

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FILARETE ON LINE

Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

LUCA BIANCHI

L'errore di Aristotele.

La polemica contro l'eternità  
del mondo nel XIII secolo

Firenze, La Nuova Italia, 1984

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università  
degli Studi di Milano, 104)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

*- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*

*- l'opera non sia usata per fini commerciali;*

*- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

*Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.*



**PUBBLICAZIONI  
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

**CIV**

**SEZIONE A CURA  
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**

**2**

LUCA BIANCHI

# L'ERRORE DI ARISTOTELE

La polemica contro l'eternità del mondo  
nel XIII secolo



LA NUOVA ITALIA EDITRICE  
FIRENZE

**Bianchi, Luca**

L'errore di Aristotele : la polemica contro  
l'eternità del mondo nel XIII secolo. —  
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia  
dell'Università di Milano ; 104. Sezione a cura  
del Dipartimento di filosofia ; 2). —  
ISBN 88-221-0096-4  
1. Eternità del mondo — Filosofia medievale —  
Influssi aristotelici I. Tit.  
113

Proprietà letteraria riservata

Printed in Italy

© Copyright 1984 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: aprile 1984

# INDICE

|                                            |       |
|--------------------------------------------|-------|
| <i>Presentazione</i>                       | p. IX |
| <i>Avvertenza</i>                          | XIII  |
| INTRODUZIONE                               | 1     |
| PARTE PRIMA - LA POSIZIONE DEI 'FILOSOFI'  | 17    |
| CAP. I - Letture di Aristotele             | 19    |
| PARTE SECONDA - RISPOSTE OBBLIGATE         | 41    |
| CAP. I - Tempo, spazio, moto e materia     | 43    |
| » II - Corpi celesti, intelligenze, uomini | 74    |
| » III - Immagini di Dio                    | 92    |
| PARTE TERZA - IL DIBATTITO FRA I CRISTIANI | 113   |
| CAP. I - Il concetto di creatura           | 115   |
| » II - I paradossi dell'infinito           | 142   |
| IL SENSO DI UN DIBATTITO                   | 163   |
| BIBLIOGRAFIA                               | 183   |
| INDICE DEI NOMI                            | 205   |



## PRESENTAZIONE

*Le parole della Bibbia « In principio Dio creò il cielo e la terra », nonostante le difficoltà di interpretazione sorte molto presto nel pensiero cristiano, suonavano come un riferimento all'inizio temporale dell'universo fisico: la convinzione era connessa all'idea di creazione per opera di un Dio eterno e trascendente il cominciamento e la successione dei tempi.*

*Ma quando la filosofia aristotelica irruppe nel pensiero cristiano medievale proponendo un diverso modello del mondo ed una diversa strumentazione concettuale per pensarlo, l'urto con l'idea strutturante del Dio creatore e dell'inizio dell'universo creato fu inevitabile. E tanto più drammatico dal momento che si svolse non solo fra due opzioni teoriche ma fra due convinzioni profonde: l'una nasceva dalla persistenza della adesione alla pagina sacra, l'altra dalla forza razionale del sistema aristotelico visto come insieme di strumenti argomentativi e come nuova immagine della realtà fisica. Ciò spiega la ampiezza e la singolarità del confronto aspro e sottile, che investe più di un ambito disciplinare (fisica, logica, metafisica, matematica e teologia) coinvolgendo tutte le maggiori personalità filosofiche del XIII secolo. Il dibattito, che nasceva come questione di interpretazione di un testo specifico, assumeva poi il ruolo di esame sia della teoria della dimostrazione razionale sia della teologia come scienza e del rapporto fra dato di fede e ragione.*

*Dal momento che furono gli stessi testi in uso nelle Università del XIII secolo a provocare, per così dire, il dibattito, si può affermare che tutti coloro che insegnarono si occuparono del tema e discussero sulla eternità del mondo. Lo stesso Pier Lombardo vi aveva accennato ed il problema, presente nel secondo libro delle Sentenze, si presentò quindi*

*come tema obbligato quando commentare le Sentenze divenne compito del baccelliere in teologia. Allo stesso modo il commento ad Aristotele lo indicava come tema filosofico per i maestri delle Arti. Da queste due sedi privilegiate il tema si diffuse nelle questioni disputate e quodlibetali e nei trattati autonomi mettendo in rilievo l'interesse teoretico dell'argomento. Da Bonaventura a Sigeri, a Boezio di Dacia, a Tommaso che lo studiò a più riprese, l'elenco degli autori è lungo e copre l'arco delle possibili prese di posizione.*

*L'urto, come si è detto, fu frontale; e dopo l'uscita del giovane Tommaso che nel Commento dichiarava indimostrabili sia l'eternità sia l'inizio del mondo, la discussione si fece accanita, gli interventi si susseguirono in un crescendo di polemiche, dall'attacco di Guglielmo di Baglione a Tommaso alle roventi invettive di Bonaventura, agli aristotelici delle Arti, ad Enrico di Gand ed Egidio Romano schierati su opposti fronti. Il tema poi si codificò e le posizioni avverse radicalizzate offrirono un esempio della opposizione fra francescani e seguaci della via Thomae, come è chiaro nel Correctorium di Guglielmo De la Mare al quale replicarono i Correctoria Corruptorii. Forme di eternalismo erano già presenti nella prima metà del secolo come appare dal decreto del 1241 che colpiva fra le altre anche la tesi, ispirata al platonismo, della esistenza ab aeterno di intermediari fra Creatore e creature. Nel 1270, e poi nel 1277, il vescovo di Parigi Tempier pubblicava due elenchi di « errori » e li vietava come oggetto di insegnamento: nella seconda lista, più di quaranta « errori » si riferiscono alla tesi dell'eternità del mondo mostrando il peso teorico e la violenza dell'impatto che questa aveva avuto nello svolgersi della ricerca e dell'insegnamento.*

*Ciononostante la storiografia filosofica sotto l'influenza del Mandonnet, fino a circa venti anni fa, considerò il tema in diretta dipendenza e subordinazione al concetto di 'averroismo latino' declassando la vitalità del dibattito a nota secondaria di uno schieramento già tutto definito. Per giunta lo vide come momento di un ideale confronto fra il dottore domenicano Tommaso ed il dottore francescano Bonaventura, due pensatori che monopolizzarono per lungo tempo l'attenzione degli storici. Questo provocò una trasformazione della controversia, così articolata, vivace e 'storica', in una querelle atemporale ed emblematica, dallo sviluppo lineare ed ineluttabile.*

*Il lavoro di Luca Bianchi affronta in modo ampio e rigoroso la complessa trama del dibattito mostrando una acuta capacità di analisi di fronte alla ricchezza dei testi; ma il pregio maggiore è forse dato*

*dalla originale impostazione metodologica che consiste in una serie di letture trasversali del tema, con le quali l'autore cerca di rintracciare e percorrere nei vari pensatori i diversi nuclei teorici del problema. Vengono individuati dal Bianchi tre nuclei aggreganti: gli argomenti fisici, fondati sui concetti di tempo, spazio, movimento e materia; quelli cosmologici, che si strutturano intorno all'architettura del cosmo proposta da Aristotele e dall'aristotelismo arabo; quelli metafisico-teologici, incentrati sull'idea di Dio e di Causa Prima. Questo tipo di lettura non solo padroneggia l'ampia materia, ma dà spessore teoretico ed unitario ad una controversia 'medievale'. D'altro canto propone, come conseguenza, una revisione critica degli strumenti storiografici utilizzati spesso passivamente nella letteratura sul XIII secolo (ad esempio la categoria di 'averroismo latino').*

*Milano, 14 aprile 1983.*

MARIA TERESA BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI  
MARIO DAL PRA  
GIANNI MICHELI



## AVVERTENZA

Al fine di snellire le note si è adottato, per gli studi, il metodo autore-data, che rimanda alla *Bibliografia*. Per quanto riguarda gli autori antichi e medievali, il riferimento è alle seguenti edizioni:

### AGOSTINO

*Sancti Augustini Opera*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnholti, Brepols, 1954...

### ALBERTO MAGNO

*B. Alberti Magni ... Opera Omnia*, cura ac labore A. Borgnet, Paris, Vivès, 1890-99, 38 voll. (il *De Caelo et mundo* e il *De quindecim problematibus* sono però citati secondo l'edizione critica dell'*Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum*, Köln, Aschendorff, 1951-...).

### ALESSANDRO DI HALES

*Alexandri de Hales O.F.M. Summa Theologica*, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1924-48, 4 voll.

*Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1951-57, 4 voll.

### AL GAZALI

*Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*, edited by J. T. Muckle, Toronto, The Institut of Mediaeval Studies, 1933, pp. xix-247.

### ARISTOTELE

*Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini, Apud G. Remerum, 1831-70, 5 voll.

### AVERROÈ

*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, Apud Juntas, 1562-74, 9 voll.

### AVICENNA

*Metaphysices Compendium*, ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. Carame, Romae, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1926, pp. lII-271.

*Avicenna Latinus. Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, édition

critique de la traduction latine médiévale. Introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain - Leiden, Peeters-Brill, 1977-80, 2 voll.

## BOEZIO

*Boethius. The Theological Tractates - The Consolation of Philosophy*, with an english translation by H. F. Stewart and E. K. Rand, Cambridge, Harvard University Press, 1953, pp. xvi-420.

## BOEZIO DI DACIA

*Boetii Daci Opera*, in *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, Hauniae, G. E. C. Gad, 1969-...

## BONAVENTURA

*Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... Opera Omnia*, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1882-1902, 10 voll. (è stata apportata qualche modifica alla punteggiatura).

*S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, edidit F. Delorme, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1934, pp. xxviii-440.

## DANTE

*Le Opere di Dante*, testo critico della Società dantesca italiana, Firenze, Bemporad, 1921, pp. xxxi-976.

## EGIDIO ROMANO

*Questiones in secundum librum Sententiarum et Questiones Quodlibetales*, Venetiis, 1502.

*Giles of Rome Errores Philosophorum*, critical text with notes and introduction by J. Koch, Milwaukee, Marquette University Press, 1944, pp. lxx-68.

## ENRICO DI GAND

*Quodlibet I*, qq. 7-8, in Macken 1971, pp. 258-72.

## GERARDO D'ABBEVILLE

*Quodlibet XIV*, qq. 9-10, in Grand 1964, pp. 265-69.

## GIOVANNI BACONTHORPE

*Doctoris Resolutis Io. Bachonis ... Quaestiones in quatuor libros Sententiarum, et Quodlibetales*, Cremonae, Apud M. A. Belgierum, 1618, 2 voll.

## GIOVANNI PECHAM

*Johannis Pechami Quaestiones tractantes de anima*, edidit H. Spettmann, Münster, Aschendorff, 1918, pp. xxxviii-224.

*Quodlibet Romanum*, edidit F. Delorme, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1938, pp. lvii-189.

*Q. utrum aliquid factus sit vel fieri potuit de nihilo ordinaliter e q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, in Brady 1974, pp. 156-77.

## GIOVANNI QUIDORT

*Le Correctorium Corruptorii "Circa"*, édition critique par J. P. Müller, Romae, Herder, 1941, pp. xxxix-292.

*Commentaire sur les Sentences. Reportation, Livre II*, édition critique par J. P. Müller, Romae, Herder, 1964, pp. xlii-270.

## GOFFREDO FONTAINES

*Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, texte inédit, par M. De Wulf et A. Pelzer, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1904, pp. xvi-364.

## GUGLIELMO D'AUVERGNE

*Guilielmi Alverni episcopi parisiensis ... Opera Omnia*, Parisiis, Apud A. Pailard, 1674, 2 voll.

## GUGLIELMO DI BAGLIONE

*Q. utrum mundum non esse aeternum sit demonstrabile e q. de aeternitate mundi*, in Brady 1972, pp. 367-71 e 582-616.

## GUGLIELMO DI FALEGAR

*Q. utrum Deus potuerit producere aliquid sibi coaeternum, differens ab eo essentialiter e q. utrum mundum potuerit creari prius, quam fuerit creatus*, in Gondras 1972, pp. 211-21.

## MATTEO D'ACQUASPARTA

*Q. utrum mundus potuit esse ab aeterno vel utrum Deus potuit ipsum ab aeterno producere*, in Longpré 1926-27, pp. 293-308.

## MOSÈ MAIMONIDE

*La Guide des Égarés*, traduction par S. Munk, nouvelle édition, Paris, Maisonneuve, 1960, 3 voll.

## PIETRO LOMBARDO

*Libri IV Sententiarum*, Quaracchi<sup>2</sup>, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1916, 2 voll.

## PIETRO DI TARANTASIA

*Innocentii Quinti Pontificis Maximi ... in IV libros Sententiarum*, Tolosae, Apud A. Colomerium, 1649-52, 4 voll.

*Q. de aeternitate mundi*, in Argerami 1981 b, pp. 79-84.

## PIETRO DI TRABES

*Q. utrum creatio sit aeterna e q. utrum primum principium potuit ab aeterno producere mundum*, in Ledoux 1931, pp. 141-52.

## PIETRO OLIVI

*Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, edidit B. Jensen, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1922-26, 3 voll.

## RAIMONDO LULLO

*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, in Keicher 1909, pp. 95-221.  
*Raimundi Lulli Opera Latina*, in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnholti, Brepols, 1975-...

## RAMBERTO DE' PRIMADIZZI

*Apologeticum veritatis contra Corruptorium*, édition critique par J. P. Müller, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943, pp. xxxiv-219.

## RICCARDO DI MEDIAVILLA

*Clarissimi theologi Magistri Ricardi de Media Villa ... super quatuor libros*

*Sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, Brixiae, Apud V. Sab-  
bium, 1591, 4 voll.

ROBERTO GROSSATESTA

*Roberti Grosseteste ... Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*,  
edidit R. C. Dales, Boulder, University of Colorado Press, 1963, pp. xxiii-192.

RUGGERO BACONE

*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Oxonii - Londoni, E typographeo Cla-  
rendoniano-Milford, 1905-40, 16 voll.

RUGGERO MARSTON

*Questiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de  
anima*, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1932, pp. lxxx-497.  
*Fr. Rogeri Marston O.F.M. Quodlibeta quatuor*, studio et cura G. F. Etzkorn  
et I. Brady, Quaracchi, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae, 1968, pp.  
87\*-549.

SIGERI DI BRABANTE

*Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, texte inédit, par C. A.  
Graiff, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, pp.  
xxxii-399.

*Les Questions super librum de Causis de Siger de Brabant*, édition critique  
par A. Marlasca, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nau-  
welaerts, 1972, pp. 211.

*Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De  
aeternitate mundi*, édition critique par B. Bazan, Louvain - Paris, Publications  
Universitaires - Béatrice - Nauwelaerts, 1972, pp. 80\*-151.

*Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, édition critique  
par B. Bazan, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nauwe-  
laerts, 1974, pp. 196.

TOMMASO D'AQUINO

*Scriptum super libros Sententiarum*, cura P. Mandonnet, Paris, Lethielleux,  
1929-47, 4 voll.

*Quaestiones quodlibetales*, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini - Romae, Ma-  
rietti, 1949, pp. xxiii-269.

*Quaestiones disputatae*, cura et studio R. M. Spiazzi, P. Bazzi, M. Calcaterra,  
T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, Taurini - Romae, Marietti, 1953-64,  
2 voll.

*Opuscola philosophica*, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini - Romae, Ma-  
rietti, 1954, pp. xxxi-379.

*Opuscola theologica*, cura et studio R. Verardo e R. M. Spiazzi, Taurini -  
Romae, Marietti, 1954, 2 voll.

*Summa Theologiae*, cura et studio P. Caramello, Taurini - Romae, Marietti,  
1952-56, 3 voll.

*In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P. M. Mag-  
giolo, Taurini - Romae, Marietti, 1954, pp. ix-663.

*In Aristotelis libros De Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione, in  
Metereologicorum Expositio*, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini - Romae,  
Marietti, 1952, pp. xxvii-741.

*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio R. M. Spiazzi, Taurini - Romae, Marietti, 1964, pp. xxiv-648.

*In librum de Causis Expositio*, cura et studio C. Pera, Taurini - Romae, Marietti, 1955, pp. LVIII-173.

*Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu "Summa Contra Gentiles"*, cura et studio C. Pera, P. Marc, P. Caramello, Taurini - Romae, Marietti, 1961-67, 3 voll.

TOMMASO DI YORK

*Sapientiale, lib. II, capp. 4-6*, in Longpré 1926-27, pp. 273-93.

Si sono inoltre utilizzati i seguenti testi anonimi, o di attribuzione controversa:

*Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, édition critique par P. Glorieux, Kain, Le Saulchoir, 1927, pp. LVI-451.

*Le Correctorium Corruptorii "Quaestione"*, édition critique par P. Müller, Romae, Herder, 1954, pp. xxix-160.

*Le Correctorium Corruptorii "Sciendum"*, édition critique par P. Glorieux, Paris, Vrin, 1956, pp. 355.

*Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, texte inédit, par Ph. Delhaye, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1941, pp. 256 (l'autore di questo testo, la cui paternità sigeriana è quantomai dubbia, sarà convenzionalmente indicato come Anonimo di Delhaye).

*Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles aus der Pariser Artistenfakultät um 1273*, Herausgegeben und Eingeleitet von A. Zimmermann, Berlin, W. de Gruyter, 1968, pp. 1-106 (l'autore di questo testo sarà convenzionalmente indicato come Anonimo di Zimmermann).

I documenti relativi alle vicende dell'Università di Parigi sono citati da H. Denifle - A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1899, I, pp. xxxvi-713. Per il decreto di condanna promulgato nel 1277 da Stefano Tempier seguo però l'edizione di Mandonnet 1908-11, II, pp. 175-91.

Salvo differente indicazione in *Bibliografia* la traduzione degli studi è mia. Mieci sono pure tutti i tratti spazati, di studi e testi.

Mi sia qui consentito esprimere la mia profonda riconoscenza verso la Professoressa Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, sotto la cui guida ho sviluppato la mia ricerca. Un particolare ringraziamento debbo anche al Professor Mario Dal Pra, per il costante incoraggiamento ed i preziosi consigli. Desidero infine ricordare gli amici Paola Feltrin, Niccolò Guicciardini, Laura Mojana, Massimo Parodi, Eugenio Randi e Viviana Viganò che, in modi e forme diverse, mi hanno aiutato a condurre a termine questo lavoro.

Milano, marzo 1983.

POSCRITTO.

Solo dopo aver licenziato le seconde bozze per la stampa ho potuto vedere il volume di R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity*

*and the early Middle Ages*, pubblicato da Duckworth nel dicembre 1983. Si tratta di un originale, affascinante e ben documentato studio su oltre un millennio di riflessione filosofica intorno al concetto di tempo, dai presocratici al tardo neoplatonismo, dalla patristica al pensiero kalamico. In particolare le sezioni III (*Time and Creation*) e IV (*Creation and Cause*) forniscono utilissimi strumenti per approfondire i presupposti greco-arabi del dibattito scolastico *de aeternitate mundi*.

## INTRODUZIONE

L'universo non è sempre esistito, ha cominciato ad esistere. Di quest'idea, fortemente radicata nella tradizione cristiana, non è facile individuare l'origine. In modo un po' generico ma abbastanza vicino alla verità, si può dire che essa fu il frutto di una molteplicità di esigenze e di preoccupazioni.

Si trattava, anzitutto, di seguire la Bibbia, il Libro sacro, fonte di ogni sapere, che si apre con queste parole, dettate da Dio a Mosè: « In principio Dio creò il cielo e la terra »<sup>1</sup>. Il loro significato, come lucidamente aveva visto Agostino<sup>2</sup>, era tutt'altro che manifesto. Ciononostante, ai più esse suonarono come un chiaro riferimento ad un inizio: « in principio », cioè « in principio temporis ». Questa lettura, d'altra parte, poteva trovare conferma in altri passi sia del Vecchio sia del Nuovo Testamento ed in una lettera di Paolo, che parevano suggerire una ' precedenza ' di Dio sulla natura<sup>3</sup>.

C'era poi uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo, quello della creazione. Ora, quanto più modesti erano gli strumenti concettuali per pensarlo, tanto più se ne sottolineava la dimensione temporale. Come mostrare la contingenza del reale in modo più semplice che affermandone la temporalità? Come interpretare la formula *ex nihilo* se non come *post nihilum*? Si giunse così a quelle disinvolute equazioni fra ' temporale ' e ' creato ', fra ' eterno ' e ' increato ' che troviamo dissemi-

<sup>1</sup> *Gen.*, I, 1.

<sup>2</sup> *Confess.*, XI e XII, *passim*.

<sup>3</sup> Cfr. *Psalm.*, LXXXII, 9; *Prov.*, VIII, 22 e 24; *Joan.*, XVII, 5 e 24; *Eph.*, I, 4.

nate, in modo più o meno esplicito, negli scritti di tanti Padri, sia greci che latini <sup>4</sup>.

Attribuire l'eternità al mondo non equivaleva infatti a divinizzarlo? Proprio questo, indubbiamente, era stato l'intento di non pochi pagani, forse addirittura del giovane Aristotele, la cui opposizione all'atomismo democriteo — secondo una testimonianza di Filone d'Alessandria — era stata ispirata al rifiuto di sottomettere alla impietosa legge della generazione e della corruzione, come un qualunque manufatto umano, quel « così grande dio visibile, che comprende il sole, la luna e tutto il *pantheon* dei pianeti e delle stelle fisse » <sup>5</sup>.

L'ipotesi di un mondo perpetuo, infine, sembrava inevitabilmente compromessa con una visione ciclica degli eventi che poneva imbarazzanti quesiti al cristiano: può l'incarnazione ripetersi periodicamente? l'anima, dopo la morte, sperimenterà pena o felicità senza fine, o si reincarnerà? anche il male ritornerà eternamente? Solo un mondo temporalmente finito poteva costituire lo scenario del dramma religioso della caduta e della redenzione, incentrato sull'evento unico ed irripetibile — e perciò universale — della venuta del Cristo. Solo in un mondo temporalmente finito poteva spiegarsi il cammino — anch'esso finito perché teleologicamente orientato — di una umanità guidata dalla Provvidenza verso il trionfo del bene <sup>6</sup>.

Estrapolata dalle parole della Scrittura, intrecciata — non importa con quanta ragione — con il dogma della creazione, richiesta dalla polemica con i culti cosmici delle religioni pagane, postulata da una teologia della storia come processo di salvazione, la credenza nella temporalità del mondo si impose ben presto come un elemento irrinunciabile della *Weltanschauung* cristiana. Per alcuni ne fu addirittura l'elemento caratterizzante <sup>7</sup>. Eppure, solo nel 1215 essa comparve in una dichiarazione ufficiale della Chiesa:

<sup>4</sup> Cfr. Pinard 1911, col. 2175.

<sup>5</sup> Cfr. Jaeger 1923, pp. 181-84; Chroust 1977, p. 123.

<sup>6</sup> Molto sensibile a queste tematiche fu Agostino: cfr. Guitton 1933, pp. 161-163; O'Toole 1944, p. 51; De Blic 1945, pp. 36-37. Sull'opposizione fra concezione greca e concezione cristiana del tempo si vedano Cullmann 1947, pp. 36-42; Puech 1952, pp. 60-76; Gurevič 1972, pp. 112-20.

<sup>7</sup> È certamente il caso di Agostino che, come ha sottolineato Guitton (1933, p. 163), trovava nella questione della durata — eterna o non eterna — del mondo « la frontiera » fra paganesimo e cristianesimo. Negli ambienti di Alessandria e di Atene, tuttavia, non mancarono pensatori cristiani che, senza percepire alcun contrasto con la loro fede, ammettevano la eternità del creato: Giovanni Filopono,

*Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus ... qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam*<sup>8</sup>.

Non a caso si è detto solo ‘comparve’. Lungi dall’essere valorizzata, l’espressione « *ab initio temporis* » non rappresenta più che un inciso in un brano il cui obiettivo primario era di rivendicare — contro il recupero del dualismo manicheo da parte degli Albigesi — il carattere creato tanto della realtà materiale quanto di quella spirituale<sup>9</sup>; cosicché non è mancato — ai nostri giorni — chi ha contestato essa fosse e sia dottrinalmente impegnativa<sup>10</sup>. Nel medioevo, comunque, non era certo sulla precisione delle definizioni dogmatiche che ci si basava per stabilire che cosa appartenesse e che cosa non appartenesse all’ambito delle verità di fede<sup>11</sup>.

Si comprende, allora, uno dei motivi — non proprio il minore per importanza — del trauma provocato nel XIII secolo dall’irruzione dei testi filosofici antichi. Essi infatti portavano con sé vedute sostanzialmente differenti sull’origine del mondo: il mondo non è creato o, se anche è creato, non ha avuto inizio; esiste da sempre così com’è ora, e sempre così esisterà; è eterno. Vedute di cui, oltretutto, non era agevole sbarazzarsi, essendo esse inserite ed argomentate all’interno di una spiegazione complessiva ed organica della realtà che esercitava un’eccezionale attrattiva, se non altro perché era l’unica disponibile: il sistema di Aristotele e le sue articolazioni neoplatonizzanti dovute ai commentatori greco-arabi<sup>12</sup>. Ne nacque l’esigenza di riesaminare globalmente il

che nel 529 scrive un *De aeternitate mundi contra Proclum*, è qui un’eccezione. Cfr. la *Introduzione* di G. Verbeke ad Avicenna, *Liber de Phil.*, II, pp. 54\*-55\*.

<sup>8</sup> Cfr. Denzinger 1965, n. 800. Più di un secolo dopo, nel 1329, tesi eternaliste saranno condannate in Eckart (ivi, nn. 951-53).

<sup>9</sup> Cfr. De Haes 1951, p. 586.

<sup>10</sup> Cfr. Sertillanges 1945, p. 19.

<sup>11</sup> Impossibile affrontare in una nota un problema che meriterebbe ben altro spazio. Basti quindi ricordare la rarità con cui, nella letteratura scolastica, si incontrano riferimenti alle dichiarazioni del magistero ecclesiastico: l’*auctoritas* invocata nel determinare l’*obiectum fidei* è sempre e solo quella della Scrittura, nella sua interpretazione tradizionale. Nel caso specifico, il cominciamento temporale del mondo viene assunto come verità di fede poiché lo si ritiene implicito in taluni passi biblici: « *satis ... in sacra pagina implicatum* », secondo le parole di Raimondo Lullo (*Opera*, IX, p. 268, l. 589).

<sup>12</sup> Sulla dottrina dell’eternità del mondo nella tradizione aristotelica greca, araba ed ebraica, è fondamentale lo studio di Behler (1965). Limitatamente ad Ari-

problema cosmogonico, sottoponendo al controllo della ragione i dati della tradizione e della fede, troppo spesso accolti con scarso discernimento critico. Che cosa conclude la ragione circa la durata del mondo? Si può provare la sua eternità — *antiquitas* — o non eternità — *novitas*?<sup>13</sup> Quale fu la reale posizione dei 'filosofi' — cioè dei pensatori pagani greci o arabi<sup>14</sup> — al riguardo? Quale la validità delle loro dimostrazioni? 'Creato' è o non è sinonimo di 'temporale'?

Intorno a queste domande il XIII secolo vide organizzarsi un notevole dibattito: sarà questo l'oggetto della presente indagine.

\* \* \*

All'interno di una ormai vastissima bibliografia, la controversia scolastica *de aeternitate mundi* viene troppo spesso presentata come luogo ove trovare risposta ad una delle 'eternne domande' dell'umanità<sup>15</sup>; oppure come propedeutica ad un approccio teorico a tale domanda<sup>16</sup>; oppure come momento di costruzione di una apologetica attrezzata ad aggredire materialismo e panteismo<sup>17</sup>; oppure come sede di una determi-

stotele si consulerà ancora con profitto Baudry 1931, pp. 99-183.

Per una rapida esposizione dei principali argomenti eternalisti, *infra*, pp. 41-44, 51-54, 74-75, 92-93, 103-6.

<sup>13</sup> Sia chiaro, una volta per tutte, che parlando di 'eternità' del mondo ci si riferisce sempre e solo alla sua eternità nel passato. Quello della sua eventuale eternità nel futuro era considerato dai pensatori medievali un problema del tutto diverso, sia dal punto di vista dogmatico, sia dal punto di vista teorico.

<sup>14</sup> Cfr. Chenu 1937, p. 28.

<sup>15</sup> Così accade, ad esempio, nella storiografia di parte francescana, arroccata in difesa delle posizioni di Bonaventura. Unica eccezione, B. Bonasea che, non sentendosi di dichiarare chiusa ogni discussione, sentenza che quello della possibilità di una creazione *ab aeterno* « resta uno dei problemi più difficili ed imbarazzanti dell'intero campo della filosofia » (1974 a, p. 33; 1974 b, p. 135).

<sup>16</sup> Emblematico in questo senso uno studio di Van Steenberghen (1972). Una lunga *aperçu historique* è seguita da delle *réflexions philosophiques* ove viene determinata la soluzione del problema; soluzione che è differente da quelle storicamente date, ma ad esse si richiama, individuando — con Bonaventura — nella nozione di infinito la chiave che consente di superare l'ipotesi eternalista, e rigettando — con Tommaso d'Aquino — l'equazione fra *ex nihilo* e *post nihilum*.

<sup>17</sup> La rilevanza apologetica del dibattito è sottolineata da tutta la storiografia cattolica. Il sillogismo sottinteso è ben sintetizzato da queste parole di Van Steenberghen 1978 a, p. 175: « quando si afferma chiaramente che l'universo materiale non può essere eterno, ma che la sua evoluzione e, di conseguenza, il suo stesso essere, hanno avuto inizio, si comprende anche che quest'universo non può essere

nazione dell'età degli angeli<sup>18</sup>; oppure come spunto ad un discorso sulle mirabili convergenze fra pensiero bonaventuriano e teoria del *big-bang*<sup>19</sup>; oppure come occasione di riproporre mai sopite dispute di campanile<sup>20</sup>. Per quanto mi concerne, non ho difficoltà a dichiarare di essere guidato da un interesse esclusivamente storico. Il che non significa archeologico. Ma di questo più avanti. Per ora, attraverso una serie di sondaggi effettuati a diversi livelli, tenterò di mostrare la estensione e la profondità del tema della durata dell'universo entro la riflessione filosofica del XIII secolo.

#### i) AUTORI.

Un elenco di quanti si misurarono con il nostro tema risulta per un verso irrealizzabile, per un altro inutile, dal momento che si può sapere *a priori* che esso dovrebbe comprendere chiunque — almeno dalla metà del secolo — si sia occupato di filosofia e/o teologia: furono gli stessi libri di testo ad imporlo.

Accolto molto presto e senza particolari resistenze ad Oxford<sup>21</sup>, il *Corpus Aristotelicum* venne ufficialmente adottato a Parigi solo con lo statuto della facoltà delle Arti del 19 marzo 1255, che tuttavia rappresentò solo una tardiva legalizzazione di pratiche didattiche già largamente diffuse<sup>22</sup>. Da quella data, comunque, nel principale centro intellettuale dell'occidente, ogni maestro delle Arti era tenuto a commentare scritti come la *Fisica*, il *De Caelo*, il *De generatione et corruptione*, la *Metafisica*: ma è impossibile farlo senza imbattersi nelle pagine sull'eternità del moto e del tempo, dei corpi celesti, della generazione o delle specie.

incausato: esso dipende, nel suo stesso essere, da una Causa trascendente la materia e l'evoluzione ».

<sup>18</sup> Vollert (in Vollert-Kendziersky - Byrne 1964, pp. 16-17) fa notare che, se anche la scienza potrà mai dare una risposta al quesito circa l'inizio dell'universo fisico, un approccio filosofico come quello scolastico resterà comunque necessario « in relazione al mondo di quegli esseri spirituali che non erano ignoti ad Aristotele ed erano ben noti a S. Tommaso, le creature che noi chiamiamo angeli ».

<sup>19</sup> Cfr. Coccia 1974, pp. 303-6; Van Steenberghen 1972, pp. 284-85 e 1978 a, pp. 172-73.

<sup>20</sup> Sulle intemperanze campanilistiche emergenti nella storiografia sul nostro tema, *infra*, pp. 12-13.

<sup>21</sup> Cfr. Leff 1968, p. 272.

<sup>22</sup> Cfr. Van Steenberghen 1966, pp. 321-22; Leff 1968, p. 140.

Quanto agli studi piú strettamente teologici, è noto che fra il 1223 ed il 1229 Alessandro di Hales si serví nelle sue lezioni del *Liber Sententiarum* di Pier Lombardo. Una ventina d'anni dopo, tale uso si era definitivamente consolidato: ogni baccelliere in teologia era tenuto a commentare le *Sentenze*<sup>23</sup>. Ma è impossibile commentare il secondo libro delle *Sentenze*, relativo alla creazione, senza incontrare la dottrina dell'eternità del mondo, cui lo stesso Pier Lombardo aveva accennato<sup>24</sup>.

## ii) GENERI LETTERARI.

Commenti alle *Sentenze* e commentari aristotelici sono dunque i 'luoghi naturali' del nostro tema; che però si ritrova anche nelle *Somme* teologiche — nei capitoli sulle prerogative divine non meno che in quelli sulla creazione<sup>25</sup> —, in questioni disputate, in questioni quodlibetali, infie in opuscoli autonomi: in una parola, in tutti i generi della letteratura speculativa del periodo — scolastica e non.

Il fatto è assai indicativo: dimostra che quel tema non venne affrontato solo per dovere professionale, ma seppe esercitare una forte attrattiva, richiedendo una pluralità di interventi, di diverso impegno teorico e stilistico. Non fu, ovviamente, il caso di tutti. Bonaventura, ad esempio, se ne occupò solo nel *Commento alle Sentenze*: gli ulteriori e ben noti richiami delle prediche *De decem praeceptis*, *De donis Spiritus Sancti* ed in *Hexaëmeron*, benché fondamentali per comprendere la curvatura del suo pensiero in senso progressivamente antiaristotelico, non vanno né vogliono andare al di là del semplice ammonimento<sup>26</sup>. Maestri delle Arti come Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia, però, non si accontentarono delle osservazioni inevitabilmente rapsodiche che l'analisi dei testi del Filosofo consentiva loro, ma vollero precisare e chiarire le loro idee in quei due piccoli capolavori che sono i rispettivi *De aeternitate mundi*; mentre Tommaso d'Aquino — senza dubbio l'au-

<sup>23</sup> Cfr. Van Steenberghen 1966, p. 143.

<sup>24</sup> I, p. 308.

<sup>25</sup> Si veda ad esempio la *Summa Halesiana* — che come è noto non è di Alessandro di Hales (cfr. Doucet 1948). Il problema dell'eternità del mondo vi viene esaminato sia nel corso della trattazione *de aeternitate divina*, ove si pone la questione *de incommunicabilitate aeternitatis* (I, pp. 92-99); sia in relazione alla creazione (II, pp. 84-88).

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, pp. 84-85, 122-23, 132-33. A nessuno, fuorché a Cappelletti 1975, p. 29, è mai risultato Bonaventura abbia scritto «un trattato *De aeternitate mundi*».

tore più prolifico sull'argomento — vi ritornò in tutti i già ricordati generi letterari e lungo l'intero arco della sua carriera: alla prima trattazione del *Commento alle Sentenze* fecero seguito quelle dei commentari aristotelici, delle due *Summae*, delle questioni disputate *De Potentia*, del terzo e del dodicesimo *Quodlibet*<sup>27</sup>, del *Compendium Theologiae* e del *De aeternitate mundi*.

### iii) POLEMICHE.

Oltre che esemplificazione particolare di una straordinaria produttività, una simile insistenza, nell'Aquinate, è espressione di un vivo interesse specifico; accresciuto, del resto, dalla concreta esigenza di difendersi dalle reiterate accuse dei teologi conservatori. In effetti, pare sia stato proprio l'originale atteggiamento assunto dal giovane baccelliere domenicano nel *Commento alle Sentenze* — indimostrabilità dell'eternità come dell'inizio del mondo<sup>28</sup> — a trasformare il nostro tema da momento obbligato ma non problematicamente sentito della riflessione sulla creazione, ad oggetto di dibattiti vivaci<sup>29</sup>. Dibattiti che, dalla fine degli anni sessanta, da vivaci si fecero accaniti, in un crescente intreccio di prese di posizione e di polemiche. L'attacco di Guglielmo di Baglione a Tommaso; le invettive di Bonaventura, tanto rapide quanto violente; l'entrata in campo degli aristotelici più radicali, Sigeri e Boezio in testa; l'infelice sortita di Gerardo d'Abbeville; le lucide repliche di Tommaso; il *De quindecim problematibus* del vecchio Alberto Magno; gli interventi dei bonaventuriani e di Enrico di Gand da una parte, di Egidio Romano dall'altra .... queste, elencate alla rinfusa, le tappe principali della controversia in un decennio quantomai tormentato<sup>30</sup>.

Nessuna sorpresa, dunque, se durante il decennio successivo — nel corso di quel processo di cristallizzazione delle prospettive teoriche che condusse al formarsi delle 'scuole' — il nostro tema sia divenuto oggetto di 'ufficiale' discordia fra francescani e tomisti. A fornire il *casus belli* fu anche qui il maestro francescano inglese Guglielmo De la Mare, che nel suo *Correctorium fratris Thomae* — nel 1282 riconosciuto e fatto

<sup>27</sup> Si ricordi anche il quinto *Quodlibet* ove (q. 1, a. 1) viene affrontato il quesito « *utrum Deus sciat primus instans in quo potuit creare mundum* ». Generalmente trascurato, questo testo appartiene di diritto al *dossier* tomista sulla durata dell'universo. In proposito, *infra*, p. 105, n. 44.

<sup>28</sup> Cfr. *infra*, pp. 117-18.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, p. 113.

<sup>30</sup> Cfr. *infra*, pp. 121-41, 147-49, 156-61.

proprio dal Capitolo generale dei Minori — segnalò le tesi « quod mundum incoepisse non potest demonstrari », « quod non sequitur si Deus est causa activa mundi quod sit prior mundo duratione » e « quod demonstrative non potest probari mundum non esse aeternum », tratte dalla *Summa Theologiae* e dal terzo *Quodlibet*, aggiungendone un abbozzo di confutazione<sup>31</sup>. La risposta tomista non si fece attendere. Nel giro di pochi anni uscirono ben cinque *Correctoria Corruptorii fratris Thomae*: il “*Quare*”, lo “*Sciendum*”, il “*Circa*”, il “*Quaestione*” e l’*Apologeticum veritatis* del bolognese Ramberto de’ Primadizzi<sup>32</sup>. L’agnosticismo sulla durata del mondo vi veniva puntigliosamente — anche se non sempre originalmente — difeso: le oltre sessanta pagine spese da Ramberto sono emblematiche in proposito<sup>33</sup>.

iv) CONDANNE.

Secondo una testimonianza di Ruggero Bacone che, a parte l’evidente errore cronologico, si ritiene in genere attendibile, una delle principali proibizioni papali degli scritti di Aristotele e dei commentari averroistici — quella del 1231 — sarebbe da collegarsi alla presenza in essi di dottrine eternaliste:

Naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois ... Parisiis excommunicabantur ante annum domini 1237 propter aeternitatem motus et temporis<sup>34</sup>.

Giusto dieci anni dopo — il 13 gennaio 1241 — il cancelliere ed i

<sup>31</sup> Cfr. il *Correctorium Corruptorii* “*Quare*”, pp. 30, 40 e 410.

<sup>32</sup> Per un’introduzione alla letteratura dei *Correctoria* cfr. Glorieux 1947 e 1974, pp. 262-69.

<sup>33</sup> Cfr. pp. 46-109. Il più completo studio a tutt’oggi esistente sulla ‘scuola tomista’ — Roensch 1964 — segnala come indici di tomismo la comprensione e l’accettazione delle seguenti dottrine: unità della forma sostanziale, pura potenzialità della materia prima, individuazione per materia, spiritualità delle sostanze separate, distinzione reale fra essenza ed esistenza (cfr. pp. VIII-IX). Non vi è dubbio, però, che anche la difesa di una tesi così originale e così contestata come quella dell’indimostrabilità dell’inizio del mondo, costituisca un chiaro segno di fedeltà al pensiero dell’Aquinata; tanto più che essa forniva l’occasione di chiarirne alcuni presupposti centrali, quali la distinzione fra ragione e fede e la scientificità della teologia: cfr. *infra*, pp. 172-74.

<sup>34</sup> Cfr. Masnovo 1934, p. 152; Grabmann 1941, p. 56. Nel *Sermo and scholares*, scritto poco dopo la proibizione papale, Giacomo di Vitry ricordava che Aristotele « mundum aeternum fuisse dogmatizavit » per concludere: « in libris, quos naturales appellat, valde cavendum est ». Cfr. *ivi*, p. 82.

maestri reggenti in teologia della Università di Parigi emanavano un decreto che riprovava come contrari alla verità teologica dieci articoli. Masново ha richiamato l'attenzione sul settimo e sull'ottavo, che presentavano le idee, il primo *nunc* e la creazione passiva (*creatio-passio*) come degli intermediari, esistenti da sempre, fra Creatore e creature: essi rappresenterebbero un chiaro indizio della diffusione, nella prima metà del secolo, di forme di eternalismo ispirate ad un « platonismo eterodosso »<sup>35</sup>.

Il 10 dicembre 1270, in un clima culturale marcato dall'ascesa della facoltà delle Arti, il vescovo di Parigi Stefano Tempier pubblicava una lista di 13 « errori », vietandone l'insegnamento: da notare il quinto — « quod mundus est eternus » — ed il sesto — « quod nunquam fuit primus homo »<sup>36</sup>. Il 7 marzo 1277 Tempier tornava alla carica, promulgando « la più grave delle condanne del medioevo »<sup>37</sup>. Nel suo — discutibile<sup>38</sup> — ordinamento degli articoli, Mandonnet ne elencava dieci (83-92) sotto il titolo *de aeternitate mundi*<sup>39</sup>. Ma a questi bisogna aggiungere gli articoli 190 e 191 ancora sull'eternità del mondo; gli articoli 31, 32, 72, 80 sull'eternità della sostanza e del moto dei corpi celesti; gli articoli 34, 35, 37-41, 44, 45, 51, 60 sull'eternità delle intelligenze e delle sostanze separate; gli articoli 129-131 sull'eternità delle anime;

<sup>35</sup> Cfr. Masново 1934, pp. 98-110. Il decreto (per il testo, *Chart.*, pp. 170-72) sarebbe stato ripreso, nel 1256, dal Capitolo provinciale dei domenicani di Provenza (ivi, p. 328): secondo Bertola (1974, p. 329) potrebbe addirittura essersi trattato di una presa di distanza dall'Aquinate.

<sup>36</sup> Cfr. *Chart.*, pp. 486-87. In proposito, Glorieux 1946, coll. 99-101; Van Steenberghen 1966, pp. 425-27 e 1977, pp. 74-79; Wippel 1977, pp. 179-85; Hissette 1980 a, pp. 231-34.

<sup>37</sup> Van Steenberghen 1966, p. 436. Per il testo cfr. *Chart.*, pp. 543-58 e Mandonnet 1908-11, II, pp. 175-191. In proposito, Glorieux 1946, coll. 102-107; Van Steenberghen 1977, pp. 149-58; Wippel 1977, pp. 185-201; Chatillon 1978; Grant 1979; Bianchi 1982 a, pp. 188-90 e 1983, pp. 83-86. Fondamentali sono i lavori di R. Hissette: 1977, 1980 a (specialmente pp. 234-42), 1980 b, 1982 a, 1982 b.

<sup>38</sup> Secondo Hissette (1977, p. 8) la classificazione di Mandonnet « non è perfetta, ma i suoi meriti superano largamente i difetti che vi si possono scoprire ». Relativamente alla praticità della consultazione, il giudizio è ineccepibile. Resta tuttavia da chiedersi se « il sorprendente disordine » (*ibidem*) in cui gli articoli si susseguono nel testo originario del decreto non rifletta una qualche forma di 'ordine' non tematico che finora ci è sfuggito, ma che sarebbe certo interessante e forse possibile indagare. Per osservazioni analoghe cfr. « Rassegna di Letteratura Tomistica », XII, 1977, p. 309.

<sup>39</sup> Ha un senso includere fra questi l'articolo 86 « quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione »? Ho cercato di rispondere *infra*, pp. 50-51.

gli articoli 137, 138, 195 sull'eternità della specie umana; gli articoli 108, 111, 112 sull'eternità della materia e degli elementi; gli articoli 188 e 189 sull'impossibilità della creazione; gli articoli 18, 21, 22, 24-26, 65, 67, 68, 70 sulla volontà, la potenza e l'immutabilità divina. Gli articoli che, in modo più o meno immediato, si riferiscono al nostro tema risultano dunque ben quarantotto su un totale di duecentodiciannove<sup>40</sup>. La testimonianza è inequivocabile: chi tuttavia ne volesse una riprova, potrà trovarla scorrendo la *Declaratio Raymundi*, sorta di commentario alla condanna scritto da Raimondo Lullo nel 1298. La polemica contro l'eternità del mondo è costante, ed il capitolo 87, specificamente dedicatovi, è di gran lunga il più ampio: sette pagine nell'edizione Keicher<sup>41</sup>.

Un cenno, per finire, alla azione disciplinare di cui fu vittima Egidio Romano. Espulso dalla facoltà teologica dell'università di Parigi (1277), egli non vi venne riammesso prima di aver pubblicamente ritrattato i suoi « errori » (1285); ed è certo che due di questi « errori » riguardavano la possibilità di una creazione *ab aeterno*<sup>42</sup>.

Da questa prima, sommaria analisi, credo emergano con chiarezza per lo meno tre indicazioni. In primo luogo che quello della durata dell'universo fu uno dei grandi temi del dibattito filosofico del XIII secolo, intorno al quale si svilupparono una produzione quantitativamente imponente e qualitativamente pregevole, discussioni, polemiche, interventi dell'autorità ecclesiastica. In secondo luogo che esso si intreccia con alcune tappe fondamentali del percorso teorico sia dei singoli autori, sia del secolo in generale. Dei singoli autori: dalla elaborazione della metafisica della creazione in Tommaso d'Aquino allo sviluppo dell'antiaristotelismo in Bonaventura, dalla determinazione del rapporto fede-ragione in Boezio di Dacia all'« evoluzione » di Sigeri di Brabante — solo per fare qualche esempio. Del secolo: dal primo contatto con Aristot-

<sup>40</sup> Nella *Conclusion* della sua *Enquête* (1977, p. 313) Hissette ricorda che diciotto articoli « affermano l'eternità del mondo » e ventidue « coniugano quest'eresia con una concezione erronea della creazione o dell'agire divino ». Gli altri otto necessari a raggiungere il totale di quarantotto che ho indicato, vengono classificati sotto altre voci. Il che non toglie che abbiano a che fare col nostro tema: articolo 108 compreso, che sostiene una visione erronea dell'immutabilità divina non « indipendentemente dall'eternità del mondo » (*ibidem*), ma supponendo l'eternità della materia (cfr. *ivi*, p. 177).

<sup>41</sup> Cfr. pp. 163-70. In proposito, Van Steenberghen 1960, p. 34.

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, pp. 138-39.

tele al suo faticoso assorbimento, dalle lotte dottrinali del decennio 1267-1277 al cosiddetto 'averroismo latino', dalle condanne alla formazione delle 'scuole'. In terzo luogo che, conseguentemente, esso non può essere ignorato da chi abbia interesse alla conoscenza del 'secolo d'oro' della scolastica.

\* \* \*

In effetti non si può certo parlare di ignoranza. I primi lavori consacrati alla controversia duecentesca *de aeternitate mundi* risalgono addirittura al periodo a cavallo fra '800 e '900, e sono quindi contemporanei agli inizi del più vasto processo di recupero del pensiero medievale: si possono ricordare quelli di Evangelista a S. Beato (1888), di Krause (1891) e di Belmond (1913-14) su Bonaventura<sup>43</sup>; quelli di Michel (1891), di Sertillanges (1897; 1907) e di Rohner (1913) su Alberto Magno e Tommaso d'Aquino<sup>44</sup>. Dopo questo promettente avvio, però, la stagione delle indagini specifiche e puntuali sembra esaurirsi rapidamente. La pubblicazione della seconda edizione del monumentale *Siger de Brabant* di Mandonnet (1908-11) apre una nuova fase, introducendo uno schema interpretativo globale che avrebbe esercitato una prepotente influenza e condizionato ogni ulteriore ricerca per almeno un cinquantennio<sup>45</sup>.

Nel tentativo di delineare la fisionomia intellettuale del XIII secolo, Mandonnet individuava tre principali correnti, modellate sul rapporto con Aristotele: una 'destra' del rifiuto — l' 'agostinismo'; un 'centro' dell'accettazione critica — l' 'aristotelismo latino'; una 'sinistra' della passiva subordinazione — l' 'averroismo latino'<sup>46</sup>. Ora è proprio quest'ultima corrente, la cui esistenza era decretata in troppo sospetta dipendenza da Renan<sup>47</sup>, che qui ci interessa. Quattro ne sarebbero state,

<sup>43</sup> Belmond allargava la sua attenzione da Bonaventura alla 'scuola francescana', soffermandosi con una certa ampiezza su Duns Scoto.

<sup>44</sup> Michel e Rohner sollevavano fra l'altro il problema della dipendenza dei due dottori domenicani dal filosofo ebreo Mosè Maimonide. Per quanto concerne l'Aquinate, *infra*, pp. 32; 110-11, n. 68; 118; 119, n. 15; 121, n. 25. Relativamente ad Alberto, *infra*, pp. 31, n. 49; 56; 76; 96-97.

<sup>45</sup> Mi riferisco alla seconda edizione in due volumi della collana *Les philosophes belges* perché è quella 'classica'. Si ricorderà tuttavia anche la prima, ridotta, edizione di Friburgo, risalente al 1899.

<sup>46</sup> Cfr. il secondo capitolo *De l'action d'Aristote sur la formation des courants doctrinaux du XIII<sup>e</sup> siècle* (I, pp. 27-63). In proposito, Fioravanti 1966, p. 296.

<sup>47</sup> Van Steenberghen (1966, p. 330) ha felicemente parlato di un Mandonnet

infatti, le dottrine caratteristiche: negazione della Provvidenza, negazione del libero arbitrio, unità dell'intelletto e — *dulcis in fundo* — eternità del mondo<sup>48</sup>. Poco importa che ciò avvenisse a prezzo di gravissimi fraintendimenti e di una acritica equazione fra la lettera delle proposizioni condannate da Tempier ed il pensiero dei 'condannati'<sup>49</sup>. Il destino storiografico del nostro tema era segnato: esso sarebbe stato sempre pensato in relazione all' 'averroismo'. Il che significa, in sostanza, che qualsiasi affermazione intorno alla durata del mondo veniva misurata sulla posizione-limite negativa di non meglio identificati 'averroisti'; col proposito — talora candidamente dichiarato — di collocare ogni autore in una sorta di graduatoria di 'anti-averroismo', intesa come classifica di maggiore o minore ortodossia. I risultati, per qualcuno, potevano anche essere gratificanti: certa storiografia francescana, ad esempio, vi trovava facile occasione per celebrare — con grande spreco di superlativi — i meriti dell'Ordine, elargendo nel contempo velenosi appunti sull'Aquinate. Inutile dire, tuttavia, che i testi, sottoposti a simili trattamenti, confessavano ben pochi dei loro segreti<sup>50</sup>.

Si aggiunga che l'attenzione veniva pressoché monopolizzata dai due 'grandi' del secolo — Bonaventura e Tommaso — e dalle loro antitetiche soluzioni al centrale problema della dimostrabilità o indimostrabilità della finitezza temporale del mondo: gli altri, ovviamente, precursori

« ipnotizzato dalla costruzione storica di Renan ». Cfr. anche Fioravanti 1966, pp. 289-91.

<sup>48</sup> Mandonnet trovava queste quattro dottrine sia nella condanna del 1270 (I, p. 112), sia in quella del 1277 (I, p. 219).

<sup>49</sup> Sull'esegesi dello storico francese si veda il lapidario giudizio espresso di recente da Van Steenberghen (1982 b, pp. 16-17): « Ritengo che Padre Mandonnet... abbia studiato i testi di Sigieri in modo assai superficiale. Egli era prima di tutto uno storico della Chiesa, ma nello stesso tempo un domenicano e ci si può chiedere come egli — che aveva pur ricevuto una formazione filosofica e teologica nel suo ordine — abbia potuto leggere i testi di Sigieri come li ha letti. I controsensi commessi sono davvero delle enormità ».

Quanto all'uso indiscriminato delle condanne di Tempier come fonte storiografica indiscussa cfr. Fioravanti 1966, pp. 285-94 e *infra*, pp. 91 e 180.

<sup>50</sup> Sulla spinta del totale misconoscimento da parte di Mandonnet del ruolo svolto dai francescani durante la crisi del decennio 1267-1277 (su cui *infra*, pp. 84-85, 121-23, 132-35), fra gli anni venti e gli anni cinquanta del nostro secolo ha prosperato un filone storiografico dedito a magnificare — non senza animosità anti-tomista — la lotta condotta da Bonaventura e seguaci contro il 'razionalismo' ed il 'gretto naturalismo' degli 'averroisti'. Vi rientrano di diritto gli scritti di Jules d'Albi (1923) e di Krzanic (1929 e 1930); almeno in parte quelli di Pius a Mondreganes (1935), Bonafede (1952, pp. 182-212) e Hadrianus a Krizovlian (1957 e 1961).

o epigoni, e come tali citati solo per dare consistenza quantitativa alle opinioni in conflitto. Il dibattito sulla durata dell'universo veniva così ridotto ad uno dei momenti di un ideale confronto fra il dottore francescano ed il dottore domenicano: dalla realtà di una controversia a più voci, ricca di idee, di spunti e di polemiche si passava al limbo atemporale di una alternativa teorica rispetto alla quale prender partito, nella quale discriminare 'ragioni' e 'torti' <sup>51</sup>.

In un simile panorama, davvero poco eccitante, un elemento nuovo venne introdotto da una felicissima scoperta. Nel 1954 un erudito ungherese, G. Sajò, pubblicava un *De aeternitate mundi* da lui rinvenuto nella biblioteca di Budapest, attribuendolo con sicurezza a Boezio di Dacia e presentandolo come contenente la famigerata 'teoria della doppia verità' <sup>52</sup>. Ne nacque subito una vivace disputa esegetica che si andò progressivamente estendendo fino a coinvolgere i maggiori medievalisti, ed il cui esito fu non solo di negare qualunque traccia di 'doppia verità' nell'opuscolo boeziano <sup>53</sup>, ma anche di assestare decisivi colpi alla già vacillante categoria mandonnettiana di 'averroismo latino', rimettendo in discussione l'intero quadro della filosofia del XIII secolo <sup>54</sup>.

Negli ultimi venticinque anni, una ricerca più attenta e meno preconcetta ha consentito di compiere grandi passi innanzi. Bonaventura e Tommaso hanno certamente continuato a dominare la scena <sup>55</sup>: la scadenza del 1974 — settimo centenario della loro morte — ha del resto incoraggiato numerosi interventi, fra i quali spiccano quelli di Van Steenberghen, di Bonasea, di Kovach e di Bertola <sup>56</sup>. Ciononostante si è assistito ad un consistente allargamento d'orizzonte, sia tramite nuovi studi <sup>57</sup>, sia tramite la pubblicazione di scritti inediti o editi in forma non

<sup>51</sup> Emblematici in questo senso Pius a Mondreganes 1935 e Yamamoto 1956.

<sup>52</sup> Cfr. Sajò 1954. Sulla 'doppia verità', pp. 35-37 e 65-78.

<sup>53</sup> Cfr. *infra*, pp. 68-69.

<sup>54</sup> Ha scritto Fioravanti (1966, pp. 318-19): « Sarebbe stata la discussione sorta sull'opera di Boezio e sulla interpretazione datane dal suo editore, a catalizzare quasi tutti gli sforzi isolati e frammentari di ridimensionamento sia del problema particolare di Boezio come di quello generale dell'Averroismo, a rivelare la necessità di uscire dall' 'impasse' delle categorie del Mandonnet e del Grabmann ».

<sup>55</sup> Cfr. Tavard 1951; Fakhry 1953; Kendziersky 1954; Yamamoto 1956; Bigi 1956 (specialmente pp. 448-56); Antweiler 1961; Hendrickx 1967; Bukowski 1970; J. Jolivet 1973.

<sup>56</sup> Cfr. Van Steenberghen 1974 a; Bonasea 1974 a e 1974 b; Kovach 1974; Bertola 1974.

<sup>57</sup> Si ricordino quelli di Bettini (1953 e 1958) e di Bettoni (1959) sull'Olivì;

del tutto affidabile: di francescani e domenicani 'minori' — Roberto Grossatesta, Guglielmo di Baglione, Guglielmo di Falegar, Ruggero Marston, Giovanni Pecham<sup>58</sup>, Pietro di Tarantasia, Raimondo Marti<sup>59</sup>; di teologi secolari — Gerardo d'Abbeville ed Enrico di Gand<sup>60</sup>; di maestri delle Arti — Sigeri di Brabante, Boezio di Dacia, l'Anonimo di Zimmermann<sup>61</sup>.

Se si prescinde da qualche provvisorio abbozzo di sintesi<sup>62</sup>, tutto questo materiale resta comunque allo stato frammentario: il dibattito scolastico *de aeternitate mundi* attende a tutt'oggi uno studio complessivo. Il presente lavoro vuole contribuire a colmare questa lacuna non tanto fornendo una ricostruzione esauriente dello svolgimento del dibattito<sup>63</sup>, quanto cercando di metterne in luce lo spessore teorico, nella consapevolezza — finora troppo spesso mancata — della sua straordinaria

di Cortabarria (1961) su Alberto Magno; di Gregory (1962 a), Sajò (1963), Wilpert (1964), Fioravanti (1970), Hissette (1972 e 1973), Bukowski (1973), Pinborg (1974), Ghisalberti (1979) e Dales (1982) su Boezio di Dacia; di Kendziersky (1955), Da Palma (1955), Bukowski (1969), Bazan (1973) e Bianchi (1982 c) su Sigeri di Brabante; di Wippel (1981 a, specialmente pp. 153-69) su Goffredo Fontaines.

Meritano di essere segnalati, per finire, due recentissimi ed interessanti lavori ancora su Tommaso d'Aquino: quello di Stroick (1982) che utilizza i testi poco studiati dei commentari aristotelici, e quello di Wippel 1981 b; in proposito, *infra*, p. 138, n. 94).

<sup>58</sup> La sua *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno* è stata edita sia da Brady (1974, pp. 165-77), sia da Argerami (1975, pp. 85-100).

<sup>59</sup> Pubblicando, con traduzione spagnola, il dodicesimo capitolo della *Prima Pars* del *Pugio Fidei*, Saranyana (1973) ha riesaminato il problema dei rapporti fra Raimondo Marti e l'Aquinate (cfr. pp. 147-55). In proposito, *infra*, p. 119.

<sup>60</sup> All'edizione delle qq. 7-8 del primo *Quodlibet* di Enrico, Macken (1971) ha premesso un ampio saggio introduttivo (pp. 210-56) di rara puntualità ed efficacia.

<sup>61</sup> Si ricordi infine che nel 1976 è uscita la prima edizione critica del *De aeternitate mundi* dell'Aquinate. Cfr. *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia ... Tomus XLIII*, pp. 85-89.

<sup>62</sup> Cfr. Ghisalberti 1968; Van Steenberghen 1972; Argerami 1972-73 (di cui si rettificheranno molte insostenibili attribuzioni di testi: cfr. Van Steenberghen 1977, pp. 311-12, n. 62).

<sup>63</sup> Difficilmente realizzabile in assenza di decisive informazioni circa la attribuzione, la datazione e la destinazione di non pochi scritti. Né ci si deve illudere sulle capacità della critica interna. Essa ha permesso a Sajò (1958) di restituire a Boezio di Dacia le *Q. in Physicam* del manoscritto *Clm. 9559* di Monaco, precedentemente attribuite a Sigeri, e ad Hissette (1972) di sostenerne la anteriorità rispetto al *De aeternitate mundi*. In molti altri casi, però, si è mostrata assolutamente impotente: emblematica al riguardo la controversia sul *De aeternitate mundi* dell'Aquinate (cfr. *infra*, pp. 125-26).

densità di contenuti e di implicazioni. Solo così, oltretutto, credo divenga possibile comprendere con una discreta precisione perché esso assunse tanta importanza ed urgenza, che ruolo svolse all'interno del movimento filosofico del periodo, quale fosse la posta in gioco, quali furono — se vi furono — gli esiti.

Ho quindi adottato una metodologia consistente in letture trasversali, capaci di considerare parallelamente in un'ampia serie di scritti nuclei tematici particolari. Si tratterà cioè di ritornare più volte sugli stessi testi, talvolta sugli stessi passi, per esaminarli da prospettive diverse; per costruire, anziché una storia, più storie, fra loro collegate ed intrecciate. Questa scelta, d'altra parte, si giustifica alla luce di una considerazione — che costituisce una prima valutazione del nostro dibattito. A chi ne tenti una visione d'insieme, esso può apparire privo di ogni tensione teleologica, di ogni tendenza evolutiva. In altri termini, se guardiamo alle risposte date a quelle domande che lo generarono — per la ragione il mondo è eterno o non è eterno? avrebbe potuto essere eterno? — esso non è che un monotono riproporsi delle stesse contrapposizioni, incapaci di trovare uno sbocco<sup>64</sup>; al punto che, ad un qualche kantiano convinto, potrebbe suonare conferma empirica di come inevitabilmente si cada nelle antinomie, in assenza dei saggi divieti della *Critica della ragion pura*. A chi invece lo affronti secondo le direttrici sopra suggerite, il dibattito sull'eternità del mondo potrà rivelarsi un eccezionale punto di intersezione di motivi, problematiche, concezioni diverse: la conoscenza, l'interpretazione, l'uso di Aristotele e dell'aristotelismo greco-arabo; il rapporto fede-ragione ed il ruolo della filosofia e delle scienze nella cristianità; la definizione della teologia come scienza; le tecniche dell'apologetica ed i criteri della dimostratività; Dio, la Trinità e gli attributi divini; l'idea di creazione e la definizione della creatura; l'essere, il nulla ed il tempo; i concetti di moto, tempo, spazio e materia; i concetti di possibilità e necessità; la dimensione temporale del rapporto causa-effetto; la natura dei corpi celesti; la questione degli universali e dell' 'eternità' della verità; il problema dell'unità dell'intelletto; i paradossi dell'infinito; la funzione dell'uomo nel mondo e le concezioni della storia; le tematiche dell'escatologia.

Con ciò, non dovrebbero sussistere più dubbi sul suo interesse, non solo per una conoscenza del pensiero del XIII secolo, ma anche per una

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, p. 164.

conoscenza del nostro pensiero; cioè sul fatto che non si intende recuperare pezzi archeologici tanto preziosi quanto privi di vita, bensì rintracciare qualche segmento del passato di strumenti concettuali e di immagini che ancora delimitano e condizionano l'orizzonte della nostra cultura.

**Parte Prima**  
**LA POSIZIONE DEI 'FILOSOFI'**

La discussione sulla durata dell'universo fu, come si è detto, una delle inevitabili conseguenze della massiccia penetrazione nell'occidente latino del XIII secolo dei testi dei pensatori greco-arabi, veri e propri arsenali di argomenti contrari al dettato biblico della creazione *ab initio temporis*. La semplice enunciazione di questi argomenti, tuttavia, non era di per sé sufficiente a qualificare come eternalisti i 'filosofi': bisognava stabilire a qual fine, con quale *intentio* essi li avessero proposti. Per quanto riguardava Avicenna ed Averroè quasi nessuno, pur con la miglior buona volontà, riuscì ad avere dubbi: essi avevano cercato di giungere ad una fondazione razionale dell'eretica dottrina dell'eternità del mondo. Ma si poteva dire lo stesso di Aristotele, si doveva imputare al Filosofo un simile 'errore'? Le opinioni al riguardo erano notevolmente discordi. Quali i motivi? È quanto si cercherà di chiarire nel prossimo capitolo. Per ora basti un'avvertenza: siamo di fronte a ben altro che ad una semplice controversia 'storiografica'.



## CAPITOLO I

### LETTURE DI ARISTOTELE

Nel suo *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Mandonnet imputava a Ruggero Bacone l'« enormità storica » di aver negato l'eternalismo di Aristotele <sup>1</sup>. Introducendo la sua edizione critica del commentario baconiano alla *Fisica*, Delorme lamentava, molto giustamente, l'animosità e la parzialità di tale giudizio, ricordando i nomi di altri autorevoli pensatori del '200 che si erano mossi in direzioni analoghe <sup>2</sup>. In effetti, basta una qualche familiarità con la letteratura del periodo sulla durata del mondo per rendersi conto di come le affermazioni del francescano inglese non rappresentino una delle tante stravaganze di un uomo destinato — o condannato? — a stupire, ma segnino una delle tappe più significative di un vasto dibattito di interpretazione di Aristotele. Seguire questo dibattito permetterà di determinare un aspetto, particolare ma non marginale, della travagliata recezione del pensiero aristotelico da parte della cristianità; e, specialmente, permetterà di cogliere i parallelismi e le interazioni di volta in volta esistenti fra le diverse interpretazioni di questo pensiero, e le diverse soluzioni date ad alcuni nodi teorici che esso stesso suscitava.

In un'opera specificamente scritta per denunciare gli « errori » dei ' filosofi ' leggiamo:

Voluerunt autem quidam excusare Philosophum de aeternitate mundi. Sed hoc stare non potest, cum ad ostenden-

<sup>1</sup> « Ruggero Bacone, in effetti, sostiene quest'enormità storica, e lo fa con quella sufficienza che non l'abbandona quasi mai, neanche nelle sue affermazioni più prive di fondamento ». Mandonnet 1908-11, II, p. XXI. Cfr. anche I, p. 159.

<sup>2</sup> Cfr. Bacone, XIII, p. xxxvi.

dum veritates philosophicas fundet se super dicto principio, immo vix unquam fecit aliquem librum in philosophia, ubi non posuerit aliquid ad hoc pertinens<sup>3</sup>.

Non tutti, nel XIII secolo, ebbero altrettanta sicurezza. La mancanza, almeno in un primo tempo, di traduzioni affidabili dei testi aristotelici; la presenza fuorviante di passi spurii<sup>4</sup>; la disorientante lettura di un brano dei *Topici*, che portava come esempio di problema « riguardo al quale non possediamo un discorso concludente » proprio quello dell'eternità o non eternità del mondo<sup>5</sup>; la conoscenza della singolare esegesi di uno studioso serio ed informato come il Maimonide<sup>6</sup>: questi, per lo meno, i fattori 'oggettivi' che rendevano problematica una lettura univoca della posizione aristotelica. Ma, non meno importanti, i fattori 'soggettivi': il fervore cristianizzatore nei confronti della classicità; la tecnica dell'*expositio reverentialis*<sup>7</sup>; la volontà — all'interno di un preciso quadro di 'politica culturale' — di non compromettere il Filosofo attribuendogli un'opinione manifestamente in contrasto con quanto sostenuto dalla Chiesa; l'identificazione Aristotele-ragione, che rendeva intollerabile l'idea che egli potesse essere caduto in un simile 'errore' ...

\* \* \*

Cronologicamente e culturalmente inscritta in pieno XII secolo, la riflessione cosmogonica di Guglielmo di Conches mirava ad evidenziare le verità fisiche contenute nella *Genesi* attraverso puntuali riscontri con le dottrine del *Timeo*. Pregiudiziale per la proponibilità stessa di questo programma era evidentemente il rifiuto di quelle interpretazioni medio e neoplatoniche — come quella di Calcidio — che nella forma temporale del racconto dell'opera del Demiurgo non vedevano altro che un artificio letterario per esprimere il rapporto di causa ad effetto che lega Dio al mondo<sup>8</sup>: nessuna meraviglia, dunque, se Platone veniva raffigu-

<sup>3</sup> Egidio Romano, *Errores Phil.*, p. 12, ll. 14-17. Lo scritto, la cui autenticità è ormai incontestabile, è stato composto fra il 1268 ed il 1274, probabilmente nel 1270. Cfr. ivi, pp. xxix-lix.

<sup>4</sup> Come è noto, solo nell'ultimo quarto del XIII secolo, grazie all'opera di Guglielmo di Moerbeke, l'occidente latino avrà a disposizione traduzioni complete ed affidabili degli scritti aristotelici.

<sup>5</sup> *Topica*, 104 b 12-16. Su questo passo, Baudry 1931, pp. 101-102; Prezioso 1942, p. 81; Behler 1965, pp. 54-55.

<sup>6</sup> Cfr. *infra*, p. 26.

<sup>7</sup> Cfr. Chenu 1950, pp. 125-31.

<sup>8</sup> Su Guglielmo di Conches si veda il fondamentale studio di Gregory (1955).

rato come un seguace di Mosè che, convinto dell'inizio del mondo, aveva solo — e giustamente — richiamato l'attenzione sull'impossibilità di concepire tale inizio come avente luogo nel tempo: l'inizio del mondo non è nel ma col tempo, poiché senza mondo non si dà tempo<sup>9</sup>. Più inaspettatamente, però, Guglielmo cercava di ricondurre alla posizione platonica così intesa anche Aristotele che, lungi dal contraddire il maestro ponendo l'eternità del mondo, ne avrebbe solo ripreso le precisazioni terminologiche:

Aristoteles dixit non incepisse nunquam nec ideo negavit incepisse, sed unquam id est in tempore cepisse. Non fuit mundus in tempore sed cum tempore creatus<sup>10</sup>.

Circa mezzo secolo dopo, e con una conoscenza dei testi decisamente migliore, Filippo il Cancelliere ribadiva che le argomentazioni aristoteliche

non sunt nisi ad probandum mundum esse perpetuum et non aeternum. Illud autem dico 'perpetuum' et non 'aeternum' quod committitur se tempori et mobili; haec enim est intentio, secundum proprietatem illius philosophiae, ut ostendatur mobile et motum et tempus esse coaequeva<sup>11</sup>.

Simili sforzi 'concordistici' non potevano non suscitare reazioni. Roberto Grossatesta, nel commentare tanto l'*Hexaëmeron* quanto la *Fisica*, dichiarava con decisione che lo Stagirita aveva insegnato l'eternità del mondo; ed invitava quei « moderni » — per Dales si tratterebbe anzitutto di Guglielmo di Conches<sup>12</sup> — che pretendevano di sostenere il contrario, a non sprecare tempo ed energie intellettuali (*vires ingenii*) in pericolosi e disperati tentativi di cristianizzazione. Egli faceva leva sulle parole dell'ottavo libro della *Fisica* e sull'opinione di « quoque omnes » i commentatori greci ed arabi, nonché di Boezio; colla preziosa osservazione finale che solo la presunzione poteva indurre a credere di essere in grado di comprendere meglio Aristotele « ex littera latina corrupta » di quanto avessero fatto coloro che « litteram incorruptam, ori-

Preziose informazioni relative alla lettura platonica di Calcidio, e più in generale intorno al dibattito antico circa la presenza o meno dell'idea di cominciamento temporale del mondo nel racconto timaico, si troveranno in Pépin 1964, pp. 84-97.

<sup>9</sup> Cfr. Gregory 1955, pp. 44-67. Si veda anche Dales 1982 b, pp. 502-504.

<sup>10</sup> Cfr. Parent 1938, p. 133, ll. 21-23. In proposito, ivi, pp. 104-105.

<sup>11</sup> Citato nella *Summa Halesiana*, I, p. 94, n. 8.

<sup>12</sup> Cfr. Roberto Grossatesta, *Commentarius ...*, p. xx.

ginalem, graecam, plenissime noverunt »<sup>13</sup>. Ma — quel che piú conta — egli forniva anche una spiegazione del perché Aristotele fosse caduto nell'errore, che costituiva nel contempo la riprova del fatto che vi era caduto: vi era caduto perché non poteva non cadervi.

Condizione indispensabile per evitare l'eternità del mondo, per Grossatesta, era la capacità di pensare correttamente la distinzione fra tempo ed eternità semplice, evitando quella « falsa ymaginacio » che pone tempo prima di qualunque tempo e, non potendosi concepire un tempo vuoto, porta con sé l'eternità del moto, quindi del mondo — mobile<sup>14</sup>. Ora, egli condivideva una gnoseologia moralistica imperniata sull'idea che l'*aspectus mentis*, o intelligenza, non potesse andar oltre l'*affectus mentis*, o appetito<sup>15</sup>: considerato che il livello cui si colloca la semplice eternità è superiore a quello della realtà transitoria del mutevole terreno, e che gli appetiti dei 'filosofi' — questo il suo impietoso giudizio — erano legati piú alle cose terrene che a quelle eterne, ricavava, con la certezza del sillogismo, la conclusione che « illorum apprehensio in phantasmatis mutabilium detenta, simplicitatem eternitatis attingere non potuit »<sup>16</sup>. Ma una tale valutazione, riferita all'insieme dei 'filosofi', non era ingiustamente generica? In altri termini, non si poteva obiettare che almeno alcuni di essi, fra cui Aristotele, erano sfuggiti a questo destino e, raggiungendo l'idea di Dio come Immutabilità, avevano attinto la semplice eternità? È quanto Grossatesta si preoccupava esplicitamente di escludere presentandoci, settecento anni prima di Rodolfo Mondolfo, un Aristotele travolto dalla dialettica di una eternità che, intuita come atemporalità, si trasforma in infinità temporale, non riesce a non tradursi « sub phantasmate extensionis temporalis »:

<sup>13</sup> Si cita da Longpré 1926-27, p. 270, n. 1. Va ricordato che Grossatesta non si limitò a lamentare la scarsa attendibilità delle traduzioni latine di Aristotele ma, conoscendo il greco, cercò di migliorarle: in particolare lavorò ad una nuova versione del *De Caelo*. Cfr. Allan 1950.

<sup>14</sup> *Commentarius* ..., p. 146, n. f e p. 147.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Ecco come Dales (1963, p. 252) sintetizza quanto sappiamo su questa gnoseologia: « La dottrina dell'*aspectus-affectus mentis* è stata fatta risalire dal dott. Daniel A. Callus ai *Soliloquia* di Agostino ... ed allo Pseudo-Agostino *De spiritu et anima* ... L'ispirazione agostiniana fu modificata dall'insegnamento di Avicenna, mentre la correlata dottrina della *purgatio mentis* deve probabilmente qualcosa all'insegnamento di Ugo di San Vittore che l'occhio interiore dell'anima, offuscato dal peccato, è incapace di vedere chiaramente finché non viene illuminato dalla fede ».

<sup>16</sup> *Commentarius* ..., p. 147.

Nec moveat aliquem quod Aristoteles et alii philosophi probant Deum esse immutabilem, intemporalem et cetera talia, ut putet eum vel alios philosophos simplicitatem eternitatis perspicue intellexisse; quia scire debemus quod multa per discursum rationis convincimus esse vera, quorum essentia non intelligimus... Consimiliter accidit Aristoteli et aliis qui per discursum rationis firme sciverunt eternitatem simplicem esse et tamen ipsam eternitatem simplicem perspicue non intellexerunt, sed sub phantasmate extensionis temporalis quasi a longe speculantes eam viderunt et sequentes ipsum phantasma extensionis temporalis multa inconvenientia affirmaverunt, sicut de perpetuitate motus et temporis et per consequens, de eternitate mundi<sup>17</sup>.

Tanti scrupoli e tanta raffinatezza esegetica non devono stupire. Grazie a Dales sappiamo che le non poche pagine che chiudono il *Commento* all'ottavo libro della *Fisica* — da cui s'è tratto il passo appena citato — erano state originariamente concepite per formare un trattato autonomo, con lo scopo « chiaramente definito » di « mostrare che Aristotele aveva insegnato la dottrina dell'eternità del tempo e del moto, e che questa dottrina era falsa ed eretica »<sup>18</sup>. Proprio in questa forma — sotto il titolo di *De finitate motus et temporis* — esse circolarono e furono lette dal XIV al XVI secolo; e se, per una qualche ragione che ci sfugge, restarono ignote al XIII non potendo svolgere quella funzione che Grossatesta aveva sperato, resta il fatto che, intorno al 1235, egli sentì il bisogno di dedicare un'opera specifica alla determinazione della posizione aristotelica sull'eternità del mondo<sup>19</sup>.

Negli stessi anni, riprendendo nel *De Universo* la polemica contro le concezioni eternaliste già ampiamente svolta nel decimo capitolo del *De Trinitate*, anche Guglielmo d'Auvergne testimoniava l'esistenza di dissensi sulla loro attribuzione allo Stagirita, e non mancava di prender partito:

Quicquid igitur dicatur, et quicunque conentur excusare Aristotelem, haec indubitanter fuit ejus sententia, quod mundus est aeter-

<sup>17</sup> Ivi, pp. 153-54. Secondo Mondolfo (1956, pp. 119-22) Aristotele, pur distinguendo nettamente fra due concezioni dell'eternità — come « assoluta trascendenza al tempo o extratemporalità » e come « infinità temporale » — pone poi fra di esse una relazione che « stabilisce un parallelismo ed implica una reciprocità continua di riferimenti dalla serie dell'infinità temporale alla permanenza dell'extratemporale e viceversa », incapace di sfuggire alla « irresistibile tendenza a tradurre in infinità temporale la trascendente permanenza divina ».

<sup>18</sup> *Commentarius* ..., pp. XII-XIII (cfr. anche Dales 1957, pp. 30-31 e 1963, pp. 248-49).

<sup>19</sup> Ivi, pp. XII-XVIII e XXI-XXVI (cfr. anche Dales 1963, pp. 250-51).

nus, et quod non coepit esse, et de motu similiter sensit, et Avicenna post eum, et adduxerunt rationes, et probationes ad hoc<sup>20</sup>.

Ruggero Bacone — come già sappiamo — la pensava diversamente. Egli ribadisce ovunque può che l'eternità del mondo è dottrina propria di Averroè, che l'aveva erroneamente imposta ad Aristotele<sup>21</sup>. Questi, per parte sua, aveva solo affermato che tempo e moto non avranno fine, come è razionalmente ammissibile, anche se falso secondo la fede<sup>22</sup>; ma le sue argomentazioni, la cui portata era esclusivamente dialettica, erano state fraintese:

Aristoteles non ponit motum eternum a parte ante nisi per naturam temporis; loquitur enim contra philosophos qui posuerunt omnia quiescere in tempore infinito antequam fieret motus, et contra hos facit rationes suas<sup>23</sup>.

Il problema — è il caso di sottolinearlo — appare a Bacone veramente decisivo, tanto da meritare lo spazio di un'intera *quaestio*: « utrum Aristoteles consentiat in hoc, quod motus sit aeternus ». L'imbarazzante constatazione che il Filosofo « non dissolvit » le ragioni eternaliste vi veniva neutralizzata con un indulgente apprezzamento dell'intento con cui erano state avanzate:

Quod tamen ipse nichil contra fidem posuerit, videtur per intentionem ejus. Dicit enim quod quidem non fuerit motus, cum fuerit tempus etc., et sic videtur ipsum velle solum quod motus non incepit in tempore, et hoc est verum. Unde per istam recapitulationem patet quod ipse loquitur solum de perpetuitate quod tempori attribuitur<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> I, p. 690. Cfr. Masnovo 1934, p. 155. È probabile che Guglielmo qui polemizzi con un suo contemporaneo, piuttosto che con il Maimonide, come credeva Duhem (1913-59, V, p. 277).

<sup>21</sup> Si vedano, fra le tante, le seguenti affermazioni (XIII, p. 148, ll. 36-37; p. 223, ll. 24-26; p. 376, ll. 4-6): « licet Commentator imponat ei quod velit mundum fuisse ab eterno, quia ibi errat Commentator »; « Commentator falsum dicit et non intellegit Aristotelem, quia ipse imponit Aristoteli semper quod voluit mundum esse eternum, quod falsum est »; « hoc est argumentum Commentatoris et imponit illud Aristoteli; set in hoc argumento erravit nec vidit mentem Aristotelis ».

In proposito, Bettoni 1966, pp. 553-54.

<sup>22</sup> XIII, p. 171, ll. 28-37 e p. 390, ll. 1-4.

<sup>23</sup> XIII, p. 388, ll. 14-18.

<sup>24</sup> XIII, p. 387, ll. 21-27.

Ma perché non si era d'accordo nel discernere l'*intentio Aristotelis*, come mai non si sapeva risolvere una semplice questione di fatto come questa? Il *De viciis contractis in studio theologiae* indicava tre fattori: in primo luogo la « obscuritas textus », quindi la « sententiarum difficultas », infine la « mala translacio »<sup>25</sup>. Se, in questa situazione, il suo maestro Grossatesta aveva prudentemente proposto di rifarsi a quei commentatori che avevano avuto a disposizione gli originali greci degli scritti aristotelici, frate Ruggero si risolve a cercare per suo conto un'affidabile procedura esegetica, e crede di trovarla facendo valere nei confronti di Aristotele una richiesta di razionalità e di coerenza. Si doveva anzitutto attribuire ad Aristotele quella posizione che è propria della ragione: come avrebbe potuto il più grande dei ' filosofi ' sostenere tesi ad essa contrarie? Ora, a giudizio di Bacone, quella dell'eternità del mondo *a parte ante* è tesi assolutamente assurda ed irragionevole, mentre la contraria, che afferma la finitezza del passato, è tesi nota a tutti, perfino alle « vetule ». Come immaginare, allora, che proprio Aristotele ne fosse all'oscuro?

*Communis enim animi concepcio est, quam quilibet probat auditam, quod omne preteritum est finitum, vetule enim non possunt hoc ignorare postquam terminos cognoverunt. Et ideo Aristoteles summus philosophorum non potuit hanc conceptionem ignorare*<sup>26</sup>.

Si doveva seguire, inoltre, una domanda di coerenza: il Filosofo non può essersi contraddetto. Ora, Bacone sa che Aristotele ha negato la ' attraversabilità ' dell'infinito — definito come « ciò di cui non si dà il maggiore » — e la possibilità di insiemi infiniti in atto. D'altra parte ritiene evidente che in un ipotetico mondo eterno il numero delle rivoluzioni celesti sarebbe infinito, ' attraversato ' ed in continuo aumento, e che sarebbero nati infiniti uomini le cui anime — immortali — formerebbero un insieme infinito in atto: « *quomodo ergo contradiceret sibi ipsi, hoc nullo modo potest aliquis homo sane mentis dicere* »<sup>27</sup>.

\* \* \*

L'enorme impatto che l'interpretazione baconiana ebbe intorno alla

<sup>25</sup> I, p. 11.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Cfr. anche XIII, p. 171, ll. 14-32 e p. 388, ll. 1-5. In proposito, *infra*, pp. 142-43.

metà del secolo si spiega non solo con l'accanimento col quale fu sostenuta, ma specialmente ricordando che Bacone fu tra i primi a commentare a Parigi — malgrado vi rimanessero in vigore le proibizioni del 1210, del 1215 e del 1231 — i *libri naturales* di Aristotele<sup>28</sup>. Essa veniva poi a trovare un valido appoggio nella traduzione e nella diffusione fra i latini della *Guida dei Perplexi* di Mosè Maimonide, che dedicava un intero capitolo a chiarire che Aristotele non solo non aveva dato, ma neppure aveva preteso di dare dimostrazioni dell'eternità del mondo<sup>29</sup>. Ecco come Tommaso di York lo sintetizzava nel suo *Sapientiale*:

Oportet igitur te intelligere in principio hujus capituli quod dicit Rabi Moyses, c. 44, de rationibus Aristotelis qualiter ipse de iisdem sensit, videlicet quod ipse Aristoteles non intellexit se induxisse demonstrationes quod mundus antiquus sit, sed rationes tantum probabiles quibus acquiescit anima plus quam aliis et quae sunt minoris dubitationis sicut dixit Alexander... Unde tota intentio Aristotelis fuit secundum ipsum ostendere quod sua opinio erat probabilior opinionibus contradicentium sibi et quod consideratio philosophica inducit ad hoc credendum et hoc verum est quod opinio sua veritati sit propinquior quantum ad rationes quae sunt acceptae de natura universitatis<sup>30</sup>.

L'intrecciarsi dell'influenza di Bacone con quella del Maimonide favoriva quanti, per un motivo o per l'altro, si rifiutavano di ammettere l'eternalismo di Aristotele; ed invitava comunque alla cautela quanti propendevano invece per l'ipotesi opposta. È il caso del sopracitato Tommaso di York che, benché fornito di una discreta erudizione sull'argomento, evitava di pronunciarsi; è il caso, specialmente, del giovane Bonaventura.

Da una testimonianza autobiografica lasciataci nel *De decem praeceptis* sappiamo che egli si imbatté molto presto, quando ancora era studente, nella dottrina dell'eternità del mondo, e stentò a riconoscerne la paternità aristotelica:

<sup>28</sup> Se Bacone si sente in coscienza libero di insegnare Aristotele è proprio perché ne nega l'eternalismo, a suo giudizio motivo principale dell'intervento restrittivo dell'autorità ecclesiastica: cfr. *supra*, p. 8.

<sup>29</sup> Cfr. II, cap. 15, in particolare alla p. 121: « Mon but, dans ce chapitre, est d'exposer qu'Aristote n'a pas de démonstration sur l'éternité du monde...; je veux dire qu'il sait lui même qu'il n'a pas de démonstration là dessus ».

In proposito, Fakhry 1953, pp. 143-44.

<sup>30</sup> Pag. 279.

Audiui, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audiui rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? <sup>31</sup>

Il *Commento alle Sentenze* lo costrinse ad affrontare con ampiezza la questione. Molto deciso nel determinarne la soluzione teorica, escludendo il fatto e la possibilità di un mondo eterno <sup>32</sup>, egli si dichiarava però incapace di risolvere il problema esegetico. Su di un piatto della bilancia — scriveva — vi è quanto impongono i Padri, quanto espongono i commentatori e quanto pretendono le stesse parole dello Stagirita; sull'altro c'è tuttavia la congettura di « quidam moderni » secondo la quale egli non avrebbe voluto negare un cominciamento del mondo in assoluto, ma solo « naturali motu »:

Quod horum magis verum sit, ego nescio; hoc unum scio, quod si posuit mundum non incepisse secundum naturam, verum posuit ... Si autem hoc sensit, quod nullo modo coeperit, manifeste erravit <sup>33</sup>.

Aristotele, in ogni caso, veniva trattato con estremo riguardo: avesse anche veramente sostenuto l'eternità del mondo, non per questo pareva condannabile in nome della ragione. Per Bonaventura, infatti, è irrazionale solo sostenere l'eternità di un mondo creato *ex nihilo* <sup>34</sup>; « po-

<sup>31</sup> V, p. 515. Gilson (1953, p. 408) aveva completamente frainteso questo passo, pretendendo di concluderne che già nel 1245 Bonaventura aveva preso coscienza del pericolo rappresentato per la cultura cristiana dall'irruzione dell'aristotelismo. Van Steenberghen (1966, p. 195) ha giustamente rettificato che « il senso del testo è tutto differente: Bonaventura, colpito dall'inanità degli argomenti che venivano attribuiti ad Aristotele, ha esitato ad ammettere che tale fosse il pensiero del grande filosofo ».

<sup>32</sup> Cfr. *infra*, pp. 115-17.

<sup>33</sup> II, p. 23. Fra i « moderni » in questione vi è senza dubbio Bacone. Cfr. Van Steenberghen 1966, p. 200, n. 70 e 1978 a, p. 177.

In polemica con Van Steenberghen, Quinn (1973, pp. 600 e 857-58) afferma che Bonaventura in questo passo non manifesta conoscenza superficiale di Aristotele, né professa ignoranza sulla sua posizione. In verità dichiarare di fronte ad una alternativa esegetica « quod horum magis verum sit, ego nescio » parrebbe proprio una professione di ignoranza. Non si saprebbe come prendere sul serio l'affermazione che ciò derivi invece dalla abituale « modestia » del dottore francescano (ivi, p. 601, n. 152).

<sup>34</sup> Cfr. II, p. 22: « Dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem...; et adeo contra rationem, ut nulum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse ».

nere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile»<sup>35</sup>. Principale bersaglio della sua critica — in questa fase — non era dunque Aristotele, definito «ille excellentior inter philosophos», ma Platone, che aveva affermato l'esistenza di una materia «aeternaliter imperfecta, sine forma vel divina influentia»<sup>36</sup>: tesi, questa, davvero assurda, e che costituiva un grave insulto alla scienza ed alla provvidenza del Creatore. Tant'è vero che nel secondo dei *dubia*, ove si spiegava il senso dell'espressione biblica «in principio» — vista come antidoto a tutti gli errori riguardo la produzione dell'universo — l'insegnamento platonico era giudicato «multo vilior» di quello di un Aristotele cui si attribuiva senza più formule cautelative la posizione eternalista<sup>37</sup>; posizione eternalista di cui non si minimizzava certo la pericolosità, presentandola come la premessa di tesi psicologiche capaci di scardinare l'intero meccanismo dei compensi nella vita ultraterrena<sup>38</sup>. Pur in forma ipotetica, il *Commento alle Sentenze* delineava così una porzione significativa di quella 'deduzione' degli «errori» di Aristotele che sarebbe stata messa a punto nella sesta conferenza sull'*Hexaëmeron*<sup>39</sup>.

A partire dai sermoni *De decem praeceptis* (1267), Bonaventura mostra di aver completamente superato le incertezze e le esitazioni della gioventù<sup>40</sup>: la dottrina dell'eternità del mondo diviene uno dei suoi cavalli di battaglia preferiti nel quadro di una polemica antiaristotelica di crescente intensità. È legittimo tuttavia chiedersi fino a che punto que-

<sup>35</sup> *Ibidem*. A sostegno di quest'affermazione Bonaventura porta due esempi il primo dei quali, tratto dal *De civitate Dei* (X, 31) di Agostino, sarà citato da tutti quanti disputeranno *de aeternitate mundi*: «si pes esset aeternus et pulvis in quo formatur vestigium esset aeternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedi esse coaeternum, et tamen a pede esse vestigium».

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> II, p. 37. In proposito, Bissen 1929, pp. 70-71.

<sup>38</sup> Cfr. II, p. 23: «Si autem (Aristoteles) hoc sensit, quod nullo modo (mundus) coeperit... ad vitandum autem infinitatem actualem necesse fuit ponere aut animae rationalis corruptionem, aut unitatem, aut circulationem; et ita auferre beatitudinem. Unde iste error et malum habet initium et pessimum habet finem».

<sup>39</sup> «È dunque la condanna dell'*Hexaëmeron* che si trova implicitamente in queste righe», osservava Gilson (1953, p. 159). Sulla 'condanna dell'*Hexaëmeron*', *infra*, pp. 132-33.

<sup>40</sup> Dell'eternalismo aristotelico — afferma ora perentorio Bonaventura (V, p. 515) — «nullus... possit dubitare».

sta nuova convinzione nasca da un maggiore approfondimento del pensiero dello Stagirita.

La quindicina d'anni che corrono fra il *Commento alle Sentenze* ed il *De decem praeceptis* avevano visto l'occidente latino impegnato in un eccezionale sforzo di assimilazione critica del pensiero aristotelico, che aveva fornito non solo traduzioni più affidabili ma specialmente la coscienza della ricchezza e della complessità di tale pensiero, accompagnata da una viva sensibilità per l'interdipendenza delle sue componenti. L'eternalismo appariva sempre meno un 'errore' incredibilmente sfuggito al Filosofo che un elemento costitutivo del suo sistema, certamente presente e difficilmente eliminabile, perché problematicamente intrecciato con assiomi e credenze e — fatto ben più grave — con teorie gratificanti per il lettore medievale come quelle delle sostanze separate e del motore immobile. Nessun sentore di tutto ciò è rintracciabile nei sermoni bonaventuriani; mentre nelle successive conferenze sull'*Hexaëmeron* (1273) la prospettiva eternalista è sì inserita all'interno di una considerazione globale dell'aristotelismo, ma che si muove secondo un procedimento 'deduttivo' infinitamente distante dal rapporto con i testi<sup>41</sup>. Si comprende allora come nel prendere di nuovo partito circa la attribuzione contestata non si trovi di meglio che ripresentare i motivi già adottati nel *Commento alle Sentenze*: la testimonianza dei Padri greci — arricchita qui dalla compiaciuta elencazione dei nomi di Gregorio di Nissa, di Gregorio di Nazianzo, del Damasceno e di Basilio; quella dei commentatori arabi; infine l'assenza di affermazioni nei testi che vadano in senso contrario<sup>42</sup>. La determinazione della posizione aristotelica è quindi ottenuta semplicemente lasciando cadere il riferimento all'opposta interpretazione di Bacone. Insomma: almeno relativamente al problema, le conoscenze aristoteliche di Bonaventura non paiono aver fatto molti passi in avanti; quel che egli ha invece acquistato è la sicurezza dei suoi obiettivi polemici<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> V, pp. 360-61. In proposito, *infra*, pp. 132-33 e 145.

<sup>42</sup> V, p. 361. Vale la pena di notare che gli editori di Quaracchi (n. 3) dichiarano di non aver trovato nei Padri citati da Bonaventura alcuna esplicita attribuzione ad Aristotele di dottrine eternaliste.

<sup>43</sup> Sulla conoscenza di Aristotele da parte di Bonaventura si vedano gli studi di Bougerol (1961, pp. 61-67; 1973). Ne risulta che il dottore francescano aveva una conoscenza certo ampia, ma raramente di prima mano del *Corpus Aristotelicum*. Quanto alla conclusione finale di Bougerol (1973, p. 221) — « Bonaventura conosce Aristotele abbastanza da poterne parlare con competenza e pa-

\* \* \*

Un discreto sforzo di comprensione del significato dell'eternalismo aristotelico traspare in una *quaestio* del successore di Bonaventura sulla cattedra francescana di teologia di Parigi, Guglielmo di Baglione<sup>44</sup>. Egli chiarisce anzitutto che il mondo può essere detto eterno in tre modi: o « *propter durationis unitatem* », eterno di un'eternità assolutamente semplice che esclude ogni successione; oppure « *quia ... duratio mundi caret initio, nec fuit ponere Deum esse quin esset ponere mundum esse* »; oppure « *quia fuit semper, ita quod eius duratio temporis commensuratur* »<sup>45</sup>. Quale di questi tre modi risponde alle affermazioni della *Fisica*, della *Metafisica* e del *De caelo*? Escluso il primo — che rappresenta le vedute dei manichei, i quali ritennero « *divinam essentiam sive substantiam esse in omnibus sicut partem substantiae cuiuslibet* » — si dovrà optare per il terzo, come propongono alcuni? Guglielmo ha seri dubbi in proposito, poiché gli pare che in molti passi la propensione del Filosofo vada decisamente al secondo modo di intendere l'eternità, come carenza di inizio. Due i motivi di questa propensione: anzitutto l'assunzione che *ex nihilo nihil fit*, che condusse Aristotele a pensare ad una materia ingenerata, e quindi ad una azione *ab aeterno* di Dio su di essa; quindi il problema « *de integritate mundi sensibilis* », che lo portò ad affermare che il mondo esiste da sempre « *sicut est nunc* »<sup>46</sup>.

Fra i domenicani, comunque, lo studio del *Corpus aristotelicum* era certamente più avanzato. Come è noto, fin dalla metà del secolo Alberto Magno aveva intrapreso la sua imponente opera di parafrasi. Considerando l'ottavo libro della *Fisica* egli non solo attribuiva con sicurezza ad Aristotele la tesi dell'eternità del mondo ma, prevenendo le immaginabili reazioni di Bacone, precisava anche che quest'attribuzione non si doveva né a fraintendimenti né ad animosità preconcepita nei confronti del filosofo greco, bensì era fondata sulla constatazione che anche lui — in quanto uomo — poté errare:

dronanza » —, ha certo ragione Argerami (1981 a, pp. 33-34, n. 8) quando ne lamenta l'irrimediabile genericità.

<sup>44</sup> Su Guglielmo di Baglione cfr. Brady 1972, p. 363 (e bibliografia ivi indicata).

<sup>45</sup> Pp. 595-96 (cui forse si ispirò Matteo d'Acquasparta, pp. 297-98). Sui diversi significati del termine 'eterno' cfr. *infra*, pp. 44-45 e 170.

<sup>46</sup> P. 596.

Dicet fortasse aliquis nos Aristotelem non intellexisse: et ideo non consentire verbis ejus: vel quod forte ex certa scientia contradicamus ei quantum ad hominem, et non quantum ad rei veritatem. Et ad illum dicimus, quod qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos<sup>47</sup>.

Van Steenberghen saluta questa frase come esempio della grande libertà di spirito di Alberto<sup>48</sup>; per la verità, bastava girare pagina per trovare un atteggiamento ben più cauto e prudente. Mostrato che le ragioni addotte da Aristotele non sono dimostrative, non se ne concludeva — come sarebbe stato logico — che Aristotele si era sbagliato, ma si cercava invece di attribuirgli la consapevolezza della loro inefficacia:

Si autem quaeratur de aliquo dicente ... quare Aristoteles qui multa subtilia intellexit, ista non dixit. Dico omnino mihi videri Aristotelem bene intellexisse non esse necessitatem in suis rationibus, quibus visus est probare mundum aeternum esse; et hoc ipse manifestat in pluribus libris *Caeli et Mundi* ubi dicit quod inquisivit ista ex cupiditate quam habuit in philosophia, et reddit causas quibus minus quam aliis contradici potest; et hoc erat signum, quod ipse scivit se demonstrationem non habere: quia demonstrationi non potest aliquo modo contradici<sup>49</sup>.

Simili slittamenti di giudizio, comunque, non sono prerogativa di Alberto: li ritroviamo, in forma ancor più appariscente, anche in Tommaso d'Aquino, che pare sottoposto a spinte contrastanti<sup>50</sup>. Da un lato, la sua profonda conoscenza di Aristotele lo induce a riconoscerli la indubitabile presenza della dottrina dell'eternità del mondo. Dall'altro la sua volontà di avvicinare aristotelismo e cristianesimo, l'influenza del Maimonide e quella di Alberto, lo conducono non tanto a negare questa presenza, quanto a minimizzarne la portata, riducendola ad una sem-

<sup>47</sup> III, p. 553. Sul progetto di Alberto di 'rendere Aristotele intelligibile ai Latini', *infra*, p. 179, n. 59.

<sup>48</sup> Van Steenberghen 1966, p. 258, n. 55. Cfr. anche Zimmermann 1980, p. 475.

<sup>49</sup> III, p. 555. Con ciò non intendo certo presentare un Alberto intellettualmente timido, ma solo mostrare la complessità del rapporto — teorico e psicologico — che lo lega ad Aristotele. Nel passo citato, del resto, è chiaramente avvertibile l'influenza del Maimonide.

<sup>50</sup> Intrecciata con la controversia intorno al concetto di 'filosofia cristiana', la storiografia sull'interpretazione tomista di Aristotele è pressoché sterminata. Per uno studio specifico sul tema della creazione cfr. Prezioso 1942, specialmente pp. 42-46 e 71-76.

plice dimensione dialettica; al punto che, ad alcuni, egli è potuto sembrare il paladino del partito 'innocentista' nei confronti di Aristotele. È il caso, ad esempio, di Guglielmo d'Alnwick che, agli inizi del '300, si chiedeva nelle sue *Determinationes* « utrum asserere mundum fuisse ab aeterno fuerit de intentione Aristotelis »<sup>51</sup>: nettamente propenso alla positiva, egli citava come sostenitori dell'opinione contraria Tommaso ed il Maimonide, proponendo poi in modo esplicito una dipendenza del primo dal secondo<sup>52</sup>.

Effettivamente, nella direzione colta dall'Alnwick va tutta una serie di testi che — fatto importante perché elimina la speranza di rintracciare una precisa linea evolutiva — si sviluppa lungo l'intero arco della produzione tomista. Il *Commento alle Sentenze*, dopo aver ricordato fra le teorie pagane sull'origine del cosmo — definite tutte « falsae et hereticae » — anche quella secondo la quale « res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt », valorizzando il noto passo dei *Topici*, nega che Aristotele abbia mai preteso di averla dimostrata<sup>53</sup>. Il

<sup>51</sup> La *quaestio* è edita in Prezioso 1962, pp. 27-70.

<sup>52</sup> Cfr. ivi, pp. 39-40: « quantum ad primum est opinio Thomae et Rabbi Moysis iudaei, quod Aristoteles non intendebat demonstrare, nec demonstrative asserere mundum, aut motum aut tempus fuisse ab aeterno »; « hanc opinionem, ut videtur, sensit Thomas ex dictis Rabbi Moysis iudaei in libro *De duce neutrorum* ».

<sup>53</sup> II Sent., d. 1, q. 1, a. 5, *Sol.*, Bertola (1974, p. 316) commenta: « Forse è questa l'unica volta che Tommaso accusa Aristotele di eresia e di falsità. E questo suscita un certo stupore: Aristotele era un filosofo pre-cristiano e perciò pagano; ora, un'accusa di eresia cade sulla verità di fede che Aristotele non poteva conoscere; l'accusa di falsità, a sua volta, cade sulla verità di ragione e per Tommaso, in genere, Aristotele non è in contrasto con la ragione ». Più oltre lo studioso parla di « duro giudizio » di Tommaso verso Aristotele, « a differenza della prudenza usata da Alberto, da Bonaventura e da altri Aristotelici », chiedendosi se non si tratti di « una concessione ai teologi tradizionalisti e conservatori » (pp. 232-24). Infine contrappone i tentativi 'giustificazionisti' della *Summa* alla « condanna drastica di errore e di eresia » del *Commento alle Sentenze* (p. 340).

Qualche precisazione mi pare indispensabile. In primo luogo apprezzamenti severi dell'eternalismo aristotelico ricorrono più volte nell'opera dell'Aquinate: cfr. ad esempio il *Commento ai libri Metereologici*, nn. 138 e 160. In secondo luogo — come mi appresto a mostrare — non esiste alcun contrasto nella lettura di Aristotele della *Summa* e del *Commento alle Sentenze* che, non a caso, Guglielmo d'Alnwick accosta (cfr. Prezioso 1962, pp. 39-40). Contrasto c'è invece fra scritti teorici (*Commento alle Sentenze*, *De Potentia*, *Summa*, ...) e commentari aristotelici, come aveva ben visto già Pietro di Trabes (pp. 142-43): « Quidam tamen theologi — si tratta indubbiamente di Tommaso — dicunt Aristotelem non sensisse hoc nec posuisse tamquam necessarium et demonstrabilem sed tamquam probabilem solum...; sed libros eius legenti aliter

*De Potentia*, affermato che Aristotele sostenne l'eternità del mondo, rileva analogamente che « diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem »<sup>54</sup>. Ancora il *Commento* al *De Caelo* non lascerà cadere l'occasione di un passo favorevole per ribadire che

Aristoteles induxit praedictas rationes ad probandum sempiternitatem mundi, non tanquam ostendentes ex necessitate quod mundus non incoeperit, sed tanquam ostendentes quod non incoepit illo modo quo ab aliis incoepisse ponebatur<sup>55</sup>.

Era stata la *Summa Theologiae*, in ogni caso, a consacrare questa linea interpretativa. Dichiarato che gli argomenti eternalisti sono efficaci non in senso assoluto (*simpliciter*), ma solo in senso relativo (*secundum quid*), Tommaso aveva cercato di imporre ad Aristotele la consapevolezza di questa loro relatività, sviluppando organicamente tre osservazioni, altrove solo abbozzate. In primo luogo egli aveva sottolineato che tanto l'ottavo libro della *Fisica* quanto il primo del *De caelo* riferiscono le vedute di Anassagora, di Empedocle e di Platone, manifestando così evidenti intenti polemici; in secondo luogo egli aveva richiamato come Aristotele porti, a sostegno dell'eternità dei cieli, la testimonianza degli antichi, secondo un metodo che non pare proprio di chi dimostra (*demonstratoris*), ma di chi si sforza di persuadere (*probabiliter persuadentis*); in terzo luogo aveva enfatizzato l'aperta confessione dei *Topici* che sul problema della durata del mondo « rationes non habemus »<sup>56</sup>.

Soffermiamoci anzitutto sulle prime due osservazioni. Esse ci mostrano un Tommaso che si costringe ad una lettura quantomai astratta dei testi aristotelici, impedendosi di gustare il senso di quell'intreccio

satis de facili apparebit... unde et isti iidem doctores, librum philosophorum exponentes, conclusiones suas diligentius attendentes, coacti sunt dicere in VIII *Physicorum*, hic patet quod intentio Aristotelis fuit demonstrare motum esse aeternum».

<sup>54</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 17, *Resp.*

<sup>55</sup> *In De Caelo* ..., n. 289. Quello al *De Caelo* è l'ultimo dei commentari aristotelici di Tommaso, e risale al 1271-1273. In proposito Weisheipl 1974 a, pp. 376-77 e 1974 b.

<sup>56</sup> I, q. 46, a. 1, *Resp.* Da quanto detto finora dovrebbe risultare sufficientemente chiaro che questa non è certo « la prima » negazione, nell'occidente latino, dell'eternalismo aristotelico — come pretende Dales 1982 a, p. 316.

di critica, dimostrazione e persuasione che essi presentano. Del tutto a proposito gli giungeranno quindi i rimproveri di Guglielmo d'Alnwick: non si può inferire dall'indubbia dimensione critica degli scritti dello Stagirita la pretesa che egli non intendesse « probare », ma solo « reprobare », poiché è sua costante abitudine arrivare a deduzioni certe tramite la confutazione delle tesi dei predecessori; inoltre, se si generalizzasse l'applicazione del metro di giudizio proposto nella seconda osservazione, si dovrebbe concludere che « numquam aut raro » egli abbia dimostrato qualcosa, poiché spesso si compiace di suffragare i risultati della sua analisi teorica con la testimonianza altrui<sup>57</sup>. Quanto alla terza osservazione, che fa leva sul passo dei *Topici*, Sertillanges ha scritto — e taluni ripetono con lui — che Tommaso ne forza il significato<sup>58</sup>; R. Jolivet ha obiettato che ciò non corrisponde al vero, dal momento che l'espressione greca προβλήματα περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν è tradotta letteralmente come « problemata de quibus rationes non habemus »<sup>59</sup>. È evidente, tuttavia, che la questione non sta nella fedeltà della citazione, ma nella pretesa di estrapolarla dal suo contesto per ingigantirne la portata in modo spropositato<sup>60</sup>. Vale la pena di notare, d'altronde, che quanti, agli inizi del XIV secolo, non avranno più motivi o interesse di dubitare della reale posizione di Aristotele, non troveranno grossi problemi a sbarazzarsi di quel passo: si considerino in proposito i disincantati appunti di Guglielmo di Nottingham, o le considerazioni 'genetiche' del solito Guglielmo d'Alnwick<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. Prezioso 1962, pp. 51-52. Il legame fra momento critico e momento apodittico nell'elaborazione teorica di Aristotele è ben noto — egli stesso lo richiama in *De Caelo*, 279 b 5-12; quanto al momento retorico-persuasivo si vedano le osservazioni di Moraux 1961, pp. 175-77. Tommaso dimostra il consueto acume nel rilevare gli scarti stilistici — dal dimostrativo al critico al persuasivo — della prosa dello Stagirita; ma anziché riconoscerli, come Guglielmo d'Alnwick, il suo caratteristico andamento, pretende di ricavarne inaccettabili conseguenze esegetiche.

<sup>58</sup> Sertillanges 1927, p. 194; Bertola 1974, p. 340.

<sup>59</sup> R. Jolivet 1931, p. 15, n. 3.

<sup>60</sup> Sul valore del passo dei *Topici* si vedano i giudizi degli studi richiamati *supra*, p. 20, n. 5.

<sup>61</sup> Cfr. Schmaus 1932, p. 161; Prezioso 1962, p. 53: « Ad quantum de Philosopho, qui dicit primo *Topicorum*, quod problema de aeternitate mundi est problema neutrum, dicendum est... quod vel Philosophus non intendat per illud dictum, nisi quod propter difficultatem materiae non est problema dialecticum...; vel aliter, quod, sicut ipsemet dicit, exempla aliquando ponit, non ut ita sint, sed ut sentiant, qui addiscunt. Unde illud non dixit asserendo, sed magis exemplificando, famositatem forte potius quam veri-

Tornando all'Aquinate, si deve comunque rilevare come, in contrasto con gli sforzi non indifferenti fin qui delineati per mettere Aristotele in una luce quantomai benevola, stiano alcune affermazioni molto nette, in particolare dei commentari alla *Metafisica* ed alla *Fisica*. Nel primo si dice che il pensatore greco « *firmiter opinatus est et credidit necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus* »<sup>62</sup>; nel secondo si polemizza senza mezzi termini con interpretazioni del tipo di quella di Bacone:

Quidam vero frustra conantes Aristotelem ostendere non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hic probare quasi verum, quod motus sit perpetuus; sed inducere rationes ad utramque partem, quasi ad rem dubiam: quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet<sup>63</sup>.

Un'ipotesi di spiegazione di questo contrasto può essere tentata a partire dalla osservazione che Tommaso, che pure spende non poche parole intorno al tema dei rapporti fra Aristotele e l'eternalismo, non tradisce al riguardo quell'ansia che si è ritrovata presso alcuni suoi predecessori e contemporanei; e questo perché, entro la sua originale impostazione teorica, esso veniva alquanto sdrammatizzato, perdeva gran parte della sua urgenza. Infatti, se nell'eternità del mondo Bacone vedeva un'assurdità certo non imputabile ad altri che a quell'empio di Averroè, se Bonaventura vi denunciava uno di quei pericolosi errori che costituiscono la riprova delle cautele con cui si deve maneggiare la filosofia, Tommaso vi trovava una dottrina certamente inaccettabile alla luce della rivelazione, ma razionalmente difendibile, e quindi incapace di incrinare la sua fiducia in Aristotele. Inoltre — cosa della massima importanza — se per Bacone, Bonaventura e quasi tutti i pensatori cristiani pretomisti, affermare che il mondo è eterno equivaleva a dichiararlo increato, o perlomeno non creato *ex nihilo*, in una non componibile contrapposizione con uno dei dogmi centrali della fede, per

tatem sequendo»; « Vel potest dici quod, illo tempore, quo Aristoteles composuit libro *Topicorum*, nondum videbatur sibi habere rationem necessariam ad ostendendum aeternitatem mundi, quam credidit postea ostendisse, ut patet in libris suis, postea ab ipso editis ».

<sup>62</sup> In *Metaph.*, n. 2496.

<sup>63</sup> In *Physic.*, n. 986.

Tommaso il punto nodale della creazione restava in ogni caso salvo<sup>64</sup>; se ha insegnato l'eternità del mondo, Aristotele ne ha contemporaneamente difeso il carattere di creatura:

quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt<sup>65</sup>.

Una creatura eterna, un mondo eterno e creato *ex nihilo*: quel che a Bonaventura appariva una contraddizione in termini, vero mostro di pensiero che « nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus »<sup>66</sup> potrebbe aver sostenuto, rappresentava per Tommaso la reale posizione del Filosofo. Forte del suo rifiuto dell'equazione fra 'eterno' ed 'increato', convinto d'altra parte che Aristotele fosse pervenuto a concepire il mondo come creatura divina, Tommaso poteva permettersi il lusso di considerarne abbastanza marginali le proclamazioni di fede eternalista; e se — come si è visto — spesso non rinunciava a giustificarle dialetticamente, tuttavia poteva concederle senza timore di compromettere il suo programma di avvicinare Aristotele ai cristiani. Riuscendo così a non sacrificare alle esigenze della 'politica culturale' la lettura dei testi, nei commentari individuava con lucidità i molti fili che legano la tesi dell'eternità del mondo all'insieme del sistema aristotelico. Lo vediamo così rilevare che essa « quasi principio utitur hic in octavo (*Physicorum*) et in XII *Metaphysicorum* »<sup>67</sup>; che fonda l'indagine sulle sostanze separate<sup>68</sup>; che è

<sup>64</sup> Sull'equazione fra 'eterno' e 'increato', e sul suo rifiuto da parte di Tommaso, *infra*, pp. 79-81, 115-41, 169-74.

<sup>65</sup> *In Physic.*, n. 996. Il problema dell'attribuzione ad Aristotele da parte dell'Aquinate dell'idea di creazione non può certo esser chiuso così. Come è ben noto alcuni storici di valore — ad esempio Gilson (cfr. 1940-42, pp. 14-15; 1948, pp. 69-71, n. 1) — l'hanno vivacemente contestata. Il passo sopracitato, però, non sembra equivocabile; come non equivocabili sono quelli citati *infra*, pp. 79-80 e pp. 118-19, n. 14. Si ricordi, inoltre, che nella *Expositio primae decretalis* (n. 1163) Tommaso imputa ad Aristotele la tesi della creazione eterna, non dell'eternità increata del mondo: « Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo producta esse, sed ab aeterno ». L'affermazione del *De articulis fidei* (n. 601) che Aristotele « posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse » non fa eccezione se — come ha giustamente proposto Prezioso 1942, p. 45 — si interpreta l'espressione « factum non esse » come sottintendente *in tempore*.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, p. 27, n. 34.

<sup>67</sup> *In Physic.*, n. 986.

<sup>68</sup> *In Metaph.*, n. 2496.

presupposta dalla dimostrazione dell'eternità della generazione<sup>69</sup>; che è collegata all'idea dell'impossibilità del vuoto<sup>70</sup>; che provoca, d'altra parte, tutta una serie di difficoltà, assorbite solo grazie alla creazione di teorie *ad hoc* come quella del ciclo dell'umido<sup>71</sup> e quella della periodica e catastrofica scomparsa delle scienze e delle arti e della loro — altrettanto periodica — 'reinvenzione'<sup>72</sup>.

È questa dimensione della lettura tomistica di Aristotele, non quella in qualche modo 'concordistica'<sup>73</sup>, che farà scuola: a partire dagli anni settanta del XIII secolo in avanti, quasi nessuno oserà più sollevare molti dubbi circa l'eternalismo di Aristotele<sup>74</sup>. I non pochi scritti risalenti all'ambiente della facoltà delle Arti di Parigi finora pubblicati, del resto, dimostrano come le dottrine dell'eternità del tempo, del moto, della materia, della generazione, delle specie animali e vegetali, dei corpi celesti, delle intelligenze, ed in genere del mondo, vi fossero consapevolmente insegnate nel quadro di una iniziazione al pensiero peripatetico; con la viva coscienza del fatto che non si sarebbe potuto eliminarle senza minarne irrimediabilmente le basi. Esemplare in questo senso una pagina dell'Anonimo di Delhaye:

Aristoteles autem, ut manifestum est, probat motum esse aeternum, et hoc apparet

<sup>69</sup> *In De Gener. et Corr.*, nn. 52 e 57.

<sup>70</sup> *In De Caelo* ..., nn. 596-98.

<sup>71</sup> *In Meteor.*, n. 160.

<sup>72</sup> Ivi, n. 19; *In Metaph.*, n. 2598. In questo secondo testo Tommaso esprime molto chiaramente la coscienza del carattere *ad hoc* della dottrina aristotelica: « Et hoc necessarium fuit ponere Aristoteli ut possit salvare aeternitatem mundi ». Ciò tuttavia non gli impedisce di servirsene lui stesso: cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 17, *argumenta vero quae obiiciuntur*; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 4.

<sup>73</sup> Cioè quella trovata negli scritti teorici di Tommaso: cfr. *supra*, pp. 32-34.

Si noti tuttavia che una componente 'concordistica' permane anche nei commentari. Infatti è perfettamente vero che « quando l'errore di Aristotele è evidente, Tommaso non cerca affatto di dissimularlo: tale è il caso della dottrina dell'eternità del mondo » (Van Steenberghen 1966, p. 292). Ma è altrettanto vero che Tommaso minimizza l' 'errore' di Aristotele, attribuendogli comunque una metafisica creazionista. Bruno Nardi non aveva dunque tutti i torti...

<sup>74</sup> Si ricordino le efficaci parole di Egidio Romano citate *supra*, pp. 19-20 e le perentorie affermazioni di Enrico di Gand (pp. 269-70, ll. 9-33 e 1-15; in proposito, Macken 1971, pp. 240-41, n. 122 e p. 152). Ancora nel 1269, invece, Gerardo d'Abbeville (p. 268) aveva potuto pubblicamente dichiarare: « Salva tamen pace Augustini, Jeronymi et Bede et aliorum expositorum non probavit Aristoteles motus et temporis eternitatem sed coevitatem, quod patet ex ejus conclusione: "Quod quidem igitur nullum tempus erit nec erat quando motus non erit nec erat, tot dicta sunt" ».

ex rationibus quas ponit. Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia sic sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae, et maxime ubi loquitur de substantiis separatis: ex aeternitate enim motus probat quod sunt substantiae separatae, sicut patet *Libro Caeli et Mundi*<sup>75</sup>.

Ciò, tuttavia, non implicava di necessità — come troppo spesso e troppo spropositatamente si è creduto — una adesione a suddette dottrine, bensì la rivendicazione del diritto di presentare la filosofia così come essa si era storicamente realizzata, senza edulcorarla a fini edificanti. Si ricordino le incisive e non equivocabili parole di Sigeri:

Propter hoc sciendum quod sententiam Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati<sup>76</sup>.

Questo discorso, però, ci condurrebbe dal piano delle controversie sulla interpretazione di Aristotele a quello del conflitto sulla sua utilizzazione da parte della cristianità, ed insieme alla questione — spinosa — del cosiddetto 'averroismo latino': di entrambe si dirà più avanti. Per ora vorrei invece evidenziare come dall'aver seguito le polemiche sulla presenza o meno di una prospettiva eternalista nel bagaglio concettuale di Aristotele si sia ricavato qualcosa di più che una semplice carrellata di opinioni. Si è infatti preso contatto con un dibattito esegetico ricco ed a tratti vivace, che nacque dalle disparità quantitative e qualitative nella conoscenza dei testi come dai pregiudizi, dalle simpatie o antipatie come dalle tattiche di 'politica culturale'; e che

<sup>75</sup> P. 199. Secondo Kendziersky (1955, pp. 229-30) queste parole sono « senza dubbio » dirette contro Tommaso. Ciò è più che verosimile, ma si deve ricordare con Van Steenberghen (1977, p. 311, n. 62) che l'autore sembra d'altra parte ispirarsi al *Commento alla Fisica* dello stesso Tommaso (citato *supra*, p. 35).

Passi dello stesso tenore si troveranno facilmente nell'Anonimo di Zimmermann (p. 86, ll. 30-33) ed in Sigeri di Brabante (ad esempio, *Q. super lib. de C.*, pp. 65-66, ll. 83-88).

<sup>76</sup> *Q. in Metaph.*, p. 140, ll. (19)-(21). Cfr. anche p. 139, ll. 34-36 e la versione di Cambridge, in Duin 1954, p. 77, ll. 1-3: « Propter etiam ea quae fidei sunt, non est velanda intentio Philosophi, sicut quidam voluerunt dicentes Philosophum non intendere mundum simpliciter esse aeternum, et alia huiusmodi ».

In proposito, *infra*, pp. 84-86.

trovò alimento nella diversità delle soluzioni date ad alcuni fondamentali nodi problematici. In tal modo si è potuto non solo delineare lo sfondo di conoscenze storiche su cui si sviluppò il confronto teorico, ma anche introdursi, con un primo approccio, nel confronto teorico stesso. La equivocità del termine 'eterno'; la nozione di 'eternità semplice' ed il rapporto fra 'eternità semplice' e tempo; la distinzione fra creazione *n e l* e *c o l* tempo; la relazione fra l'eternità del mondo e gli assiomi aristotelici sull'infinito; la contraddittorietà o non contraddittorietà della creatura eterna: intorno a questi nuclei tematici si organizzarono, intrecciandosi fra loro, tanto la lettura di Aristotele quanto la competizione delle idee.



## Parte Seconda

### RISPOSTE OBBLIGATE

*Giacché le dimostrazioni di un contrario costituiscono le aporie dell'altro contrario.*

(ARISTOTELE, *De Caelo*, 279 b, 6-7)

Chiunque e con qualunque *intentio* li avesse proposti, di fatto esistevano argomenti in favore dell'eternità del mondo. Anzitutto argomenti fisici, costruiti su concetti come 'tempo', 'spazio', 'moto', 'materia'. Quindi argomenti cosmologici, che facevano riferimento a quell'architettura dell'universo impostata da Aristotele ed organizzata nell'aristotelismo greco-arabo, di cui la teoria dell'etere costituiva la chiave di volta. Infine argomenti metafisico-teologici, fondati sulla considerazione dei modi e delle condizioni dell'agire della Prima Causa, di Dio creatore. Rispondere a questi argomenti, produrne una confutazione, era un compito cui i pensatori medievali non poterono sottrarsi. I tre capitoli che seguono sono dedicati ad una analisi delle diverse strategie, dei diversi percorsi teorici che vennero seguiti nel tentativo di raggiungere questa meta, prefissata, obbligata. Nella convinzione che tramite quest'opera, tutta negativa nel fine — concludere che l'eternità del mondo non è dimostrata, che il dettato della fede non è impossibile: per dirla con l'Aquinate che « nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse » —, si siano raggiunti risultati notevolmente positivi in termini di chiarificazione concettuale, di approfondimento metodologico, di valutazione critica del patrimonio intellettuale ereditato dai 'filosofi'.



## CAPITOLO I

### TEMPO, SPAZIO, MOTO E MATERIA

Anassagora riteneva che « le cose », esistenti *ab aeterno*, fossero rimaste « per tempo infinito » in quiete prima dell'inizio del movimento; Empedocle, invece, che esse avessero alternato dall'eternità fasi di movimento e di quiete; Democrito credeva nella successiva generazione e corruzione di infiniti mondi, casuali aggregati di atomi eternamente esistenti ed eternamente in movimento; Platone, almeno nella discussa interpretazione aristotelica, poneva il cominciamento del mondo e del tempo, ma a partire da una 'materia-spazio' preesistente, soggetta ad un movimento caotico<sup>1</sup>. Una semplice scorsa alle prime riflessioni del pensiero greco circa l'origine del mondo mostra:

i) che le tesi dell'eternità del tempo, dello spazio, del movimento e della materia vi intrecciavano i più svariati rapporti;

ii) che la loro affermazione — singolarmente o congiuntamente — non implicava quella dell'eternità del mondo.

La teoria dei moti-luoghi naturali introdotta da Aristotele rivoluzionò completamente questo quadro, dando corpo ad una nuova, ottimistica, immagine della natura come ordine. Se ne poteva ricavare, fra l'altro, il prezioso corollario che tutto ciò che esiste, da quando esiste, esiste entro quel sistema ordinato che è il cosmo: scompariva così ogni distinzione fra uno stadio precosmico ed uno stadio cosmico della realtà<sup>2</sup>. Le tesi dell'eternità del tempo, dello spazio, del moto e della

<sup>1</sup> Su Anassagora ed Empedocle cfr. Aristotele, *Physica*, 250 b 24 - 251 a 5; per Platone, *supra*, pp. 20-21, n. 8. Per una trattazione complessiva del problema cosmogonico nei prearistotelici cfr. Baudry 1931, pp. 9-97 e Mondolfo 1956, pp. 47-117.

<sup>2</sup> Cfr. Solmsen 1960, specialmente p. 270.

materia venivano ad assumere una nuova funzione ed un nuovo significato: non più componenti liberamente utilizzabili nella costruzione di — ormai impossibili — cosmogonie, ma fondamenta necessarie, e necessariamente solidali, della dottrina dell'eternità del mondo<sup>3</sup>.

\* \* \*

L'eternità del tempo era stata sostenuta da Aristotele sulla base di due considerazioni. In primo luogo che pensare un inizio del tempo significa pensare anche un 'prima' di quell'inizio, e 'prima' non indica altro che tempo: per dirla con un filosofo medievale che si sarebbe occupato del problema, « ad interemptionem temporis sequitur, quod tempus esset, antequam esset. Et sic qui aufert tempus, ponit ipsum »<sup>4</sup>. In secondo luogo che il tempo è costituito di istanti e l'istante — il *nunc* dei latini — è per natura medio, limite indivisibile di passato e futuro: in una corposa espressione di Giovanni Pecham, « copulatio duorum temporum ». Un primo istante, quindi, è impossibile<sup>5</sup>.

Quando parlava di eternità del tempo — come di eternità del movimento, del mondo, dello spazio ... — Aristotele si riferiva al significato originario di 'eterno' come 'temporalmente infinito', 'senza inizio né fine'. Ma questo, come già s'è visto, non era affatto l'unico possibile significato del termine. Nella storia del pensiero filosofico ben presto — con Parmenide, Platone e lo stesso Aristotele — se ne era infatti aggiunto un altro: 'eterno' veniva a designare l'atemporale, ciò che esiste al di fuori di ogni distinzione di passato, presente e futuro<sup>6</sup>. Questo secondo significato — che è stato detto « metafisico »<sup>7</sup> —

<sup>3</sup> Dottrina che è dunque specificamente ed originalmente aristotelica (cfr. Behler 1965, p. 37; Chroust 1977, pp. 127-28 e 131-32) e, lungi dall'essere condivisa da « tutti i filosofi pagani » (Van Steenberghen 1978 a, p. 157; cfr. anche 1977, pp. 309-10 e 1982 a, pp. 486-87), « rimase ... un'opinione isolata in tutta l'antichità » (Sambursky 1956, p. 114).

<sup>4</sup> Si tratta dell'Anonimo di Zimmermann, p. 91, ll. 5-6. Di Aristotele si veda *Physica*, 251 b 11-15 e *Metaphysica*, 1071 b 7. Cfr. anche Averroè, IV, f. 436 M.

<sup>5</sup> Cfr. Aristotele, *Physica*, 251 b 19-24; Averroè, IV, f. 346 K. Di Pecham si veda la *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, p. 169.

<sup>6</sup> Una rapida panoramica sugli sviluppi semantici del termine 'eterno' si troverà in Kneale 1960-61 che, però, accentua eccessivamente la contrapposizione al riguardo fra Aristotele e Platone (cfr. Von Leyden 1964). Una analisi ben più ricca ed articolata si troverà in Mondolfo 1956, pp. 47-182. Cfr. anche *supra*, p. 30 e *infra*, p. 170.

<sup>7</sup> Cfr. Kneale 1960-61.

conobbe larga fortuna fra i cristiani, che vi trovarono lo strumento concettuale più adatto a far risaltare l'originalità del modo d'essere di Dio. Non mancava, del resto, la legittimazione scritturale: nel Vangelo di Giovanni il Cristo presentava la sua esistenza come un'assoluta presenzialità, estranea a schemi di riferimento temporale<sup>8</sup>.

Spettò a Boezio — nel corso di un tentativo di soluzione di uno dei più imbarazzanti rompicapo della teologia cristiana, quello della convivenza fra prescienza divina e libertà umana — formalizzare la distinzione semantica così emersa. « Aeternitas » — scriveva — è « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* », ed è predicabile solo di Dio; ciò che è condizionato dal tempo, scandito dal ritmo della successione se anche, come il mondo aristotelico, è senza inizio né fine, non potrà a buon diritto (*iure*) dirsi 'eterno':

Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum<sup>9</sup>.

Ne conseguiva, fra l'altro, la significativa distinzione fra *nunc temporis* e *nunc aeternitatis*:

nostrum 'nunc', quasi currens, tempus facit et sempiternitatem, divinum vero 'nunc', permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit<sup>10</sup>.

Già Agostino, comunque, sullo sfondo di un'analisi del rapporto Dio-mondo, aveva considerato il concetto di eternità, raggiungendo importanti risultati, così schematizzabili: Dio vive in un eterno oggi; il tempo è una sua creatura e, come tale, non può precedere la creazione; la creazione non è *nel*, ma *col* tempo; ogni domanda che comporti un riferimento ad un 'quando' della creazione è priva di senso; il creato può — impropriamente — esser detto 'eterno' in quanto, pur temporalmente finito, dura 'per tutto il tempo', 'sempre'<sup>11</sup>.

Quando nel XIII secolo, coll'irruzione dei testi aristotelici, gli argomenti sull'eternità del tempo tornarono d'attualità, furono proprio Agostino e Boezio a fornire gli elementi indispensabili alla loro confutazione.

<sup>8</sup> « Prima che Abramo fosse Io sono » (VIII, 58).

<sup>9</sup> *Consol. Phil.*, V, 6.

<sup>10</sup> *De Trinitate*, IV.

<sup>11</sup> *Confess.*, XI, 10-13; *De Civ. Dei*, XI, 6 e XII, 16.

Alberto Magno comprese perfettamente che la tesi dell'eternità del tempo, tramite una serie di passaggi legittimi entro le coordinate del pensiero aristotelico, era capace da sola di condurre all'eternità del mondo:

posito tempore aeterno sequitur motum fuisse aeternum: et tunc etiam sequeretur mobile fuisse ab aeterno: et cum ipsum motu suo sit causa generationis et corruptionis, sequitur et generationem et corruptionem fuisse ab aeterno et per consequens totum mundum fuisse ab aeterno secundum quod modo stat <sup>12</sup>.

Per rifiutarla, egli fece valere l'idea che 'prima' del tempo non c'è che l'eternità divina, utilizzando in questo senso — come già avevano fatto Ruggero Bacone e la *Summa Halesiana* — la distinzione boeziana fra *nunc temporis* e *nunc aeternitatis* <sup>13</sup>. Ma, con uno sforzo del tutto originale, cercò anche di mostrare come un cominciamento del tempo si imponesse entro lo stesso aristotelismo, la cui teoria del continuo insegna che « omne continuum fluit ab indivisibili », che non si dà continuo senza termini, senza un primo ed un ultimo <sup>14</sup>.

Grossatesta per parte sua — e lo s'è visto esaminando la sua lettura di Aristotele — individuava nell'incapacità di impostare correttamente il rapporto fra tempo e semplice eternità divina la fonte di tutti gli errori dei 'filosofi' circa l'origine del mondo; essi erano caduti nella « falsa ymaginacio » di un tempo 'precedente' l'inizio del tempo, mentre quando si parla di un 'prima' del tempo non si intende porre altro che « ordinem temporis ad eternitatem » <sup>15</sup>. Quanto alla *ratio* tratta dalla natura dell'istante, non costituisce certo una dimostrazione, dal momento che si basa sulla presupposizione, falsa, che ogni istante sia fine del passato ed inizio del futuro, mentre si dà un istante — il primo — che è solo inizio del futuro ed un istante — l'ultimo — che è solo fine del passato <sup>16</sup>. Come avrebbe detto una ventina d'anni dopo Bonaventura,

<sup>12</sup> III, p. 550.

<sup>13</sup> III, pp. 344, 352, 522, 550-52. Di Bacone cfr. ad esempio XIII, p. 381, II, 11-21; della *Summa Halesiana* cfr. II, p. 92.

<sup>14</sup> XXXII, p. 98. In proposito, Cortabarría 1961, p. 12.

<sup>15</sup> Cfr. p. 149 e *supra*, pp. 22-23.

<sup>16</sup> Cfr. p. 151: « Dico quod haec est falsa: omne istans est continuacio preteriti et futuri; sed fuit instans primum et forte erit ultimo, sicut sunt puncta in ultimo linee. Sed sine dubio ipsi — Aristotele ed i commentatori — non

est accipere in tempore nunc dupliciter: et in ipsa productione temporis fuit nunc primum, ante quod non fuit aliud, quod fuit principium temporis, in quo omnia dicuntur esse producta. Si autem de tempore postquam factum est, verum est quod est terminus praeteriti<sup>17</sup>.

\* \* \*

La confutazione tomista degli argomenti eternalisti è certamente la più completa, la più lucida, la più efficace di quelle prodotte nel XIII secolo. Una spiegazione di questo fatto andrà cercata non solo nell'indiscutibile genialità di Tommaso, ma anche nelle vicende della sua storia intellettuale. Anzitutto nella costanza con cui ritornò più e più volte su quegli argomenti, riesaminandoli con attenzione e calibrando le sue risposte; quindi nella profonda conoscenza che aveva delle filosofie che li avevano proposti; infine — ed è il motivo principale — nella necessità in cui venne a trovarsi di scalzarli alla radice, per mettersi al riparo da ogni possibile equivoco circa la sua originale posizione teorica che negava, contro i più accreditati teologi del tempo, la possibilità di dimostrare l'inizio del mondo affermato dalla fede<sup>18</sup>. È significativo che — contro Guglielmo De la Mare che avanzava dubbi sulla correttezza di questa posizione — il *Correctorium Corruptorii* “*Quare*” vantasse proprio i meriti acquisiti da Tommaso nella confutazione della dottrina dell'eternità del mondo:

destruit eam efficacius quam nunquam isti — i francescani — fecerent, et efficacissime omnes eorum rationes quas quidam demonstrativas reputabant, sophisticas immo nullas omnino ostendendo<sup>19</sup>.

Polemicamente efficace e storicamente corretto nel rivendicare la superiorità critica del dottore domenicano sui francescani, questo giudizio pare meno felice nell'attribuirgli l'idea che gli argomenti dei ‘filosofi’ fossero « sofistici, anzi nulli ». Perfettamente convinto che fossero nulli — nel senso di incapaci di provare, come pretendevano, l'eternità del mondo — Tommaso non li definì mai sofistici, ma

habent ad hoc demonstracionem, sed sola ymaginacio perpetuitatis et infinitatis temporis fecit eos hoc falsum ponere».

<sup>17</sup> II, p. 23. Analoga la posizione di Pietro di Tarantasia: cfr. *II Sent.*, pp. 11-12 e *q. de aet. mundi*, p. 83, ll. 142-56.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, specialmente le pp. 117-28.

<sup>19</sup> Pp. 37-38. Dello stesso tono il *Correctorium Corruptorii* “*Quaestione*”, p. 39.

al contrario li stimò quasi tutti relativamente validi e sostenibili<sup>20</sup>; non rinunciando a giustificare, almeno storicamente, nemmeno quelli che gli sembrarono logicamente scorretti<sup>21</sup>.

È il caso dell'argomento sulla natura dell'istante, difeso come strumento dialettico contro le tesi inconseguenti dei prearistotelici, e contemporaneamente denunciato come circolare, in una lunga serie di apprezzamenti drasticamente negativi che, a partire dal giovanile *Commento alle Sentenze* (« illa ratio est circularis ») giunge — attraverso la *Contra Gentiles* (« magis supponit quam probet »), il *De Potentia* (« est circularis et propter hoc non est demonstratio »), la *Summa Theologiae* (« praesupponit aeternitatem temporis et motus ») ed il *Commento alla Metafisica* (« non est demonstrativa ») — al *Commento alla Fisica* (« videtur ergo Aristoteles ... supponere aeternitatem quam debet probare »)<sup>22</sup>.

In quest'ultimo scritto l'analisi del paralogismo aristotelico si fa particolarmente serrata grazie ad un illuminante paragone fra istante e punto. Il punto non è per natura medio, poiché come è noto esistono linee finite, che hanno un primo ed un ultimo punto; qualora si desse una linea infinita ne conseguirebbe come risultato del tutto accidentale (*accideret*) la medietà del punto. Quindi non si può provare la infinità della linea dalla pretesa medietà del punto, ma viceversa si potrà provare la medietà del punto dalla — eventuale — infinità della linea. Analogamente, « videtur quod omne nunc esse principium et finem, non sic sit verum, nisi ex eo quod tempus ponitur sempiternum ». E se poi qualcuno, « volens salvare Aristotelis rationem », dovesse far rilevare con Averroè che fra istante e punto c'è un'irriducibile differenza, dal momento che il tempo « non est stans sicut linea, sed fluens », gli si

<sup>20</sup> Non è un caso che taluni abbiano potuto accostare il nome di Tommaso all'articolo 80 censurato nel 1277 (su cui *infra*, pp. 54-55) secondo il quale « ratio Philosophi demonstrans motum coeli esse aeternum non est sophistica; et mirum quod homines profundi hoc non vident ». Cfr. al riguardo Hissette 1977, pp. 145-46; 1980, p. 246, n. 84; 1982 b, p. 237.

<sup>21</sup> Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 15: « Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter ».

<sup>22</sup> *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 5; *Contra Gent.*, II, 36, n. 1125; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 15; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 4; *In Metaph.*, n. 2498; *In Physic.*, n. 983. Vale la pena di ricordare che la circolarità dell'argomento aristotelico è pienamente riconosciuta dalla storiografia contemporanea: si veda ad esempio Claghorn 1954, p. 94, per il quale esso non è che « una mera petizione di principio basata sulla definizione ... dell'istante ».

potrà concedere facilmente che tale differenza esiste, ma aggiungendo che è del tutto ininfluyente<sup>23</sup>.

L'equazione fra *nunc* e punto, dunque, resta; come resta il più generale parallelismo fra tempo e spazio che, non a caso, viene ripreso poco dopo per risolvere il problema del 'prima' del tempo. Quando si dice che il principio del tempo è « ante quod nihil eius est », quell'« ante » non comporta la preesistenza del tempo. 'Prima' del tempo non c'è tempo « in rerum natura existens », ma « secundum imaginationem nostram tantum »; in altri termini, quel 'prima' non viene affermato, ma negato, poiché l'unica durata che realmente preceda il tempo è l'eternità di Dio, boezianamente « tota simul ». Allo stesso modo, quando si dice che il principio dello spazio è « extra quod nihil est eius », quell'« extra » non significa « aliquem locum in rerum natura existentem », ma « imaginabilem tantum »: « alioquin esset ponere locum extra caelum, cuius est magnitudo finita, habens principium et finem »<sup>24</sup>.

Si apprezzi il valore di questa precisazione: essa ci permette di cogliere l'efficacia polemica dell'obiezione di Tommaso, che consiste nell'usare — esplicitando e sviluppando un felice spunto agostiniano<sup>25</sup> — Aristotele contro Aristotele. Tenuta ferma la tesi — aristotelica — della finitezza dello spazio, egli la gioca contro la tesi — anch'essa aristotelica — dell'infinità del tempo: se è lecito parlare di uno spazio finito prescindendo da ogni domanda sul suo 'dove', deve essere altrettanto lecito parlare di un tempo finito prescindendo da ogni domanda sul suo 'quando'. La finitezza dello spazio, che in Aristotele garantiva proprio la possibilità dell'infinità del tempo<sup>26</sup>, diventa in Tommaso la prova della possibilità della sua finitezza.

<sup>23</sup> In *Physic.*, n. 983. Sull'obiezione di Averroè (di cui si veda IX, f. 29 L-M) cfr. anche *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 6; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 15; *Contra Gent.*, II, 36, n. 1125.

<sup>24</sup> In *Physic.*, n. 990. Cfr. anche *Contra Gent.*, II, 36, n. 1126; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 20; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 8; *Comp. Theol.*, n. 188. In proposito, Anderson 1952, pp. 62-68.

<sup>25</sup> *De Civ. Dei*, XI, 6. In proposito, Duhem 1913-59, II, pp. 462-71.

<sup>26</sup> Sull'asimmetria dimensionale del cosmo aristotelico — spazialmente finito e temporalmente infinito — si vedano le seguenti osservazioni di Mondolfo (1956, p. 465): « per salvare l'infinità del divenire, cioè del movimento, sembra appunto ad Aristotele necessario escludere quell'infinità dell'essere che altri aveva affermato nel dominio dell'estensione spaziale: la negazione dell'infinità estesa pertanto, a guardare più a fondo, risulta derivare non tanto dall'esigenza del limite ...

Una così netta presa di distanze dal Filosofo non poteva non lasciare il segno: alla facoltà delle Arti la cosa fece certo impressione ma, al di là di qualche timida resistenza<sup>27</sup>, si riconobbe la fondatezza delle critiche dell'Aquinate<sup>28</sup>. In ambienti meno inclini all'aristotelismo il rifiuto dell'argomento basato sul *nunc*, l'equazione fra *nunc* e punto, il paragone fra tempo e spazio divennero addirittura luoghi comuni; mentre la distinzione fra tempo reale e tempo immaginario si impose come strumento essenziale della polemica anti-eternalista<sup>29</sup>. Tenerne conto può forse essere di qualche aiuto per spiegare l'enigmatica presenza nel *Silabo* del 1277 dell'articolo 86, il cui enunciato — « quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione » — è « perfettamente compatibile con il cristianesimo »<sup>30</sup>; e può rendere meno arbitraria di quanto non appaia a prima vista la sua inclusione, da parte di Mandonnet, fra quelli *de aeternitate mundi*<sup>31</sup>. Va da sé, infatti, che la suddetta distinzione veniva a cadere se non si difendeva il carattere 'oggettivo' del tempo, ed in questo senso ogni accentuazione del ruolo dell'*apprehensio* poteva suonare pericolosa. Si consideri la reazione di Raimondo Lullo di fronte all'articolo. Senza indugio egli lo poneva in relazione alla dottrina dell'eternità del mondo, sostenendo che essa resulterebbe inevitabile se il tempo non fosse « ens reale »:

Raymundus ait: in 87 capitulo probatum est, quod mundus creatus est et inceptus

quanto dall'esigenza di un'altra infinità, più essenziale per lo Stagirita, e da lui creduta salvabile solo per questa via; cioè dell'infinito, perenne svolgersi del movimento».

<sup>27</sup> Cfr. l'Anonimo di Zimmermann pp. 91-92, ll. 30-34 e 1-3.

<sup>28</sup> Scrive l'Anonimo di Delhay (p. 201): « Ad aliud, de tempore, manifestum quod non concludit de necessitate. Diceret enim aliquis quod de ratione non cuiuslibet instantis est quod ipsum sit finis praeteriti et initium futuri, sed quod sit initium futuri ita quod non finis praeteriti, vel finis praeteriti ita quod non initium futuri. Et ideo cum ipse arguit: si tempus incipiat in aliquo nunc, illud nunc est finis praeteriti, dicendum quod hoc non est de ratione eius. Similiter cum arguit: si tempus deficiet, deficiet in aliquo nunc, sit ita, et illud nunc est initium temporis futuri, dicendum quod falsum est ».

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio Pecham *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, p. 176; Olivi, I, p. 119; Egidio Romano, *II Sent.*, f. 28<sup>r</sup>.

<sup>30</sup> Hissette 1977, pp. 152-54.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, p. 9, n. 39.

de novo, cuius initium esset impossibile, si tempus non esset ens reale<sup>32</sup>.

\* \* \*

La tesi dell'eternità dello spazio costituì il presupposto di un argomento a favore dell'eternità del mondo che fu così largamente conosciuto da attirare l'attenzione della commissione censoria riunita nel 1277 da Tempier. Il mondo — esso sosteneva — non può aver avuto inizio, poiché sarebbe stato preceduto dal vuoto, la cui esistenza è assurda<sup>33</sup>. Se molti — da Ruggero Bacone a Tommaso di York, da Guglielmo di Baglione all'Aquinate — lo misero in conto ad Averroè<sup>34</sup>, alla facoltà delle Arti non ci si nascondevano le responsabilità, dirette o indirette, dello stesso Aristotele che, effettivamente, aveva scartato l'eventualità di una generazione assoluta dei corpi in quanto implicante la preesistenza del vuoto<sup>35</sup>.

Ma il problema stava proprio in questa implicazione. Secondo Ruggero Bacone essa non aveva alcuna ragion d'essere, la creazione avvenendo « nec in vacuo, nec in pleno, set in nichil »<sup>36</sup>. Il rapporto fra creazione e spazio, in questa prospettiva, si configurava in modo perfettamente analogo a quello — sopra esaminato — fra creazione e tempo: come non si dà creazione nel, ma col tempo, non si dà creazione nello, ma con lo spazio. Lo spazio, dunque, non è un qualcosa di a sé, indipendente ed eterno: è piuttosto — come avrebbe precisato Guglielmo di Baglione — un prodotto di Dio, che sottostà come ogni altra cosa alla sua potenza<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> *Declaratio*, p. 213, ll. 32-34.

<sup>33</sup> Cfr. l'articolo 190 (su cui Hissette 1977, pp. 283-84): « Quod, qui generat mundum secundum totum, ponit vacuum, quia locus necessario praecedit generatum in loco; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato quod est vacuum ».

<sup>34</sup> Cfr. Bacone, XIII, p. 376, ll. 4-6; Tommaso di York, p. 277; Guglielmo di Baglione, pp. 582 e 592; Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, arg. 4. Di Averroè cfr. V, ff. 199 H - 200 A; IX, f. 32 B-C.

<sup>35</sup> Cfr. l'Anonimo di Delhay, p. 179 e l'anonimo autore delle *Q. in Physicam* di Parigi (*Nat. lat.* 16297), citato da Duin 1954, p. 180. Di Aristotele si veda *De Caelo*, 301 b 33 - 302 a 9.

<sup>36</sup> Cfr. XIII, pp. 375-76, ll. 36-37 e 1-4. Analoga la posizione di Egidio Romano per il quale (*II Sent.*, f. 28<sup>v</sup>) 'prima' della creazione del mondo « non fuit vacuum, quia nihil erat »: difatti solo la generazione « presupponit locum », mentre « in eo quod fit ex nihilo nihil presupponitur ».

<sup>37</sup> Cfr. pp. 609 e 614.

È il caso di sottolineare che la forza di una simile linea difensiva stava nell'essere costruita senza distruggere, ma anzi utilizzando e valorizzando la nozione aristotelica di spazio, non pura ed inerte dimensione geometrica, ma luogo concreto dei corpi, inconcepibile indipendentemente da essi <sup>38</sup>. Anche gli aristotelici più radicali, di conseguenza, non potevano che esserne soddisfatti. Emblematico in proposito l'Anonimo di Delhay, che poneva un significativo parallelismo fra spazio 'precedente' il mondo e spazio 'fuori', del mondo:

quando dicitur quod ante mundi factionem fuit aliquid quod natum fuit recipere mundum, dicendum quod non fuit aliquid, sicut nec est aliquid nunc extra caelum.

Se è assurdo parlare di uno spazio — quindi di un vuoto — 'fuori' del mondo come totalità dei corpi, è altrettanto assurdo parlare di uno spazio 'prima' del mondo; la creazione del mondo e quella dello spazio come suo 'recipiente' non possono che essere contemporanee: « quando Deus fecit mundum, fecit locum vel dimensionem recipientem mundum » <sup>39</sup>.

Si riscontra, anche qui, l'influenza esercitata sugli 'artisti' da Tommaso d'Aquino. Era stato lui, difatti, ad insegnare che il vuoto, in senso aristotelico, non è una « negatio » ma una « privatio »; ovvero non è semplicemente ciò in cui non c'è nulla — « in quo nihil est » — ma è uno spazio che, capace di contenere un corpo, non lo contiene; ed « ante mundum » non si dà spazio <sup>40</sup>.

Ad ogni modo, è nel *Commento alle Sentenze* di un pensatore tutt'altro che incline all'aristotelismo, il francescano Pietro Olivi, che si trova la trattazione più ampia e forse più interessante del nostro argomento, esposto come segue:

spatium quod occupat mundus fuit ab aeterno, ut probabo; ergo vel vacuum spatium fuit ab aeterno vel mundus fuit ab aeterno <sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Sulla nozione aristotelica di spazio si vedano Jammer 1954, pp. 26-30; Sambursky 1956, pp. 109-10; Solmsen 1960, pp. 124-28; Düring 1966, pp. 360-69.

<sup>39</sup> P. 179. L'anonimo autore delle *Q. in Physicam* di Parigi (*Nat. lat.* 16297) scrive analogamente che « si ponatur mundus factus de novo, non per generationem sed per creationem, sic non praefuit mundo locus, sed simul factus est mundus et locus ». Cfr. Duin 1954, pp. 180-81.

<sup>40</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 4; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 4.

<sup>41</sup> I, p. 91. Per una fine analisi dei differenti livelli dell'antiaristotelismo dell'Olivi si veda Bettini 1958.

La promessa sottintesa in quell'« ut probabo » viene infatti mantenuta: Olivi non si limita ad affermare l'eternità dello spazio, ma la dimostra « per tria media » assumendosi l'onore e l'onere della loro confutazione. Ciò lo conduce a misurarsi con problemi come quelli della permanenza dello spazio in assenza dei corpi che lo occupavano, dell'identità dello spazio occupato successivamente da corpi diversi, dell'esistenza di un vuoto infinito « extra mundum », della funzione dell'ultimo cielo come sistema di riferimento dei rapporti spaziali; e lo porta a costruire, nel tentativo di risolverli, vere « esperienze mentali » come quelle dello spostamento ad oriente del mondo o dell'annichilazione dei corpi celesti da parte di Dio. La conclusione dell'inefficacia dimostrativa dell'argomento, raggiunta con rapidità e decisione, lascia il posto ad un atteggiamento analitico e problematico; ed il tema di partenza, quello dell'eternità del mondo, pare progressivamente allontanarsi, riducendosi a semplice occasione di un processo teorico che acquista una sua, pur limitata, autonomia <sup>42</sup>.

\* \* \*

Il movimento è eterno. Questa tesi costituiva indubbiamente l'ostacolo più grande che si presentava al pensatore cristiano che volesse difendere, con la fede, la temporalità dell'universo. Si trattava, infatti, di uno dei principali pilastri del sistema aristotelico della natura, solidamente fondato nell'ottavo libro della *Fisica*. Il movimento — vi si diceva — non può aver avuto inizio perché, supposto, si è inevitabilmente condotti alla contraddizione di postulare un movimento anteriore al primo. Infatti, perché si dia movimento sono necessari un motore ed un mobile. Ora, nell'ipotesi che essi siano esistiti *ab aeterno* in stato di quiete, il primo movimento sarebbe stato preceduto dal passaggio dalla quiete al movimento, passaggio che è a sua volta un movimento; nell'ipotesi alternativa che essi non siano esistiti *ab aeterno*, il primo movimento sarebbe stato preceduto dalla loro generazione, che non è altro che un particolare movimento <sup>43</sup>. Si deve ricordare, in proposito, la vasta estensione del concetto aristotelico di movimento che, « atto

<sup>42</sup> I, pp. 91-92 e 122-25.

<sup>43</sup> Cfr. Aristotele, *Physica*, 251 a 17-27; *Metaphysica*, 1071 a 7-22. In proposito, Baudry 1931, pp. 133-42; Solmsen 1960, pp. 223-24; Düring 1966, pp. 376-94. Averroè (IV, f. 342 E) riassume l'argomentazione aristotelica nella formula: « necesse ut ante illum motum, qui ponitur primus, est alius motus ».

di ciò che è in potenza, in quanto tale »<sup>44</sup>, riguarda ben quattro categorie — la sostanza (generazione e corruzione), la qualità (alterazione), la quantità (aumento e diminuzione), il luogo (traslazione) — risultando comprensivo di tutti i fenomeni naturali. L'ottavo libro della *Fisica* sanciva quindi l'impossibilità di porre l'inizio assoluto di qualunque processo naturale, ed era all'origine non solo della tesi dell'eternità del moto locale, ma anche di quelle dell'eternità della generazione e dell'eternità della materia, ingenerabile sostrato di ogni generazione<sup>45</sup>.

Egidio Romano, dunque, aveva visto giusto quando aveva colto il fondamento di tutte le affermazioni eternaliste di Aristotele — come pure di tanti altri suoi « errori » — nell'assunto naturalistico che « nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem »; e non può certo sfuggire l'importanza del fatto che, per falsificare questo assunto, egli si sia richiamato all'idea cristiana di creazione — « productio primi agentis » — chiarendone il significato ed evidenziandone la originalità rispetto al movimento:

Ideo creatio non est motus, quia motus praesupponit mobile; creatio vero nihil praesupponit nec est mutatio proprie, quia omnis mutatio est terminus motus: sed ut communiter ponitur, est simplex defluxus rerum a primo. Quidquid ergo contra inceptionem mundi et contra ea quae tenet fides per viam motus arguitur, totum est sophisticum<sup>46</sup>.

Ma era proprio necessario, per sbarazzarsi dell'argomentazione aristotelica sull'eternità del movimento, affermare che si trattava di un sofisma? La commissione riunita nel 1277 da Tempier ritenne di sì, dal momento che condannò l'articolo 80 che, pur limitatamente al caso particolare del moto celeste, sosteneva il contrario<sup>47</sup>. Tuttavia,

<sup>44</sup> *Physica*, 201 a 10; *Metaphysica*, 1065 b 15.

<sup>45</sup> Essendo poi il tempo « il numero del movimento secondo il prima e il poi » (*Physica*, 219 b 1), la tesi dell'eternità del movimento costituiva la radice ultima anche di quella dell'eternità del tempo che pure — come s'è appena visto — aveva una sua autonomia e si fondava su argomentazioni specifiche. È per questo che alcuni scolastici poterono ridurre la confutazione della seconda alla confutazione della prima: cfr. Tommaso di York, p. 281; Anonimo di Delhay, p. 205; Anonimo di Zimmermann, p. 92, ll. 3-5.

<sup>46</sup> *Errores Phil.*, p. 14, ll. 4-15.

<sup>47</sup> Per il testo dell'articolo cfr. *supra*, p. 48, n. 20. In proposito, Hissette 1977, pp. 143-46. Si tenga presente, tuttavia, che negare il carattere sofistico della « ratio Philosophi » non significava necessariamente riconoscerne « il valore dimostrativo », la capacità di « raggiungere conclusioni vere », come pare suggerirsi alla p. 143. Infatti si può benissimo ammettere la correttezza logica di un'argomen-

qui come in molti altri casi, essa si dimostrò decisamente miope. In effetti, fra i due estremi della denuncia del carattere sofistico di quell'argomentazione da un lato, dell'affermazione della sua assoluta dimostratività dall'altro, esisteva uno spazio nel quale era possibile muoversi salvando nel contempo l'ortodossia ed un positivo rapporto con Aristotele; spazio che veniva individuato proprio valorizzando quella distinzione fra movimento e creazione cui Egidio Romano era giunto al termine della sua analisi.

Già Ruggero Bacone se n'era accorto. A suo parere non esisteva alcuna difficoltà ad ammettere un inizio del movimento: per comprendere come esso « exivit in esse », bastava ricordare l'esistenza di una « duplex mutatio », « secundum naturam » e « supra naturam »<sup>48</sup>; in altri termini bastava considerare l'idea cristiana di creazione come produzione totale della realtà che non presuppone, ma pone il moto — come, lo s'è visto, il tempo e lo spazio — non richiedendo altro che la sola potenza di Dio. Tutti quei ragionamenti con i quali lo Stagirita aveva cercato di negare il cominciamento del mondo perdevano ogni valore assoluto, mantenendo una validità solo relativa, come dimostrazioni del fatto che non si dà cominciamento nel tempo; il che, oltretutto, per Bacone corrispondeva alle intenzioni con cui erano stati proposti:

Et ideo licet non bene concludant non habuisse principium simpliciter et absolute loquendo, tamen bene concludunt secundum quod intendit, scilicet quod in tempore non exivit in esse<sup>49</sup>.

Bonaventura, per parte sua, nel *Commento alle Sentenze* rilevava come l'argomento aristotelico sul movimento fosse dimostrativo « loquendo de motibus et mutationibus naturalibus », mentre non lo era « loquendo autem de mutatione supernaturali per quam ipsum mobilem processit in esse »; e sosteneva che, se Aristotele aveva

tazione e contemporaneamente contestarne la validità — meglio l'assoluta validità: e proprio questo, come vedremo subito, è quanto fecero sia teologi di indubbia ortodossia, sia tanti maestri delle Arti. La sorpresa cui il testo dell'articolo fa riferimento — « mirum quod ... » — nasceva proprio dal veder misconosciuta da parte dei teologi conservatori, magari in contrasto con le loro stesse affermazioni, la elementare distinzione fra 'argomento non assolutamente dimostrativo' e 'argomento sofistico'.

<sup>48</sup> XIII, p. 378, ll. 17-18.

<sup>49</sup> XIII, p. 388, ll. 18-22. Sull'*intentio Aristotelis* riguardo alla durata del mondo nell'interpretazione di Bacone, *supra*, pp. 24-25.

inteso provare solo che il mondo non ebbe inizio « *secundum naturam* », « *verum posuit et rationes eius sumtae a motu et tempore sunt efficaces* »<sup>50</sup>. Una decina d'anni dopo Guglielmo di Baglione avrebbe riproposto questi giudizi con differenze solo terminologiche, scrivendo che « *ratio Philosophi in VIII Physicorum ... habet locum* », se intesa « de modo producendi qualem nunc videmus in natura », mentre suppone il falso se intesa di qualunque agente in generale, perché « Deus non indiget mutatione media, sed sua omnipotentia ipsum primum mobilem de nihil fecit »<sup>51</sup>. A conclusioni analoghe, del resto, era giunto anche un'altro francescano, Tommaso di York, rifacendosi in modo pressoché letterale al Maimonide. Difensore anch'egli di una prospettiva creazionista, il filosofo ebreo aveva avuto modo di confrontarsi con l'eternalismo aristotelico, e l'aveva superato denunciandolo come frutto di una confusione fra lo stato definitivo, perfetto delle cose, e quello della loro genesi, del loro venire ad essere: secondo un paragone che gli autori cristiani avrebbero amato citare, Aristotele si era comportato come quel bambino che, vissuto in un'isola deserta, si era rifiutato di credere a chi gli aveva spiegato come fosse nato obiettando che, senza poter respirare, mangiare e compiere le altre funzioni biologiche, non avrebbe mai potuto restare nove mesi nell'utero materno<sup>52</sup>.

Alberto Magno non si limitò a ripetere le critiche del Maimonide, che pure ben conosceva e che, certamente, lo influenzarono: sfruttando in modo sistematico la distinzione fra creazione e movimento, o se vogliamo fra movimento soprannaturale e movimento naturale, dimostrò l'estrema facilità con cui il pensiero cristiano poteva aggirare le argomentazioni di Aristotele, evitando ogni improduttiva e traumatica rottura con lui. Nell'analizzarle Alberto si mostra estremamente accondiscendente: frequenti gli escono dalla penna espressioni come « *hoc est verum* », « *hoc est verissimum* », « *nos etiam concedimus* », « *nos bene concedimus* »<sup>53</sup>. Non ha alcuna reticenza, difatti, ad ammettere che, lungi dall'essere sofismi, esse siano

<sup>50</sup> II, p. 23.

<sup>51</sup> P. 611.

<sup>52</sup> Cfr. Tommaso di York, pp. 280-81 e Maimonide, II, pp. 130-33. La fortuna dell'esempio del bambino nell'ambito delle discussioni sull'eternità del mondo fu straordinaria, e varcò i limiti cronologici del medioevo: l'inglese E. Stillingfleet se ne sarebbe servito ancora in pieno '600. Cfr. Rossi 1979, pp. 48-9.

<sup>53</sup> Cfr. III, pp. 532 e 553-55; XXXII, p. 101.

concludenti. È vero che il movimento, e così il tempo, la materia, il mondo, sono ingenerabili ed incorruttibili; da ciò, tuttavia, non si può concludere la loro eternità se non alla luce di una duplice supposizione, cioè che nulla comincia se non con una generazione fisica — ovvero a partire da una materia preesistente — e che nulla comincia se non nel tempo. « Talibus suppositis — scrive con chiarezza — nos bene concedimus quod rationes suae sunt de necessitate concludentes »; ma chiunque intenda correttamente Aristotele sa che egli non provò tali supposizioni, né avrebbe potuto farlo<sup>54</sup>: movimento, tempo, materia e mondo iniziarono per creazione,

simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum quae antea nihil fuerunt, et secundum seipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt<sup>55</sup>.

L'introduzione del concetto di creazione permette quindi di relativizzare le *rationes* eternaliste, cioè contemporaneamente di neutralizzare ogni loro potenzialità contro il dato di fede e di ritagliare loro un campo di validità. Testimonianze esemplari di quest'atteggiamento sono da un lato la *Solutio* dell'articolo sulla durata del mondo del secondo libro del *Commento alle Sentenze* che, dopo aver ricordato « quod mundus inceperit, sicut dixit Moyses », non esita a far sue le vedute aristoteliche nella convinzione che « nihil contra fidem concludunt »<sup>56</sup>; dall'altro un passo della *Summa Theologiae* che si sforza di giustificare i ' filosofi ' osservando che se essi non giunsero a comprendere l'inizio del mondo fu solo perché tralasciarono di considerare la creazione e — secondo quanto « physici proprium est » — « principia naturae quae siverunt non prima, sed proxima ». Il difetto, in altri termini, starebbe non nelle risposte che essi diedero, ma nei limiti dei problemi che si posero; entro quei limiti, rispetto a quei problemi, le loro risposte sono del tutto accettabili<sup>57</sup>.

La fede — affermava a sua volta Tommaso d'Aquino nel *De Potentia* — insegna che l'universo non è sempre esistito, « nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari »<sup>58</sup>. Ciò non vuol

<sup>54</sup> III, p. 554.

<sup>55</sup> XXXII, p. 97.

<sup>56</sup> XXVII, p. 29. Difficile stabilire se il « Moyses » in questione sia il Maimonide — come afferma Bertola 1974, p. 321 — o piuttosto il profeta.

<sup>57</sup> XXXII, p. 99. Per giudizi analoghi cfr. *infra*, pp. 62-63.

<sup>58</sup> Q. 3, a. 17, *Resp.* Bonafede (1951, p. 143) fraintende completamente il

dire, però, che le prove fisiche portate dai ' filosofi ' eternalisti siano da buttare, ma solo che non possono essere accettate senza riserve. Come precisava la *Summa Theologiae*, se non sono assolutamente (*simpliciter*) dimostrative, lo sono relativamente (*secundum quid*). Sia in senso storico: sono efficaci contro le tesi di quei prearistotelici che ponevano il cominciamento della realtà in forme razionalmente impossibili<sup>59</sup>. Sia in senso teorico: valgono nell'ambito della fisica, cioè dei processi naturali spiegabili tramite la categoria del movimento e causati da agenti particolari a partire da una materia preesistente; mentre non valgono al di sopra della fisica, cioè al livello di analisi della creazione, produzione *ex nihilo* della totalità dell'universo, che « non est motus nec mutatio » se non « secundum metaphoram », ed è causata dall'agente universale<sup>60</sup>.

La distinzione fra agente (o causa) universale ed agente (o causa) particolare<sup>61</sup> diveniva così lo strumento concettuale di cui Tommaso si serviva per superare tutte le « rationes ex parte creaturarum sumptae » a favore dell'eternità del mondo, riducendone la confutazione al facile gioco di aggiungere alle loro conclusioni ' clausole limitanti ', in un modo che potrebbe essere schematizzato come segue:

- il movimento non può aver avuto inizio: per movimento, ma può averlo avuto per creazione<sup>62</sup>;
- la generazione non può aver avuto inizio: per generazione, ma può averlo avuto per creazione<sup>63</sup>;
- la materia non può aver avuto inizio: per generazione, ma può averlo avuto per creazione<sup>64</sup>.

senso di quest'affermazione quando la contrappone al *Respondeo* del secondo articolo della q. 46 della *Summa* secondo cui l'inizio del mondo « sola fide tenetur ».

<sup>59</sup> I, q. 46, a. 1, *Resp.* Cfr. *supra*, pp. 33 e 47-48.

<sup>60</sup> La distinzione fra creazione e movimento ricorre frequentemente negli scritti di Tommaso: cfr. almeno *Contra Gent.*, II, 37, n. 1131; *Summa Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 2 e q. 46, a. 1, ad 5; *Comp. Theol.*, nn. 189-90; *In Physic.*, n. 974. Ripresa da Egidio Romano (*supra*, p. 54) e da numerosi maestri delle Arti, essa venne condannata nel 1277 (articolo 187): cfr. Hissette 1977, pp. 277-80.

<sup>61</sup> Distinzione formalizzata in *Contra Gent.*, II, 16, n. 934: « Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particolare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi ».

<sup>62</sup> Cfr. i passi richiamati qui sopra alla n. 60.

<sup>63</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 10; *Contra Gent.*, II, 37, n. 1130.

<sup>64</sup> Cfr. *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 3; *In Physic.*, n. 139; *Comp. Theol.*, nn. 189-90; *De natura materiae*, n. 369.

Proprio la mancata consapevolezza di quella, fondamentale, distinzione, aveva condotto Aristotele a postulare l'eternità del mondo a partire dal movimento, di cui non riusciva a concepire l'inizio:

Aristoteles vero, considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae et non universalis<sup>65</sup>.

\* \* \*

Al di là delle diversità di sfumatura, una linea comune, più o meno consapevolmente sviluppata, guida la confutazione che i più svariati pensatori del XIII secolo diedero degli argomenti sull'eternità del movimento, della generazione e della materia: essi sono validi sul piano della fisica, ma non sono assolutamente dimostrativi poiché la creazione, che segna l'inizio del mondo fisico, non è un evento fisico. Questa stessa linea attraversa anche gli scritti di coloro che fino a non molto tempo fa ci si ostinava a chiamare 'averroisti' ed a considerare decisi difensori delle tesi eternaliste; tesi che, invece, essi esplicitamente rifiutano, in un costante riferimento al tema della creazione. Basterà qualche esempio a mostrarlo<sup>66</sup>.

Più volte, nel corso del suo insegnamento, Sigeri di Brabante si trova alle prese col principio *ex nihilo nihil fit*, tradizionalmente usato dai 'filosofi' a sostegno dell'eternità della materia. Egli ne riconosce senza indugio l'efficacia nell'ambito del naturale; ma solo in quest'ambito. Non ha invece alcun dubbio sul fatto che, per intervento divino, sia possibile la produzione « ex nihilo » di effetti 'nuovi': la preesistenza di una causa materiale (*ex quo fiat*) è indispensabile solo nel caso della generazione (*transmutatio*) ad opera di agenti particolari, ma la creazione è cosa ben diversa dalla generazione<sup>67</sup>. Boezio di Dacia scrive analogamente che « non omnis factio requirit materiam ». La « factio

<sup>65</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 17, *Resp.*

<sup>66</sup> Sulla presenza della dottrina della creazione negli 'averroisti' e sui fraintendimenti in proposito, *infra*, pp. 128-29.

<sup>67</sup> Cfr. *Q. in Physicam*, pp. 180-81, ll. 18-66 e pp. 183-84, ll. 14-15; *De anima intell.*, p. 93, ll. 74-75; *Q. super lib. de C.*, pp. 87-88, ll. 130-40. Come rileva Hissette (1977, p. 178) « su questo punto la conformità del pensiero di Sigeri con la dottrina cristiana è perfetta ».

materiae », infatti, « praecedat materiam », ed è necessario presupposto di qualunque produzione naturale: « unde si non esset factio nisi naturalis solum, penitus esset nulla factio »<sup>68</sup>. Chiedendosi poi « utrum mutationem praecedat motus », risponde positivamente, ma si preoccupa di precisare che il concetto di movimento va inteso solo in riferimento al mondo — « omnis motus est in aliqua parte mundi » — e non è comprensivo di quello di creazione: è così evidente che « factionem mundi nullus motus praecessit »<sup>69</sup>. Nella q. 6 sull'ottavo libro della *Fisica*, specificamente dedicata al problema del movimento, l'Anonimo di Delhayne dichiara necessario negarne l'eternità, e si propone di replicare alle ragioni di Aristotele. L'inizio del movimento è possibile ammettendo il motore — ma non il mobile — esistente *ab aeterno*:

Et tunc concedo quod ante mutationem primam erit factum ipsum mobilem, sed non sequitur quod sit factum per aliquam transmutationem priorem, quia non omnis factio transmutatio est, cuiusmodi est illa factio quae fit per emanationem quandam ab ipso Primo; sic autem factum est primum mobile<sup>70</sup>.

Si tratta, come si vede, di affermazioni limpide ed eloquenti, espressione di un consapevole approccio al problema cosmogonico secondo le direttrici del pensiero cristiano, che nulla hanno a che vedere col 'naturalismo' o col 'razionalismo', né tradiscono la prudenza o peggio la 'doppiezza' di chi vuol dissimulare la realtà delle sue posizioni. Si dovrà allora confessare che gli 'averroisti' erano ben diversi dall'immagine che troppo spesso se ne è data e che, lungi dall'essere i passivi divulgatori di un verbo aristotelico incondizionatamente accettato — nella fattispecie l'eternità del mondo — cercavano di superarne talune centrali dottrine per difendere i concetti-chiave della fede — nella fattispecie quello di creazione temporale? Si dovrà riconoscere il carattere affrettato e semplicistico di tante sommarie condanne d'eresia, prendendo atto della 'sostanziale ortodossia' degli autori in questione? Risposte positive a queste due domande sono state formulate più di una volta<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> V, 2, p. 189, ll. 23-28. Cfr. anche VI, 2, p. 360, ll. 684-87.

<sup>69</sup> V, 2, pp. 286-87, ll. 21-46.

<sup>70</sup> P. 200.

<sup>71</sup> Principale artefice di questa 'riabilitazione' degli 'averroisti' è stato senza dubbio Van Steenberghe. Al suo, comunque, si devono affiancare i nomi di Duin, Graiff, Argerami, Fioravanti, Bazan e Hissette. La ormai celebre *Enquête* (1977) di quest'ultimo ha contribuito in modo determinante a ridefinire la fisionomia della

Non bisognerà, tuttavia, fermarsi qui: perché le riabilitazioni postume hanno a che fare più con la cattiva coscienza della teologia che con la storia della filosofia, mentre va evitato il rischio di appiattire prospettive teoriche diverse nella comune, ma del tutto estrinseca, relazione all'ortodossia. Occorrerà allora mettersi alla ricerca della specificità della posizione di questi autori per capire, se non altro, come tanti e tanto gravi fraintendimenti siano stati possibili; e non solo da parte degli storici moderni ... Ma dove trovare questa specificità?

Non, semplicemente, nell'atteggiamento verso gli argomenti eternalisti, che è sempre di rispetto, mai di acritica indulgenza. Boezio di Dacia, ad esempio, se sottolinea che Aristotele ha tratto le necessarie conseguenze dei suoi principi, lascia tuttavia trasparire la coscienza della loro inadeguatezza:

Et ideo Aristoteles recte loquens 8<sup>o</sup> Physicorum ponit primum motum non esse novum ex hiis ex quibus arguit. Aristoteles inde arguit, quia si ex aliis causis novus non esset quam ex hiis ex quibus arguit, simpliciter motus primus novus non esset <sup>72</sup>.

L'Anonimo di Delhay, ancor più chiaramente, scrive che le ragioni di Aristotele « non peccant in consequentia », ma per concludere che « ideo necesse est eas dissolvere per interemptionem alicuius principii » <sup>73</sup>. Anche qui, insomma, non si va al di là del semplice rifiuto di liquidare come puro 'sofisma' l'ottavo libro della *Fisica*; e lo si fa in termini davvero misurati, limitandosi a rivendicare la coerenza del procedere del Filosofo secondo una considerazione che si potrebbe definire 'formale', 'sintattica' del suo pensiero, laddove Bacone, Alberto Magno, e persino Bonaventura non avevano esitato a parlare di una — pur relativa — 'verità' <sup>74</sup>.

Neppure si potrà trovarla, semplicemente, nella tesi che il fisico non può dimostrare l'inizio del mondo. Si tratta, difatti, di un evidente corollario di quanto sopra esposto. Se, al loro livello, gli argomenti eternalisti sono validi, non sarà possibile, a quel livello, costruire argomenti anti-eternalisti: eventuali prove della finitezza temporale del mondo andavano cercate altrove. Il riconoscimento dell'incompetenza del fisico

facoltà delle Arti di Parigi, ai di là della caricatura datane da Tempier e dai teologi conservatori.

<sup>72</sup> V, 2, p. 274, ll. 162-65.

<sup>73</sup> P. 200.

<sup>74</sup> Cfr. *supra*, pp. 55-57.

o *naturalis* in proposito — non del filosofo in genere — non poteva che essere comune; e venne esplicitato più volte, se non altro sotto forma di giudizio storico che legittimava la posizione di Aristotele con gli stessi limiti della sua prospettiva teorica: in quanto fisico, aveva avuto ragione ad insegnare l'eternità del movimento e del mondo. Particolarmente significativa, in questo senso, la seguente dichiarazione di Alberto Magno:

Aristoteles autem non consuevit dicere in *Physicis* nisi physica quae physicis rationibus possunt probari. Sed inceptio mundi per creationem, nec physica est, nec probari potest physice<sup>75</sup>.

Boezio di Dacia la rieccheggiava scrivendo:

Ideo Aristoteles VIII Physicorum quaerens utrum motus aliquando factus sit, cum prius non esset, et utens his principiis, quae modo dicta sunt, et loquens ut naturalis ponit motum primum aeternum ex utraque parte<sup>76</sup>.

Lo stesso Bonaventura, al culmine della sua campagna antiaristotelica, dopo aver violentemente accusato il Filosofo per il suo eternalismo, costretto a far marcia indietro da vivaci reazioni, avrebbe riconosciuto — utilizzando proprio l'espressione boeziana, « loquens ut naturalis » — che

de aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere<sup>77</sup>.

Quando con uno stringato sillogismo Boezio di Dacia stabiliva che il fisico « ex sua scientia et suis principiis, quibus ipse utitur » non può porre un primo moto 'nuovo'<sup>78</sup>, non faceva che tradurre questi giu-

<sup>75</sup> III, p. 555.

<sup>76</sup> VI, 2, p. 349, ll. 382-85.

<sup>77</sup> V, p. 365. Secondo Bougerol (1973, p. 221) fra questo passo — che appartiene alla settima *Collatio in Hexaëmeron* — e l'attacco frontale ad Aristotele della precedente sesta *Collatio* (V, pp. 360-61. In proposito, *infra*, pp. 132-33) non vi sarebbe alcun contrasto: Bonaventura si limiterebbe ad apportare qualche « precisazione », essendosi accorto di esser stato « mal compreso ». In realtà il contrasto c'è, ed appariscente: da una condanna senza appello si passa a tentativi 'giustificazionisti'. Facile supporre i motivi di questo nuovo atteggiamento: le vivaci reazioni del 'partito' filoaristotelico. Cfr. Van Steenberghen 1966, pp. 210-211; 1977, p. 110.

<sup>78</sup> VI, 2, pp. 348-49, ll. 345-81.

dizi dal linguaggio della 'storiografia', a quello della metodologia; ed era stato preceduto, ancora una volta, da Alberto Magno, che aveva aperto così la trattazione del movimento nel commentare l'ottavo libro della *Fisica*:

Non lateat autem nos, quod cum intendamus probare motum non incepisse in aliquo tempore praeterito, neque corruptendum in aliquo tempore futuro, non procedemus nisi per rationes physicas... Non enim possumus in *Physicis* probare, nisi quod sub principiis est physicis: et si extendamus nos ad loquendum de his quae supra physica sunt, non possemus esse physici: quia non procederemus ex probatis vel per se notis, sed potius transcenderemus ea quae ratione non valent comprehendendi, sicut est creatio et modus creandi omnia simul et divisim. Physici enim est aut nihil dicere, aut dictum suum demonstrare per illa quae sunt illi scientiae propria, de qua intendit facere considerationem<sup>79</sup>.

Il carattere specifico e distintivo di quell'insieme di scritti risalenti alla facoltà delle Arti di Parigi che stiamo ora esaminando non sta dunque nell'assoluta novità ed originalità delle singole affermazioni, quanto nel nuovo significato, nella nuova funzione che esse venivano ad assumere. Ripensando e correlando fra loro valutazioni ad apprezzamenti largamente condivisi sugli argomenti fisici a favore dell'eternità del mondo, essi produssero qualcosa di assolutamente inedito nell'occidente latino: un'analisi epistemologica della *scientia naturalis*, delle sue condizioni, dei suoi limiti, della sua relazione con la verità rivelata<sup>80</sup>.

\* \* \*

Ciò è evidente soprattutto nel *De aeternitate mundi* di Boezio di Dacia, ove il problema della 'novità' del movimento diviene la semplice occasione di tale analisi; che, non a caso, si estende fino a coinvolgere altri momenti cruciali del rapporto fede-scienza, dall'esistenza di un primo uomo alla resurrezione dei morti. D'altra parte, questo stesso allargamento di orizzonte si ha perché è solo tramite una simile 'via critica' — e si prenda pure il termine in accezione kantiana — che il problema in questione può trovare soluzione. Per Boezio, infatti, supe-

<sup>79</sup> III, p. 524.

<sup>80</sup> Le precedenti riflessioni sulla *scientia naturalis* di un Grossatesta o di un Bacone (su cui Crombie 1952, pp. 219-30) avevano avuto un carattere prevalentemente metodologico, incentrandosi sui temi dell'induzione e del rapporto teoria-esperienza.

rare la dottrina dell'eternità del movimento significa qualcosa di più che trovare il modo di sbarazzarsi di una serie di argomenti che cercano di provarla: significa prendere posizione riguardo a quella particolare scienza che annovera quegli argomenti nel dominio delle sue proposizioni dimostrate; significa riflettere sullo statuto disciplinare della fisica per evidenziarne i limiti e la non assolutezza.

La centralità del motivo della limitatezza del sapere scientifico all'interno dell'opera boeziana è stata colta, fin dal 1964, da P. Wilpert. Se un Alberto Magno ed un Tommaso d'Aquino — egli notava — avevano mostrato l'impossibilità dell'insorgere di qualsiasi conflitto fra ragione e fede assumendo quest'ultima come criterio negativo, in Boezio questo stesso obiettivo 'concordistico' era garantito dalla piena autonomia della scienza nel suo campo specifico<sup>81</sup>. Proprio nel rivendicare la sua autonomia, difatti, la scienza diveniva consapevole dei suoi limiti, che riconosceva da un lato nella condizionatezza del suo oggetto — l'ordine delle cause puramente naturali —, dall'altro nel fatto che l'esistenza stessa di questo suo oggetto era un presupposto non dimostrato. Ne usciva così un Boezio fautore di un ipoteticismo e di un relativismo scientifico, come tale disponibile ad una scienza superiore ed assoluta, una « scienza della fede » (*Glaubenswissenschaft*)<sup>82</sup>. A questa lettura, pur definita « acuta e molto interessante », G. Fioravanti opponeva, pochi anni più tardi, una serie di consistenti obiezioni: mostrando non solo che il maestro danese non giungeva affatto ad una « scienza della fede » ma, secondo una prospettiva pretomista, negava ogni statuto scientifico alla teologia<sup>83</sup>; ma specialmente contestando a Wilpert di aver deformato l'immagine boeziana della scienza. Infatti l'assunzione che una scienza non può dimostrare il suo oggetto non comporta alcun ipoteticismo per chi, come Boezio, accolga la teoria aristotelica della *subalternatio*, che individua nella metafisica il luogo di fondazione dei principi delle altre scienze. Il limite della *scientia naturalis*, dunque, non starebbe nella sua pretesa ipoteticità, nella impossibilità di dimostrazione o, peggio, nella convenzionale 'posizione' delle sue premesse ma, secondo quanto si può ricavare da un passo del *De Somnis*, nella sua « incapacità di cogliere la totalità delle cause nelle loro interazioni »<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Cfr. Wilpert 1964, specialmente pp. 135-41.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 144-46.

<sup>83</sup> Fioravanti 1970, pp. 546-56. Per il giudizio su Wilpert cfr. p. 535.

<sup>84</sup> Ivi, p. 558. Sulla *subalternatio* cfr. pp. 535-36.

I lavori di Wilpert e Fioravanti hanno indubbiamente avuto il merito di attirare l'attenzione su uno degli aspetti chiave del pensiero boeziano. Restano tuttavia alcune difficoltà riconducibili, in ultima istanza, al modo in cui viene maneggiato proprio quel concetto di scienza che pure costituisce l'oggetto primario del discorso. In effetti, si resta perplessi davanti alla disinvoltura con la quale, sotto la penna di entrambe gli studiosi, termini come 'scienza', 'filosofia', 'fisica' o 'ragione' si succedono e si scambiano fra loro<sup>85</sup>. In Boezio, invece, l'analisi epistemologica non slitta mai inconsapevolmente da un termine all'altro, né prende ad oggetto una generale o generica 'scienza', ma considera distintamente tre scienze particolari — la fisica, la matematica e la metafisica. La filosofia, sforzo di comprensione razionale della realtà, si articola infatti in queste tre discipline, che si occupano di porzioni particolari dell'esistente — rispettivamente del naturale, del matematico e del divino<sup>86</sup>. A questa distinzione disciplinare il nostro autore si attiene scrupolosamente, non certo per pedanteria, ma nella convinzione che diversi siano i problemi metodologici che esse suscitano, diversi i loro limiti, diversa la loro relazione con la fede: come proprio la disamina del problema dell'eternità del mondo mostra chiaramente<sup>87</sup>. Anziché interrogarsi sulle idee di Boezio circa il limite della 'scienza' *tout court*, pare quindi più corretto porsi separatamente il problema del limite della fisica, del limite della matematica, del limite della metafisica; ed anziché andare alla ricerca del rapporto 'scienza'-fede, pare più opportuno sforzarsi di determinare singolarmente il rapporto fisica-fede, matematica-fede, metafisica-fede: con la rassicurante consapevolezza della possibilità di trovare un'unità di questi limiti e di questi rapporti in quelle lucide pagine finali del *De aeternitate mundi* che affrontano il problema complessivo della « filosofia »<sup>88</sup>.

Considerando per ora la sola scienza fisica, se con Fioravanti si deve riconoscere che il tentativo di Wilpert di individuarne la limitatezza nel

<sup>85</sup> Ciò non accade, invece, in un successivo intervento di Pinborg (1974, specialmente pp. 169-81), le cui suggestive conclusioni mi paiono largamente condivisibili.

<sup>86</sup> Cfr. VI, 2, p. 347, ll. 324-26.

<sup>87</sup> Il matematico è indifferente al problema; il fisico deve negare sia la creazione sia l'inizio del mondo; il metafisico afferma la creazione e si dichiara impotente a stabilirne la temporalità o eternità. Cfr. *infra*, pp. 68-69 e 130-32.

<sup>88</sup> Cfr. *infra*, pp. 131-32 e 181.

carattere 'ipotetico' suona come forzosa attualizzazione<sup>89</sup>, ci si può chiedere se essa consista solo nella sua incapacità di esaurire la serie delle cause, nell'inevitabile parzialità del suo rapporto con la realtà. Mi sembra che i testi indichino in modo inequivocabile che Boezio riteneva la fisica limitata sotto due rispetti, fra loro indipendenti: essi vanno distinti con cura tanto maggiore quanto più facili sono le confusioni, dal momento che entrambi sono espressi tramite l'identica formula che nega al *naturalis* la possibilità di raggiungere conclusioni « simpliciter » vere.

Il primo è quello messo in luce dal passo del *De Somnis* utilizzato da Fioravanti. Benché lungo, vale la pena di citarlo per intero:

Sicut in his quae fiunt a proposito, multa eorum, quae bene disposita sunt fieri, superveniente maiore consilio mutata sunt, sic etiam frequenter contingit in his, quae aguntur per naturam, quoniam multa eorum, quae bene disposita sunt fieri quantum est in suis causibus naturalibus, superveniente fortiori causa contraria istas corrumpente impedita sunt. Ideo physicus syllogizans conclusionem aliquam per causas tales, videlicet in quarum virtute est recipere impedimentum, certificat illam quantum est in illis causis, sed non certificat illam simpliciter, quia causae per quas syllogizat recipere possunt impedimentum. Sicut cum medicus arguit: « in cuius corpore est humor superfluous crudus et indigestus, ille morietur. Socrates est huiusmodi », iste medicus bene demonstrat, quantum ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat. Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstrant eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere. Cum tamen et causae illae et per consequens conclusiones illae aliter se possunt habere, cum causae illae natae sunt recipere impedimentum, ideo non intendunt physici tales conclusiones simpliciter demonstrare. In mathematicis vero una causa non impedit aliam, quia mathematica secundum quod huiusmodi separata sunt a motu. Quod enim linea una perpendiculariter cadens super aliam constituit duos angulos rectos, vel quod lineae aequae distantes non concurrunt, hanc causam nulla alia impedire potest. Ideo demonstrationes mathematicae sunt in primo gradu certitudinis, et demonstrationes naturales sequuntur illas<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Fioravanti 1970, pp. 537-39. Cfr. anche Pinborg 1974, p. 177.

<sup>90</sup> VI, 2, pp. 387-88, ll. 160-90. Questo passo è stato riassunto da Goffredo Fontaines proprio a fianco della *reportatio* del *De aeternitate mundi*: il fatto — come ha segnalato Pinborg (1974, p. 178) — non è casuale.

Con tutta evidenza questo passo si riferisce al limite che potremmo dire *i n t e r n o* della scienza naturale: essa è incapace di conquistare esaurientemente il s u o oggetto, potendo considerare solo una serie finita di cause e non essendo in grado di escludere l'intervento di altre cause che modifichino il quadro della situazione indagata. Le conclusioni del *naturalis*, perciò, non valgono « simpliciter », ma solo in relazione all'insieme delle cause considerate — « causae per quas syllogizat », « ex qua arguebat ». Nel linguaggio dell'epistemologia contemporanea, il fisico potrebbe affermare in assoluto qualcosa di un dato fenomeno solo corredando la sua teoria di una clausola *ceteris paribus* che escluda l'esistenza nell'intero universo di cause ignote ma influenti su di esso<sup>91</sup>. Cause fisiche, naturali, beninteso; si considerino — tornando a Boezio — quelle presentate nel notevole esempio medico: « medicina calida vel constellatio vel aliqua causa confortans calorem digestivum ». Limitatezza della fisica vuol dire quindi empirismo e revocabilità delle conclusioni: non a caso viene evidenziata nella contrapposizione alla matematica, le cui dimostrazioni « sunt in primo gradu certitudinis » perché costruite su realtà che « separata sunt a motu », che non sono soggette alla contingenza del gioco delle cause.

Il *De aeternitate mundi*, invece, considera un secondo e diverso limite della fisica, un limite *e s t e r n o*, come risulta dalle parole seguenti:

Nec debet esse mirabile aliqui quod naturalis non potest illa considerare ad quae principia suae scientiae se non extendunt. Qui enim diligenter considerabit, quae per se potest naturalis considerare, illi apparebit rationabile esse quod dictum est. Non enim quilibet artifex considerare potest quamlibet veritatem<sup>92</sup>.

La fisica è limitata nel senso che non può considerare ogni verità, ma solo quelle accessibili ai suoi principi: è limitata nel senso della già ricordata dichiarazione di Alberto Magno, imperniata sul concetto che « non possumus in *Physicis* probare, nisi quod sub principiis est physicis »<sup>93</sup>. Questi principi, per di più, non sono i primi « simpliciter », ma solo i primi della natura; e quindi anche le conclusioni da essi ricavabili non sono valide « simpliciter », ma solo in relazione ad essi. La

<sup>91</sup> Cfr. ad esempio Lakatos 1974, p. 175.

<sup>92</sup> VI, 2, pp. 350-51, ll. 415-20.

<sup>93</sup> Cfr. *supra*, p. 63.

differenza con la situazione evidenziata nel *De Somnis* balza agli occhi: non si tratta qui dell'impossibilità di considerare tutte le cause fisiche, ma della possibilità di considerare solo le cause fisiche.

Non è difficile, a questo punto, determinare il rapporto fisica-fede. Mentre il limite interno non pare significativo al riguardo, il riconoscimento del limite esterno della fisica, la presa di coscienza che essa è circoscritta entro i confini del naturale, si trasforma *ipso facto* in una apertura al soprannaturale<sup>94</sup>. Non a caso il *De aeternitate mundi* prosegue richiamandosi alle verità rivelate cui il *naturalis* non può arrivare perché « principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera sapientiae divinae se non extendunt »<sup>95</sup>; per sostenere, ritornando al tema originario, che è simultaneamente possibile che vi sia un primo moto 'nuovo' ed un inizio del mondo « per causas superiores », e che non vi siano « per causas naturales »; e quindi che sono simultaneamente possibili l'esistenza di un primo moto 'nuovo' e di un inizio del mondo, e la negazione di ciò da parte del *naturalis* « sicut naturalis »<sup>96</sup>:

Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum (non) esse novum accepta absolute falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur<sup>97</sup>.

Sia il cristiano che il *naturalis* dicono il vero: « verum dicit christianus... verum etiam dicit naturalis... » Fra le loro antitetiche affermazioni, però, non vi è possibilità di contraddizione — né quindi necessità di forzosa convivenza in regime di 'doppia verità': esse difatti non si collocano sullo stesso piano. Allo stesso modo non si dà conflitto fra chi sostiene che Socrate è bianco e chi lo nega poiché entrambi, sotto un certo rispetto, esprimono la verità: « se -

<sup>94</sup> Cfr. anche *infra*, pp. 176-77.

<sup>95</sup> VI, 2, p. 351, ll. 428-30.

<sup>96</sup> VI, 2, p. 352, ll. 461-70. Cfr. anche *ivi*, p. 437, ll. 89-94, la versione che di questo passo dà la *reportatio* di Goffredo Fontaines.

<sup>97</sup> VI, 2, p. 352, ll. 470-73. Come notava finemente Gilson (1955, p. 90) « Boezio non dice che questa conclusione sia assolutamente falsa; non dice nemmeno che assolutamente parlando sia falsa; dice semplicemente che, presa in senso assoluto, è falsa ». Non avendo compreso ciò, Joos (1968, p. 534) ha preteso che Boezio compia un « *tour de force* consistente nella condanna aperta del filosofo e nella sua riabilitazione latente ». Sull'affidabilità della sua esegesi si vedano però le impietose osservazioni di Hissette (1973).

cundum quaedam, uterque dicit verum»<sup>98</sup>. È con perfetta coerenza, dunque, che si conclude in modo 'concordistico', negando ogni contrasto fra *scientia naturalis* e fede:

Sic ergo patent duo: unum est quod naturalis non contradicit christianae fidei de aeternitate mundi, et aliud est quod per rationes naturales non potest ostendi mundum et motum primum esse novum<sup>99</sup>.

\* \* \*

Un pensiero di così esemplare chiarezza sembrerebbe dover essere al riparo da equivoci e fraintendimenti. Eppure, la proposizione 191 condannata nel 1277 a Parigi recita

Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus,

imputando a Boezio una posizione tipo 'doppia verità' ed attribuendogli proprio ciò che, con encomiabile metodicità, egli aveva sempre negato: che le teorie fisiche fossero « simpliciter » vere<sup>100</sup>.

Non è facile determinare come ciò sia stato possibile. Si può tuttavia tentare un'ipotesi di spiegazione: i censori di Tempier non seguirono — non vollero seguire — il percorso teorico di Boezio che, come

<sup>98</sup> Cfr. VI, 2, pp. 352-53, ll. 473-84. È ormai pacifico che — diversamente da quanto in un primo tempo sostenuto da Sajò (1954, specialmente p. 35) — in questo passo vi è tutto fuorché un'espressione della 'teoria della doppia verità': cfr. Maurer 1955, pp. 237-38; Gilson 1955, pp. 90-94; Michaud-Quantin 1956, pp. 177-82; Van Steenberghen 1956, pp. 140-46 (poi 1966, pp. 363-70; 1970, pp. 184-88); Gregory 1962 a, p. 101; Sajò 1963, pp. 457-60; Wilpert 1964, pp. 147-50; Fioravanti 1970, pp. 529-31; Argerami 1972-73, pp. 102-03; Hissette 1973, pp. 215-16; Pinborg 1974, p. 177; Ghisalberti 1979, p. 771.

<sup>99</sup> VI, 2, p. 353, ll. 489-92. A conferma del 'concordismo' del trattato boeziano si ricordi che i manoscritti I e P portano per titolo: « Liber de concordantia fidei (christianae) et philosophiae de aeternitate mundi ». Cfr. ivi, pp. xxi-xxii.

Analoga l'impostazione dell'Anonimo di Zimmermann che apre il suo *Comento alla Fisica* ricordando che si può seguire la filosofia naturale di Aristotele senza pregiudicare la verità della fede (p. 3, ll. 11-15): « Ex hoc enim quod philosophus concludit aliquid esse necessarium vel impossibile per causas inferiores investigabiles ratione, non contradicit fidei, quae ponit illa posse aliter se habere per causam supremam, cuius virtus et causalitas non potest comprehendi ab aliqua creatura ».

<sup>100</sup> Sul tradimento del pensiero di Boezio operato dai censori di Tempier, cfr. Van Steenberghen 1956, p. 146; Macken 1971, pp. 248-49; Argerami 1972-73, p. 102; Hissette 1977, pp. 284-85.

s'è visto, arrivava sì alla fede, ma tramite una affermazione, non tramite una negazione della *scientia naturalis* e della sua autonomia. La scienza infatti, ripensando le condizioni della sua possibilità, si accorgeva di essere fondata su principi che costituivano, di per se stessi, dei limiti; riconosceva quindi l'esistenza di verità superiori al dominio di quei principi, individuando uno spazio per la fede; ma questo spazio era individuato per esclusione, come spazio della non-scienza: la scienza, non la fede, in altri termini, rappresentava l'oggetto primario del discorso boeziano.

A lettori tanto frettolosi quanto prevenuti nei confronti di qualsiasi attività intellettuale che non si presentasse come immediatamente 'riducibile' al sapere teologico ciò poteva bastare. Ma c'era dell'altro: c'era la recisa affermazione che il fisico può concedere quelle verità che non è in grado di attingere « quae tamen non contrariantur suis principiis, nec destruunt suam scientiam », ma « negare debet » quelle verità che contrastino con i suoi principi e distruggano la sua scienza, poiché « sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum »<sup>101</sup>. Si trattava, evidentemente, di una conseguenza necessaria della prospettiva epistemologica sopra delineata, di un nuovo modo di esprimere l'esigenza di non confondere il piano del naturale con quello del soprannaturale, di non inserire il miracolo nella fisica; in perfetta continuità, quindi, con una linea di pensiero che annoverava fra i suoi più decisi sostenitori Alberto Magno il quale, proprio di fronte alle obiezioni teologiche alle tesi eternaliste di Aristotele, era uscito nell'invocazione « nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram »<sup>102</sup>. Ma in Boezio tutto ciò si arricchiva di una coloritura particolare, che non poteva non suscitare le ire della parte più conservatrice della cultura del tempo: una gelosa difesa della scienza naturale, un senso vivissimo della sua autonomia, una premurosa attenzione a non incepparne le procedure, un ostinato rifiuto di ogni pretesa della teologia di sindacarne i risultati<sup>103</sup>. Si arricchiva

<sup>101</sup> Cfr. VI, 2, pp. 351-52, ll. 438-48. Per un commento, Van Steenberghen 1956, pp. 143-44.

<sup>102</sup> IV, p. 363. Sull'uso che di questa frase avrebbero fatto Sigeri ed altri 'averroisti', *infra*, pp. 83-84. Tommaso d'Aquino non esprimeva vedute molto diverse quando (*Summa Th.*, q. 76, a. 5, ad 1) scriveva che « in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat ».

<sup>103</sup> « Questa sovrana autonomia di cui gode all'interno del suo proprio dominio ogni disciplina scientifica è un tema essenziale del pensiero di Boezio »: così

cioè dei temi e dei motivi propri della facoltà delle Arti di Parigi agli inizi degli anni settanta del XIII secolo<sup>104</sup>.

È solo entro quest'ambiente che il pensiero di Boezio diventa comprensibile: Boezio è un maestro, un 'artista', che si muove entro l'orizzonte intellettuale istituzionalmente definito di alcune discipline scientifiche che è tenuto ad insegnare e che assume — questa la sua originalità — come oggetto della propria riflessione, per pensarne condizioni e limiti. Per quanto concerne la *scientia naturalis* o fisica, egli giunge ad una decisa rivendicazione di autonomia, articolata su due punti:

i) ogni intrusione della teologia nella fisica è illegittima ed immotivata; la fisica ha un dominio specifico che non coincide con quello della fede: l'alone di sospetto che ne circonda i risultati è fondato sull'erronea pretesa di rapportarli in modo immediatistico alla verità rivelata, mentre un'accurata analisi epistemologica mostra che essi non possono contraddirla;

ii) ogni intrusione della teologia nella fisica è pericolosa perché la distrugge in quanto scienza; il miracolo, il mistero di fede, per definizione appartenenti all'ambito del non dimostrabile, non possono trovare spazio all'interno della fisica, costruzione razionale di verità dimostrate sulla realtà naturale:

Licet non omnis veritas potest ostendi per rationem, omnis tamen veritas physica debet esse nota per se vel talis quod ipsam ostendere potest per rationem, vel aliter esset facile omnia fingere<sup>105</sup>.

«Vel aliter esset facile omnia fingere». Questa è la vera preoccupazione di Boezio: che in nome di una malintesa

Michaud - Quantin (1956, p. 176). Non si capisce, tuttavia, come lo storico francese possa far convivere questa consapevolezza con l'affermazione, priva di fondamento testuale, che Boezio riconoscerebbe una fantomatica «saggezza» come metro assoluto delle scienze (ivi, p. 178) ed invitare a sottomettere le conclusioni scientifiche al giudizio della fede (ivi, p. 184). Per una critica analoga cfr. Fioravanti 1970, p. 628, n. 3.

<sup>104</sup> Benché Hendrickx 1967, p. 235, ritenga sia stato scritto «subito dopo lo statuto universitario del 19 marzo 1255», il *De aeternitate mundi* risale certamente agli anni compresi fra il 1272 ed il 1277: cfr. Sajò 1954, p. 54. Argerami (1972-73, p. 104) propende per il 1274-1275, ma non fornisce alcuna motivazione di una simile scelta. Le *Q. in Physicam* dovrebbero essere precedenti: cfr. Hissette 1972 e, *supra*, p. 14, n. 63.

<sup>105</sup> V, 2, p. 275, ll. 200-03. Questo passo potrebbe aver ispirato l'articolo 3 censurato nel 1277: cfr. Hissette 1977, pp. 20-21.

difesa della fede, si smantelli l'immagine razionale del cosmo che, faticosamente, l'occidente stava riconquistando grazie ad Aristotele, per tornare all'evanescenza delle 'finzioni'. « Vel aliter esset facile omnia fingere ». Questa frase, meglio di ogni altra, rivela il nucleo ispiratore del suo pensiero: la scienza della natura, pur nel suo limite, è un valore e va salvaguardata <sup>106</sup>. La trattazione del problema dell'eternità del movimento diviene così in Boezio il banco di prova di un progetto culturale più vasto: salvare la possibilità e l'esistenza di una fisica come scienza autonoma nella cristianità.

È proprio questo che molti, nel XIII secolo, non volevano accettare. Pur riconoscendo ed utilizzando — localmente — quella distinzione fra ordine soprannaturale ed ordine naturale su cui questo progetto si fondava, essi si rifiutavano di accoglierla nelle sue estreme conseguenze, che legittimavano un sapere autonomo del naturale che avrebbe spezzato l'unità organica della *sapientia christiana*. L'imputazione a Boezio di Dacia ed a quanti concordavano con lui di cadere nella 'doppia verità' non fu la causa, ma l'effetto di questo rifiuto, che si tradusse in drastici provvedimenti di condanna proprio nel momento in cui, per i progressi nella conoscenza del pensiero greco-arabo ed il conseguente sviluppo delle facoltà delle Arti, forme di sapere autonome — fisica in testa — venivano emergendo <sup>107</sup>. È quantomai significativo — mi sembra — il trattamento riservato da Raimondo Lullo al già ricordato articolo 191 tratto dal *De aeternitate mundi* boeziano. Egli non lo riferisce nella sua forma completa che contrapponeva la posizione del *naturalis* a quella del *fidelis* e — pur con quel « simpliciter » di troppo — non imputa a Boezio di sostenere la 'doppia verità'. Semplicemente, si scaglia contro l'idea di una fisica autonoma per riproporre l'immagine di un sapere immediatamente finalizzato al divino, ove ogni specialismo è illegittimo ed il filosofo deve « habere intellectum discursivum de una philosophia in aliam », poiché solo in Dio il suo « appetitus » può « quiescere ». Lo studio della « natura naturata », dunque, ha senso solo come strumento per giungere alla « natura naturans »; ridotta la totalità del reale a mero prodotto della Causa Prima, limitarsi a considerare il mondo fisico è un adagiarsi nell'effetto, derogando al proprio compito di raggiungere la conoscenza perfetta e rinunciando assurdamente al proprio completo appagamento intellettuale e morale:

<sup>106</sup> Cfr. Fioravanti 1970, p. 630; Hissette 1980, p. 268; *infra*, pp. 175-77.

<sup>107</sup> Ancora sulla 'doppia verità', *infra*, pp. 179-80.

Ait Socrates, quod naturalis philosophus simpliciter negare debet mundi novitatem, quia innititur rationibus naturalibus.

Ait Raymundus: Naturalis philosophus per naturam naturatam investigare debet naturam naturantem, cum philosophia naturalis sit subiectum et instrumentum ad cognoscendum philosophiam supranaturalem, ut de prima causa notitiam habeat per effectum. Et si esset verum hoc quod tu dicis, appetitus philosophi naturalis quiesceret in effectum, non in prima causa, quae est ultimus finis, quod est inconveniens. Debet ergo philosophus habere intellectum discursivum de una philosophia in aliam, sicut debet habere appetitum ad inveniendum veritates et secreta naturalia et supernaturalia, ut de prima causa et effectum notitiam habeat et per illam notitiam suus appetitus quiescat; sed cognoscere effectum et non causam non est perfecta cognitio nec quies perfectionis intellectus, memoriae et voluntatis<sup>108</sup>.

<sup>108</sup> *Declaratio*, p. 171, ll. 2-17.

## CAPITOLO II

### CORPI CELESTI, INTELLIGENZE, UOMINI

Aristotele aveva prodotto non solo una astratta analisi dei concetti di tempo, spazio, moto e materia, ma anche una concreta immagine del mondo, non solo una fisica, ma anche una cosmologia.

Il suo cosmo è un sistema di sfere, immenso ma finito. La grande palla della terra ne costituisce il centro e, tuttavia, è la sede dei fenomeni inferiori, il luogo del disordine: i quattro elementi empedoclei — acqua, terra, aria, fuoco — vi si associano e dissociano riproponendo incessantemente il gioco della generazione e della corruzione mentre i corpi, per la breve durata della loro esistenza, vi alternano scompostamente movimenti naturali — tendenti alla loro realizzazione, cioè al luogo loro proprio — e movimenti violenti. Intorno ad essa, l'ordine regna sovrano: corpi celesti di un quinto elemento assolutamente diverso da quelli terrestri, detto etere, incastonati in sfere di ugual natura, ruotano da sempre e per sempre secondo un movimento circolare uniforme<sup>1</sup>.

Ripresa dai commentatori arabi, che corredarono ogni sfera di una intelligenza motrice, la cosmologia aristotelica raggiunse nel XIII secolo l'occidente latino ove ebbe una larga, ma tutt'altro che incontrastata, diffusione<sup>2</sup>. Fra i non pochi problemi che poneva, uno dei più seri stava indubbiamente nel fatto che essa pareva fornire armi consistenti a favore di una posizione eternalista: ogni riferimento ad un'origine dell'universo nel suo complesso vi era del tutto assente, mentre esplicita-

<sup>1</sup> Cfr. Crombie 1952, pp. 60-65; Kuhn 1957, pp. 100-107.

<sup>2</sup> Sulla penetrazione della cosmologia aristotelica nell'occidente latino si vedano Duhem 1913-59, III, pp. 230-329; Crombie 1952, pp. 65-81; Kuhn 1957, pp. 139-46; Garfagnini 1978, pp. 30-39 e 203-316.

mente vi si affermavano le tesi dell'eternità degli elementi, della generazione e della corruzione, delle specie animali e vegetali, dell'umanità, della sostanza e del moto celesti. La cosmologia aristotelica, insomma, rappresentava una nuova sfida all'idea cristiana di un inizio assoluto della realtà; sfida che, come è facilmente comprensibile, venne raccolta in special modo da quei pensatori che in quella cosmologia vedevano una descrizione vera della struttura del mondo, mentre fu lasciata cadere da quanti la rifiutavano, per mantenersi fedeli alla tradizione neoplatonico-agostiniana<sup>3</sup>.

La dottrina dell'etere, in questo quadro, costituiva certo l'ostacolo più rilevante, affermando l'esistenza di un elemento eterno per natura. Aristotele l'aveva impostata nel primo libro del *De Caelo*, applicando coerentemente il principio che stabiliva una relazione fra movimenti ed elementi. Se ogni movimento semplice è proprio di un corpo semplice o elemento ed i quattro elementi empedoclei si muovono naturalmente da e verso il centro, dovrà esistere un ulteriore elemento — l'etere appunto — il cui movimento naturale sia quello intorno al centro. Esso godrà di particolari proprietà: poiché il movimento circolare non ha contrario ed ogni generazione, corruzione o alterazione è da un contrario ad un contrario, sarà ingenerabile, incorruttibile, inalterabile: in una parola, eterno<sup>4</sup>. Composto di questo straordinario elemento il cielo — che è al contempo l'involucro e la porzione quantitativamente più consistente dell'universo<sup>5</sup> — è anch'esso eterno. Una conclusione, questa, cui Aristotele teneva particolarmente, e che si premurò di corroborare mostrando tramite una analisi logica rigorosa, anche se un po' prolissa, come l'assenza di una fine del cielo, ammessa già da Platone, implicasse necessariamente anche quella di un suo inizio<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> È significativo che i pensatori francescani, generalmente ostili alla cosmologia aristotelica, abbiano concentrato la loro attenzione sugli argomenti fisici a favore dell'eternalismo, ignorando o trattando in modo sbrigativo quelli cosmologici.

<sup>4</sup> Cfr. *De Caelo*, 268 b 11 - 269 b 16. Per una eccellente analisi della 'deduzione' aristotelica dell'esistenza del quinto elemento cfr. Solmsen 1960, pp. 287-303. Si vedano anche Elders 1966, pp. 10-16; Repellini 1980, pp. 109-12.

Non stupisca l'affermazione aristotelica che il moto circolare non ha contrario. Ovviamente si danno moti destrorsi e moti sinistrorsi: essi tuttavia non sono contrari in quanto non tendono a luoghi contrari. In proposito, Litt 1963, p. 45, n. 1.

<sup>5</sup> Cfr. Kuhn 1957, p. 105.

<sup>6</sup> Cfr. *De Caelo*, 279 b 4 - 283 b 24; Averroè, V, f. 82 K-L. In proposito, Baudry 1931, pp. 112-23; Pépin 1964, p. 83.

\* \* \*

Sulla scia della *Guida dei Perplexi* di Mosè Maimonide, Alberto Magno comprese la necessità di misurarsi con l'analisi aristotelica della natura dei cieli in relazione al problema della durata del mondo. La distinzione fra creazione e generazione gli fornì, ancora una volta, la chiave per risolvere ogni difficoltà. La situazione della sostanza celeste — scriveva espressamente nel *Commento* all'ottavo libro della *Fisica* — è del tutto identica a quella della materia prima: effettivamente ingenerata, non essendo tratta da qualcosa di preesistente, non per ciò è necessariamente eterna, dal momento che è creata, e la creazione può essere temporale<sup>7</sup>.

Che valore dare, allora, alle affermazioni eternaliste di Aristotele? Una pagina della *Summa Theologiae* potrebbe indurre a pensare che Alberto avesse inteso rifiutarle completamente, come inaccettabili non solo per la fede, ma per la stessa filosofia. In questo senso, infatti, potrebbe leggersi la valorizzazione del racconto cosmogonico del *Timeo* platonico e la denuncia del suo misconoscimento da parte di Aristotele. Non è affatto vero — esclama il dottore domenicano — che t u t t i i filosofi hanno creduto nell'eternità del cielo: Platone, « qui inter philosophantes fuit praecipuus » ha scritto che « Deus faciendo mundum sensibilem, primo coelestem circulum fecit »<sup>8</sup>. Il *De Caelo et mundo*, però, rivela prospettive assai differenti. Ancora ricordata — ma sollecitata fino ad identificarla con quella delle religioni ebraica, cristiana ed islamica nel sostenere la creazione *ex nihilo* — la posizione platonica viene giudicata non pertinente nel corso di una analisi che si muova ad un livello puramente naturale<sup>9</sup>. A quel livello, la dottrina dell'etere è presentata come priva di alternative e, di conseguenza, è integralmente recuperata. Il cielo è ingenerabile, incorruttibile, inalterabile; è sempre in atto, o meglio è in potenza solo rispetto al movimento; è perpetuo « secundum suum esse et secundum suam substantiam »<sup>10</sup>. E proprio quest'ultima conclusione — quella più direttamente in contrasto con la fede cristiana — viene difesa contro un'obiezione di Giovanni Filopono in un passo cui fa

<sup>7</sup> III, pp. 545-46. Cfr. anche XVII, pp. 25-26 e XXXII, p. 101. In proposito, Cortabarria 1961, pp. 13-14.

<sup>8</sup> XXXII, p. 96. Parlando di creazione del cielo in Platone, Alberto intende certamente creazione temporale: cfr. III, p. 544.

<sup>9</sup> Pp. 19-20, II, 70-72 e 1-5.

<sup>10</sup> P. 20, II, 65-69; p. 21, II, 20-26 e 30-32; p. 114, II, 43-45.

seguito un commento quanto mai interessante dal punto di vista storico. La contrapposizione fra risultato della ragione e verità rivelata, fra *cognitio per philosophiam* e *cognitio per prophetiam* vi è espressa in un modo non meno brusco che in quelle 'formule prudenziali' che, negli scritti degli 'averroisti' suscitavano il sospetto e lo sdegno di Mandonnet e dei suoi — troppo numerosi — epigoni:

Haec autem omnia dicta sunt secundum naturam caeli et secundum sententiam Peripateticorum, quia, sicut diximus, de esse caeli per creationem vel de statu suo per dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia sunt cognita per prophetiam, de qua cognitione in praesenti nihil curamus investigare <sup>11</sup>.

\* \* \*

In un celebre studio pubblicato una ventina d'anni fa, T. Litt ha messo in luce il ruolo di primo piano svolto entro la sintesi metafisico-teologica tomista dalla teorica del cielo <sup>12</sup>. Suo punto di partenza è proprio la dottrina aristotelica dell'etere che, significativamente, si ritrova sintetizzata con eleganza nella stessa *Prima Pars* della *Summa Theologiae*. L'articolo secondo della q. 66 — « utrum una sit materia informis omnium corporalium » —, ricordato che Platone e tutti i prearistotelici « posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum », si schiera con Aristotele nel sostenere che, argomentando « per motus naturales corporum », si è costretti ad aggiungere un quinto elemento, qualitativamente superiore:

Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementorum sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruttibile, elementa vero sunt corruptibilia <sup>13</sup>.

L'incorruttibilità, derivata dall'assenza di contrarietà del suo moto, è quindi il segno distintivo di un mondo celeste che rappresenta il più alto grado di perfezione cui la realtà materiale possa giungere: evitando

<sup>11</sup> P. 105, ll. 45-51. Sulle 'formule prudenziali' cfr. *infra*, p. 90, n. 58.

<sup>12</sup> Cfr. Litt 1963.

<sup>13</sup> I, q. 66 a. 2, *Resp.* Cfr. Litt 1963, p. 49.

il contro natura ed il fortuito, non conoscendo disarmonie o anomalie, esso realizza le qualità del sublunare « per modum eminentiorem »<sup>14</sup>. La dottrina dell'etere viene così piegata ad un nuovo significato, tutto metafisico; e non a caso l'unica prova 'empirica' che Aristotele ne avesse data — quella basata sulla constatazione che mai s'è notata una qualche alterazione nell'ultimo cielo<sup>15</sup> — è rifiutata tramite un'argomentazione che, sfuggita al Litt, non è priva di interesse, esprimendo l'intuizione di un incolmabile divario fra i tempi della memoria umana ed i tempi delle — eventuali — mutazioni celesti:

Nec tamen hoc est necessarium, sed probabile. Quanto enim aliquid est diuturnius tanto maius tempus requiritur ad hoc quod eius mutatio deprehendatur; ... Posset igitur aliquis dicere quod, etsi caelum sit naturaliter corruptibile, est tamen tam diuturnum, quod totum tempus cuius memoria potest haberi, non sufficit ad deprehendendam eius transmutationem<sup>16</sup>.

Proprio sul terreno della metafisica, però, il cielo sollevava un imbarazzante interrogativo: una volta ammesso che goda delle eccezionali proprietà attribuitegli da Aristotele, non se ne doveva concludere che è perfettamente attuale, assolutamente necessario e — di conseguenza — necessariamente eterno? La risposta di Tommaso è duplice. Da un lato consiste nel sottolineare che lo stesso Aristotele, con la teoria della « materia ad ubi », aveva riconosciuto al cielo una certa potenzialità — rispetto al movimento se non rispetto all'essere<sup>17</sup>. Dall'altro — e questo è il punto che qui ci interessa — si sviluppa attraverso il rilievo che, sebbene esso « per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse » tuttavia questa necessità « sequitur eius substantiam ». La « necessitas essendi » non è che un predicato del cielo e, come tale, ha un senso solo postane l'esistenza attuale — « substantiam iam in esse instituta ». Parallelamente, la « virtus semper essendi » che esso ha, presuppone la produzione della sua sostanza; per dirla col *De Potentia*, nessuna virtù riguarda il passato, ma solo il futuro: « unde et virtus existendi semper, quae inest caelo, non respicit praeteritum, sed futurum »<sup>18</sup>. Il cielo, insomma, può non esistere,

<sup>14</sup> *In De Caelo* ..., n. 394. Cfr. Litt 1963, pp. 50-52.

<sup>15</sup> *De Caelo*, 270 b 12-16.

<sup>16</sup> *In De Caelo* ..., n. 76.

<sup>17</sup> *In Metaph.*, nn. 1740 e 2436; *In De Caelo* ..., n. 63. In proposito, Litt 1963, pp. 54-90.

<sup>18</sup> *Contra Gent.*, II, 36, n. 1121; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 2.

non è assolutamente necessario e, quindi, non è necessariamente eterno. La sua superiorità metafisica sulla realtà sublunare può convivere tranquillamente con l'affermazione della sua contingenza e della sua temporalità; ingenerabile, incorruttibile ed inalterabile, esso venne all'essere per creazione:

Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod caelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse caelum coaeternum sibi; nos autem ponimus caelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis<sup>19</sup>.

Questo testo risulta fondamentale ai fini dell'analisi che si sta svolgendo. In esso si afferma:

i) che quanto Aristotele dice sulla natura dei corpi celesti è perfettamente compatibile con la negazione della loro eternità;

ii) che i ' filosofi ' hanno sostenuto l'eternità dei corpi celesti e, contemporaneamente, il loro carattere di creature.

Su quest'ultimo punto, Tommaso pare insistere particolarmente; e — lo si noti — proprio in relazione ad Aristotele. Più volte, infatti, ribadisce che per lo Stagirita i corpi celesti, pur se eterni, sono tuttavia prodotti da un Dio che è loro « fattore » e non solo loro causa finale, che dà loro l'essere e non solo il movimento. Si considerino ad esempio questi tre passi, rispettivamente dai commentari al *De Caelo*, alla *Fisica* ed alla *Metafisica*:

est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt; ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse; quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> In *De Caelo* ..., n. 64. Cfr. anche *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 2 e ad 3.

<sup>20</sup> In *De Caelo* ..., n. 91; In *Physic.*, n. 996; In *Metaph.*, n. 295. Dello stesso tono un passo del *De Substantiis Separatis* (n. 100), che allarga il discorso a Platone: « Non ergo estimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales (*sic*) seu etiam caelestia corpora semper fuisse,

Ancora il *Commento alla Metafisica*, del resto, non esita più oltre a dichiarare falsa l'interpretazione di quanti negano che Aristotele abbia individuato in Dio la causa sostanziale del cielo:

Ex hoc autem apparet manifeste falsitas opinionis illorum, qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius<sup>21</sup>.

Abbiamo così una significativa conferma di quanto s'è detto a proposito della lettura tomista di Aristotele. Di fronte all'evidenza dei testi Tommaso concede l'eternalismo di Aristotele, ma sottolinea che esso non andava a discapito, ma anzi si accompagnava alla affermazione del concetto di creazione<sup>22</sup>. Lo scarto fra la posizione dei ' filosofi ' e quella dei cristiani si riduce dunque all'antitetica determinazione della durata — eterna o non eterna — dei corpi celesti, e non investe il loro *status* metafisico, ritenuto indifferente a quella determinazione; ben diversamente da quanto accadeva nei teologi conservatori, ed in particolare in Enrico di Gand che, richiamandosi fra l'altro proprio al *De Caelo* aristotelico, denunciava come eternalismo e necessitarismo fossero termini complementari, di modo che la difesa della contingenza del reale andava di pari passo con quella della sua temporalità<sup>23</sup>.

Per tornare a Tommaso, comunque, il suo giudizio finale era chiaro. Non esiste prova stringente dell'eternità del cielo. La particolare natura della sostanza di cui è composto permette solo di affermare che esso potrebbe essere eterno. Che poi lo sia o no, ciò dipende esclusivamente dal libero volere di Dio: come si dice a proposito del movimento celeste,

eis subtraxerint causam essendi ».

Si noti che l'affermazione del *Commento al De Caelo* secondo cui il Dio aristotelico è *factor mundi* è particolarmente impegnativa: stando alla terminologia del *Comp. Theol.* (n. 184), *factor* è l'agente che « per voluntatem operatur ».

<sup>21</sup> In *Metaph.*, n. 1164.

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, pp. 35-37.

<sup>23</sup> « Sic ergo posuerunt mundum ita habere esse a Deo, quod non potuit Deus ei non dedisse esse ... quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare. Quia si quis dubitaret an talis erat philosophorum mens et sententia, videat primum *Caeli et Mundi*, et VI<sup>m</sup> *Metaphysicae* Avicenna, et procul dubio ita esse inveniet. Unde Philosophus determinationem suam superhabitam I<sup>o</sup> *Caeli et Mundi* repetit breviter in IX<sup>o</sup> *Metaphysicae*, dicens: Nihil aeternum est in potentia ... ».

Pp. 269-70, ll. 26-33 e 1-2. Cfr. anche *infra*, p. 93.

ex parte caeli probari potest quod sit potens semper moveri, ex parte autem voluntatis divinae dependet quod moveatur in actu vel semper vel non semper<sup>24</sup>.

\* \* \*

Quale fu l'atteggiamento degli aristotelici radicali nei confronti delle implicazioni eternaliste della cosmologia peripatetica? Una cosa è certa: anche su questo punto essi fornirono ampio materiale alla commissione censoria riunita nel 1277 da Tempier. Ma meritavano veramente un trattamento così severo?

Le questioni sulla *Fisica* e sul *De generatione* di Boezio di Dacia espongono senza alcuna reticenza le tesi dell'eternità degli elementi e della generazione nel sublunare, e dell'eternità sostanziale del cielo<sup>25</sup>. Eppure si tradirebbe il suo pensiero — come lo tradirono i censori di Tempier — se si credesse che egli attribuisse una validità assoluta a tali tesi, anche al di fuori dei confini della *scientia naturalis*. Prova ne sia l'uso che Boezio fa dell'assioma del primo libro del *De Caelo* secondo il quale ciò che è eterno *a parte post*, ciò che esisterà sempre, è eterno anche *a parte ante*, è sempre esistito. Nelle *Questioni sulla Fisica* egli lo applica alla materia, ma nel corso di una argomentazione « per rationem »<sup>26</sup>; nel *De aeternitate mundi* lo riprende per sostenere solo la possibilità, e non il fatto dell'eternità del mondo:

nihil est aeternum in futuro absque praeterito, quia virtus quae potest facere durationem aeternam alicuius rei in futuro, ipsa potest fecisse durationem aeternam eiusdem rei in praeterito, cum illa virtus sit intransmutabilis et semper uno modo se habens. Mundus autem est aeternus in futuro et secundum sententiam christianae fidei et secundum quorundam philosophorum opinionem. Ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito<sup>27</sup>

Per quanto riguarda Sigeri di Brabante, il discorso non potrà essere altrettanto rapido, vista da un lato la necessità di soffermarsi su

<sup>24</sup> In *De Caelo* ..., n. 334.

<sup>25</sup> L'eternità degli elementi è difesa da Boezio contro l'idea timaica di una loro generazione dal caos primordiale in un passo (V, 1, pp. 23-24, ll. 42-81) che è certamente all'origine degli articoli 111 e 112 condannati nel 1277: cfr. Hissette 1977, pp. 182-84. L'eternità della sostanza celeste, che col suo movimento causa l'eterna generazione nel sublunare, è ripresa più volte: cfr., ad esempio, V, 1, pp. 120-21, ll. 40-49; V, 2, p. 250, ll. 98-108 e p. 343, ll. 207-12.

<sup>26</sup> V, 2, p. 187, ll. 19-24. Come ha proposto Hissette (1977, p. 150, n. 10) si aggiungerà un *aeternum* al testo edito da Sajò: « nihil est (aeternum) in futuro absque praeterito, ... ».

<sup>27</sup> VI, 2, p. 340, ll. 127-34. Cfr. Hissette 1977, pp. 150-51.

di una molteplicità di scritti risalenti a periodi diversi della sua speculazione, dall'altro l'esigenza di esaminare non solo le affermazioni relative all'eternità dei corpi celesti ma anche quelle non meno numerose sull'eternità delle intelligenze che, sostenute con le stesse argomentazioni delle prime, sono con esse in evidente parallelismo.

Consideriamo anzitutto le *Q. in tertium de anima* (1269-1270) che, a detta di Van Steenberghen, costituiscono la « principale testimonianza » del giovanile eternalismo sigeriano, insegnando l'eternità dell'intelletto unico dell'umanità « come l'opinione più probabile »<sup>28</sup>. In realtà, Sigeri non vi afferma mai che la posizione eternalista — attribuita ad Aristotele — sia « la più probabile » ( *s u p e r l a t i v o* ), ma si limita a notare che è « più probabile di quella — contraria — di Agostino » ( *c o m p a r a t i v o* )<sup>29</sup>. La differenza — credo — non è da poco, ed assume tutto il suo rilievo se accompagnata da una puntualizzazione sul significato del termine 'probabile'. Nel linguaggio filosofico del XIII secolo in generale e di Sigeri in particolare — come Van Steenberghen stesso ricorda — 'probabile' è, semplicemente, qualunque tesi che abbia qualche 'prova' a suo favore, ed una tesi è 'più probabile' di un'altra se ha più 'prove' a suo favore, a prescindere dal suo valore di verità<sup>30</sup>. Così, quando sostiene che la posizione aristotelica è « più probabile » di quella agostiniana, Sigeri vuol solo dire che essa ha una prova in più della sua: la considerazione della *natura* dell'intelletto che, godendo della virtù di durare eternamente nel futuro, gode anche della virtù di durare eternamente nel passato<sup>31</sup>. Questa prova, però, non è affatto decisiva, poiché la durata dell'intelletto dipende solo dalla libera — ed imperscrutabile — volontà di Dio creatore:

Causatum enim procedit a volente secundum formam voluntatis... Si ergo Primum voluit intellectum fieri de novo, cum factus est, factus est de novo... Et si voluit ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. Van Steenberghen 1972, pp. 275-76, n. 1 e Van Steenberghen 1977, p. 310. Per la datazione delle *Quaestiones* si veda l'*Introduzione* dell'editore B. Bazan alle pp. 67\*-74\*.

<sup>29</sup> P. 7, ll. 81-83; p. 8, ll. 96-97.

<sup>30</sup> Cfr. Deman 1933, pp. 275-76; De Mattos 1940, pp. 157-58; Argerami 1972-1973, p. 247; Van Steenberghen 1977, p. 247.

<sup>31</sup> Pp. 7-8, ll. 85-99. In proposito, Müller 1938, p. 47; Da Palma 1955, p. 409; Bazan 1973, p. 69.

<sup>32</sup> Pp. 6-7, ll. 65-71. Sull'imperscrutabilità del volere divino in Sigeri si ve-

Il primo degli *Impossibilia* (« Quod Deus non sit »), risalente al 1272, sostenendo che, in quanto immutabile nella sostanza, l'intelligenza « caret potentia ad non esse », sembra accostarsi alla causa eternalista; tuttavia se ne allontana rapidamente con la precisazione: « hoc autem dicimus secundum sententiam philosophorum »<sup>33</sup>. 'Formule prudentziali' come questa abbondano nel *De aeternitate mundi*, pressoché contemporaneo; la tesi del ritorno ciclico delle opinioni, delle leggi e delle religioni, collegata alla eterna circolazione degli astri, è seguita dal celebre commento che Mandonnet — ingiustamente — assunse a simbolo della pretesa « posizione contraddittoria » tenuta da Sigeri riguardo alla filosofia ed alla fede: « haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera »<sup>34</sup>.

Il *De anima intellectiva* (1273-1274) interviene nuovamente sulla durata delle intelligenze, sviluppando notevoli variazioni sull'assioma « omne aeternum in futuro, est aeternum in praeterito, et e converso »<sup>35</sup>. Non si deve dimenticare, però, che nel corso della trattazione l'autore dichiarava più volte di voler fare opera di pura esposizione, priva di personale impegno teoretico, confezionando una sorta di 'manuale' di psicologia aristotelica<sup>36</sup> nella piena consapevolezza della sua non totale coincidenza con le verità di fede<sup>37</sup>; e legittimava un simile atteggiamento parafrasando Alberto Magno: « sed nihil ad nos nunc

dano *infra* le pp. 129-30. Per un'ulteriore analisi della posizione giovanile di Sigeri circa la durata dell'universo mi sia consentito rinviare a Bianchi 1982 c.

<sup>33</sup> P. 73, ll. 68 e 74-75. Per la datazione, *ivi*, p. 27.

<sup>34</sup> P. 132, ll. 80-86 (per la datazione del trattato, *ivi*, p. 78\*). Su questo passo si vedano le scandalizzate osservazioni di Mandonnet (1908-11, I, pp. 151-53) ed i più pacati giudizi di Argerami (1972-73, p. 205), Van Steenberghen (1977, p. 232), Hissette (1977, pp. 158-59) e Bazan (1980, p. 238). Sulle 'formule prudentziali' cfr. *infra*, p. 90, n. 58.

<sup>35</sup> Cfr. pp. 90-95, *passim*.

<sup>36</sup> Si ricordi il *Prologo*, specialmente p. 70, ll. 11-15: « Et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare ». Ciò non toglie che, in genere, l'intento di Sigeri sia di essere un filosofo, non solo uno 'storico' della filosofia: cfr. *infra*, pp. 175-76.

<sup>37</sup> Cfr. pp. 83-84, ll. 44-47: « Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt ».

de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus»<sup>38</sup>.

Molto interessanti sono le *Q. in Metaphisicam* (1272-1274)<sup>39</sup>, ove le tesi eternaliste, presentate con tutta la « compiacenza »<sup>40</sup> che si vuole, vengono esplicitamente attribuite ai 'filosofi' e non sono accettate. Sigeri, anzi, dichiara la sua completa sottomissione alla fede, pur accentuandone il carattere sovrarazionale ed ammettendo la sua incapacità di « dissolvere » le ragioni ad essa contrarie. Richiamato che per Aristotele ciò che è ingenerabile ed incorruttibile, poiché « caret potentia ad non esse sive ante sive post », è « aeternum in toto praeterito et toto futuro », commenta:

Propter hoc sciendum quod sententiam Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati. Nec debet aliquis conari per rationem inquirere quae supra rationem sunt, vel rationes in contrarium dissolvere. Sed cum Philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat<sup>41</sup>.

Polemizzando con il tentativo di Nardi di giustificare l'atteggiamento dei maestri delle Arti più radicali, Van Steenberghen ha scritto che « se essi si fossero limitati strettamente al ruolo di storici ed esegeti dei filosofi pagani, nessuno ne avrebbe mosso loro rimprovero »<sup>42</sup>. Questo giudizio pare eccessivamente ottimistico, e la frase di Sigeri appena citata lo documenta in modo inequivocabile.

Ricordiamo un momento il clima del periodo. Siamo fra il 1272 ed il 1274. L'Università di Parigi è in preda al caos: scioperi, scissioni, contrasti fra facoltà, rivalità personali e nazionali denunciano e si intrecciano con profondi conflitti teorici. Scandalizzati per le nuove idee in circolazione, che giudicano quantomai pericolose, i teologi conservatori sono, ormai da anni, sul piede di guerra. Loro ispiratore e loro guida è Bonaventura che, a partire dal 1267, si era impegnato in una

<sup>38</sup> P. 84 ll. 47-48; in proposito, Nardi 1947, p. 197 e 1960 p. 119. Analogous uso della frase di Alberto — citata *supra*, p. 70 — farà Giovanni di Jandun: cfr. Zimmermann 1980, p. 473.

<sup>39</sup> Van Steenberghen (1977, pp. 96 e 219-20) propende per il 1273.

<sup>40</sup> Ivi, p. 310.

<sup>41</sup> Pp. 139-40, ll. (11)-(26). Su questo passo anche *supra*, p. 38.

<sup>42</sup> Van Steenberghen 1966, pp. 409-10. Per quanto riguarda Nardi si vedano i suoi *Saggi sull'aristotelismo padovano* (1958, p. 96).

virulenta denuncia degli « errori » — eternità del mondo anzitutto — derivanti « ex improbo ausu investigationis philosophicae », organizzando cicli di conferenze e di sermoni specificamente indirizzati al pubblico universitario<sup>43</sup>. In uno di questi sermoni, ammoniti gli studenti di filosofia a fuggire « sicut interfectivum animae » tutto quanto — e l'esempio era ancora l'eternità del mondo — fosse contrario alla dottrina di Cristo, egli aveva lanciato ai loro maestri l'accusa di « aprire la fossa dell'errore »:

Fovea aperitur, quando aliquam falsitatem facis credibilem et adducis ad hoc rationes; non claudis foveam, quando rationes dimittis insolutas. Si tunc discipulus tuus cadit in foveam illam erroris, teneris ad eius restitutionem. Aliqui claudunt eam insufficienter; dicunt: fides tenet contrarium; das mihi occasionem quod male credam de fide, quia « dubius in fide infidelis est ». Aliquis facit se magistrum in scientia, qui nihil scivit, et generat errores<sup>44</sup>.

Nel dicembre 1270 si era giunti all'intervento della stessa autorità ecclesiastica, con la celebre condanna promulgata dal vescovo Tempier; una condanna che si sarebbe ben presto dimostrata sostanzialmente inadeguata a fronteggiare la situazione. Nel 1272 fu allora la maggioranza moderata della facoltà delle Arti ad assumere l'iniziativa, promulgando uno statuto che non solo diffidava i maestri dal compiere pericolose sortite in campo strettamente teologico, ma imponeva loro anche rigide direttive per l'insegnamento di quegli argomenti filosofici — e non erano certo pochi — che potessero avere rilevanza per la fede:

<sup>43</sup> Il merito di aver messo in luce il ruolo decisivo di Bonaventura nelle lotte dottrinali che travagliarono l'Università di Parigi dalla fine degli anni sessanta, spetta ad uno studio — peraltro intemperante ed approssimativo — di Jules d'Albi (1923). Si vedano in particolare le pp. 139-218, che mostrano eloquenti parallelismi fra le 13 tesi condannate da Tempier nel 1270 e quelle prese di mira dal dottore francescano nelle prediche *De decem praeceptis* (1267) e *De donis Spiritus Sancti* (1268). In proposito cfr. anche Gorce 1931, coll. 1058-61; Robert 1943, pp. 168-73; Hadrianus a Krizovlian 1957, pp. 127-31; Van Steenberghen 1966, pp. 384-85 e 1977, pp. 34-46. Brady (1972, pp. 362-63) ha recentemente suggerito che Bonaventura sia stato a sua volta « spronato all'azione » da taluni suoi confratelli reggenti in teologia, come Guglielmo di Baglione. La cosa è più che verosimile, anche se si deve notare che i testi di Guglielmo editi dallo stesso Brady svolgono una polemica antitomista, e non 'antiavverroista'. Cfr. Van Steenberghen 1977, pp. 33-34 e *infra*, pp. 121-22 e 148-49.

<sup>44</sup> IX, p. 63. Il sermone dovrebbe risalire alla terza domenica di avvento: cfr. Jules d'Albi 1923, p. 193; Van Steenberghen 1977, p. 45.

Statuimus insuper et ordinamus quod, si questionem aliquam que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus... Supraddentes iterum quod, si magister vel bachelarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, aut aliter huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tanquam erronea pretermittat<sup>45</sup>.

Di fronte al convergere di simili attacchi, Sigeri capisce che è in gioco la sopravvivenza stessa della figura del maestro delle Arti come 'professionista dell'aristotelismo', il cui campo d'azione, per forza di cose, non poteva essere circoscritto entro i limiti dell'ortodossia. E protesta vivacemente, rivendicando a sé ed ai suoi colleghi — « ab his qui eius (Aristotelis) libros suscipiunt exponendos » — il diritto di svolgere il compito — cui istituzionalmente erano chiamati — di esporre le teorie filosofiche in modo completo e fedele, senza censure, autocensure o concordismi forzati, qualunque fosse la loro relazione con la verità della fede: verità della fede che, per parte sua, accetta incondizionatamente<sup>46</sup>. Tant'è che nel suo ultimo scritto, le *Q. super librum de Causis* (1274-1276), a testimonianza della sua buona volontà, non si limita a presentare la posizione eternalista di Aristotele ma, accogliendo le richieste di Bonaventura e dello statuto del '72, ne intraprende un tentativo di critica. L'autorità della rivelazione, che « maior est omni ratione humana et etiam philosophorum auctoritate », funge qui, come nell'Aquinate, da criterio negativo. Poiché si deve dire, per fede, che l'intelligenza ha avuto inizio temporale « licet ad hoc de-

<sup>45</sup> *Chart.*, pp. 499-500. Per la lezione *aut* al posto di *et* nell'ultima frase, Van Steenberghe 1977, p. 84, n. 13.

<sup>46</sup> Si noti che il decreto del 1272 imponeva come alternativa al silenzio la capacità di confutare o la disponibilità a liquidare come assolutamente false e totalmente erronee le dottrine filosofiche in contrasto con la Rivelazione. « Partigiano dell'autonomia della filosofia », Sigeri non intendeva però servirsi « di un criterio estrinseco (la verità di fede) » (Bazan 1980, p. 245); e, sul piano razionale, non poteva certo giungere a quelle condanne sommarie e senza appello che gli venivano richieste. L'analisi del pensiero dei 'filosofi', infatti, lo portava a considerarne le conclusioni — salvo qualche eccezione prontamente segnalata: cfr. *infra*, pp. 101-2, n. 32 — logicamente ineccepibili e relativamente accettabili: come avevano dovuto riconoscere anche tanti teologi di indubbia ortodossia, magari conservatori. Cfr. *supra*, pp. 53-63 e 76-81 e *infra*, pp. 176-77.

monstrationem non habeamus », le ragioni a favore della sua eternità, che Aristotele aveva giudicato concludenti così come quelle a favore dell'eternità del moto celeste, « non sunt necessariae », e quindi bisogna provarsi a confutarle:

Et haec opinio fuit apud Aristotelem valde necessaria, ita quod pro constante habuit motum caelestem esse sempiternum, continuum et unum... Nihilominus tamen (quia) auctoritas fidei christianae maior (est) omni ratione humana et etiam philosophorum auctoritate, dicamus intelligentiam non esse in aeternitate, licet ad hoc demonstrationes non habeamus. Et quia etiam ex quo intelligentia non est in aeternitate, rationes volentes concludere eam esse aeternam non sunt necessariae, ideo temptandum est eas aliquo modo dissolvere<sup>47</sup>.

\* \* \*

Esaurita la analisi sull'eternità del cielo e delle intelligenze, è necessario ripercorrere nuovamente la produzione di Sigeri alla ricerca di un'altra tesi, caratteristica dell'immagine del mondo della filosofia peripatetica, che è stata spesso associata al suo nome: quella dell'eternità delle specie, e della specie umana in particolare. Siamo così costretti a tornare agli anni precedenti il 1270 quando — com'è probabile — egli 'determinò' la *Q. utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente*, denunciandone il carattere di pseudoproblema generato dal presupposto — a suo avviso errato — della possibilità della non esistenza dell'umanità: la proposizione 'l'uomo è un animale' è sempre stata e sempre sarà vera perché sono sempre esistiti e sempre esisteranno uomini a verificarla<sup>48</sup>.

L'affermazione dell'eternità della specie umana, dunque, è incontestabile; ma quale il suo valore? Chiamato a misurarsi con un tema impegnativo che, connesso col grande dibattito sugli universali, esercitava da tempo la sagacia dei logici medievali, Sigeri ha la brillante in-

<sup>47</sup> Pp. 65-66, ll. 83-94. In proposito, Van Steenberghen 1977, p. 241 e Bazan 1980, p. 242. Sigeri abbandona forse questa posizione di sottomissione alla fede nella successiva q. 55 « utrum aliquid aliud a Causa Prima sit infinitae virtutis secundum durationem »? Malgrado alcune apparenze contrarie, la risposta deve essere decisamente negativa: cfr. Hissette 1977, pp. 81-82.

<sup>48</sup> Cfr. specialmente pp. 56-59, *passim*. Si noti che non esiste alcun elemento — interno o esterno — per datare questo scritto, che viene fatto risalire a prima del 1270 (ivi, p. 25) presupponendo il criterio dell' 'evoluzione' di Sigeri (su cui *infra*, pp. 89-91). Se dunque si volesse trovarvi la prova di tale criterio si cadrebbe in un'evidente circolarità: cfr. Bianchi 1982 c.

tuizione che la dottrina aristotelica dell'eternità delle specie permette di risolverlo in modo radicale e definitivo; quindi la prende di peso e la utilizza senza esitazioni, più sulla spinta del compiacimento per l'eccezionale risultato teorico che essa gli consente di raggiungere, che perché effettivamente la condivida: certamente incapace di valutarne le conseguenze sul piano della fede<sup>49</sup>.

Queste conseguenze, però, non sfuggirono ai guardiani dell'ortodossia, messi in stato di allarme dai ripetuti appelli di Bonaventura e per nulla disposti a sancire la 'morte di Adamo'<sup>50</sup>: nel 1270 la tesi « quod nunquam fuit primus homo » venne condannata. Sigeri allora aprì gli occhi, come i suoi successivi interventi sull'argomento documentano chiaramente. Il *De aeternitate mundi*, difatti, non è come pretendeva Mandonnet « la dimostrazione in regola » dell'eternità della specie umana<sup>51</sup>, bensì la confutazione di un tentativo di certificarne l'inizio sulla base dell'osservazione che essa è formata da individui i quali hanno tutti cominciato ad esistere; un tentativo — si deve riconoscere — alquanto inconsistente, nella misura in cui non provava, ma presupponeva l'impossibilità di un processo generativo ciclico secondo lo schema dei 'filosofi' per i quali « sperma est ex homine et homo ex spermate in infinitum »<sup>52</sup>. Come ha ben scritto O. Argerami, « l'opera ha, nell'intenzione e nella lettera dell'autore, una finalità polemica »<sup>53</sup>; ciò che, del resto, risulta con tutta l'evidenza desiderabile da una dichiarazione molto esplicita della fine del secondo capitolo:

Non conamur ... hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere — ovvero:

<sup>49</sup> Si ricordi il fatto — già segnalato da Mandonnet (1908-11, I, p. 118) — che Sigeri non dimostra, ma assume « come un postulato » la tesi eternalista. Quanto al compiacimento per la soluzione così trovata, è eloquente la chiusa della *quaestio* (p. 59, ll. 16-18): « Huic ergo sententiae firmiter adhaerendum est, nam cum fuerit considerata, acquiescat intellectus et sileat; recedat vanitas verborum in hac materia ne cognitionem impendant ».

<sup>50</sup> Sull'argomento cfr. *infra*, p. 169.

<sup>51</sup> Mandonnet 1908-11, I, p. 118.

<sup>52</sup> P. 129, ll. 24-25 (che riprende Averroè, IX, f. 71 C: « Nam nunquam cessavit sperma ab homine, et homo ex spermate in infinitum ») e pp. 119-20, ll. 43-57. Per ulteriori discussioni sulla possibilità di un processo generativo infinito, si vedano *infra* le pp. 142-161, *passim*.

<sup>53</sup> Argerami 1972-73, p. 204. Per giudizi analoghi cfr. anche Van Steenberghen 1977, p. 310 e Hissette 1977, pp. 143-44.

non vogliamo dimostrare l'eternità della specie umana e del mondo —, sed solum suae rationis defectum, qui apparet ex praedictis<sup>54</sup>.

Il *De anima intellectiva*, le *Q. in Metaphysicam*, le *Q. naturales* di Lisbona e le *Q. super librum de Causis*, si limitano poi a riferire, con accenni in genere molto rapidi, il pensiero aristotelico; e se è possibile rintracciarvi alcuni passi — tre per l'esattezza — in cui le vedute eternaliste potrebbero sembrare difese, Hissette ha mostrato in modo più che convincente che la loro portata « non deve essere esagerata »<sup>55</sup>.

\* \* \*

Al termine di questa lunga ricerca attraverso l'intera sua opera, è finalmente possibile rispondere alla domanda circa l'atteggiamento assunto da Sigeri rispetto alle conseguenze eternaliste della cosmologia aristotelica; il che, oltretutto, permetterà anche di prendere posizione — pur da un punto di vista particolare — sul problema della 'evoluzione' del suo pensiero che caratterizza, come è noto, un considerevole filone della storiografia lui dedicata, da De Wulf a Van Steenberghen<sup>56</sup>.

Sigeri non ha mai sostenuto per suo conto le tesi dell'eternità dei corpi celesti e delle intelligenze; non ha mai sostenuto per suo conto la tesi dell'eternità delle specie se non, in modo indiretto ed inconsapevole, nella *Q. utrum haec sit vera*. Di conseguenza, sembra si debba negare che, relativamente a queste tesi, il suo pensiero abbia subito una qualche evoluzione, intesa come passaggio da una loro — eterodossa — accettazione ad un loro — ortodosso — rifiuto: ridimensionato il peso della *Q. utrum haec sit vera*, lette nel modo che si è proposto le *Q. in tertium de anima*, il 1270 cessa di essere quello spartiacque fra una 'prima fase' eternalista ed una 'seconda fase' di faticoso allineamento alla verità rivelata che è ancora negli ultimi studi di Van Steenberghen<sup>57</sup>. Una evoluzione è invece ri-

<sup>54</sup> P. 120, ll. 58-60.

<sup>55</sup> Cfr. Hissette 1977, p. 217.

<sup>56</sup> Cfr. De Wulf 1936, pp. 192-94. Van Steenberghen 1931-42, II, pp. 701-2; 1966, p. 347; 1972, pp. 275-76; 1977, pp. 230-31, 309-11 e 400; 1978 b, pp. 69-70. Critiche alla tesi 'evoluzionista' sono state avanzate — in modo più o meno esplicito e deciso — da Duin (1954, pp. 396-97 e 407), Argerami (1972-73, pp. 189 e 205-7) e Bazan (1973, p. 80; 1979 b, p. 583; 1980, p. 238). Per quanto mi riguarda, cfr. Bianchi 1982 c.

<sup>57</sup> Cfr. Van Steenberghen 1977, pp. 230-31, 309-11 e 400; 1978 b, pp. 69-70.

scontrabile nel diverso modo in cui Sigeri prende le distanze dai 'filosofi'; evoluzione che è storicamente significativa in quanto espressione dei successivi aggiustamenti difensivi da lui operati di fronte all'incalzare dell'attacco mossogli dai teologi conservatori.

All'inizio della sua carriera, il giovane maestro di Brabante insegna senza reticenze le dottrine fondamentali della filosofia aristotelica; fra queste, la concezione eternalista della realtà nelle sue molteplici articolazioni: eternità dei corpi celesti, delle intelligenze, delle specie. Se una volta si lascia prendere la mano e la utilizza per la soluzione di un difficile problema logico (*Q. utrum haec sit vera*), subito si interroga sul suo valore, e conclude negandone la necessità (*Q. in tertium de anima*). Attaccato, più o meno direttamente, da Bonaventura, e colpito tramite la condanna del 1270 — articoli 5 e 6 — egli si preoccupa di sottolineare con maggiore frequenza e decisione che non condivide le tesi eternaliste. Nascono così le 'formule prudenziali', brusche dissociazioni di responsabilità che già Alberto Magno aveva introdotto nelle sue parafrasi per scoraggiare i 'futatori di eresie'<sup>58</sup>. Profuse a piene mani in molti scritti, esse vengono a spezzare la continuità del discorso, suscitando quell'impressione di artificiosa giustapposizione fra il risultato dell'analisi filosofica ed il dato della fede che è stata all'origine di tanti fraintendimenti. L'offensiva a questo punto si sposta: si contesta a Sigeri non tanto di condividere le tesi eternaliste, quanto di insegnarle in modo inopportuno e senza le dovute cautele a giovani inermi, spingendoli verso l'errore<sup>59</sup>. Egli però rifiuta ogni addebito, e

<sup>58</sup> Il termine 'formule prudenziali' (o 'di riserva') con cui si suole indicare i passi ove Sigeri segnala di parlare a nome dei 'filosofi' mi pare poco felice, essendo irrimediabilmente carico di valenze negative: indica circospezione, doppiezza ed ipocrisia. Duin (1954, pp. 397-400) ha invece efficacemente mostrato che quei passi esprimono il vero pensiero di Sigeri, ed è del tutto ingiustificato considerarli semplici precauzioni nei confronti delle autorità ecclesiastiche ed accademiche. In proposito si veda anche Argerami 1972-73, p. 117.

Sulle 'formule prudenziali' in Alberto Magno cfr. Van Steenberghen 1966, pp. 264-65 e *supra*, p. 77.

<sup>59</sup> Si ricordi in particolare il passo di Bonaventura citato *supra*, p. 85. Van Steenberghen (1931-42, II, p. 700; 1966, p. 350; 1977, p. 256) riprende di peso i giudizi lì espressi per accusare Sigeri di aver mancato di « discrezione » e di « riserva », avendo voluto diffondere le dottrine eterodosse dei 'filosofi', benché non ne avesse « il diritto ». Al di là di ogni penosa discussione sui diritti, sia consentito ricordare che, secondo lo statuto del 1255, un maestro delle Arti aveva il dovere di leggere e spiegare integralmente il *Corpus Aristotelicum*. Ma — garantisce Van Steenberghen (1977, pp. 256-57, n. 68) — prendendo l'esempio da quei grandi commentatori-teologi che furono Alberto Magno e Tommaso

ribatte sostenendo l'irriducibile necessità che alla facoltà delle Arti il pensiero filosofico trovi una esposizione esauriente (*Q. in Metaphysicam*); impegnandosi, del resto, ad accentuarne la dimensione critica (*Q. super librum de Causis*).

Tutto ciò, comunque, non fu sufficiente. Impermeabili ad ogni filosofia indipendente, ostili ad ogni espressione di pensiero che non suonasse immediata conferma della fede, i teologi conservatori videro nei sinceri sforzi di Sigeri null'altro che un disperato tentativo di camuffare un atteggiamento realmente eterodosso. E, credendo di smascherarlo, lessero in modo deliberatamente parziale i suoi scritti, estrapolandone un numero considerevole di affermazioni eternaliste che, nel 1277, condannarono: articoli 31, 39, 40, 41, 44, 45, 72, 84, 87, 92, 138<sup>60</sup>.

d'Aquino, si poteva trovare un modo più responsabile per farlo: come lo trovarono un Pietro d'Auvergne, un Giacomo di Douai o un Ferrando di Spagna, i quali « cessano di seguire Aristotele (o altri filosofi pagani) ogni volta che la fedeltà al dogma cristiano lo richieda ». Abbiamo appena finito di vedere che Sigeri si comporta esattamente in questo modo, ispirandosi proprio ad Alberto e ad un certo Tommaso (*supra*, pp. 70, 77 e 83-4).

<sup>60</sup> Cfr. Hissette 1977 alle pagine relative agli articoli citati; i quali, beninteso, non sempre sono tratti dal solo Sigeri.

L'idea di una lettura deliberatamente parziale degli scritti degli 'avveroisti' da parte dei teologi conservatori — incidentalmente suggerita da Macken 1971, p. 252 — è ripresa più ampiamente *infra*, alle pp. 180-81. Si condivide o meno quest'ipotesi, si dovrà comunque riconoscere che è del tutto infondata la presupposizione — così largamente ed acriticamente diffusa (*supra*, p. 12) — secondo la quale gli articoli del 1277 rifletterebe fedelmente il pensiero degli autori che li ispirarono. Si tratta non solo di una pia illusione, ma specialmente di una mostruosità metodologica. Come ha ben scritto Hissette (1980, p. 260) « ci si trova davanti ad una testimonianza. Lo storico non ha il diritto di accettarla *d'emblée* senza interrogarsi sul suo valore ». In proposito cfr. anche Hissette 1977, pp. 316-318; Van Steenberghen 1977, p. 78; Bianchi 1982 c.

### CAPITOLO III

#### IMMAGINI DI DIO

Mentre gli argomenti fisici e cosmologici a favore dell'eternità del mondo risalivano tutti, in ultima analisi, ad Aristotele, quelli *ex parte Dei* non costituiscono un insieme omogeneo, ma hanno alle spalle una tradizione di pensiero ricca ed articolata. Si rifondevano in essi materiali filosofici di diversa provenienza: il tema platonico della 'bontà' divina, le affermazioni aristoteliche sull'immutabilità ed impassibilità del primo motore, eternamente in atto; gli assiomi aristotelici sull'agente e sulla simultaneità fra causa ed effetto; la teologia emanatista del neoplatonismo, da Proclo a Dionigi, col principio che *bonum est diffusivum sui*; il necessitarismo arabo, di Avicenna in particolare modo. Il fine, comunque, era sempre lo stesso: mostrare la incompatibilità fra la credenza cristiana nella creazione temporale e quei caratteri che la riflessione filosofica aveva ritenuto di dover attribuire a Dio; condurre quella credenza all'assurdo ragionando proprio sui modi e le condizioni della produzione del mondo da parte di Dio.

Si trattava perciò di un attacco insidioso, al quale gli scolastici dedicarono la massima attenzione. Non sarà evidentemente possibile seguire ciascun argomento così come venne presentato e successivamente confutato da ogni singolo autore: si esamineranno solo alcune 'famiglie' di argomenti che si vennero progressivamente organizzando intorno a tre — fondamentali — attributi divini: la immutabilità, l'eternità e la 'bontà'.

\* \* \*

In opposizione alla tendenza a rappresentare Dio in forma antropomorfica, i 'filosofi' avevano sempre insistito sulla sua immutabilità;

dalla quale, per strade diverse ma convergenti, avevano creduto dover inevitabilmente ricavare l'eternità del mondo. Se Dio è immutabile — sostenevano — non può aver cominciato a produrre. Secondo un'assioma aristotelico, infatti, l'agente che comincia a produrre passa dalla potenza all'atto, cioè muta: avendo prodotto il mondo, Dio deve averlo prodotto *ad aeterno*<sup>1</sup>. Per di più — continuavano — un agente immutabile non può essere soggetto ad alcun impedimento, né necessitare di un qualche impulso all'azione; in altri termini è *ab aeterno* causa sufficiente dei suoi effetti: e, secondo un'altro assioma aristotelico, data una causa sufficiente ed attuale, è dato l'effetto<sup>2</sup>.

Per comprendere appieno le eccezionali apprensioni che tali argomenti suscitavano, bisognerà ricordare che essi, benché costruiti su fondamenta aristoteliche, giunsero al medioevo entro un quadro metafisico neoplatonizzante, fortemente influenzato da Avicenna, che era del tutto incompatibile con l'immagine giudaico-cristiana di Dio. L'eternalismo vi appariva come il corollario di una concezione necessitarista che negava la contingenza del mondo e, quindi, la libertà dell'atto creatore<sup>3</sup>. Potrà sembrare riduttivo, ma è certo significativo che un pensatore dell'acume e della sensibilità di Enrico di Gand abbia letto tutto il dibattito sulla durata del mondo come un confronto fra due contrapposte immagini di Dio, espressione di due contrapposte metafisiche: da un lato il Dio dei 'filosofi' — di cui, non a caso, Avicenna è assunto a simbolo, ma fra i quali rientra di diritto anche Aristotele — che produce il mondo *ab aeterno* « non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae »; dall'altro il Dio dei cristiani, che lo crea *ex novo* « libera ... voluntate, nulla necessitate naturae coniuncta » e che « absolute loquendo » è del tutto autosufficiente<sup>4</sup>. Negli stessi anni, del resto, Pietro Olivi individuava il « praecipuum fundamentum » dell'errore dell'eternità del mondo in queste tre proposizioni, a suo parere comuni

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Physica*, 251 a 17-27; Avicenna, *Liber de Phil.*, II, p. 442, ll. 57-62 e *Metaph. Comp.*, pp. 142-43; Averroè, IV, ff. 340 I - 341 L.

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *Physica*, 195 b 17-18. Avicenna (*Liber de Phil.*, II, p. 435, ll. 26-28) scrive « quod causa, quantum in se est, facit necessario esse causatum; quae, si fuerit semper, facit causatum necessario esse semper ».

<sup>3</sup> Sulla forte influenza, nella prima metà del XIII secolo, della metafisica necessitarista ed eternalista di Avicenna, hanno insistito Masnovo (1934, pp. 133-203) e De Vaux (1934, pp. 9-61).

<sup>4</sup> P. 260, ll. 6-25.

— egli non brilla qui per discrezione storica — ad Aristotele ed ai suoi « seguaci »:

i) « quod Deus quicquid agit necessario agit;

ii) « quod omnium quae aliquando agunt, aliquando non agunt aut quae aliquando sic agunt, aliquando vero non sic, oportet reddere causam quare aliquando sic, aliquando vero non sic ».

iii) « (quod) res per ordinem habent necessario emanare a prima causa »<sup>5</sup>.

Fin dal primo contatto col pensiero greco-arabo, agli inizi del XIII secolo, la pericolosità del binomio 'necessitarismo-eternalismo' era stata avvertita con estrema chiarezza da Guglielmo d'Auvergne, che aveva conseguentemente sottolineato l'esigenza, per il pensiero cristiano, di confrontarsi fino in fondo con quelle analisi filosofiche della realtà di Dio attraverso le quali si attaccava l'idea di una libera creazione temporale del mondo. Nel decimo capitolo del suo *De Trinitate*, Guglielmo attribuiva ai « peripatetici » un argomento a favore dell'eternità del mondo che si ritroverà spesso: Dio è *ab aeterno* somma ed essenziale sapienza, potenza e bontà e, poiché in questi tre elementi c'è tutto quanto occorre al suo operare, è *ab aeterno* causa sufficiente del mondo; il quale, di conseguenza, non può che essere eterno. La risposta, per una volta in questo pensatore così contorto, era lineare. Il mondo è causato dalla volontà divina, che ne determina non solo l'esistenza, ma anche la durata; l'eternità del volere divino, quindi, non comporta automaticamente quella dell'oggetto voluto:

quia Deus vult aliquam rem esse, non facit eam debere esse nunc, sed quia vult nunc esse, hoc sine dubio facit eam necessario nunc esse ... sic ergo non oportuit motum, vel coelum esse aeternum, quia ipse non voluit, nisi ut esset in tempore<sup>6</sup>.

Traspariva, in queste parole, l'influenza dell'undicesimo libro delle *Confessioni* di Agostino, ove si mostrava come spezzare la contemporaneità fra il volere del Creatore e l'effetto creato:

<sup>5</sup> I, pp. 96-97. In proposito, Bettini 1958, pp. 182-83; Bettoni 1959, pp. 137-139; Burr 1971, pp. 60-61. Delle tre proposizioni ricordate solo la ii) è rintracciabile nell'opera aristotelica: le altre sono di evidente ispirazione neoplatonica. Successivamente, però, Olivi dimostrerà maggiore acribia, avanzando dubbi — unico oltre all'Aquinate — sulla paternità aristotelica del *Liber de Causis*. Cfr. Bettini 1958, p. 183, n. 14.

<sup>6</sup> II, p. 14. Cfr. Masnovo 1934, pp. 136-37.

omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit<sup>7</sup>.

Guglielmo, ad ogni modo, non si era fermato qui, ma si era messo alla ricerca del fondamento teorico dell'argomento « peripatetico », rintracciandolo nel principio — tratto quasi letteralmente dal *Compendio di Metafisica* di Avicenna e definito « testimonium puri et veri intellectus » — che affermava l'impossibilità che una cosa, restando identica, producesse quanto non aveva prodotto in precedenza: « si essentia una sic est modo sicut erat ante cum non erat ab ea aliquid nec modo erit ab ea aliquid »<sup>8</sup>. Tale principio — a suo giudizio — andava risolutamente negato in quanto comprometteva in modo irreparabile l'onnipotenza divina; legittimo entro l'ordine del naturale, non poteva assolutamente esser applicato a Dio, che « operatur per liberrimam, ac dominantissimam, atque per omnia immutabilem voluntatem »<sup>9</sup>.

Non interessa qui chiarire come quest'appassionata difesa della libertà e dell'onnipotenza divina abbia condotto Guglielmo ad un radicale contingentismo che, spogliato il reale di ogni consistenza ontologica, attribuiva a Dio il monopolio della causalità in una sorta di occasionalismo *ante litteram* ispirato ad Avicembron<sup>10</sup>; quel che premeva notare è come, per superare l'eternalismo-necessitarismo dei « peripatetici », egli sia ricorso alla considerazione della volontà divina ed alla distinzione fra i modi e le condizioni dell'operare delle creature ed i modi e le condizioni dell'operare del Creatore. Su questa linea, egli sarebbe stato seguito da tutti i pensatori cristiani i quali, pur nella divergenza delle prospettive metafisiche, concordarono nel ritenere che un'adeguata comprensione di Dio come libera volontà eliminasse alla radice ogni tentativo di postulare la necessità della creazione *ab aeterno*, ma anzi rendesse perfettamente intellegibile il dettato della fede sull'inizio temporale del mondo. Vediamone alcuni.

Ruggero Bacone, commentando la *Fisica*, rifiutava l'argomento a

<sup>7</sup> XI, 8. Cfr. Masново 1934, p. 137.

<sup>8</sup> II, 14. Avicenna (*Metaph. Comp.*, pp. 139-40) aveva scritto: « Intellectus quidem integer et rectus ... certe testatur quod una eademque essentia si secundum omnes suas partes nunc se habeat sicut erat prius et nihil ab ea antea inceptit, et ipsa nunc ita se habeat; etiam nunc nihil incipit ab ea ». Cfr. Masново 1934, pp. 139-52.

<sup>9</sup> I, p. 694.

<sup>10</sup> Cfr. Masново 1934, pp. 175-203.

favore dell'eternità del mondo basato sul principio che « idem manens idem semper natum est facere idem »: tale principio vale solo « de agente naturali », ma non può essere esteso a Dio. Analogamente, solo « in naturalibus » e non « in voluntariis » è accettabile l'assioma secondo il quale posta la causa è posto l'effetto<sup>11</sup>. Bonaventura, nello scritto sulle *Sentenze*, riportava due ragioni eternaliste « ex parte causae producentis ». Alla prima, che affermava la contemporaneità fra la causa sufficiente — Dio — e l'effetto — il mondo — obiettava che « sufficientia non cogit » quando si ha a che fare con agenti volontari: Dio « ab aeterno ... voluit producere tunc, quando produxit; sicut ego nunc volo cras audire missam »<sup>12</sup>. Più violenta era la reazione contro la seconda, che faceva leva sull'esigenza di evitare ogni forma di « mutabilitas » divina. Senza mezzi termini, Bonaventura la bollava come « stulta »; « stulta » era infatti l'immagine di Dio che essa sottintendeva, un Dio che per salvaguardare una malintesa immutabilità vedeva sfuggirsi qualsiasi possibilità di intervento, condannandosi alla più completa impotenza:

Qualis igitur Deus esset, qui nunc nihil per se posset? Haec omnia dementiam indicant magis quam philosophiam vel rationem aliquam<sup>13</sup>.

Alberto Magno, per parte sua, era convinto che solo una serie di gravi equivoci aveva permesso ai fautori dell'eternità del mondo di appoggiarsi sul concetto di immutabilità divina. La « quinta via » riportata dal Maimonide, fondata proprio su quel concetto, gli parve « non magni momenti » e « debilis valde ». Dio decise dall'eternità che il mondo cominciasse ad esistere — « ab aeterno voluit creare mundum, sed non voluit creare mundum ab aeterno », secondo il celebre chiasmo di Alessandro di Hales: il realizzarsi di quella decisione non comportò dunque alcun cambiamento in lui, ma solo nelle cose<sup>14</sup>. « Debilissima » ad-

<sup>11</sup> XIII, p. 370, ll. 20-21; p. 371, ll. 9-10; p. 376, ll. 19-21.

<sup>12</sup> II, p. 23. Cfr. anche V, p. 334 e, specialmente, p. 386, ove si afferma che Dio è causa attualissima non nell'atto estrinseco — cioè nella produzione delle creature — ma nell'atto intrinseco — cioè nel dire: « unde ab aeterno dixit hoc fiendum, et hoc in tempore ».

<sup>13</sup> II, p. 24. Forse Olivi ricordava queste parole quando condannava l'« error detestabilis » di quanti « blasphemant Deum nihil posse facere novum » (I, p. 117).

<sup>14</sup> III, p. 554; XXXII, p. 102. In proposito, Cortabarria 1961, p. 16. Di Alessandro di Hales si veda la *Glossa*, I, p. 451, ll. 9-10.

dirittura Alberto giudicò la « sexta via », secondo la quale una creazione temporale potrebbe spiegarsi solo con la presenza di qualche impedimento o con la necessità di un qualche impulso all'operare divino, cose — entrambe — impossibili. Essa infatti andrebbe contro la esplicita e ripetuta ammissione dello stesso Aristotele che l'intelligenza agisce liberamente, senza mutamenti e senza impulsi:

Aristoteles in illa ratione multum oblitus est suiipsius: ipse enim probavit hoc et in III *De Anima* et in XI *primae philosophiae*, quod intellectus agens sine omni alteratione suiipsius quandoque agit, et quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Une multum oblitus fuit sui quando dixit, quod intellectus divinus non potest quandoque agere, et quandoque non agere, nisi accipiat impressiones peregrinas quae excitent eum ad agendum quando agit<sup>15</sup>.

Quanto a Tommaso d'Aquino, occorre anzitutto rilevare che la sua prima preoccupazione, affrontando il problema della durata dell'universo, fu sempre quella di smantellare ogni eternalismo che traesse origine da metafisiche necessitariste, lesive della libertà di Dio. Sintomatico in proposito il fatto che nella *Contra Gentiles* i sette capitoli (32-38) dedicati al problema siano preceduti da un capitolo (31) ove si dimostra che « non est necessarium creaturas semper fuisse ». Le creature — vi si dice — non sono necessarie né, di conseguenza, necessariamente eterne: « non est igitur creaturam esse absolute necessarium. Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse ». E la conclusione non cambia anche se si considera la cosa dal punto di vista del volere divino: « non est necessarium quod Deus velit creaturam semper fuisse: cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino »<sup>16</sup>. Non è difficile, a questo punto, immaginare la linea difensiva adottata contro gli argomenti sull'immutabilità e la sufficienza del Creatore. Sempre si fa valere l'idea che egli « agit voluntarie in rerum productione », « non ex necessitate naturae, sed ex voluntate »; e la volontà opera « non secundum modum sui esse », ma « secundum modum sui propositi », cosicché l'effetto segue « non quando voluntas est », ma « quando voluntas disponit »<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> XXXII, pp. 97-98. Su questo passo si vedano Cortabarria 1961, p. 17 e Zimmermann 1980, p. 475.

<sup>16</sup> *Contra Gent.*, II, 31, nn. 1081-83.

<sup>17</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 11; *Contra Gent.*, II, 35, n. 1115; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 4 e ad 6; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 9 e ad 10; *In Physic.*, n. 988; *Comp. Theol.*, n. 186. Si ricordi che per Tommaso quella « quae

\* \* \*

Si potrebbe continuare ancora per un pezzo, citando innumerevoli altri pensatori che si mossero secondo queste direttrici: da Tommaso di York ad Enrico di Gand, da Matteo d'Acquasparta a Riccardo di Media-villa, da Pietro di Tarantasia all'Olivì, da Goffredo Fontaines a Raimondo Lullo<sup>18</sup>. Non sarebbe, però, molto interessante. Certo più interessante sarà invece esaminare anche qui la posizione degli aristotelici radicali della facoltà delle Arti di Parigi.

Secondo una tradizione storiografica di vecchia data, ma da qualche tempo vacillante, essi sarebbero stati particolarmente disponibili ad una accettazione dell'eternità del mondo come inevitabile corollario di una analisi metafisica della Prima Causa condotta con strumenti concettuali sia di derivazione aristotelica, sia ispirati all'emanatismo neoplatonico, da Proclo ad Avicenna. A favore di tale tradizione stanno, indubbiamente, una molteplicità di elementi:

i) l'apparenza dei testi, ove le tesi dell'unità e dell'eternità dell'effetto immediato di Dio — implicante l'eternità del mondo nel complesso, prodotto simultaneamente per intermediari — ricorrono più volte;

ii) il *Sillabo* del 1277, che condannò una selva di proposizioni eternaliste argomentate a partire dalla natura di Dio: si vedano gli articoli 18, 21, 22, 25, 26, 34, 35, 37, 38, 41, 65, 67, 68, 70, 72, 85, 89, 130<sup>19</sup>;

iii) una testimonianza di Pietro Olivì — il significativo accostamento fra eternità del mondo ed unità dell'intelletto elimina ogni perplessità sull'identità dei « multi clerici » in questione:

Multi clerici Parisius philosophantes ... dixerunt mundum ab aeterno

sumitur ex immobilitate Factoris » è « efficacissima ratio ponentium aeternitatem mundi ». Cfr. *In De Causis* ..., n. 264.

È notevole il fatto che, prima degli scolastici cristiani, già l'arabo Al Gazali e l'ebreo Maimonide, sulla scia di Giovanni Filopono, avessero sfruttato in funzione anti-eternalista il motivo della libertà del volere divino. Cfr. Duhem 1913-1959, IV, pp. 506-07; Behler 1965, pp. 115-38 e 283; Feldman 1980, pp. 294-95; Bianchi 1982 c.

<sup>18</sup> Interessante uno spunto di quest'ultimo: l'immutabilità di Dio è garantita dalla sua stessa infinità. Cfr. *Declaratio*, p. 165, ll. 36-40: « et sic fuit ita impossibile et multo magis, quod deus esset mutatus per productionem mundi de novo, sicut esset impossibile, si flamma ignis esset infinita, quod mutaretur suus calor de magna quantitate in parvam posita in ipsa flamma gutta aquae ».

<sup>19</sup> Cfr. Hissette 1977, alle pagine relative.

fuisse et Deum per se et immediate nihil posse operari de novo, sed quidquid immediate potuit, fecit necessario ab aeterno; ponuntque unum solum intellectum in omnibus hominibus et fere negant arbitrii libertate<sup>20</sup>.

Tuttavia, dopo aver visto la totale incomprendione della analisi di Boezio di Dacia sui rapporti fra *scientia naturalis* e fede nonché la malevola lettura dei passi sigeriani sulla durata dei corpi celesti, delle intelligenze e delle specie, non è fuor di luogo chiedersi se gli articoli del '77 così come la testimonianza dell'Olivi riflettano in modo fedele il pensiero dei maestri parigini. E la risposta — si può anticiparlo — sarà decisamente negativa. Infatti, se è vero che nei loro scritti la tesi della coeternità fra Dio — causa immobile eternamente sufficiente — e mondo è spesse volte presente, nulla autorizza ad affermare che sia anche condivisa; anzi, ci sono delle buone ragioni per negarlo.

Boezio di Dacia, nella q. 30 sul primo libro della *Fisica*, sostiene che la materia non è « facta de novo » poiché un effetto 'nuovo' può darsi solo in conseguenza della 'novità' della sostanza o della virtù o del luogo o della disposizione dell'agente, oppure per la rimozione di precedenti impedimenti, e « nullum istorum reperitur in primo principio »; ma — precisa — ciò è solo quanto « debet dicere per rationem »<sup>21</sup>. Una precisazione analoga ritorna nella q. 11 sul terzo libro, che attribuisce ad « aliqui » non meglio identificati un argomento che pone l'eternità del moto in quanto effetto di una causa eternamente sufficiente: costoro « dicunt sicut per rationem dici potest »<sup>22</sup>. Boezio, per parte sua, si dissocia:

Dico tamen quod motus primus potest esse novus ... Ad rationes dico quod effectus qui semper habet causas sufficientes potest esse novus, et ita nego principia naturalia adhaerendo fidei<sup>23</sup>.

Un po' più articolato è il discorso da farsi sul *De aeternitate mundi*. Secondo Bukowski e Dumoulin esso presenterebbe nella parte metafisica una dialettica di avicennismo e tomismo. Boezio, infatti, vi utilizzerebbe quel principio avicenniano sulla simultaneità fra causa sufficiente ed ef-

<sup>20</sup> Cfr. Mandonnet 1908-11, I, p. 109, n. 1. A detta di Van Steenberghen (1977, p. 155, n. 11) Olivi qui « riassume(rà) molto chiaramente la posizione del gruppo di Sigeri ».

<sup>21</sup> V, 2, pp. 187-88, ll. 40-54.

<sup>22</sup> V, 2, pp. 274-75, ll. 179-90.

<sup>23</sup> V, 2, p. 275, ll. 191 e 198-200.

fetto che Tommaso aveva sempre rifiutato; tuttavia, sotto la spinta di Tommaso, lo utilizzerebbe per provare non l'eternità del mondo, ma solo l'impossibilità di dimostrarne la temporalità. Egli quindi sarebbe « troppo avicenniano per essere buon tomista » e « troppo tomista per essere completamente avicenniano »<sup>24</sup>. Quale giudizio si voglia dare su questi giochi di formule, una cosa va sottolineata: il principio avicenniano non è usato per sostenere l'eternità del mondo. Anzi, un argomento eternalista fondato su di esso viene confutato. E — lo si noti — viene confutato con Tommaso; di Tommaso, infatti, è il parallelo fra intelletto eterno che « potest nova intelligere » e volontà eterna che « potest nova agere »:

## BOEZIO

Cum dicis quod effectus in duratione non potest sequi suam causam sufficientem, dicendum quod hoc verum est de causa agente per naturam, non de agente voluntarie. Sicut enim deus aeterno intellectu potest nova intelligere, licet illa respectu sui non sint nova, sic aeterna voluntate potest nova agere.

## TOMMASO

sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem aeternam producere effectum non aeternum, sicut intellectu aeterno potest intelligere rem non aeternam: res enim intellecta est quodammodo principium actionis in agentibus per voluntatem, sicut forma naturalis in agentibus per naturam<sup>25</sup>.

Anche l'Anonimo di Delhaye si servì del parallelo tomistico fra intelletto e volontà divina in un contesto analogo. Affrontando la questione « utrum motus sit aeternus », egli presentava due ragioni favorevoli ad una soluzione positiva basate, rispettivamente, sulla constatazione che l'agente che agisce « de novo » necessariamente muta, e che « posita causa per se sufficienti, necesse est effectum illum poni ». Rintracciato il comune fondamento nel principio secondo cui « unum secundum quod unum non est natum agere nisi unum », egli lo rifiutava nel modo seguente:

idem est principium cognitionis in ipso Primo et principium actionis. Si ergo per unam rationem in qua nulla est diversitas,

<sup>24</sup> Bukowski 1973, pp. 630-31.

<sup>25</sup> Boezio di Dacia, VI, 2, p. 362, ll. 740-45; Tommaso d'Aquino, *In Physic.*, n. 988. Si ricordi che il commento tomistico alla *Fisica* è del 1269-1270 (cfr. Weisheipl 1974 a, p. 375), mentre il *De aeternitate* boeziano risale al periodo compreso fra il 1272 ed il 1277 (cfr. *supra*, p. 71, n. 104).

Sul carattere volontario della produzione divina secondo Boezio si veda Hissette 1973, pp. 211-13, che anche qui rettifica i non pochi fraintendimenti di Joos 1968.

nec per se, nec per accidens, habet cognitionem diversorum entium et sub propriis eorum rationibus, sicut plures et famosi ponunt, ergo per unam rationem in qua nulla est diversitas, poterit esse causa diversorum et ita motus et quietis, semper existens sub una dispositione<sup>26</sup>.

Sigeri di Brabante espose ripetutamente — a nome dei ‘ filosofi ’ — gli argomenti metafisici sulla prima causa a favore delle tesi eternaliste<sup>27</sup>. Ma fin dalle giovanili *Q. in tertium de anima* la sua personale posizione era emersa con chiarezza. L’opinione aristotelica secondo la quale l’intelletto deve essere eterno è « probabile », ma nient’affatto necessaria per chi tenga conto — com’è indispensabile — della libertà di scelta del Creatore<sup>28</sup>; una libertà di scelta che non è minimamente limitata dall’esigenza dell’immutabilità poiché gli agenti volontari portando ad effetto le loro decisioni non mutano<sup>29</sup>. Le successive *Q. in Metaphysicam* contengono molti passi del tenore di alcuni degli articoli sull’immutabilità divina censurati nel ’77<sup>30</sup>; ma si tratta di passi ove si delinea il pensiero di Aristotele per poi respingerlo e confutarlo. Il filosofo greco infatti, per grande che sia stato, non era infallibile<sup>31</sup>, e le sue ragioni « possunt impediri » — o, come dice ancor più esplicitamente la versione di Cambridge, « dissolvi » —, basate come sono su di un principio — posta la causa è posto l’effetto — che è « probabile », ma non « necessario »<sup>32</sup>. Su quest’ultimo punto Sigeri insiste senza ti-

<sup>26</sup> Pp. 200-1. Van Steenberghen (1931-42, II, p. 612) identifica i « plures et famosi » in Tommaso d’Aquino ed Alberto Magno.

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio *Q. in tertium* ..., p. 4, ll. 6-18 e p. 6, ll. 53-63; *De necess.*, pp. 19-21, *passim*; *De aet. mundi*, pp. 131-32, ll. 77-82; *Q. in Metaph.*, i passi citati infra alla n. 30; *Q. super lib. de C.*, pp. 64-65, ll. 48-59.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, p. 82 e *infra*, pp. 129-30.

<sup>29</sup> P. 8, ll. 100-106 (in proposito, Da Palma 1955, pp. 410-11). Analoga la posizione dell’Anonimo di Delhay (p. 201) e dell’Anonimo di Zimmermann (p. 92, ll. 14-18).

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio p. 20, ll. 20-24; p. 143, ll. (16)-(20); pp. 143-44, ll. 55-61 e gli articoli 20 ed 89 (su cui Hissette 1977, pp. 51-53 e 155-56).

<sup>31</sup> « Cum Philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare ». P. 140, l. (23). Nelle *Q. super lib. de C.* (p. 115, ll. 250-51), ispirandosi forse al passo di Alberto Magno citato *supra* alla p. 31 (cfr. Van Steenberghen 1977, p. 241, n. 23), Sigeri ripeterà che Aristotele « homo fuit et errare potuit ».

<sup>32</sup> P. 145, l. 98 (per la versione di Cambridge cfr. Duin 1954, p. 80, l. 10). La storia esegetica di questo passo è travagliata. Graiff (*ibidem*, n. 10) segnalava con qualche imbarazzo che Salman (1939, p. 668) aveva proposto di aggiungere un non prima di « possint impediri »; un non che anche a più recente giu-

more di ripetersi, né si limita a constatare l'incompatibilità di quel principio con il credo cristiano — « ratio humana ducit in hoc quod debet negari »<sup>33</sup> —, ma fornisce anche un'articolata spiegazione dei motivi per cui non va accettato.

A suo parere si tratta di un principio falsamente universale che, ricavato dalla considerazione di un certo numero di casi, non può essere applicato a tutti. Inoltre, è relativo alle realtà del mondo sensibile, dal momento che « intellectus noster est ad sensibilia ». Il « modus agendi » della Causa Prima, però, è diverso e superiore a quello delle cause seconde:

Cum ergo tu dicis: si causa est ab aeterno unde debet esse effectus, tunc effectus erit ab aeterno, tu consideras ad ista inferiora et non respicis ad Primum, quod est alterius rationis. Sic ergo potest aliquis errare, et sic propositio assumpta probabilis est et non necessaria<sup>34</sup>.

L'apertura alla fede è così il frutto dell'acquisita coscienza della debolezza della ragione umana rispetto ai problemi metafisici, in special modo a quelli relativi alla Causa Prima; coscienza che, con notevole scrupolo pedagogico, Sigeri cerca di inculcare ai giovani come antidoto al pericoloso semplicismo della loro irruenza teoretica:

Multa autem sunt credibilia et credita, quae magis videntur repugnare apparentibus quam ista propositio. Unde licet non habeat aliquis rationem ad negandam eam, potest tamen negare sicut et multa alia, in hoc suum defectum recognoscendo: homo enim circa separata de facili errat, et ideo non

dizio di Van Steenberghen (1977, pp. 234-35, n. 9) « sembra richiesto » dall'immediato seguito della frase. Hissette (1977, pp. 122-23, n. 9) e Bazan (1980, pp. 241-42) ritengono invece la correzione del tutto inammissibile, in quanto incompatibile con lo sforzo costante delle *Q. in Metaphysicam* di mostrare come l'eternalismo aristotelico non sia necessario, ma solo « probabile ». Essi hanno certamente ragione. Si noti anzi che Sigeri si spinge addirittura a contestare la correttezza logica di alcune argomentazioni eternaliste dello Stagirita; « praedicta ratio non demonstrat, sed petit propositum (p. 137, ll. (97)-(98)); « Et dicere Aristotelem hoc opinari, non est hoc asserere; non demonstrat sua ratio, sed petit... Igitur apparet quod sua ratio non sit demonstrativa, sed propositi petitiva (p. 153, ll. 17-18 e e 25-27. Cfr. anche l'analogia versione di Cambridge in Duin 1954, p. 76, ll. 75-76).

Non si capisce come Van Steenberghen — che pure conosce questi passi (1977 p. 235) — possa poi rinfacciare a Sigeri una mancanza di « senso critico » e di « libertà di spirito » nei confronti di Aristotele e, in particolare, delle sue « concezioni ... sull'eternità del movimento e del tempo » (ivi, p. 256).

<sup>33</sup> P. 155, l. 22.

<sup>34</sup> *Ibidem*, ll. 34-38.

debet se multum apodiare super rationem suam in talibus, licet multi iuvenes nimis cito credant, ad pauca inspicientes<sup>35</sup>.

Ma egli si spinge ancora più oltre e costruisce con strumenti concettuali tratti dal *Corpus Aristotelicum* una vera e propria confutazione del principio della simultaneità fra causa sufficiente ed effetto. Poiché la dipendenza dell'effetto dalla causa è maggiore di quella della causa dall'effetto, se è possibile l'esistenza di effetti senza causa, *a fortiori* sarà possibile quella di cause senza effetto. Ora, la dinamica aristotelica dei proiettili nei fluidi ammette effetti senza causa: quindi che vi siano cause che non danno effetto è « mirabile ... non tamen impossibile »<sup>36</sup>. Ne consegue che si può addirittura recuperare — come più consona alla verità rivelata — la tesi anassagorea di un inizio del movimento ad opera dell'intelletto divino, che Aristotele aveva aspramente criticato:

Licet tunc causa habeat unde sit causa ab aeterno, mirabile est quod effectus non sit ab aeterno, non tamen impossibile. Unde considerandum est quod homo de separatis errat faciliter et ideo decipitur. Unde et Anaxagoras posuit quod intellectus esset motor primus et quod moveret in tempore aliquo primo; et cum quaerebatur ab eo quare nunc magis movet quam prius, ipse respondit: quia sic aptum natum est ad illud. Illud bene respondetur secundum opinionem suam, et ideo similiter potest esse dicendum hic<sup>37</sup>.

\* \* \*

Se Dio è eterno, perché avrebbe aspettato a creare il mondo? Perché l'avrebbe creato in un dato momento piuttosto che in un altro? Che mai avrebbe fatto prima di occuparsi delle creature? È ammissibile pensare che sia rimasto 'ozioso'?

Questi interrogativi — ed altri analoghi — da tempo venivano avanzati nel tentativo di mettere in imbarazzo i cristiani, assertori della creazione temporale del mondo da parte di un Dio eterno. Già Agostino, però, aveva mostrato che si trattava di un tentativo alquanto goffo e inconsistente. Nel *De Civitate Dei* e nelle *Confessioni* aveva chiarito che non ha senso porre quesiti che, in un modo o nell'altro, comportino il riferimento ad un 'prima' del mondo, quando il tempo comincia col

<sup>35</sup> P. 144, ll. (24)-(31).

<sup>36</sup> Pp. 155-56, ll. 39-54. Cfr. anche la versione di Cambridge in Duin 1954, p. 81, ll. 36-42.

<sup>37</sup> P. 156, ll. 54-62. Di Aristotele si veda *Metaphysica* 984 b 8-22 e 985 a 18-21.

mondo o — se preferiamo — il mondo comincia c o l tempo e non n e l tempo <sup>38</sup>: quanti sollevano maliziose perplessità sui momenti, le attese, gli ozi divini 'precedenti' il mondo non sono avversari degni di considerazione, ma solo « portenti di ignoranza » <sup>39</sup>.

Ai pensatori medievali, dunque, non restava che ribadire la lezione agostiniana. Ma essi lo fecero con una insistenza ed una vivacità tali da indurre a pensare che non mancasse, fra gli stessi cristiani, chi non l'aveva ben capita ed assimilata: a dei cristiani, del resto, sembra si riferisca Alberto Magno quando se la prende con quegli sciocchi che « dilatant os contra fidem » e chiedono perché Dio « heri creavit, et non pridie, vel ante unum annum » <sup>40</sup>. Si comprende allora il motivo generatore della polemica, comune a molti, contro l'immaginazione di un passato infinito e la trasformazione dell'eternità divina in estensione temporale <sup>41</sup>; come si comprendono le cautele linguistiche di un Bonaventura che — seguito poi da quasi tutti i francescani — evitava con cura l'espressione 'creazione del mondo n e l tempo', per adottare la terminologia agostiniana che distingueva scrupolosamente fra creazione *cum*, *ex* ed *in tempore* <sup>42</sup>. La preoccupazione di fondo era di non ridare fiato, attraverso implicite ammissioni di un tempo 'precedente', il mondo, a quelle domande di cui si affermava l'insensatezza.

Ma tali domande erano davvero insensate? Così come venivano abitualmente formulate certamente sì, ed Alberto Magno non aveva torto a scrivere che quanti le pongono « nihil quaerunt » <sup>43</sup>. Ciononostante non era possibile, con opportune 'traduzioni', restituire loro un significato?

Commentando il primo libro delle *Sentenze*, Bonaventura si rifiutava di liquidare col semplice richiamo alle osservazioni del vescovo di Ippona la *quaestio* « utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem ».

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, p. 45.

<sup>39</sup> *Confess.*, XI, 10.

<sup>40</sup> XXVII, p. 26.

<sup>41</sup> Cfr. *supra*, pp. 46-51.

<sup>42</sup> II, pp. 69-70. Su questo punto cfr. Yamamoto 1956, pp. 84-85 e Quinn 1973, p. 602. Si noti, tuttavia, che Bonaventura si lascia scappare più volte espressioni che presentano l'azione creatrice divina come un evento che si realizza n e l tempo: cfr. ad esempio II, p. 23 e V, p. 334. Del resto vedremo subito (*infra*, p. 117) che la sua stessa interpretazione del concetto di creazione *ex nihilo* non manca di suscitare perplessità al riguardo.

<sup>43</sup> III, p. 552. Secondo Guglielmo d'Auvergne (I, p. 693) « nemo ... intelligens indicat istas locutiones veras locutiones esse, aut responsione dignas ».

Essa infatti non è necessariamente compromessa con riferimenti ad un tempo 'anteriore' alla creazione; basta considerarla in relazione al presente anziché all'inizio della storia dell'universo: il lasso di tempo che separa l'istante ora attuale dal primo istante poteva essere maggiore? La creazione poteva essere 'più lontana'? Quesiti — questi — assolutamente legittimi, che non a caso sarebbero ritornati più volte nella letteratura scolastica<sup>44</sup>. Ma — precisava Bonaventura — solo rispetto ad altri possibili mondi, non rispetto al nostro. L'ipotesi di un 'ampliamento' temporale del mondo gli appariva difatti ben diversa di quella di un suo 'ampliamento' spaziale. Se in questo secondo caso — cioè se il cielo avesse circonferenza maggiore e fosse più distante dalla terra — non si avrebbe alcun cambiamento sostanziale, nel primo caso il *nunc* ora presente sarebbe un altro: « illud nunc esse(t) aliud ». Insomma: se il mondo fosse più grande resterebbe lo stesso, se al contrario fosse 'più vecchio' sarebbe un altro mondo. Chiedersi se questo mondo avrebbe potuto essere 'più vecchio' non è più ragionevole di chiedersi se questo mondo avrebbe potuto essere un altro<sup>45</sup>.

Molto meno sensibile di Bonaventura alla storicità del reale, Tommaso d'Aquino riteneva che fra il problema delle dimensioni spaziali e quello delle dimensioni temporali del mondo vi fosse invece una analogia pressoché completa<sup>46</sup>. In entrambe i casi si trattava semplicemente di appurare quale fosse la quantità — « quantitas dimensionis » o « quantitas durationis » — assegnata da Dio al mondo. Tutte le confusioni riguardo ai rapporti fra azione creatrice divina e tempo nascerebbero dalla mancata distinzione fra produzione delle creature particolari e produzione della totalità delle creature e, conseguentemente, fra agenti particolari ed agente universale. Mentre i primi sono sottomessi al tempo, in

<sup>44</sup> I, pp. 787-89. Guglielmo di Falegar (pp. 216-21) si chiederà « utrum mundus potuerit creari prius, quam fuerit creatus », mentre Giovanni Pecham nel *Quodlibet Romanum* (pp. 16-18) dovrà rispondere al quesito — evidentemente collegato — « utrum Deus praescivit primum instans possibile in quo mundus potuit creari »; un quesito che era già stato posto a Guglielmo De la Mare (cfr. ivi, p. xxviii) ed a Tommaso d'Aquino (cfr. *supra*, p. 7, n. 27). In proposito, Pinard 1911, coll. 2180-81.

<sup>45</sup> I, p. 789. In proposito, Gilson 1953, pp. 145-46.

<sup>46</sup> Cfr. Kovach 1974, p. 156. Si noti che l'unica riserva avanzata al riguardo da Tommaso, si muove in direzione esattamente opposta a quella di Bonaventura: buon aristotelico, Tommaso ricorda che la dimensione del cielo non è del tutto indifferente alla sua natura, mentre il tempo è « extrinsecum a re ». Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 17, *Resp.*

quanto producono nel tempo, il secondo ne è indipendente, in quanto lo produce: « Deus ... est causa etiam ipsius temporis »<sup>47</sup>. Non bisogna quindi pensare all'agente universale come agli agenti particolari, avanzando dubbi sulla sua azione, che istituisce il tempo, « quasi tempore iam existente »<sup>48</sup>. Non bisogna pensare ad un Dio che, scorrendo mentalmente un'immaginaria infinità temporale, sceglie il momento in cui dare il via alla creazione, per poi domandarsi stupiti perché mai abbia preferito proprio quel momento — « quare hoc fecit in tali tempore ». L'unica domanda sensata che si potrà proporre è perché Dio abbia assegnato quella certa misura di tempo al mondo — « quare tali temporibus talem mensuram praefixerit »<sup>49</sup>. E poiché la fede insegna che si tratta di una misura finita, quella domanda si ridurrà a questa: perché Dio assegnò una misura finita di tempo al mondo, perché non lo volle eterno, ma decise di farlo cominciare ad esistere — « quare non semper vel quare post non esse vel cum aliquo principio »?<sup>50</sup>

Rispondere non era certo facile. Tanto più che una simile decisione pareva contrastare con uno dei principali attributi divini: la 'bontà'.

\* \* \*

Da Platone in avanti la nozione di 'bontà' divina è stata al centro di ogni riflessione non solo teologica, ma anche e specialmente cosmologica. Sembra infatti evidente che un mondo creato da un Dio 'buono' debba possedere determinate caratteristiche, deducibili *a priori*. Fra di esse, a detta di molti, l'eternità. Effettivamente, se è vero che *omne bonum est diffusivum sui*, non si vede come e perché il Sommo Bene — esente per sua propria natura da ogni 'invidia' — potrebbe circoscrivere la sua 'autodiffusione' entro un lasso di tempo finito, anziché comunicarsi da sempre e per sempre nella sua infinita fecondità<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *In Physic.*, n. 989.

<sup>49</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 17, *Resp.* Cfr. anche *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 13; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 6; *Contra Gent.*, II, 35, n. 1116; *Comp. Theol.*, nn. 187-88; *In Physic.*, nn. 989-90; *In De Caelo ...*, n. 66; *De Subst. Sep.*, n. 100. Tommaso sottolinea come supporre che Dio segua lo scorrere del tempo per scegliere il momento in cui creare il mondo significhi non solo ricadere nell'errore di immaginare un tempo 'precedente' la creazione, ma specialmente introdurre l'assurdità metafisica di una successione, cioè di un movimento, in Dio. Cfr. Ser-tillanges 1945, p. 11 e Kovach 1974, p. 165.

<sup>50</sup> *Contra Gent.*, II, 35, n. 1116.

<sup>51</sup> In uno studio che è ormai un classico della storia delle idee, A. Lovejoy

Un primo tentativo, considerato particolarmente efficace, per superare una simile difficoltà, giocava sulla distinzione fra produzione intrinseca e produzione estrinseca. La 'bontà' divina — sostenevano Pietro di Tarantasia, Alberto Magno e numerosissimi francescani — è produttiva *ab aeterno* anche nel caso di una creazione temporale: eterna è infatti la produzione intrinseca alla vita divina stessa, cioè la generazione del Figlio e dello Spirito Santo nella Trinità. Non è dunque necessario che anche la produzione estrinseca, delle creature, sia eterna<sup>52</sup>. Come aveva scritto già Alessandro di Hales nella sua *Glossa* a Pier Lombardo,

si obicitur quod divina bonitas semper est fluens et abundantissime fluens, et ita semper operata est creaturas, dicendum quod hoc intelligitur de aeterna generatione Filii<sup>53</sup>.

La 'bontà' divina non è mai 'oziosa', non è mai 'vuota'. Esiste comunque un suo effetto eterno. Non si tratta però dell'universo fisico, ma dell'universo spirituale dell'interiorità divina.

Temporalità del mondo e Trinità, in tal modo, vengono ad intreciarsi strettamente fra loro, sostenendosi a vicenda: la fede nel mistero

ha seguito lungo l'intero arco della cultura occidentale le conseguenze dell'idea della 'bontà' divina, specie in ordine alla varietà e ricchezza del creato: il mondo prodotto da un Dio 'buono' tende a realizzare il principio della pienezza, il quale assume « che nessuna vera potenzialità dell'essere possa restare inattuata, che l'estensione e la ricchezza della creazione debbano essere tanto grandi quanto la possibilità di esistenza, e proporzionati alla capacità produttiva di una Fonte 'perfetta' ed inesauribile, e che il mondo tanto è migliore quante più cose contiene » (Lovejoy 1936, p. 57). Mi sembra che la dottrina dell'eternità del mondo debba esser considerata un corollario non irrilevante di tale principio. Così appare, del resto, in alcuni pensatori moderni citati dallo stesso Lovejoy; ad esempio in J. Glanvill, discepolo di H. More, che nel 1682 scriveva (cfr. ivi, pp. 132-133): « La Scrittura stessa afferma quel che è il nerbo stesso del mio argomento, cioè che Dio ha fatto tutte le cose nel modo migliore... È assai più splendido, glorioso e magnifico che Dio abbia fatto l'universo proporzionato alla sua stessa immensità, ed abbia prodotto effetti della sua potenza e grandezza dovunque Egli sia, cioè nello spazio infinito e nell'infinita durata, piuttosto che limitare la sua onnipotenza ad un piccolo tratto d'una infinita vuota estensione, e cominciare ad operare soltanto ieri. Così la creazione recente e la finitudine del mondo sembrano contraddire l'indubitabile oracolo della verità ».

<sup>52</sup> Di Pietro di Tarantasia si veda *II Sent.*, p. 12 e *q. de aet. mundi*, p. 84, ll. 208-13; di Alberto cfr. XXXII, p. 106. L'insistenza dei francescani su questo motivo è ben messa in luce da Bonafede 1952, pp. 182-212, *passim*.

<sup>53</sup> II, p. 7. Si veda anche la *Summa Halesiana*, I, p. 96 e II, pp. 87-88.

trinitario garantisce la possibilità della finitezza temporale del mondo; la finitezza temporale del mondo postula il mistero trinitario. Con quali esiti, risulterà chiaro in Ruggero Marston, il più insigne rappresentante della scuola francescana inglese dopo il 1277. Nella sua *Q. de emanatione aeterna*, portato a riprova il caso dei 'filosofi', egli dichiarava che la produzione estrinseca non è pienamente intellegibile senza la conoscenza della produzione intrinseca<sup>54</sup>. Senza averne coscienza, egli finiva così per compromettere quella fiducia nella capacità umana di una comprensione puramente razionale delle modalità della creazione — temporalità anzitutto — che era propria di tutto il pensiero francescano e che lui stesso, altrove, aveva condiviso<sup>55</sup>. Se il problema della creazione è inscindibile da quello trinitario la ragione, abbandonata alle sue sole forze, non ha che da constatare la sua impotenza; il suo cammino diviene possibile solo « fide supposita »:

Unde credo quod qui in creationem posset pervenire sicut est secundum veritatem, necesse haberet distinctionem personarum intelligere, ad quam non est possibile investigando attingere, nisi fide supposita, qua supposita, credo quod pie investiganti posset ostendi veritas creationis<sup>56</sup>.

In ogni caso, la risposta di gran lunga più diffusa agli argomenti eternalisti tratti dalla 'bontà' divina si muoveva in un diverso ambito teorico, determinato dal concetto di convenienza. All'origine dell'azione creativa — si faceva notare — stanno non solo la potenza, la volontà e la 'bontà' di Dio, ma anche e specialmente la sua sapienza, la quale considera la convenienza delle cose: se il mondo non è eterno è perché l'eternità non gli conviene. Sarebbe tuttavia una grave ingenuità pretendere di trovare una esplicita ed univoca definizione di cosa si intendesse con 'convenienza': la straordinaria fortuna del termine risiedette proprio nella sua stessa indeterminatezza semantica.

L'eternità non conviene al mondo anzitutto per il fatto che il mondo è una creatura, e la creatura non è ontologicamente « capace » dell'infinita 'bontà' divina: « nihil aliud a Deo — scriveva Guglielmo di Baglione — totius bonitatis divinae capax fuit »<sup>57</sup>. L'eternità, d'altra par-

<sup>54</sup> Pp. 94 e 103.

<sup>55</sup> Cfr. la q. 1 « utrum Deus possit facere creaturam aliquam sibi coaeternam » del primo *Quodlibet*, pp. 3-9, *passim*. In proposito *infra*, p. 134, n. 76.

<sup>56</sup> *Q. de emanatione aet.*, p. 103.

<sup>57</sup> P. 611.

te, non conviene al mondo perché è una qualità propria di Dio; nelle parole di Bonaventura è il segno — inalienabile — di una eccezionale 'nobiltà':

Quoniam igitur non conveniebat naturae ipsius creaturae aeternitas, nec decebat Deum alicui hanc nobilissimam conditionem donare, ideo divina voluntas, quae operatur secundum sapientiam, produxit non ab aeterno, sed in tempore: quia sicut produxit, sic disposuit et sic voluit<sup>58</sup>.

L'eternità è monopolio di Dio — « soli Deo convenit, nec potest alii convenire »; è un privilegio che egli — per 'buono' che sia — non può condividere con altri a meno di rinunciare assurdamente al suo primato<sup>59</sup>.

La prospettiva dei 'filosofi', dunque, veniva completamente capovolta. L'eternità che essi avevano attribuito al mondo per stabilire una proporzionalità fra l'effetto — il mondo stesso — e la causa — l'infinita 'bontà' divina —, era giudicata non conveniente in quanto lesiva della radicale alterità fra l'effetto e la causa. La lotta per la temporalità del mondo si configurava quindi come la lotta in difesa di un'immagine di Dio: un Dio assolutamente trascendente, che nessuna creatura può in alcun modo 'eguagliare'<sup>60</sup>; un Dio sovrano, incommensurabilmente superiore ai suoi 'sudditi', geloso — non per 'invidia', ma perché impossibilitato dalla sua propria natura ad 'abdicare' — delle sue prerogative<sup>61</sup>.

Emblematici, in proposito, i pensatori francescani, due dei quali, almeno, è indispensabile ricordare. In primo luogo Raimondo Lullo, la cui immensa opera teorico-apologetica — alla luce anche di una raffinata analisi della reciproca implicazione fra le 'primalità' o 'dignità' divine<sup>62</sup> — denunciava incessantemente nell'eternalismo un delitto di 'le-

<sup>58</sup> II, p. 23.

<sup>59</sup> Così Pecham nella *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, pp. 176-77; Guglielmo di Falegar, per parte sua, plaude a quei Padri che hanno attribuito l'eternità « ex parte principii » solo a Dio, « tamquam proprietatem incommunicabilem » (p. 215).

<sup>60</sup> Su questo punto cfr. *infra*, pp. 122 e 170-71.

<sup>61</sup> « È perché la filosofia greco-araba ha attentato ai diritti sovrani di Dio che S. Bonaventura la chiama pazzesca. Questo mite agnellino difende da fiero leone i diritti del suo sovrano ». Retorica a parte, queste parole di Krzanic (1929, p. 485) riflettono i reali sentimenti del Generale francescano e di molti suoi confratelli.

<sup>62</sup> Cfr. la *Declaratio*, p. 98, ll. 15-18 e p. 169, ll. 13-39. Sull'argomento si veda Bonafede 1952, pp. 208-9.

sa maestà', un empio tentativo di sottrarre al Signore « singularitatem suae aeternitatis »<sup>63</sup>. In secondo luogo Pietro Olivi che, nel richiamare l'attenzione sulle condizioni che limitano la 'diffusione' del Bene Supremo, insisteva sulla « condecencia dominationis suae ». La gloria di chi produce — si legge nel suo *Commento alle Sentenze* — non è funzionale alla durata del prodotto, e la « liberalità » di chi dona non si misura semplicemente sulla grandezza del dono: « summe liberalis est summe liberaliter dare danda et servare servanda ». Quel che conta, nella creazione, è la « refulgentia divinae dominationis »:

maior autem dominatio eius refulget in eo quod taxavit sibi tempus prout sibi placuit quam si necessario dedisset sibi totam durationem quam dare potuit<sup>64</sup>.

È quantomai significativo, comunque, che nemmeno Tommaso d'Aquino sia rimasto del tutto indifferente a questo complesso di motivi. Il particolare impianto della sua metafisica — imperniata sulla distinzione fra essenza ed esistenza — gli garantiva in ogni caso l'incolmabilità dell'abisso che divide il Creatore dalla creatura, mettendolo meglio di qualunque retorica sul 'primato' divino al riparo dai pericoli di una 'deificazione' del mondo<sup>65</sup>. Eppure, anch'egli ripete senza tregua che l'eternità non conviene al mondo, contrastando con l'esigenza di Dio di manifestarvi non solo la sua 'bontà', ma anche l'eccedenza (*excessus*) della sua 'bontà' e, in tal modo, il suo potere causale, la sua libertà, la sua volontà, la sua intelligenza, la sua potenza, la sua regale « sufficienza »<sup>66</sup>. Esigenza — si è detto — di Dio<sup>67</sup>; ma anche perfettamente rispondente al bene dell'uomo, che si vedeva agevolato nel compito di riconoscere la contingenza del reale, quindi la necessità di un Artefice che ne spiegasse l'esistenza<sup>68</sup>. La temporalità del mondo si giustificava così

<sup>63</sup> *Opera*, VI, pp. 210-11, ll. 824-27; VII, p. 48, ll. 416-20; VIII, pp. 208-12 e 221-24, *passim*. Cfr. Longpré 1926 a, coll. 1120-22.

<sup>64</sup> I, p. 114.

<sup>65</sup> Cfr. *infra*, p. 173.

<sup>66</sup> *Contra Gent.*, II, 35, n. 1118; *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 8; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 6 e ad 8; *Comp. Theol.*, n. 190; *In Physic.*, n. 989; *In De Caelo* ..., n. 65.

<sup>67</sup> Il *Commento alla Fisica* (n. 989) sottolinea che Dio non volle il mondo eterno « sine dubio ... propter seipsum ».

<sup>68</sup> Cfr. *Summa Th.*, I, q. 46, a. 1, ad 6. In questo passo Tommaso rileva che un universo non eterno pone in modo più appariscente (*manifestius*) l'esigenza di una causa: « omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam ».

come momento qualificante di una 'pedagogia divina', in una prospettiva antropocentrica ove il tema della 'bontà' mutava di segno perdendo le sue connotazioni metafisico-cosmologiche per acquisire una coloritura provvidenzialistica, più propriamente religiosa.

sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit». Ciò non toglie che — 'eterno' non essendo sinonimo di 'increato' né di 'necessario' (cfr. *infra*, pp. 117-28 e pp. 173-74) — anche un universo eterno presupponga un Creatore: anzi, secondo le parole della *Contra Gentiles* (I, 13, n. 110), « via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit ». Cfr. anche *In Physic.*, n. 970. Tommaso, dunque, distingue nettamente fra l'evidenza psicologica della verità e la sua dimostrazione razionale: una verità può dirsi dimostrata solo quando sia raggiunta a partire dalle condizioni più difficili, e senza assumere alcun contenuto di fede. Su questo punto cfr. R. Jolivet 1931, p. 14. Evidente, qui, l'influenza di Mosè Maimonide, il quale (I, pp. 348-51) aveva insistito sul concetto che « la manière véritable, c'est à dire la méthode démonstrative dans laquelle il n'y a point de doute » per mostrare l'esistenza di Dio, è quella dei 'filosofi', basata sull'eternità della materia.



## Parte Terza

### IL DIBATTITO FRA I CRISTIANI

La confutazione degli argomenti eternalisti era, teoricamente se non di fatto, solo un'opera preliminare. Appurato che l'eternità del mondo non era dimostrata, si trattava di vedere se non fosse possibile dimostrare invece la sua temporalità. Tutti i teologi della vecchia scuola, ed i pensatori più significativi della prima metà del XIII secolo ne erano stati fermamente convinti. Il dibattito, dunque, sorse quando Tommaso d'Aquino nel *Commento alle Sentenze*, assumendo una posizione audacemente anticonformista, sostenne che l'inizio del mondo è credibile, ma non è scientificamente conoscibile; e ben presto si sviluppò con notevole vivacità ed asprezza, in una progressiva radicalizzazione delle posizioni. Si delinearono in tal modo due 'partiti', nettamente distinti. Da un lato quanti sostenevano che la dimostrazione dell'inizio del mondo era non solo una possibilità, ma un fatto, esistendo un consolidato repertorio di argomenti assolutamente convincenti: Bonaventura, con tutti i francescani; domenicani come Pietro di Tarantasia e, almeno in qualche scritto, Alberto Magno; maestri secolari come Gerardo d'Abbeville e Enrico di Gand. Dall'altro quanti affermavano che quella dimostrazione era impossibile, o perlomeno non si era ancora vista, dal momento che gli argomenti spacciati per apodittici erano in realtà confutabili: Tommaso d'Aquino con — imbarazzanti compagni di strada — numerosi maestri delle Arti; Egidio Romano; Goffredo Fontaines; i tomisti autori dei *Correctoria Corruptorii*. Nei due capitoli che seguono si ripercorreranno le tappe principali di questo dibattito, concentrando l'attenzione sui suoi due punti focali: il concetto di creatura ed il concetto di infinito.



## CAPITOLO I

### IL CONCETTO DI CREATURA

« Utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnet ad invicem, vel non »<sup>1</sup>: a giudizio di Tommaso d'Aquino questa era la prima domanda da porsi nell'intraprendere un'indagine sulla dimostrabilità o indimostrabilità dell'insegnamento della fede in materia di inizio del mondo. Infatti, se si fosse risposto per la positiva, se si fosse sostenuta la contraddittorietà dei termini 'creato' ed 'eterno', ogni problema era risolto: Dio non potendo fare il contraddittorio, il mondo non poteva essere sempre esistito. Non si trattava, del resto, di una semplice eventualità teorica. Nella storia del pensiero cristiano era successo proprio questo: l'inizio del mondo era stato considerato verità di ragione prima ancora che di fede, proprio nella convinzione che il concetto di creatura eterna fosse contraddittorio, inconsistente.

Affondando le sue radici in pieno XII secolo — Abelardo, i Vittorini, Alano di Lilla<sup>2</sup> — una simile convinzione si era imposta durante tutta la prima metà del secolo successivo, quando era stata legata al nome di pensatori del prestigio di Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere, Roberto Grossatesta, Guglielmo d'Auvergne, Ruggero Bacone, Tommaso di York, Alessandro di Hales<sup>3</sup>. La *quaestio* « *utrum mundus*

<sup>1</sup> *De aet. mundi*, n. 298.

<sup>2</sup> Cfr. Gillon 1946, col. 671. Basti per tutti questo passo di Abelardo (citato in Parent 1938, p. 96): « *creari ... vel fieri necessario non dicitur nisi in his quae coeperunt, hoc est aeterna non sunt* ».

<sup>3</sup> Su Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere e Roberto Grossatesta cfr. Gillon 1946, col. 671. Di Guglielmo d'Auvergne si vedano il *De Universo* (I, pp. 696-97) ed il *De Trinitate* (II, p. 14), mentre per Bacone basti ricordare le *Que-*

productus sit ab aeterno, vel ex tempore » del secondo libro del *Comento alle Sentenze* di Bonaventura, la riprendeva con particolare vigore<sup>4</sup>.

Bonaventura è assolutamente certo — e lo dichiara con una sicurezza che non ammette repliche — che il mondo, in quanto creatura, non possa essere eterno:

ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat... Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem<sup>5</sup>.

Ma qual'è quest'« ultima ratio » cui si fa riferimento? Espressa in forma sillogistica, essa suona così:

M.: è impossibile che ciò che ha l'essere dopo il non essere (*quod habet esse post non-esse*) sia eterno,

m: il mondo ha l'essere dopo il non essere,

ergo: è impossibile che il mondo sia eterno.

Il problema, evidentemente, stava tutto nel sostenere la minore, ciò che si cercava di fare presentandola come un inevitabile corollario della dottrina della creazione *ex nihilo*:

*stioni sulla Fisica*, che negano la possibilità di un mondo eterno « quoniam sic non esset creatura »: la creatura infatti ha necessariamente l'essere « post non esse » (XIII, p. 373, l. 28 e p. 390, ll. 29-33). Tommaso di York scrive analogamente che la creatura deve essere temporalmente finita e « habere esse post non esse » (p. 289). Nella stessa direzione vanno anche alcune affermazioni molto nette della *Summa Halesiana* (I, pp. 95 e 229).

<sup>4</sup> Si tratta di un testo studiattissimo, che conta oltre una decina di analisi degne di nota: Pius a Monderganes 1935, pp. 550-65; Tavard 1951; Gilson 1953, pp. 154-58; Yamamoto 1957, pp. 86-116; Bigi 1958, pp. 448-56; Van Steenberghen 1972, pp. 270-75; J. Jolivet 1973, pp. 214-20; Quinn 1973, pp. 590-603; Bonasea 1974 a e 1974 b; Kovach 1974; Van Steenberghen 1974 a.

<sup>5</sup> II, p. 22. Appoggiandosi su di un passo del *De Trinitate* che fa appello alla libera volontà divina, Tavard (1951, pp. 276-79) ha preteso di negare che Bonaventura abbia ritenuto contraddittoria l'idea di un mondo eterno e creato. Contraddittorio sarebbe solo un mondo eterno e creato *ex nihilo*, ma non necessariamente un mondo creato è creato *ex nihilo*: se Dio avesse voluto avrebbe potuto creare un mondo eterno. Come ha segnalato Van Steenberghen (1974 a, pp. 262-63), una simile interpretazione è priva di qualsiasi fondamento. Si noti, del resto, che già nel commentare il primo libro delle *Sentenze* (I, p. 778) Bonaventura aveva rigettato come assurda l'ipotesi di una creatura eterna: « impossibile simpliciter, quoniam implicat in se contradictionem ».

omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo, producitur ab illo ex nihilo; sed mundus totaliter habet esse a Deo: ergo mundus ex nihilo; sed non ex nihilo materialiter: ergo originaliter (una variante dà: sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter)<sup>6</sup>.

*Ex nihilo*, insomma, è sinonimo di *post nihilum*<sup>7</sup>. In tal modo, però, non si finiva per reintrodurre l'idea di un tempo 'precedente' la creazione, sempre negata con Agostino? B. Bonasea, in due recenti articoli, ha cercato di negarlo, in polemica con Sertillanges e Van Steenberghen: Bonaventura si sforzerebbe solo di sottolineare la 'novità', il 'cominciamento' del mondo tramite una valorizzazione della creazione come « mutatio ad esse » ove « mutari ... nihil aliud est quam *nunc primo esse* »<sup>8</sup>. Ma il punto è proprio questo: concependo la creazione più come un evento che come una relazione, enfaticizzandovi non tanto la dimensione metafisica della dipendenza della creatura dal Creatore quanto la dimensione 'storica' dell'emergenza dell'essere dal nulla, il dottore francescano finisce per impantanarsi nelle paludi filosofiche di un 'rapporto', di un 'ordine' fra nulla ed essere, che non può essere espresso — perché pensato — altro che in termini temporali. Molto chiaro, in proposito, il passo in cui, contrapponendo alla generazione del Figlio nella Trinità la creazione del mondo, si presenta quest'ultima come l'istaurazione di uno 'stato di cose' radicalmente diverso da quello 'precedente':

creatio est ex nihilo. Sed ex non potest dicere identitatem nec causalitatem, ergo ordinem; ergo fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita post non esse; ergo aliquo modo se habet nunc, quo non se habebat prius: et ideo necessario mutatio ponitur per productionem de nihilo, vel inceptio<sup>9</sup>.

Se, fin dal giovanile *Commento alle Sentenze*, Tommaso d'Aquino ruppe con Bonaventura e con la tradizione che l'aveva preceduto, fu proprio per la volontà di depurare l'analisi metafisica del concetto di creazione da simili riferimenti alla temporalità. Nella *quaestio* « utrum mun-

<sup>6</sup> II, p. 22. Cfr. anche *infra*, p. 134, n. 76.

<sup>7</sup> Cfr. Van Steenberghen 1966, pp. 210 e 415-16; 1972, p. 273; 1974 a, p. 269; 1978 a, p. 159.

<sup>8</sup> Bonasea 1974 a, pp. 22-24; 1974 b, p. 129.

<sup>9</sup> II, p. 33. Notevole anche un passo del *Breviloquium* (V, p. 219): « quia productio ex nihilo ponit esse post non esse ex parte producti ... necesse est quod creatura mundi sit producta ex tempore ».

dus sit aeternus », rifiutata la posizione eternalista, egli attaccava anche quella che sosteneva l'impossibilità di una creazione eterna del mondo da parte di Dio « non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus »; ed aderiva invece all'opinione per la quale l'inizio del mondo non è dimostrabile razionalmente, ma solo credibile « per revelationem divinam » così come — l'accostamento diverrà un *topos* nella letteratura tomistica — la Trinità<sup>10</sup>. L'argomentazione sulla necessaria temporalità della creatura, a suo giudizio, non reggeva; tanto che, con discreta spavalderia, egli la inseriva fra quelle che « potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur », bollate poco oltre come « probabiles vel sophisticae »<sup>11</sup>. La nozione di creazione *ex nihilo*, secondo un'indicazione di Avicenna, non avrebbe alcuna implicazione in merito alla durata delle creature ed al 'cominciamento' della loro esistenza. Essa si riferirebbe ad una precedenza puramente ontologica, non temporale del non essere sull'essere: creatura è ciò che, di per sé, è nulla, ciò che riceve l'essere *ab alio*<sup>12</sup>.

La critica, indubbiamente, era consistente. Ma — va riconosciuto — era anche l'unico punto di forza di Tommaso che, per il resto, si limitava a rispolverare in modo non del tutto convincente la tesi maimonidea che dallo stato attuale del mondo non si possono ricavare informazioni sulla sua eternità o non eternità<sup>13</sup>. La fiducia nella validità della sua posizione, d'altronde, veniva a Tommaso più che dalla solidità della sua analisi teorica, dalla conferma 'empirica' che egli credeva di trovarne nei 'filosofi': nessun 'filosofo' ha ritenuto dimostrabile l'inizio del mondo; tutti i 'filosofi' — e, quel che più conta, Aristotele — hanno affermato che il mondo, quand'anche eterno, resta una creatura<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, *Sol.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Ivi, ad 2 *in contr.* Avicenna (*Liber de Phil.*, II, p. 304, ll. 70-74) aveva scritto: « Causatum enim quantum est in se, est ut sit non, quantum vero ad causam suam est ei ut sit. Quod autem est rei ex seipsa apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se; igitur omne causatum est ens post non ens, posterioritate essentiae ».

<sup>13</sup> Cfr. Bertola 1974, p. 318.

<sup>14</sup> Ivi, p. 324. Bertola però, senza fornire spiegazioni, nega l'influenza del Maimonide su Tommaso; influenza forse esagerata da Michel 1981, pp. 400-404, ma comunque incontestabile. Cfr. Pinard 1911, col. 2177; Rohner 1913, pp. 94-99; Gillon 1946, col. 689; Gierens 1960, p. 8. Ancora su Tommaso ed il Maimonide vedere *supra*, pp. 110-11, n. 68 e *infra*, p. 119, n. 15 e p. 121, n. 25.

Quanto al creazionismo che Tommaso attribuisce ad Aristotele, si consideri la seguente affermazione (*II Sent.*, d. 1, a. 1, q. 5, ad 1 *in contr.*): « Aristoteles

La *Contra Gentiles*, posteriore di pochi anni, riproponeva, senza particolari approfondimenti, il giudizio negativo sulla possibilità di raggiungere una prova razionale dell'inizio del mondo. I tentativi compiuti in questo senso non sono concludenti, ed anzi possono diventare apologeticamente controproducenti; in particolar modo, l'equazione fra *ex nihilo* e *post nihilum* non è efficace: *ex nihilo* significa solo « non ex aliquo »<sup>15</sup>. La originalità di questo scritto consisteva allora solo nel tono, molto meno polemico, molto più misurato: Tommaso si spingeva addirittura, per venire incontro ai suoi avversari, a proporre un suo argomento antieternalista, basato — lo si noti — sulla 'bontà' divina, alla quale « convenientissimum fuit ... ut rebus creatis principium durationis daret »<sup>16</sup>. Come spiegare questo nuovo atteggiamento? E. Bertola ha indicato un insieme di fattori che potrebbero aver svolto un'azione moderatrice, ma solo alcuni di essi paiono verosimili<sup>17</sup>. La questione, dunque, rimane aperta; come rimane aperta la intricata controversia storiografica sull'eventuale influenza su Tommaso di Raimondo Marti, 'islamista' dell'ordine domenicano, il cui *Pugio Fidei* presenta, nella trattazione *de aeternitate mundi*, evidenti « coincidenze metodologiche e letterali » con la *Contra Gentiles*<sup>18</sup>.

Nel periodo italiano, giunto a completa maturazione teorica, l'Aquinate riesaminò con cura il problema della durata dell'universo fornendo in due scritti pressoché contemporanei, le *Q. disputate de Potentia* e la

nunquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus, dans sibi esse».

<sup>15</sup> II, 38, n. 1144. Fu probabilmente il filosofo ebreo Saadia il primo a suggerire che, a scanso di equivoci, anziché di creazione dal nulla si dovesse parlare di creazione « non da qualcosa » (*lā min shai*). Ripresa dal Maimonide nella *Guida dei Perplexi*, quest'espressione venne resa con « non de aliquo » nella traduzione latina; di qui giunse a Tommaso. Cfr. Wolfson 1946, pp. 387-91.

<sup>16</sup> II, 38, n. 1149. Sulla 'bontà' divina secondo Tommaso cfr. *supra*, pp. 110-11.

<sup>17</sup> Cfr. Bertola 1974, pp. 328-30 e gli appunti di Van Steenberghen 1978 a, p. 177.

<sup>18</sup> Cfr. Saranyana 1973, p. 147. L'influenza di Raimondo Marti su Tommaso, ipotizzata da Asin Palacios, è stata difesa malgrado le difficoltà cronologiche — il *Pugio* è posteriore alla *Contra Gentiles* — tramite la creazione di teorie nelle quali le supposizioni superano di gran lunga i dati di fatto: prima fra tutte quella di Raimondo come 'fonte orale' di Tommaso. Non è escluso che una soluzione del problema dovrà tornare alla tesi — forse meno gratificante per i medievisti iberici, ma certo più lineare — di un'influenza di Tommaso su Raimondo; tesi a suo tempo accolta da Mandonnet (1908-11, II, pp. xxviii-xxix, n. 6) e da Collet (1927, p. 431).

*Prima Pars* della *Summa Theologiae*, una definitiva fondazione della sua posizione agnostica.

Decisivo è certo il ruolo che vi svolge il motivo della libertà ed imperscrutabilità del volere di Dio, e ciò merita qualche attenzione. Come s'è visto nel capitolo precedente, l'appello alla libera volontà divina veniva tradizionalmente utilizzato dai teologi cattolici — ma anche arabi ed ebraici — per giustificare il dogma della creazione temporale del mondo da parte di un Dio immutabile ed eterno<sup>19</sup>. Pur servendosi lui stesso in questa direzione, Tommaso segnalò che in realtà si trattava di un'arma a doppio taglio, capace di operare tanto *contro* quanto *a favore* dell'eternalismo. Riconoscere che Dio è agente volontario e non necessitato — pensava — permette di introdurre l'ipotesi di una creazione temporale, non certo di escludere quella di una creazione eterna: incapace di sapere quale sia stata l'effettiva scelta del Creatore — « voluntas ... Dei ratione investigari non potest » — l'uomo non può che confessare la sua impotenza, rinunciando a cercare una soluzione non puramente fideistica del problema<sup>20</sup>.

Presupposto indispensabile di questo ragionamento, ad ogni modo, restava evidentemente la convinzione nella non contraddittorietà di una creatura eterna. Non a caso la *Summa* sottolineava che la creatura — mondo, uomo, cielo o pietra — è *essenzialmente* indifferente a qualunque determinazione temporale, l'essenza facendo astrazione dall'*hic et nunc*<sup>21</sup>. Il *De Potentia*, d'altro canto, sollevava per la prima volta in modo diretto il quesito « ciò che è per essenza diverso da Dio,

<sup>19</sup> Si vedano *supra* le pp. 94-98.

<sup>20</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 17, *Resp.*; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, *Resp.* Sull'importanza del motivo della libertà ed imperscrutabilità del volere divino come fondamento dell'agnosticismo tomista sulla durata dell'universo cfr. Bertola 1974, pp. 335-37; Bianchi 1982 c; Mazzarella 1982, pp. 328-29. Si noti che se Tommaso supera l'uso 'a senso unico' antieternalista di questo motivo è perché rigetta l'equazione fra 'eterno' e 'necessario'. I teologi conservatori, convinti dell'incondizionata validità di tale equazione, erano costretti a concepire come inevitabilmente temporale una creazione libera: « si mundus ab aeterno fuit — scriveva ad esempio Pietro di Tarantasia (*II Sent.*, p. 12; *q. de aet. mundi*, p. 81, ll. 89-90) — numquam potest non fuisse; ergo non esset productus a Deo voluntarie ». Il nodo del contrasto, dunque, era squisitamente metafisico. Cfr. anche *infra*, pp. 173-74.

<sup>21</sup> I, q. 46, a. 2, *Resp.* Ancora in pieno '300 Guglielmo di Nottingham avrebbe ricordato l'argomentazione della *Summa* sull'atemporalità delle essenze e l'imperscrutabilità del valore divino come « ratio potissima Thome ». Cfr. Schmaus 1932, p. 140, n. 2.

potrebbe essere sempre esistito? »<sup>22</sup>, per rispondere positivamente ribadendo che — « affermazione fondamentale che Bonaventura non vorrà mai ammettere »<sup>23</sup> — fra i concetti di eterno e di creato non si dà alcuna incompatibilità logica: « hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper »<sup>24</sup>.

La conclusione — tornando alle parole della *Summa* — poteva così essere una sola. L'inizio del mondo è un « articulus fidei » in cui si può credere, ma di cui non si può avere conoscenza scientifica: « sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest ». Occorre pertanto evitare di affaticarsi nella costruzione di pretese dimostrazioni dell'indimostrabile, il cui unico risultato è di fornire « materiam irridendi » agli infedeli<sup>25</sup>.

\* \* \*

Simili prese di posizione non passarono senza far rumore e senza suscitare vivaci reazioni. Nel 1267 Guglielmo di Baglione — titolare della cattedra francescana di teologia a Parigi — disputava due questioni, rispettivamente sulla possibilità dell'eternità del mondo e sulla dimostrabilità della non eternità del mondo, con il deliberato intento di attaccare Tommaso, secondo l'uso dell'epoca mai esplicitamente nominato<sup>26</sup>. Guglielmo iniziava con l'affermare che la non eternità del mondo,

<sup>22</sup> Q. 3, a. 14, « utrum quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse ».

<sup>23</sup> Gillon 1946, col. 669.

<sup>24</sup> Q. 3, a. 14. *Resp.* Per un commento di questo passo, Wippel 1981 b, pp. 26-28.

<sup>25</sup> I, q. 46, a. 2, *Resp.* Bukowski (1979, p. 218) ha creduto di poter negare che Tommaso ritenesse non solo vani, ma anche dannosi i tentativi di dimostrare l'inizio del mondo. Hissette (1980, p. 246, n. 84) ha giustamente obiettato che per Tommaso (*Summa Th.*, I, q. 32, a. 1, *Resp.*) « cum ... aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium ». Non sarà inopportuno ricordare, del resto, che Tommaso era buon lettore della *Guida dei Perplexi* del Maimonide ove, proprio a proposito della 'novità' del creato, si diceva (II, p. 128): « Si un homme prétend démontrer une certaine question par des sophismes, il ne fortifie point, selon moi, la croyance à cette chose qu'on cherche, mais, au contraire, il l'affaiblit et donne lieu à contester la chose; car la nullité de ces preuves étant devenue manifeste, l'âme se refuse à croire ce qu'on a cherché à prouver. Mieux vaut encore que la chose sur laquelle il n'y a pas de démonstration reste simplement à l'état de question, ou qu'on accepte (traditionnellement) l'un des deux termes de la contradiction ».

<sup>26</sup> Sulla polemica antitomistica di Guglielmo cfr. anche *infra*, pp. 148-49.

benché comunicatoci « ab ipso legislatore per divinam illustrationem », è dimostrabile; preoccupandosi di precisare che la particolare natura degli argomenti utilizzati rendeva dimostrabile non solo che il mondo di fatto non è eterno, ma anche che non avrebbe potuto esserlo:

omnes igitur rationes quae probant quod non fuit probant quod nec esse potuit. Omnes autem hae demonstrationes magis sunt ad impossibile quam ostensivae<sup>27</sup>.

Egli poi sosteneva — contro Tommaso — l'identità di 'eterno' e 'necessario'; difendeva — contro Tommaso — la precedenza di durata, e non solo di natura, del non essere sull'essere; ribadiva — contro Tommaso — che l'eternità del mondo comporterebbe la sua coeternità, e quindi la sua 'eguaglianza', con Dio<sup>28</sup>. E concludeva, mutando di segno il parallelo tomistico fra inizio del mondo e Trinità, che come « ad probandum altissimum mysterium Trinitatis non desunt rationes efficacissimae », così « absque dubio non latent ad probandum non esse vel non posse esse mundum aeternum »<sup>29</sup>.

Sempre nel 1267, durante una conferenza sul *Decalogo*, Bonaventura si scagliava contro gli « errori » — eternità del mondo anzitutto — procedenti dalla filosofia pagana, e lanciava un ammonimento che suonava una minaccia:

et qui hoc confingit, aut tuetur, aut imitatur, sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati « non facies sculptile »: unde tam fictor quam defensor quam imitator omnes hic prohibentur<sup>30</sup>.

C'era in queste parole una allusione polemica a Tommaso, come assicura Jules d'Albi?<sup>31</sup>. Van Steenberghen ritiene di poterlo negare, appoggiandosi su considerazioni che, però, non sembrano sempre stringenti<sup>32</sup>. Comunque sia, è significativo che l'anno seguente, nel denunciare

<sup>27</sup> Cfr. pp. 368, 370-71, 599.

<sup>28</sup> Cfr. pp. 370, 586, 588, 592-94, 601-02, 607-08. Sull' 'eguaglianza' fra mondo eterno e Dio, *supra*, p. 109 e *infra*, pp. 170-71.

<sup>29</sup> P. 371.

<sup>30</sup> V, p. 514.

<sup>31</sup> Jules d'Albi 1923, p. 151. Cfr. anche Hadrianus a Krizovlian 1957, p. 130.

<sup>32</sup> Per sostenere che « non c'è alcuna ragione di pensare » che Bonaventura intendesse qui rimproverare l'Aquinate, Van Steenberghen (1931-42, II, p. 713; 1966, pp. 385-86; 1977, p. 39) rileva:

i) che alle spalle dell'ipotesi di Jules d'Albi vi è una lettura assolutamente errata — una « caricatura » — della posizione di Tommaso il quale, lungi dall'essere un paladino dell'Eterno Ritorno « non ha mai cessato di rigettare la

nuovamente l'eternalismo, Bonaventura abbia riproposto proprio quelle tesi che Tommaso aveva giudicato inconcludenti: l'identità fra *ex nihilo* e *post nihilum* e l'impossibilità di una creatura eterna. L'ipotesi di una creazione *ab aeterno* — scriveva — oltre a « multa alia inconvenientia », comporta l'assurdità di postulare, anziché la posteriorità dell'essere rispetto al non essere, la simultaneità di essere e non essere, o addirittura la anteriorità dell'essere rispetto al non essere<sup>33</sup>.

In ogni caso, la migliore testimonianza delle preoccupazioni e dei sospetti che circondavano l'agnosticismo di Tommaso sull'origine temporale del mondo è costituita dal fatto che proprio su questo tema egli venne interrogato — appena rientrato a Parigi dall'Italia — durante una disputa quodlibetale: « *utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus* »<sup>34</sup>. La risposta, insieme ad elementi già noti — il motivo della volontà divina; l'invito a non avanzare ragioni « *frivolae* », che provocano risate anziché conversioni — presenta due aspetti interessanti. In primo luogo Tommaso scende sul terreno della polemica personale, cogliendo l'occasione per far fare una figuraccia a Gerardo d'Abbeville, amico di Guglielmo di S. Amour, e suo avversario diretto nella disputa sui mendicanti: di Gerardo infatti — qualunque cosa se ne sia detta<sup>35</sup> — sono le due ragioni anti-eternaliste basate sulla liturgia

tesi dell'eternità del mondo » e, avendo all'attivo la lunga confutazione della *Contra Gentiles* doveva apparire a Bonaventura un alleato più che un avversario;

- ii) che dal 1259 Tommaso era in Italia e quindi sarebbe stato « privo di senso prendersela con lui durante prediche indirizzate al pubblico universitario di Parigi ».

Ora, che Jules d'Albi, fraintendendo grossolanamente i testi tomisti, ne abbia confezionato una caricatura, è fuor di dubbio; resta tuttavia il sospetto che questa caricatura possa vantare nobili antenati (cfr. Glorieux 1931 b, p. 266), cioè sia disgraziatamente simile al modo in cui quei testi vennero letti, nella Parigi del '200, in quegli ambienti conservatori che non risulta brillassero per obiettività e pacatezza di giudizio. Le questioni di Guglielmo di Baglione appena esaminate, del resto, sono un'ottima riprova delle apprensioni suscitate da Tommaso e dimostrano che — avesse o non avesse « senso » — di fatto c'era chi polemizzava « a distanza » con lui. Si noti, infine, che è da dimostrare che nel 1267 Bonaventura conoscesse la *Contra Gentiles*: Guglielmo di Baglione la ignorava, e si riferiva solo al *Commento alle Sentenze* (su quest'ultimo punto, *infra*, p. 149).

<sup>33</sup> V, p. 498. In proposito si vedano le osservazioni di Van Steenberghe 1977, pp. 42-43.

<sup>34</sup> *Quodlibet III*, q. 14, a. 2.

<sup>35</sup> Cfr. J. Jolivet 1973, p. 233, n. 39; Bertola 1974, p. 346.

del cero pasquale e sul computo ecclesiastico che vengono liquidate come « derisibiles ... et nullius momenti »<sup>36</sup>. In secondo luogo Tommaso dichiara che l'inizio del mondo è indimostrabile perché è un articolo di fede e « fide est de non apparentium »<sup>37</sup>. Se ne deve concludere — con Bertola — che egli 'gioca' con i suoi interlocutori, facendo la parte del conservatore tradizionalista che difende la fede contro la ragione?<sup>38</sup> Non mi sembra: questa è infatti la posizione costante di Tommaso. Il quale, se « è il primo ad essere convinto, e tutta la sua opera teologica lo dimostra, che non tutto ciò che è fede è indimostrabile »<sup>39</sup>, è altrettanto convinto — ed è sorprendente che lo si dimentichi — che un conto è parlare di fede in senso lato, un conto è parlare degli articoli di fede, indimostrabili per definizione in una teologia che aspirava a farsi scienza<sup>40</sup>. Il problema, semmai, sta nel comprendere perché Tommaso abbia considerato la 'novità' del mondo un articolo di fede. E la soluzione si trova nel richiamo — così importante e così trascurato — al tema maimonideo-albertino della profezia<sup>41</sup>; tema presente non solo nella questione quodlibetale di cui si sta parlando, ma già nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa Theologiae*. Esso permette di spezzare la altrimenti inevitabile circolarità del discorso — è articolo di fede perché è indimostrabile; è indimostrabile perché è articolo di fede — tramite il riferimento ad un fatto 'storico': Mosè, nello scrivere il primo versetto della *Genesi*, 'profetizzò'; vale a dire: per affermare l'inizio del mondo ebbe bisogno di una particolare ispirazione, di una illuminazione sovrarazionale<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Si confrontino gli argomenti attaccati da Tommaso con i primi due avanzati da Gerardo nella q. 10 del suo *Quodlibet* XIV (p. 226): in proposito, Glorieux 1937, pp. 58-59. L'affermazione di Brady (1974, p. 147) che Tommaso « non mostra alcun interesse a ... l'approccio alquanto banale » di Gerardo al problema della durata dell'universo, potrà dunque essere mantenuta solo relativamente al *De aeternitate mundi*.

<sup>37</sup> *Quodlibet* III, q. 14, a. 2, *sed contra*.

<sup>38</sup> Bertola 1974, p. 346.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Cfr. Chenu 1957, pp. 79-107. Si noti che proprio nelle pagine dedicate alla discussione sull'eternità del mondo i *Correctoria Corruptorii* "Circa" (p. 42) e "Sciendum" (p. 50) distinguono con cura fra « fides per se » e « fides per accidens »: solo gli articoli, indimostrabili per definizione sono propriamente oggetto di fede. Si veda anche *infra*, p. 174.

<sup>41</sup> Qualche accenno solo in Gillon 1946, col. 669.

<sup>42</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5; *Resp.*; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, *sed contra*; *Quodlibet* III, q. 14, a. 2, *sed contra*.

\* \* \*

Agli inizi del dicembre 1270 Tommaso sostenne una nuova disputa quodlibetale di cui, purtroppo, non ci resta che una *reportatio* tanto sintetica quanto poco fedele<sup>43</sup>: accontentiamoci dunque di constatare che anche in quell'occasione non mancò la domanda « *utrum coelum vel mundus sit aeternus* »<sup>44</sup>. Il 10 dicembre, come si è già più volte ricordato, il vescovo Tempier condannò, fra le altre, la tesi « *quod mundus est eternus* ». È nel clima di tensione immediatamente seguente questa condanna che venne scritto il *De aeternitate mundi*, specificatamente dedicato ad una definitiva messa a punto del problema?<sup>45</sup> La cosa sembrerebbe più che verosimile, ma non può essere affermata categoricamente, visti i giudizi ancora largamente discordi degli storici.

Mandonnet riteneva che, in quanto collegato alle controversie 'averroistiche', il *De aeternitate mundi* risalisse a non prima del 1270, e questa datazione — malgrado Pelster ne avesse ben presto contestata la fondatezza — fu generalmente ritenuta<sup>46</sup>. In quest'ultima quindicina d'anni, però, due studiosi hanno riaperto la questione. Anzitutto Hendrickx che, basandosi sull'uso di certe espressioni riguardanti in partico-

<sup>43</sup> Glorieux (1925, p. 44) data il *Quodlibet XII* immediatamente prima della condanna del 10 dicembre, sottolineando che non si trattò di una semplice « giostra scolastica », ma di un decisivo confronto fra Tommaso ed i teologi conservatori. Che quanto ci resta sia una *reportatio* appare a prima vista, ed è confermato da una testimonianza non più tarda del 1320: cfr. Mandonnet 1926, p. 486.

<sup>44</sup> Q. 6, a. 1. Nel *Respondeo* Tommaso insiste ancora sul motivo dell'imperscrutabilità del volere divino. In proposito, Bertola 1974, pp. 347-48.

<sup>45</sup> Si noti: 'scritto', non disputato. Che il *De aeternitate mundi* sia « una parte staccata del *Quodlibet XII* » (Van Steenberghen 1931-42, II, p. 549; 1966, p. 413; 1972, p. 279) è infatti solo una congettura; in contrasto, oltretutto, con il *colophon* di un antico manoscritto, che parla esplicitamente di « *quaestio non disputata* ». Ritenendo degna di fede quest'ultima testimonianza, i curatori della recente edizione critica (pp. 57-58), fatto appello alla condanna del 1270, hanno insinuato una sorta di 'autocensura' di Tommaso che, deciso a chiarire ancora una volta la sua posizione ai discepoli, avrebbe evitato di dar pubblicità alla cosa, per non fornire armi ai maestri delle Arti: ciò fra l'altro spiegherebbe come mai l'opuscolo sia rimasto pressoché sconosciuto sino a fine secolo (al riguardo però cfr. *infra*, p. 128, n. 57). Ho avanzato altrove (Bianchi 1982 c) una diversa ipotesi: che la circospezione dell'Aquinate sia dovuta al timore di irritare eccessivamente i teologi conservatori, divulgando un testo in cui, sulla scia della polemica, si era per la prima volta spinto a sostenere esplicitamente la possibilità di una creazione eterna del mondo (cfr. *infra*, p. 138, n. 94).

<sup>46</sup> Cfr. Mandonnet 1920, p. 150 e — contro — Pelster 1923, pp. 91-93 (poi 1929, pp. 399-401 e 1956, pp. 611-22). Dalla parte di Mandonnet si sono schierati storici autorevoli, da Grabmann a Van Steenberghen, da Glorieux a Chenu.

lare la potenza passiva, ha proposto di anticipare al 1259 la composizione dell'opuscolo<sup>47</sup>. Quindi Bukowski che, confrontandolo in modo sistematico con il *Commento alle Sentenze*, la *Contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*, è giunto alla medesima conclusione<sup>48</sup>; conclusione che ha difeso anche dopo che Brady ha pubblicato il testo di un focoso intervento tradizionalista di Giovanni Pecham, risalente al 1270, indicandolo come movente della reazione dell'Aquinate<sup>49</sup>.

In attesa — per la verità non eccessivamente fiduciosa — di ulteriori chiarificazioni, sia consentito insistere su due punti: il *De aeternitate mundi* non è diretto contro gli 'averroisti' — essi, come vedremo subito, erano qui alleati e non avversari di Tommaso — ma contro i teologi conservatori<sup>50</sup>; fra questi teologi conservatori, direttamente o indirettamente, viene preso di mira Bonaventura<sup>51</sup>. Il nucleo centrale del trattato non lascia dubbi in proposito. Rifiutata come « error abominabilis ... non solum in fide, sed etiam apud philosophos » la tesi dell'esistenza di qualcosa di eterno ed increato, l'autore si impegna a mostrare che non

<sup>47</sup> Hendrickx 1967, specialmente pp. 233-37.

<sup>48</sup> Bukowski 1970.

<sup>49</sup> Cfr. Brady 1974 (specialmente p. 154, n. 41) e Bukowski 1979. Quest'ultimo, però, non tiene conto delle equilibrate osservazioni svolte nel frattempo dai curatori della edizione critica (pp. 54-56):

- i) l'opuscolo sembra risalire al 1270 « quando la crisi dottrinale all'università rendeva la posizione di san Tommaso delicata, e persino compromettente se mal compresa »;
- ii) si deve diffidare di ogni tentativo di datazione che si fondi sulla sola critica interna: « il meno soggettivo degli indici invocati, cioè la parentela delle formule dell'opuscolo con quelle dell'articolo delle *Sentenze* ... si spiega se, per comporre il suo *De aeternitate*, san Tommaso ha fatto ricorso al suo primo saggio delle *Sentenze* ».

<sup>50</sup> Sembrerebbe inutile ripeterlo, considerato che da mezzo secolo storici del calibro di Van Steenberghen e di Chenu vanno ripetendo che nel trattato dell'Aquinate non v'è nulla di 'antiaverroista'. Eppure capita ancora di leggere il contrario: si vedano ad esempio Roensch 1964, p. 10; Hendrickx 1967, p. 235; Bykhovskii 1978, p. 90. Gomez Nogales (1974, p. 199) addirittura si inventa un « *De aeternitate mundi contra Averroistas* ».

<sup>51</sup> Brady (1974, p. 154, n. 41) è convinto di aver dimostrato « oltre ogni ragionevole dubbio » che Tommaso argomenti contro Pecham e non contro Bonaventura, e Weisheipl (1974 a, p. 286) gliene fa credito. Per la verità i dubbi restano (cfr. Bukowski 1979, p. 220). Il che non toglie che si tratti di un'ipotesi verosimile; ma come tale va presentata (cfr. ad esempio Quinn 1973, pp. 647-48; Bertola 1974, pp. 351-52).

si dà contraddizione fra i termini 'eterno' e 'creato' <sup>52</sup>. Contraddizione (*repugnantia intellectuum*) — scrive — potrebbe darsi solo per questi motivi: o per la necessità che l'agente preceda in durata il suo effetto; o per la necessità che il non essere preceda in durata l'essere <sup>53</sup>. La prima necessità, però, non sussiste, poiché Dio agisce « subito » e non « per motum »: le resistenze all'idea di una creazione eterna vengono così ricondotte — in un interessante tentativo di 'psicologia dell'errore' — al fatto che, sebbene la natura offra casi di simultaneità fra causa ed effetto, come l'istantanea propagazione della luce e del calore,

homines consueti sunt considerare huiusmodi factiones quae sunt per motum, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat <sup>54</sup>.

Ma nemmeno la seconda delle necessità sopraindicate sussiste. Non c'è alcun 'ordine' di ciò che è creato rispetto al nulla, « quasi oportuerit prius quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse »; o — se preferiamo — c'è un ordine di natura, non di durata <sup>55</sup>. La assurdità che Bonaventura aveva preteso trovare nella nozione di creatura eterna, cioè che in essa vi sarebbe simultaneità di essere e non essere, non è reale: il non essere della creatura eterna sta esclusivamente nel fatto che essa « esset nihil, si sibi relinqueretur », così come — assumendo il cielo a metafora metafisica — la non lucentezza di una stella opaca eternamente illuminata dal sole sta unicamente nel fatto che essa sarebbe 'tenebrosa' in assenza dell'irraggiamento solare <sup>56</sup>.

Esaurita in tal modo l'analisi teorica Tommaso, in un crescendo retorico e polemico, fa scendere in campo le *auctoritates* lui favorevoli: Agostino prima, i 'filosofi' poi. Se vi è davvero contraddizione fra 'eterno' e 'creato',

mirum est quomodo Augustinus eam non vidit.. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt;

<sup>52</sup> Nn. 295-98. Si noti: contraddizione fra 'eterno' e 'creato', non fra 'eterno' e 'mondo', come sembra suggerire J. Jolivet 1973, p. 229.

<sup>53</sup> N. 298.

<sup>54</sup> N. 299. Cfr. anche *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 1 *in contr.*; *Contra Gent.*, II, 38, n. 1143; *Summa Tb.*, I, q. 46, a. 2 ad 1. Solo ignorando questi passi Wallace (1974) ha potuto enfatizzare la dimensione temporale del rapporto causa-effetto in Tommaso.

<sup>55</sup> Nn. 303-04.

<sup>56</sup> N. 305. Quanto a Bonaventura, cfr. *supra*, p. 123.

per concludere con le notissime — sferzanti — parole:

ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia!<sup>57</sup>.

\* \* \*

Si è detto che gli 'averroisti' furono, in materia di dimostrabilità o indimostrabilità della finitezza temporale del mondo, alleati di Tommaso: si tratta ora di provarlo. È necessario, però, un chiarimento preliminare.

Nella letteratura storiografica sul XIII secolo, specie in quella meno recente, è facile incontrare l'affermazione che gli 'averroisti' rifiutavano l'idea di creazione. Se ciò fosse vero, ogni parentela fra loro e Tommaso verrebbe a cadere, visto che il problema di Tommaso — dovrebbe essere sufficientemente chiaro — stava nello stabilire se fosse dimostrabile o meno l'inizio temporale di un mondo creato, ed in particolare nel verificare la validità della posizione di quanti volevano che il mondo fosse necessariamente iniziato, in quanto creato. Ma non è vero. Si tratta anzi di un grave fraintendimento, che è stato reso possibile da un'aberrante esegesi dei testi, frutto a sua volta di un imperdonabile errore metodologico. Si sono confusi i concetti di creazione e creazione temporale proprio in testi che negavano la solidarietà di

<sup>57</sup> Nn. 306-07. Come tutti i critici da sempre rilevano, questo è uno dei rari passi in cui Tommaso perde l'abituale imperturbabilità e, tradendo una forte irritazione, si lascia andare ad una pesante ironia, resa ancor più graffiante dalla sapiente parafrasi di un passo biblico (*Iob.*, XII, 2): «Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia». Del tutto ingiustificate, comunque, le malevole osservazioni di Jules d'Albi 1923, pp. 152-53, n. 1.

Si noti che l'ordine con cui l'Aquinate cita le *auctoritates* — Agostino prima, i 'filosofi' poi — è un chiaro indizio del fatto che sta polemizzando non con gli 'averroisti', ma con i teologi conservatori; che, non a caso, replicheranno. Cfr. Guglielmo di Falegar, pp. 213-14; Pietro Olivi, I, pp. 109-11 (su cui Bettoni 1959, pp. 151-52). Se, come pare verosimile, questi due maestri francescani nei passi indicati si riferiscono al *De aeternitate mundi*, si dovranno parzialmente rettificare le osservazioni dei curatori della recente edizione critica (p. 57) circa la sua assenza nel dibattito parigino del periodo 1270-1290: resta comunque che la sua diffusione fu sorprendentemente limitata. Ancora sul *De aeternitate mundi* cfr. *infra*, pp. 138-39, n. 94.

Da segnalare, per finire, che nel corso della sua attività di predicazione Tommaso si lascia talvolta scappare qualche frase ove, in contrasto con le sue profonde convinzioni teoriche, 'creato' diviene sinonimo di 'temporale'. Cfr. ad esempio *In symbolum Apostolorum expositio*, n. 879 e *Duo praecepta caritatis et decem legis praecepta*, n. 1218.

questi concetti, si è stabilita un'identità fra 'eterno' ed 'increato' proprio in testi che negavano quest'identità; col risultato — paradossale — di proiettare sugli ignari 'averroisti' le conseguenze di premesse da loro apertamente rifiutate: essi infatti avevano sempre ripetuto che il mondo — non meno delle intelligenze e dei corpi celesti — era una creatura di Dio, e tale restava per eterno che fosse<sup>58</sup>.

Che poi lo fosse, per di più, non era per gli 'averroisti' una certezza, ma una ipotesi, avanzata con tutte le cautele dovute. Nulla di più eloquente, in proposito, degli scritti della maturità di Sigeri di Brabante, che presentano l'eternalismo dei 'filosofi' come semplicemente « probabile », come uno dei corni di un'alternativa che solo la fede sa sciogliere, collocandosi in una prospettiva agnostica di cui può assumersi a simbolo — autentico o meno che sia — l'*explicit* del *De aeternitate mundi*:

Explicit tractatus Magistri Sigeri de Brabantia super quadam rationem ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque eius oppositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod incepit<sup>59</sup>.

Già un'opera giovanile precedente il 1270 come le *Q. in tertium de anima*, comunque, si muoveva in questa direzione, rifiutando di deci-

<sup>58</sup> Sarebbe veramente impietoso elencare tutti quanti sono caduti in quest'errore. Basti rilevare che la responsabilità ricade originariamente su Mandonnet e la sua difettosa lettura di Sigeri (cfr. specialmente 1908-11, I, p. 170; 1911, pp. 491-95), mentre spetta a Van Steenberghen (1931-42, II, p. 612, n. 4; 1966, p. 346, n. 78 e p. 366; 1977, pp. 304-305) ed alla sua 'scuola' (cfr. Hissette 1973, p. 210; 1977, pp. 178-79; 1979, pp. 222-24; 1980 a, p. 249; Bazan 1973, p. 78, n. 36; 1979 a, pp. 577-78; 1980, p. 241) il merito di aver incessantemente denunciato l'equivoco, nel frattempo esteso — per 'simpatia' — a Boezio di Dacia ed agli altri 'artisti'.

Fa eccezione un testo anonimo recentemente segnalato da Wielockx (1981, pp. 233-35), ove effettivamente sembra negarsi la causalità creatrice divina sulle sostanze immateriali: « in quorum substantia potentia realiter non differt ab actu, non est proprie causa effectiva alia ab eis, sed finalis potissima causarum primum decens principium ... Et per hoc patet quod praedictae substantiae ... non realiter cadunt in rationem causatorum ».

<sup>59</sup> P. 136, ll. 79-83. Van Steenberghen (1977, pp. 90-91) ha messo in questione la paternità sigeriana di questo passo, e Bazan (1979 a, p. 575) ha riconosciuto la consistenza delle sue obiezioni. Resta comunque che esso è perfettamente rispondente al contenuto del trattato e, in generale, all'attitudine del maestro di Brabante verso il problema della durata del mondo: un consapevole agnosticismo, aperto ad accogliere l'insegnamento della tradizione cristiana.

dere fra ' antichità ' e ' novità ' dell'intelletto. L'intelletto è causato da Dio e « causatum — scriveva Sigeri riprendendo una formula del *Commento alle Sentenze* dell'Aquinate — procedit a volente secundum formam voluntatis »<sup>60</sup>:

Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit?<sup>61</sup>.

Questa stessa domanda — ' traduzione ' retorica delle perentorie affermazioni tomiste sull'imperscrutabilità del volere divino — ritornava qualche anno dopo sotto la penna di Boezio di Dacia, che la poneva al centro della sezione metafisica del suo *De aeternitate mundi*<sup>62</sup>, scritto con la dichiarata preoccupazione di evitare due errori, bollati rispettivamente come « stoltezza » ed « eresia »: pretendere di dimostrare

<sup>60</sup> P. 6, ll. 65-66. Tommaso nel *Commento alle Sentenze* (II, d. 1, q. 1, a. 5, ad 11) aveva scritto che Dio agisce « per voluntatem... sine actione media vel instrumento...; et sicut suum velle est aeternum, ita et actio: non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere ».

Pur senza rilevare questa diretta corrispondenza letterale, già Da Palma (1955, p. 409, n. 36), Bazan (1973, p. 78) ed un anonimo censore della « Rassegna di Letteratura Tomistica » (VII, 1972, p. 334) hanno segnalato l'affinità fra Sigeri e Tommaso su questo punto. Per quanto mi riguarda, cfr. Bianchi 1982 c.

<sup>61</sup> P. 7, ll. 72-75. Come fa notare Bazan 1980, p. 237, Sigeri rieccheggia qui *Sap.*, IX, 16 « Quae in caelis sunt, quis investigabit? », citato nella *Summa* (I, q. 88, a. 1, *sed contra*) da Tommaso. Su questo passo cfr. anche *supra*, p. 82 e *supra*, p. 101. Per l'imperscrutabilità del volere divino in Tommaso cfr. *supra*, p. 120.

<sup>62</sup> Scrive Boezio (VI, p. 355, ll. 538-47 e 554-58): « qui non potest demonstrare hanc fuisse formam voluntatis divinae, ut ab aeterno voluit mundum producere in hora in qua factus est, ille non potest demonstrare mundum esse novum nec coaeternum voluntati divinae, quia volitum est a volente secundum formam voluntatis. Sed metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divinae ab aeterno; dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, dementiae simile est; unde enim homini ratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget?... Ergo per nullam rationem humanam potest ostendi motus primus et mundus esse novus; nec etiam potest ostendi quod sit aeternus, quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae, et quis eam investigabit? ».

Le corrispondenze dottrinali e letterali con Sigeri — e, tramite Sigeri, con Tommaso d'Aquino — sono impressionanti. Non credo quindi necessario tirare in ballo Mosè Maimonide, fonte solo indiretta (cfr. *supra*, pp. 97-98, n. 17); diversamente da Dales (1982 a, pp. 312-14), che anche qui scambia per elemento di originalità di Boezio un ' maimonidismo ' che è patrimonio comune all'intera cultura filosofica del '200.

l'indimostrabile; negare l'insegnamento della fede perché indimostrabile. Siamo dunque in piena sintonia con l'agnosticismo tomista. La diretta influenza di Tommaso, del resto, è facilmente avvertibile in tutto il trattato. Non solo in numerose corrispondenze letterali, nell'uso degli stessi esempi e delle stesse espressioni; ma — cosa ben più notevole — in alcune fondamentali indicazioni teoriche: l'esegesi di *ex nihilo*; la consistenza della nozione di creatura eterna; l'indimostrabilità degli articoli di fede; il carattere dialettico o sofistico delle ragioni a favore dell'inizio del mondo <sup>63</sup>.

Ciò non significa, tuttavia, che il *De aeternitate mundi* boeziano sia riducibile al pensiero di Tommaso; al contrario, è un lavoro estremamente originale. Originale infatti è l'impianto stesso del discorso, che mira ad evidenziare l'incapacità delle discipline scientifiche — fisica, matematica, metafisica — a dire una parola definitiva sulla durata dell'universo. Originale, specialmente, è il senso profondo dell'autonomia di queste discipline, ed in genere dell'impresa razionale, della « filosofia »; « filosofia » che non va però considerata nemica della fede perché, proprio nella sua autonomia, può riconciliarsi con essa <sup>64</sup>. Si vedano al riguardo quelle pagine finali ove Boezio, non sapendo trattenere la sua irritazione per la condanna del 1270 ed i provvedimenti restrittivi in materia di insegnamento, intreccia l'analisi dei rapporti fra fede e « filosofia » con frecciate polemiche contro chi, principalmente per ignoranza, non sa coglierne l'accordo:

nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum;

con il velenoso appunto a Tempier ed ai suoi luogotenenti di attenersi alla fede, senza inventare argomenti fumosi per sostenerla anche laddove è impossibile:

<sup>63</sup> Cfr. VI, 2, pp. 347-66, *passim*. Sulle numerose convergenze fra Boezio e Tommaso cfr. Sajò 1954, pp. 75-77; Gilson 1955, pp. 92-93; Van Steenberghen 1956, pp. 143-44 e 1966, pp. 365-68; Fioravanti 1970, pp. 623-24; Hissette 1973, p. 216 e 1977, pp. 143-46; Bukowski 1973; Ghisalberti 1979, pp. 770-72.

<sup>64</sup> Cfr. Maurer 1955, p. 239; Michaud-Quantin 1956, p. 176; Wilpert 1964, p. 141; Van Steenberghen 1966, p. 365; Fioravanti 1970, pp. 630-32; Hissette 1973, p. 216; Pinborg 1974, p. 181; Ghisalberti 1979, p. 772. Cfr. anche *infra*, pp. 175-81.

Si autem aliquis, in dignitate constitutus sive non, tam ardua non possit intelligere, tunc obediat sapienti et credat legi christianae; non propter rationem sophisticam ... nec propter rationem dialecticam ... nec propter rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis ... tum quia ipsa facit scientiam ... et fides non est scientia<sup>65</sup>.

\* \* \*

La convergenza fra le vedute di Tommaso e quelle degli 'averroisti', la disinvoltura con la quale questi ultimi, specie Boezio, erano passati al contrattacco contestando la legittimità dell'azione delle stesse autorità ecclesiastiche ed accademiche, convinsero il vecchio Bonaventura della necessità di scendere ancora una volta in campo. Quale occasione poteva essere migliore di una serie di conferenze sull'*Hexaëmeron*? Le due *reportationes* che ci restano, benché parecchio divergenti, testimoniano concordi una battente offensiva antieternalista<sup>66</sup>. Non vi sono, tuttavia, novità di rilievo sul piano argomentativo, fatta eccezione — forse — per lo spunto della *annihilatio*, usato come ulteriore puntello della necessaria temporalità delle creature:

In hoc conveniunt sapientes, quod non possit aliquid fieri de nihilo et sic ab aeterno; quia necesse est quod, sicut quando res cedit in nihilum, esse desinit, sic quando fit de nihilo, incipit esse<sup>67</sup>.

Bonaventura, del resto, non si preoccupa più di argomentare; si limita a denunciare. E ciò perché il suo atteggiamento nei confronti dell'eternità del mondo è profondamente mutato. Essa non gli appare più solo un'assurdità metafisica, ma l'anello fondamentale di una catena di « pessimi errori », logicamente deducibili dalla negazione dell'esemplarismo divino; errori imputati ad Aristotele in un attacco frontale di una violenza senza precedenti<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> VI, 2, pp. 365-66, ll. 826-32 e 848-57. In proposito, Sajò 1954, pp. 51-53; Van Steenberghe 1956, p. 145; Hissette 1972, p. 73, n. 7.

<sup>66</sup> Nella *reportatio* dell'*Opera Omnia* cfr. V, pp. 351, 357, 360-61, 365; nella *reportatio* breve edita da Delorme cfr. pp. 55, 84, 92.

<sup>67</sup> V, p. 351. Questo spunto, comunque, è nuovo in Bonaventura, non in assoluto: lo si trovava già in Guglielmo di Baglione (pp. 586-87) e nella *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno* di Pecham (pp. 171 e 175).

<sup>68</sup> V, pp. 360-61. Si veda anche la versione — assai differente — della *reportatio* breve edita da Delorme (pp. 91-92). Aristotele sarebbe caduto in un « triplice errore » consistente nella negazione dell'esemplarismo, della Provvidenza divina e dell'ordinamento del mondo. Di qui avrebbe derivato una « triplice cecità »: eternità del mondo, monopsichismo e negazione dei compensi

La sesta conferenza, in cui quest'attacco ebbe luogo, rappresenta il punto di arrivo di un antiaristotelismo che Bonaventura veniva maturando dal 1267, sulla base dell'acquisita consapevolezza dell'insanabile contrasto fra la concezione aristotelica e la concezione cristiana del tempo: da una parte un tempo ciclico, nel quale gli eventi si susseguono governati dalle leggi immutabili del moto celeste; dall'altro un tempo lineare che, fra gli estremi dell'*egressus* delle cose da Dio e del loro *regressus* in Dio, vede il dispiegarsi di una storia, la storia della salvezza, incentrata nel Cristo<sup>69</sup>. Affermare l'eternità del mondo, e con essa la concezione aristotelica del tempo e della realtà, significa « *pervertere totam sacram Scripturam et dicere quod Filius Dei non sit incarnatus* »<sup>70</sup>: con un linguaggio che si compiace di immagini apocalittiche significa spianare la strada alla bestia sorgente dal profondo, mantenere aperto il « pozzo abissale »<sup>71</sup>. Difendere la temporalità del mondo, al contrario, è condizione imprescindibile per appartenere alla cristianità<sup>72</sup>.

Non sappiamo quali siano state le conseguenze di quest'ultimo intervento bonaventuriano. L'unica cosa che possiamo affermare con una certa sicurezza è che, denunciando nell'eternalismo il pilastro della *Weltanschauung* pagana, esso fu all'origine della grande mobilitazione dei francescani sull'argomento; mobilitazione che si protrasse per alcuni decenni traducendosi principalmente in un attacco a Tommaso e che, estremamente significativa sul piano storico, nella maggioranza dei casi non

nella vita ultraterrena. Su queste correlazioni cfr. *infra*, p. 145. Critiche all'artificialità di questa 'deduzione' — che ha ricevuto sperticati elogi da Jules d'Albi (1923, p. 179) — sono state mosse più volte da Van Steenberghen. Cfr. ad esempio 1977, pp. 112-13.

<sup>69</sup> Già nel *De donis Spiritus Sancti* (V, p. 497) Bonaventura aveva indicato il fondamento dell'eternalismo nella concezione circolare del tempo — « *super circulum motus et temporis* ».

<sup>70</sup> L'espressione è del *De decem praeceptis* (V, p. 514).

<sup>71</sup> V, pp. 497 e 361. Sull'immagine del « pozzo abissale » nella polemica antiaristotelica del tardo '200 si veda Gregory 1962 b, pp. 275-82.

Olivi (I, p. 98) riprenderà da Bonaventura la considerazione apocalittica della dottrina dell'eternità del mondo, denunciandola come « *unus de principalibus articulis introductorii infernalis sectae antichristi* ». La dipendenza da Bonaventura è testimoniata dall'esegesi del numero 666 della bestia a due corna: cfr. Delorme 1925.

<sup>72</sup> Nel *De donis Spiritus Sancti* (V, p. 498), ricordati gli « errori » dell'eternità del mondo, della negazione del libero arbitrio e della negazione dei compensi *post mortem*, Bonaventura commentava: « *totum est hereticum* ».

portò nuovi, apprezzabili, risultati teorici<sup>73</sup>. In genere, infatti, ci si limitò a recitare senza notevoli variazioni le tesi care a Bonaventura — Dio non può creare *ab aeterno* non per impotenza, ma perché non può violare il principio di contraddizione<sup>74</sup>; parlare di una creatura eterna è « omnino horribile », è impossibile « recto et sano sive vero intellectu »<sup>75</sup>; la creatura è prodotta *ex* (o *de*) *nihilo* « ordinaliter », ovvero è prodotta *post nihilum*; fra nulla ed essere vi è una sequenza temporale<sup>76</sup> — in un processo di affinamento puramente linguistico e formale di cui le questioni di Guglielmo di Falegar e di Matteo d'Acquasparta segnano le tappe più considerevoli<sup>77</sup>.

Ciò tuttavia non vuol dire che sia mancato qualunque apporto originale e che si debba vedere nel pensiero francescano un blocco monolitico, privo di ogni diversificazione interna. Basti ricordare che sul finire del secolo, sotto l'influenza di Avicenna, Pietro di Trabes si sarebbe apertamente dissociato dalla linea dei suoi confratelli per sostenere che, se si dà incompatibilità fra *esse factum* ed *esse ab aeterno*, non si dà alcuna incompatibilità fra *esse ex nihilo* ed *esse ab aeterno*<sup>78</sup>. Già il suo maestro Pietro Olivi, del resto, si era rifiutato di fondare la confutazione della eternità del mondo sulla esegesi della formula *ex nihilo*,

<sup>73</sup> Sulla costante e spesso violenta polemica sviluppata dalla 'scuola' francese contro l'agnosticismo tomista sulla durata del mondo, *infra*, pp. 172-73.

<sup>74</sup> Cfr. ad esempio Guglielmo di Falegar, p. 215; Matteo d'Acquasparta, p. 305; Ruggero Marston, *Quodlibet II*, pp. 224-25, ll. 23-31 e 1-12.

<sup>75</sup> Guglielmo di Falegar, p. 215; Matteo d'Acquasparta, p. 306.

<sup>76</sup> Cfr. Guglielmo di Falegar, p. 215; Guglielmo De la Mare, in *Correctorium Corruptorii* "Quare", p. 42; Giovanni Pecham, *Quodlibet Romanum*, p. 16, ll. 17-19; Riccardo di Mediavilla, II, pp. 17-18 (su cui Hocédez 1925, pp. 255-56); Ruggero Marston, *Quodlibet I*, p. 6, ll. 8-26. Molto eloquente in proposito Matteo d'Acquasparta che (p. 301) propone di intendere « ordinaliter » — nel senso di un ordine di durata — il concetto di creazione dal nulla: « factum de nihilo » diviene così sinonimo di « factum aliquid post nihil, sicut dicimus fieri de paupere divitem, de mane meridiem, de puero senem ». Evidente qui il diretto influsso di Bonaventura che (II, p. 18), a chiarimento dell'espressione « fieri ex nihilo ordinaliter » aveva portato l'esempio « ut de mane fit meridies »; esempio che era stato ripreso anche da Tommaso (*Summa Th.*, I, q. 45, a. 1, ad 3), da Sigeri (*Q. super lib. de C.*, p. 88, ll. 134-36) e dall'Anonimo di Delhay (p. 54).

<sup>77</sup> Mi riferisco alla *q. utrum Deus potuerit producere aliquid sibi coaeternum, differens ab eo essentialiter* di Guglielmo ed alla *q. utrum (mundus) potuit esse ab aeterno vel utrum Deus potuit ipsum ab aeterno producere* di Matteo.

<sup>78</sup> « Ex hoc quod ponitur mundus ex nihilo non potest concludi novitas mundi, licet super hoc aliqui inviti plurimum videantur ». P. 145 (cfr. anche p. 152). Pius a Mondreganes (1935, pp. 562-63) passa sotto silenzio questa decisa critica di Pietro al tradizionale argomento bonaventuriano.

evitando con cura ogni riferimento in positivo al nulla come ad un qualcosa realmente esistente 'prima' della creazione<sup>79</sup>. La contraddizione che rende impensabile una creatura eterna — a suo parere — risiedeva solo nel fatto che essa sarebbe contemporaneamente finita — in quanto creatura — ed infinita — in quanto eterna. Non si trattava certo di un'assoluta innovazione, ed anzi l'enfasi sulla necessaria finitezza — sotto tutti i rispetti — della creatura, è un motivo che attraversa tutta la riflessione metafisica francescana<sup>80</sup>. Ma in Olivi esso assumeva un peso particolare, divenendo l'antidoto principale all'argomentazione della *Summa* tomistica. La volontà divina è inconoscibile solo in quelle scelte che non sono imposte dal principio di contraddizione; ora, l'essenza della creatura è indifferente a qualunque determinazione temporale, purché finita, così come l'essenza del triangolo o del quadrato è indifferente a qualunque dimensione, purché finita:

Licet autem voluntas Dei non possit absque revelatione sciri in iis quae aequaliter potest velle et nolle, potest tamen per rationem naturalem sciri in iis quae necessario habet velle vel nolle, utpote quod vult esse Deus et quod non potest velle peccatum nec peccare nec velle facere contradictionem. Licet etiam quidditas rei creatae non limitetur ad hoc vel illud tempus, limitatur tamen ad tempus finitum; sicut, licet ratio trianguli vel quadrati non limitetur ad hanc vel illam quantitatem, limitatur tamen in genere ad quantitatem finitam<sup>81</sup>.

\* \* \*

Se, sulla spinta di Bonaventura, i francescani furono in prima linea contro la tesi tomistico-*'averroista'* dell'indimostrabilità della creazione temporale del mondo, non si deve credere che il fronte contrario a quella tesi si esaurisse con loro.

In primo luogo perché può venire la tentazione di includervi anche Alberto Magno. Malgrado le affermazioni tanto categoriche quanto parziali e fra loro contraddittorie di molti studiosi, il suo pensiero in pro-

<sup>79</sup> I, p. 121. Ha dunque ragione Bettoni (1959, p. 141, n. 47) quando lamenta come Pius a Mondreganes (1935, p. 563) — cui può affiancarsi Biasiol (1948, pp. 126-29) — arruoli troppo rapidamente Olivi fra quei « maestri agostiniani » convinti della validità dell'equazione fra *ex nihilo* e *post nihilum*.

Preoccupazioni analoghe a quelle di Olivi sembra nutrire anche Guglielmo di Ware: cfr. Gal 1954, p. 275.

<sup>80</sup> Cfr. *infra*, p. 171.

<sup>81</sup> I, p. 129. In proposito, Bettoni 1959, p. 151, n. 80.

posito è tutt'altro che chiaro<sup>82</sup>. Se il secondo libro del giovanile *Commento alle Sentenze* sostiene che, sul piano della pura ragione, l'inizio del mondo è semplicemente « probabile », se il *De Caelo et mundo* insiste che solo « per prophetiam » si giunge alla consapevolezza della temporalità dei cieli, se lo scritto sulla *Fisica* giudica indimostrabile sia l'eternità sia la non eternità del creato, non mancano, nell'immensa opera del dottore domenicano, dichiarazioni di segno diametralmente opposto che, difendendo l'equazione 'creato-temporale', asseriscono l'impossibilità — oltre che la non convenienza — di un universo eterno<sup>83</sup>. Senza alcuna pretesa di raggiungere conclusioni definitive, credo si debba attribuire il giusto peso alle circostanze, storiche e teoriche, in cui i diversi e contrastanti giudizi vennero espressi. In questa prospettiva mi pare certamente significativo:

i) che l'equazione 'creato-temporale' costituisca il nocciolo della risposta di Alberto ad una precisa domanda di chiarimento inviagli proprio nella fase più calda della controversia sulla durata del mondo (articolo 5 del *De quindecim problematibus*)<sup>84</sup>;

ii) che essa sia riproposta e difesa in quel testamento spirituale che è la *Summa Theologiae*. Riportata l'opinione di quanti — poteva ignorare che fra costoro vi era il suo discepolo Tommaso d'Aquino? — sostengono che « nihil praecedit creaturam natura, non ordine durationis », Alberto la critica:

sed hoc dictum mirabile est: illud enim praecedit natura, quod aliquid est de principiis naturalibus rei... Unde constat, quod cum dicitur, *creatura fit ex nihilo*, praepositio *ex* notat ordinem durationis ejus quod est nihil ad creaturam, ita quod nihil fuit privativum omnis creaturae et durationis ejus<sup>85</sup>.

In secondo luogo, non si può dimenticare una figura di primo piano come il teologo secolare Enrico di Gand. Nel 1276, durante una disputa

<sup>82</sup> Solo per fare qualche esempio, se Schwane (1903-4, IV, p. 292) e Bertola (1974, p. 321) accostano Alberto rispettivamente a Bonaventura e ad Alessandro di Hales, fautori della dimostrabilità dell'inizio temporale del mondo, Duhem (1913-59, V, pp. 404, 432, 440, 563), Gillon (1946, col. 669) e Zimmermann (1980, p. 481) ne fanno un 'precursore' dell'agnosticismo tomista.

<sup>83</sup> Cfr. XXVII, p. 29; *De Caelo* ..., p. 79, ll. 61-65 e p. 98, ll. 51-54; III, p. 553. Ma, in contrario, XXVI, pp. 390-91 ed i passi richiamati qui sotto alle nn. 84 e 85.

<sup>84</sup> P. 38, ll. 21-28. Sul *De quindecim problematibus* si veda Van Steenberghen 1947; per la datazione — controversa — dello scritto, Van Steenberghen 1977, pp. 121-25.

<sup>85</sup> XXXII, p. 108.

quodlibetale, egli si impegnava, in diretta polemica con quei « catholici » per i quali la 'novità' del mondo « sola fide tenetur ... nec demonstrative probari posset », a portarne una vera e propria dimostrazione<sup>86</sup>. A tal fine, esaurite le rituali citazioni dei Padri, egli elaborava un lungo argomento che, se non manca di spunti originali, sembra però ridursi nella sostanza ad una versione di quello tradizionale bonaventuriano nei termini di una nuova metafisica<sup>87</sup>: una metafisica che alla distinzione tomistica fra essenza ed esistenza contrapponeva quella fra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, concependo la creazione come una sorta di 'trasformazione' da uno stato — l'*esse essentiae* — ad un altro — l'*esse existentiae* — delle essenze<sup>88</sup>. Collocare questa 'trasformazione' nell'eternità — precisava Enrico — equivale a negarla, e quindi a negare che le creature abbiano mai ricevuto l'esistenza; o, in altri termini, equivale a dire che le creature sono in perpetua genesi (*in continuo fieri*), e non raggiungono mai una consistenza ontologica<sup>89</sup>.

Per sua esplicita ammissione, Enrico fece parte della commissione censoria riunita nel 1277 da Tempier. Fu sua, probabilmente, la formulazione dell'articolo 83, che denunciava la possibilità di intendere il concetto di creazione *ex nihilo* nel senso di una priorità puramente di natura, e non di durata, del non essere sull'essere<sup>90</sup>; un articolo ispirato forse ai testi di alcuni maestri delle arti — Boezio di Dacia e l'Anonimo di Zimmermann<sup>91</sup> —, ma che non poteva non suonare di rimprovero,

<sup>86</sup> Pp. 263, ll. 3-31. È certamente significativo che ancora in pieno '300 Guglielmo di Nottingham, studiando il problema della possibilità della creatura eterna ricordi, fra i sostenitori della negativa, non solo alcuni famosi confratelli francescani, ma anche « Gandavus ». Cfr. Schmaus 1932, p. 152. Anche il Baconthorpe presenterà come campioni dell'impossibilità della creazione *ab aeterno* non solo un francescano — Riccardo di Mediavilla — ma anche il secolare « Henricus ». Cfr. I, pp. 450-51.

<sup>87</sup> Cfr. specialmente p. 267, ll. 13-17: « Et sic absolute dicendum quod, quia creatura, eo quod creatura est, voluntarie a Deo de nihilo facta, non potest esse ab aeterno, contradictione repugnante: quia eo quod ponitur sine initio, ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod est creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse ».

<sup>88</sup> Cfr. pp. 264-65, ll. 26-27 e 1-22. In proposito, Macken 1971, pp. 234-36.

<sup>89</sup> P. 265, ll. 22-28 e 266, ll. 8-10. In proposito, Macken 1971, pp. 238-39.

<sup>90</sup> « Quod mundus, licet sit factus de nihilo, non tamen est factus de novo; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum ». Sul ruolo di Enrico cfr. Macken 1971, p. 220 e Hissette 1977, p. 147.

<sup>91</sup> Si vedano i passi richiamati da Hissette 1977, pp. 148-49; cui si aggiun-

almeno indiretto, allo stesso Tommaso d'Aquino<sup>92</sup>. Secondo Hocédez, inoltre, Enrico fu anche tra i promotori di quella prolungata azione disciplinare contro il 'tomista' Egidio Romano le cui tappe principali furono l'espulsione dalla facoltà teologica dell'Università di Parigi (1277) e la successiva richiesta di ritrattazione degli « errori » sostenuti come condizione per esservi riammesso (1285): ed è certo che due di questi « errori » riguardavano proprio la durata del mondo<sup>93</sup>. Non è difficile, a questo punto, cogliere il valore di vera e propria abiura di quel noto passo del *Commento* al secondo libro delle *Sentenze* in cui Egidio, distinte con cura tre affermazioni — *i*) il mondo poteva essere eterno; *ii*) non si può dimostrare che il mondo non poteva essere eterno; *iii*) le ragioni finora addotte contro la possibilità dell'eternità del mondo non sembrano dimostrative —, si atteneva con grande cautela alla terza, assumendo una posizione addirittura più 'debole' di quella di Tommaso<sup>94</sup>; ma riconosceva al contempo di aver potuto dare, in precedenza,

gerà un testo anonimo citato da Duin 1954, pp. 409-10, n. 72.

Non si deve dimenticare, tuttavia, che altri maestri delle Arti — Sigeri di Brabante e l'Anonimo di Delhaye — si spinsero ad accettare l'interpretazione di *ex nihilo* come *post nihilum*. Cfr. Hissette 1977, p. 282, n. 6; Van Steenberghen 1977, p. 313; *supra*, p. 134, n. 76.

<sup>92</sup> Sarei quindi propenso ad aggiungere l'articolo 83 alla lista (cfr. Hissette 1982 b, p. 237) di quelli che — pur non tratti direttamente dai suoi scritti — coinvolgevano l'Aquinate; e ciò benché nessuno dei suoi contemporanei l'abbia ricordato come tale (ivi, p. 232, n. 41). Già Gillon (1946, col. 671), individuata la fonte remota dell'articolo in Avicenna (di cui si ricordi il passo citato *supra*, p. 118, n. 12), notava che « dietro ad Avicenna (esso) raggiungeva S. Tommaso, che aveva utilizzato i testi del filosofo arabo ».

<sup>93</sup> Cfr. Hocédez 1932, pp. 44-47; Macken 1971, pp. 242-48 e 253-56. Sulla condanna di Egidio, comunque, si attende la pubblicazione del monumentale studio di Wielockx, annunciato in Wielockx 1980.

<sup>94</sup> Cfr. *II Sent.*, ff. 30<sup>v</sup>-31<sup>r</sup> e 36<sup>v</sup>. Egidio precisa che la terza affermazione — che farà sua — è meno impegnativa della seconda, « quia multa sunt demonstrabilia ad que non habemus demonstrationes ».

Secondo Macken (1971, p. 256) Tommaso non avrebbe mai insegnato la *i*) e, se la *ii*) risponde a certe sue affermazioni, solo la *iii*) rifletterebbe la sua « vera posizione ». Riesaminando con cura la questione, Wippel (1981 a, p. 169, n. 193; 1981 b) è pervenuto a conclusioni differenti, che mi paiono ineccepibili. Più volte — specie nel *De Potentia* — Tommaso giunge molto vicino all'affermazione della possibilità di una creazione eterna, ma sembra riluttante ad ammetterla apertamente. Nel *De aeternitate mundi*, probabilmente per effetto di un irrigidimento polemico, compie il passo finale, difendendo non solo la *ii*) ma anche *i*): un mondo creato *ab aeterno* è possibile.

Si può ricordare che già gli scolastici ebbero qualche incertezza nell'interpretare il pensiero dell'Aquinate, come testimonia ad esempio l'esitazione di Guglielmo di Falegar (p. 212) a riconoscere che la tesi secondo la quale « aliquid

impressioni di maggiore radicalismo spingendosi, nella foga della discussione, a sostenere la prima:

Concludamus ergo et dicamus quod rationes facte quod mundus non potuit esse ab eterno videntur nobis esse solubiles, et non esse demonstrationes. Tamen ut supra tangebamus, quia multa sunt vera que demonstrari non possunt et multa sunt demonstrabilia ad que nondum invente sunt demonstrationes: ideo non tenemus quod mundus potuerit esse ab eterno, nec quod non possit demonstrari, sed quod rationes ad hoc facte non videntur nobis esse demonstrationes. Si ergo in hac questione aliquando visi sumus dicere quod mundus potuit esse ab eterno, non tamquam asserentes diximus sed gratia disputationis hoc assumebamus, ut possemus ostendere rationes contra hoc factas non concludere. Certum est tamen quod deus potuit facere mundum ab eterno quia ab eterno potentiam habuit et non accepit eam in tempore ut mundum faceret<sup>95</sup>.

Non meno eloquente riguardo al clima intellettuale venutosi a creare in seguito alle pressioni del 'partito conservatore' è la questione quodlibetale « utrum mundus sive aliqua creatura potuit esse vel existere ab aeterno », disputata nel 1286 da Goffredo Fontaines<sup>96</sup>. Maestro secolare come Enrico, ma diversamente da lui aperto alle più avanzate tendenze dottrinali, Goffredo si era formato all'Università di Parigi proprio negli anni in cui la controversia *de aeternitate mundi* era stata più accesa, raggiungendo un'eccezionale informazione in materia. La sua ricchissima biblioteca personale comprendeva, fra l'altro, estratti della *Pri-ma Pars* della *Summa Theologiae* e della *Contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino, appunti dalle *Q. in Metaphysicam* di Sigeri, il *De aeternitate*

potuerit esse ab aeterno productum » riflettesse « positionem ... illius Doctoris, cui imponitur ». Ben più sicuri, comunque, l'anonimo compilatore di un catalogo dei dissensi dottrinali fra i dottori parigini del tardo '200 (cfr. Dondaine 1938, p. 388) e Giovanni Baconthorpe: il quale (I, pp. 451-52) si richiamava esplicitamente a quanto poteva leggersi « in quodam tractatu ».

<sup>95</sup> F. 36<sup>v</sup>. Cfr. anche Hocédez 1932, p. 45 e Macken 1971, p. 244. Frutto di una ritrattazione di precedenti e più radicali posizioni, queste conclusioni circa la durata del mondo non sono però « interamente incoerenti » come pretendeva Mandonnet (1910, pp. 498-99, n. 2). Non vi è infatti alcuna contraddizione fra l'affermazione « non tenemus quod mundus potuerit esse ab eterno » e la seguente « certum est tamen quod deus potuit facere mundum ab eterno », poiché la seconda è relativa solo alla potenza divina. Cfr. Hocédez 1932, p. 45, n. 42; Macken 1971, p. 244, n. 137.

<sup>96</sup> Per la datazione cfr. Wippel 1981 a, pp. xxvii e 159.

*mundi* dello stesso Sigeri, quello di Tommaso ed un pregevole riassunto di quello di Boezio di Dacia<sup>97</sup>.

Le simpatie di Goffredo vanno tutte a Tommaso. Il lunghissimo *respondeo* della sua *quaestio* — strutturato sulla falsariga dell'opuscolo tomista — ne riproponeva una ad una le tesi più caratteristiche: l'eternità del mondo non è logicamente assurda, poiché non si dà « repugnantia intellectuum » fra i termini 'eterno' e 'creato'; la posteriorità ontologica, non temporale, è sufficiente a definire la creatura nella sua alterità rispetto al Creatore — « sufficit ad rationem creaturae »; creatura è ciò che riceve l'essere *ab alio*, quale ne sia la durata<sup>98</sup>. Non mancava certo, qualche originale spunto critico verso Enrico di Gand: la sua distinzione fra *esse essentiae* ed *esse existentiae* era giudicata non funzionale, ma anzi conflittuale con la pretesa di dimostrare la necessaria 'novità' del mondo<sup>99</sup>, mentre l'identità fra 'eterno' e 'necessario' da lui impostata veniva contestata come frutto di un uso ambiguo del concetto di necessità, di una deprecabile confusione fra necessità assoluta e necessità ipotetica (*ex suppositione*)<sup>100</sup>. Il tono complessivo, comunque, era decisamente — forzatamente — misurato. Lo sforzo di Goffredo sembra consistere solo nel tentativo di trovare una 'terza via'; fra la posizione tomista nella sua interpretazione più 'forte' — il mondo poteva essere eterno — e nella sua interpretazione più 'debole' — non è ancora dimostrato che il mondo non poteva essere eterno; quindi nel tentativo di individuare un punto di equilibrio fra i due estremi toccati da Egidio prima e dopo la condanna. Evitata ogni affermazione in positivo, Goffredo si limitava a trasportare l'atteggiamento doppiamente negativo di Tommaso dal piano del fatto a quello della possibilità: 'non si può dimostrare né l'eternità né la non eternità del mondo' diveniva 'non si può dimostrare né la possibilità né l'impossibilità dell'eternità del mondo'. La conclusione — forse deludente — era conciliatrice e difensiva al tempo stesso: entrambe le opinioni in conflitto hanno una loro ragion d'essere, entrambe

<sup>97</sup> Cfr. Glorieux 1931a; Duin 1959; Wippel 1981a, pp. xvii e 158-59.

<sup>98</sup> Pp. 69-72 e 74-76. Si noti che spesso Goffredo dipende letteralmente da Tommaso.

<sup>99</sup> P. 71. In proposito, Wippel 1981a, pp. 160-61.

<sup>100</sup> Pp. 76-77. In proposito, Wippel 1981a, p. 163. Il concetto di necessario *ex suppositione* risale a Tommaso, *Summa Th.*, I, q. 19, a. 3, *Resp.* Anche Ramberto de' Primadizzi (pp. 104-05) se ne sarebbe servito contro Enrico, di cui conosceva e citava per esteso (cfr. pp. 68-71) le qq. 7-8 del *Quodlibet* I.

sono sostenibili, nessuna delle due è erronea. Come dire: ognuno la pensi come vuole e lasci vivere chi la pensa diversamente <sup>101</sup>.

<sup>101</sup> Cfr. p. 80: « Et ideo neutram partem determinando tanquam verum necessarium, neutram etiam reprobando tanquam falsum impossibile sed tanquam probabile sive probabiliter verum vel falsum, potest dici quod utraque pars per modum opinabilis sive etiam credibilis, non demonstrabilis, potest sustineri, et neutra erronea ».

Si tenga comunque presente che non tutti, in campo tomista, manterranno posizioni così accomodanti. Commentando il secondo libro delle *Sentenze* intorno al 1290, Giovanni Quidort si dichiarerà decisamente favorevole alla possibilità di un mondo eterno: « dicendum est ... quod mundus potuit esse ab aeterno et non est necessarium mundum habuisse initium suae durationis » (p. 25, ll. 44-46). Ramberto de' Primadizzi, per parte sua, sosterrà che « de potentia absolute considerata tam ex parte Dei quam ex parte creaturae mundus potuit esse ab aeterno » (p. 87).

## CAPITOLO II

### I PARADOSSI DELL' INFINITO

Uno degli aspetti storicamente e teoricamente più notevoli del dibattito scolastico sulle dimensioni temporali dell'universo sta certamente nella larga utilizzazione che vi si fece del concetto di infinito.

L'idea — di per sé — non era affatto nuova. Già nel VI secolo Giovanni Filopono, difendendo contro Proclo il dogma cristiano della creazione temporale, sosteneva che l'ipotesi dell'esistenza del cosmo *ab aeterno* è razionalmente inammissibile implicando

*i)* che la generazione delle realtà sublunari ora esistenti sia stata preceduta da una serie infinita di generazioni, mentre l'infinito non è 'attraversabile';

*ii)* che il numero dei movimenti passati sia infinito e tuttavia in continuo aumento, mentre l'infinito non è passibile di aumento;

*iii)* che — avendo i corpi celesti velocità di rivoluzione differenti e fra loro proporzionali — i numeri delle rivoluzioni celesti siano infiniti e fra loro multipli, mentre non si danno numeri infiniti <sup>1</sup>.

Nel quadro di tentativi volti a provare l'esistenza di Dio, fra il IX e l'XI secolo, questa *reductio ad absurdum* dell'eternalismo venne ripresa ed elaborata in varie forme da alcuni pensatori arabi ed ebraici come Al Kindi, Saadia, Al Gazali e Giuda Levita <sup>2</sup>. Essi aggiunsero anche qualche argomentazione di loro originale concezione, basata non più

<sup>1</sup> Cfr. Craig 1979, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. Wolfson 1943, pp. 211-29 e Craig 1979, pp. 19-49. La seconda parte di quest'ultimo studio (pp. 63-153) contiene un'agguerrita difesa della validità delle argomentazioni anti-eternaliste *ex parte infinitatis*. Si vedano al riguardo le puntuali osservazioni di Parodi 1981 b.

sull'impossibilità dell'infinito successivo, ma sull'impossibilità dell'infinito simultaneo. Celebre fra tutte, quella sulle anime: se il mondo fosse eterno, sarebbero nati infiniti uomini le cui anime — immortali — costituirebbero un insieme di infiniti elementi simultaneamente in atto<sup>3</sup>. Ne abbiamo notizia principalmente dalla *Guida dei Perplexi*, che si dilungava ad esporle, pur senza nascondere un profondo scetticismo: a detta dell'autore Mosé Maimonide, infatti, si trattava di « sofismi » più che di « dimostrazioni »<sup>4</sup>. Averroé, del resto, era stato ancor più drastico, dedicando gran parte della sua *Destructio Destructionum* a mostrare che con la pretesa di propugnare, malgrado e contro Aristotele, l'inizio del mondo, Al Gazali aveva solo dato un saggio della sua « incoerenza », della sua nullità speculativa<sup>5</sup>.

Giudizi così negativi parvero del tutto immotivati a numerosi pensatori cristiani. Guglielmo d'Auvergne, nel *De Trinitate* e specialmente nel *De Universo*, opponeva alla dottrina dell'eternità del mondo raffinate variazioni teoriche fondate sulla duplice constatazione che non vi sono numeri infiniti e che l'infinito — con i « filosofi » — « simpliciter intransibile est »<sup>6</sup>. Ruggero Bacone — come già s'è visto — insisteva a sua volta con grande energia sulla totale incompatibilità fra quella stessa dottrina e gli assiomi aristotelici sull'infinito, ritenuti di una validità assoluta<sup>7</sup>. Tommaso di York nel suo *Sapientiale* — « la prima somma metafisica del XIII secolo »<sup>8</sup> — si muoveva qualche anno dopo nella medesima direzione. La sua riflessione era guidata da un chiaro principio metodologico: date due tesi in conflitto, si deve scartare come meno credibile quella da cui scendano, in maggior numero, « periculosae dubitationes et inconvenientia plurima »<sup>9</sup>. Era dunque inesorabilmente segnato il destino dell'*antiquitas mundi*, che sollevava difficoltà gravi e non superabili come quelle dell'infinità delle anime — citata dalla *Guida*

<sup>3</sup> Secondo la testimonianza di Averroé (IX, f. 71 C), già Al Gazali aveva obiettato ai fautori dell'eternità del mondo: « ergo secundum opinionem vestram sunt in esse in qualibet hora animae infinitae ». In proposito, Wolfson 1943, pp. 229-30.

<sup>4</sup> Cfr. I, pp. 431-35; II, p. 128.

<sup>5</sup> Cfr. IX, ff. 15 B-38 B, *passim*.

<sup>6</sup> I, p. 14; II, pp. 698-99. In proposito, Masnovo 1934, pp. 170-74.

<sup>7</sup> Cfr. I, p. 11; X, p. 44, ll. 11-16 e 25-27; XIII, p. 377, ll. 35-37 e p. 380, ll. 8-9. Cfr. anche *supra*, p. 25.

<sup>8</sup> Longpré 1926 b, p. 875.

<sup>9</sup> P. 286.

maimonidea, ma tacendone pudicamente le critiche —, del numero delle rivoluzioni celesti — difesa dall'attacco di Averroé — e dell'infinita generazione degli uomini<sup>10</sup>; e che specialmente si scontrava col dogma cristiano della resurrezione della carne. Un mondo eterno — osservava infatti Tommaso — non può che essere stato popolato da infiniti uomini; alla loro resurrezione sarebbe dunque assurdamente necessaria infinita materia — non si fanno infiniti corpi con materia finita — ed infinito spazio — « quia finitus locus non capit infinitos homines »<sup>11</sup>.

Fu il *Commento alle Sentenze* di Bonaventura, comunque, a recuperare definitivamente il concetto di infinito come strumento decisivo nella controversia sulla durata del mondo, presentando nella q. « utrum mundus productus sit ab aeterno, vel ex tempore » cinque nitide *rationes in oppositum* « ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam » relative a quel concetto<sup>12</sup>. Ecco:

i) « Impossibile est infinito addi ». Secondo la definizione del *De Caelo* aristotelico, l'infinito è una grandezza di cui non si dà maggiore: se il mondo fosse eterno, però, la sua durata sarebbe infinita e tuttavia crescerebbe giorno dopo giorno;

ii) « Impossibile est infinita ordinari ». Per ordinare una serie successiva è necessario un primo: se il mondo fosse eterno la serie delle rivoluzioni celesti sarebbe infinita e quindi non ordinata, il che è falso;

iii) « Impossibile est infinita pertransiri ». Se il mondo fosse eterno la serie infinita delle rivoluzioni celesti non avrebbe potuto essere attraversata, e non si sarebbe giunti alla rivoluzione odierna;

iv) « Impossibile est infinita a virtute finita comprehendere ». Nella cosmologia peripatetica le rivoluzioni

<sup>10</sup> Pp. 290-92.

<sup>11</sup> P. 292.

<sup>12</sup> II, p. 20. Quanto s'è detto finora dovrebbe costituire una sufficiente smentita del giudizio di Corvino (1980, p. 454, n. 57) secondo cui la dimostrazione dell'incompatibilità fra eternità del mondo ed assiomi aristotelici sull'infinito « fu esposta per la prima volta da Bonaventura ». Tale dimostrazione aveva quasi otto secoli e, nel medioevo latino, era stata ripresa perlomeno da Guglielmo d'Auvergne e da Ruggero Bacone. Quanto a Tommaso di York, non si tratta di un « precursore » di Bonaventura — come voleva Krzanic 1930, pp. 161-68 — ma di un suo contemporaneo che, in modo del tutto indipendente, raggiunse conclusioni analoghe. Cfr. Bonafede 1952, p. 189.

celesti sono prodotte da motori che sono sostanze intellettuali: se il mondo fosse eterno tali sostanze non potrebbero conoscere la serie delle rivoluzioni da loro stesse causate;

v) « Impossibile est infinita simul esse ». Se il mondo fosse eterno sarebbero esistiti infiniti uomini, e quindi esisterebbe l'insieme infinito delle loro anime immortali <sup>13</sup>.

Due notazioni sono indispensabili. La prima riguarda l'ultimo argomento sull'infinità delle anime. Esso ha — agli occhi di Bonaventura — una particolare importanza, poiché mette a nudo la connessione fra credenza nell'eternità del mondo, errori in campo psicologico e negazione di quell'economia della salvezza che rappresenta il fulcro della religione cristiana. Per sfuggirlo, infatti, non resta che porre la circolazione, o peggio l'unità dell'anima, togliendo le condizioni stesse della responsabilità morale individuale. Aristotele non aveva forse percorso questa tragica sequenza che da un « cattivo inizio » conduce ad una « pessima fine »? Bonaventura è propenso a crederlo, e non si spinge ad affermarlo categoricamente solo perché, a questa data, non è ancora certo dell'eternalismo aristotelico <sup>14</sup>. Una ventina d'anni dopo, però, eliminato ogni dubbio in proposito, 'dedurrà' secondo questo schema gli « errori » del Filosofo, attribuendogli arbitrariamente una posizione monopsichista <sup>15</sup>. Il suo vero obiettivo, comunque, sarà meno l'Aristotele storico che quell'aristotelismo che egli vedeva — e temeva — risorgere in alcuni maestri della facoltà delle Arti <sup>16</sup>.

<sup>13</sup> II, pp. 20-22. A detta di Tavard (1951, pp. 276-79) Bonaventura si limiterebbe a ripetere queste cinque *rationes*, senza assumersene la responsabilità e senza giudicarle dimostrative. A sostenere il contrario spingono però ottimi motivi. Sia di critica testuale (cfr. Van Steenberghen 1974 a, p. 264), sia storici: l'incontestabile attaccamento a quelle *rationes* dell'intera 'scuola' francescana (cfr. *infra*, pp. 149-50 e 156-61).

<sup>14</sup> II, p. 23. Sull'incertezza del Bonaventura del *Commento alle Sentenze* circa la posizione aristotelica sulla durata dell'universo, *supra*, pp. 26-28.

<sup>15</sup> Sulla 'deduzione' degli « errori » di Aristotele, *supra*, pp. 132-33. Maggiore prudenza esegetica dimostrerà Egidio Romano nel suo *Quodlibet II*, alla q. « utrum fuerit de intentione philosophi quod intellectus possibilis numeraretur numeratione corporum » (f. 22<sup>r</sup>). Netamente propenso alla positiva, egli era messo in grave imbarazzo dalla consapevolezza dell'eternalismo aristotelico: come aveva potuto, il Filosofo, sfuggire all'argomento sulle anime? « Forte ista inconvenientia non previdit » (f. 22<sup>v</sup>). In proposito, Nardi 1948, pp. 24-25.

<sup>16</sup> In effetti l'uso dell'eternità del mondo come *ratio* a favore del monopsichismo è facilmente documentabile nei maestri delle Arti del tardo '200, da Sigeri di Brabante (cfr. *De anima intell.*, p. 104, ll. 90-93) al bolognese Taddeo Alderotto

La seconda notazione, piú generale, investe l'insieme degli argomenti bonaventuriani. Essi sono non solo esposti, ma vengono anche difesi dalle obiezioni di un ignoto critico<sup>17</sup>; e la cosa interessante è che queste obiezioni sono spesso simili, se non identiche, a quelle che Tommaso d'Aquino avrebbe avanzato pochi anni piú tardi, commentando a sua volta le *Sentenze*. È il caso, anzitutto, del primo argomento, cui si ribatte — ed anche Tommaso l'avrebbe fatto — che la durata del mondo è infinita rispetto al passato, ma finita rispetto al futuro e quindi, da questa parte, aumentabile. Bonaventura però sottolinea che l'eternità del mondo comporterebbe un 'aumento' dell'infinito anche nel passato dove, ad esempio, il sole avrebbe compiuto infinite rivoluzioni e la luna — che ha un periodo di rivoluzione dodici volte inferiore — dodici volte infinite rivoluzioni<sup>18</sup>. È il caso del secondo argomento, neutralizzabile con la distinzione — che Tommaso avrebbe accolto — fra serie essenzialmente e serie accidentalmente ordinate<sup>19</sup>. Distinzione che Bonaventura rifiuta, nella convinzione che il regresso all'infinito sia impossibile tanto nell'ordine ascensivo, gerarchico delle cause, quanto nell'ordine orizzontale della successione; rilevando inoltre che ad ogni rivoluzione celeste corrisponde una generazione di animali, e nella generazione è assolutamente necessario un primo<sup>20</sup>. Infine è il caso, almeno in parte, del terzo argomento, che suscita due tentativi di confutazione. Il primo — non c'è 'attraversamento' della serie infinita delle rivoluzioni celesti perché essa non ha primo — si ritroverà anche in Tommaso<sup>21</sup>. Il secondo — quella serie è 'attraversabile' in tempo infinito — è ispirato ad Averroè e, ripreso dall'Anonimo

(su cui Nardi 1949, p. 17). Tale uso era già stato denunciato da Tommaso d'Aquino nel *De unitate intellectus contra Averroistas* (n. 262).

<sup>17</sup> « Si dicas ... Si dicas ... Si tu dicas ... Si dicas ... Si tu dicas ... ». Cfr. II, p. 21.

<sup>18</sup> Cfr. Bonaventura, II, pp. 20-21 e Tommaso, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 3 e ad 4 *in contr.*

<sup>19</sup> Cfr. Bonaventura, II, p. 21 e Tommaso, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 5 *in contr.* La distinzione, rintracciabile in Avicenna (*Liber de Phil.*, II, p. 381, ll. 17-18), venne formalizzata da Averroè (IV, f. 388 K-L): « quod causas esse infinitas est impossibile essentialiter, et possibile accidentaliter ».

<sup>20</sup> II, p. 21. Si vedano in proposito le osservazioni di Gilson 1953, p. 156 e di Bigi 1964-65, p. 476 (rettificando però la n. 1 secondo le indicazioni di Van Steenberghe 1974 a, p. 265).

<sup>21</sup> Cfr. Bonaventura, II, p. 21 e Tommaso, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 3 *in contr.*

di Delhay, sarebbe stato condannato nel 1277 (articolo 88)<sup>22</sup>. Entrambi, però, incappano nella controargomentazione bonaventuriana per la quale le rivoluzioni celesti, se infinite, sarebbero tutte simultanee:

Quaeram enim a te utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla; ergo omnes finite distant ab hac, ergo sunt omnes finitae, ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat; quaero de revolutione quae immediate sequitur illam utrum distet in infinitum. Si non: ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. Si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia et de quarta et sic in infinitum. Ergo non magis distat ab hac una quam ab alia; ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul<sup>23</sup>.

\* \* \*

Il fondamento del contrasto fra Bonaventura ed il suo critico — poi fra Bonaventura e l'Aquinate — risiede in una sostanziale diversità di vedute in merito all'esistenza di serie infinite. Se da una parte si rifiuta *q u a l u n q u e* serie infinita, dall'altra si ammettono serie infinite i cui elementi non esistano o agiscano simultaneamente<sup>24</sup>; e quindi si ritiene possibile il compimento di una azione con infiniti strumenti — Tommaso porterà l'esempio, che diverrà famoso, del fabbro che lavora successivamente con infiniti martelli; possibile la generazione successiva di infiniti uomini; possibile il susseguirsi infinito delle rivoluzioni celesti; possibile, in special modo, il rincorrersi infinito degli istanti, successivamente attuali nell'eterno flusso del tempo<sup>25</sup>. L'eternità del passato che per Bonaventura costituisce un'infinità *a t t u a l e* — « quia aeternitas dicit infinitum in actu » — diviene qui solo *p o t e n z i a l* -

<sup>22</sup> Cfr. Bonaventura, II, p. 21 e Anonimo di Delhay, p. 201. Sulla condanna dell'articolo 88 si veda Hissette 1977, pp. 154-55.

<sup>23</sup> II, p. 21. Per la lezione *finite* anziché *finitae* nel secondo periodo del testo riportato, cfr. Van Steenberghen 1974 a, p. 272, n. 36. Una più sintetica formulazione dello stesso argomento si troverà nel *Quodlibet I* di Ruggero Marston, p. 5, ll. 5-20.

<sup>24</sup> Secondo Tommaso (*II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 3 *in contr.*) « infinitum actu impossibile est, sed infinitum esse per successionem, non est impossibile ».

Per conformità alla storiografia sull'argomento (ad esempio Van Steenberghen 1974 a, pp. 272-74; Hissette 1977, p. 155) uso il termine 'serie infinite', pur sapendo che sarebbe forse più corretto parlare di 'successioni'.

<sup>25</sup> Tommaso, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 3, ad 4, ad 5 *in contr.* L'esempio del fabbro è attribuito dall'Aquinate ad Averroè, che l'avrebbe utilizzato nel commentare l'ottavo libro della *Fisica* ove, però, non pare possibile rintracciarlo. Cfr. Brady 1972, p. 605, n. 109.

mente infinita<sup>26</sup>. Si comprende allora come Tommaso, che sempre eviterà di pronunciarsi sulla quarta *ratio* bonaventuriana in cui le intelligenze motrici fungevano da 'attualizzatori' del passato, abbia considerato temibile solo la quinta sulle anime — esse si indubbiamente in atto; notando però che era stata ritenuta solubile dai 'filosofi', in nome o della plausibilità di insiemi infiniti di sostanze spirituali (*Metafisica* di Al Gazali), o dell'unità dell'anima intellettuale per tutto il genere umano (Averroé)<sup>27</sup>.

Quest'ultimo riferimento scandalizzò Guglielmo di Baglione. Quella sull'infinità delle anime — scriveva nel 1267 — è una vera e propria dimostrazione, ed è indecente (*non decet*) che un teologo, per sfuggirne la costrittività (*violentiam*) mendichi la risposta ai 'filosofi' cioè a dei pagani<sup>28</sup>; tanto più quando essa consista in un errore pericoloso come quello averroistico dell'unità dell'intelletto, che mina alla base l'intero edificio della fede cristiana<sup>29</sup>: errore che — per paradossale che possa sembrare — Tommaso è accusato di favorire, anzi di fondare, sostenendo che l'anima è individuata dal corpo e quindi non è di per sé un individuo<sup>30</sup>.

Quanto agli altri argomenti sull'infinito — incalza Guglielmo — Tommaso non li ha affatto superati: le sue risposte, quando non sono insufficienti o non pertinenti, presuppongono premesse inaccettabili come la « venenosa *distinctio Commentatoris* » fra serie essenzialmente ed accidentalmente ordinate<sup>31</sup>. E comunque sono tutte impotenti di fronte

<sup>26</sup> Cfr. Bonaventura, I, p. 789 e Tommaso, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 3 *in contr.* Secondo Maier 1949, p. 201, solo nel XIV secolo, con Enrico Harclay, si pervenne all'idea « che il tempo infinito trascorso, se fosse possibile, costituirebbe un *infinitum* attuale ». Abbiamo appena visto, tuttavia, che tale idea è già chiaramente presente in Bonaventura, che la trasmetterà all'intera 'scuola' francescana (cfr. *infra*, pp. 149 e 157-61).

<sup>27</sup> *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 6 *in contr.* Nella *Metafisica* di Al Gazali (pp. 40-41, ll. 30 e 1-5) si legge: « Similiter etiam animas humanas que sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habent esse simul quoniam non est inter eas ordinatio naturalis quaremotadesinant esse anime, eo quod nulle earum sunt causa alius, sed simul sunt sine prius, et posterius, nisi secundum tempus sue creationis ».

Quanto al monopsichismo di Averroé, cfr. *Suppl. II*, ff. 160 A - 166 D.

<sup>28</sup> Pp. 368-69. Cfr. anche pp. 590-91.

<sup>29</sup> P. 591.

<sup>30</sup> Pp. 603-04. Mi riprometto di tornare su questo punto, che non mi è qui possibile approfondire, in un articolo dal titolo « Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270 » che ho in avanzato stato di preparazione.

<sup>31</sup> Pp. 588-89, 591, 605.

ad una semplice ed incontestabile osservazione: il tempo ed il moto passati, meglio la somma delle loro « parti », se eterni formerebbero un infinito in atto. Non si potrà dire, infatti, che « non sunt in actu quia iam transierunt »:

in toto enim successivo ita reputantur partes eius quae iam actu fuerunt sicut in permanente cum simul sunt et in actualitate sua permanent<sup>32</sup>.

L'attacco di Guglielmo è davvero pregevole: grazie ad una informazione di prima mano, fatta sul testo stesso del *Commento* tomistico alle *Sentenze*, sapeva coniugare irruenza polemica e puntualità critica<sup>33</sup>. Tuttavia non era al passo con i tempi. Non certo per sua colpa Guglielmo ignorava che l'Aquinate aveva ribadito, nella *Contra Gentiles*, il suo giudizio fortemente negativo sugli argomenti antieternalisti *ex parte infinitatis* distribuendo loro qualifiche non proprio lusinghiere come « debile », « non cogens », « non multum utilis »<sup>34</sup>; e specialmente ignorava che in Italia, stendendo la *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, ne stava mettendo a punto una nuova, definitiva, confutazione.

L'eternità del mondo — scriveva — non comporta alcun 'attraversamento' dell'infinito, poiché un 'attraversamento' può essere inteso solo da un termine ad un altro; e qualunque giorno si designi (*signetur*), esso sarà a distanza finita da quello ora presente, a meno che si voglia pretendere che fra due estremi si diano infiniti medi. Inoltre « non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum »: le cause richieste per la generazione di un uomo non sono « per se » infinite, e serie di cause accidentalmente infinite sono concepibili. Quanto all'infinità delle anime, « hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt »; ed in ogni caso si tratta di una « ratio particularis », perché si potrebbe sempre dire che il mondo — o almeno una qualche creatura — è eterno mentre l'uomo non lo è<sup>35</sup>.

\* \* \*

Qual'è il valore di questa confutazione? Al riguardo esiste ormai un'amplessissima letteratura. Scorrendola, però, si ha la non confortante sensazione di assistere ad una semplice replica di quel contrasto critico

<sup>32</sup> P. 602. Cfr. anche p. 588.

<sup>33</sup> Almeno in un caso (p. 591) Guglielmo cita letteralmente Tommaso.

<sup>34</sup> *Contra Gent.*, II, 38, nn. 1146-48.

<sup>35</sup> *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 6, ad 7, ad 8.

che oppose — giusto settecento anni fa — il francescano Guglielmo De la Mare agli autori tomisti dei *Correctoria Corruptorii*. Da un lato un solenne giuramento dell'incapacità di Tommaso di « dissolvere » le argomentazioni bonaventuriane, specie quelle sull' « attraversamento » dell'infinito e sull'infinità delle anime:

et veritatem infinitam quae Deus est, invoco, teste conscientia mea, quod nec vere nec apparenter, nec philosophice nec theologicè eas dissolverit<sup>36</sup>.

Dall'altro una entusiastica riproposizione delle sue « efficaci », « eleganti » risposte, in abili *collages* di citazioni<sup>37</sup>.

Per quanto mi concerne, sono propenso a riconoscere che in queste risposte non tutto convince; in particolare condivido le perplessità circa la logica di quella data alla *ratio* costruita sull'assioma « infinita non est pertransire »<sup>38</sup>. Credo tuttavia che ciò, più che a rilasciare attestati di

<sup>36</sup> Cfr. il *Correctorium Corruptorii* "Quare", p. 32. Praticamente tutti gli studiosi francescani contemporanei — consapevolmente o meno — fanno proprio questo giudizio.

<sup>37</sup> Cfr. i *Correctoria Corruptorii* "Quaestione" (pp. 38-39), "Circa" (pp. 46-47), "Sciendum" (p. 52) e l'*Apologeticum veritatis* di Ramberto de' Pradizzi (p. 92).

I tomisti contemporanei — da Garrigou-Lagrange (1944, pp. 277-78) a Gilson (1972, p. 197) — si dichiarano in genere del tutto soddisfatti dalle risposte dell'Aquinate; risposte che hanno ricevuto sperticati elogi da parte di Sertillanges (1897, pp. 611-26; 1907, pp. 244-46; 1927, pp. 202-3; 1945, pp. 28-34), cui molti, in seguito, si sono rifatti (ad esempio Anderson 1952, pp. 78-80; Ghisalberti 1968, pp. 223-25). Del tutto atipica, dunque, la posizione di Van Steenberghe, il quale da lungo tempo è convinto (cfr. 1931-42, II, p. 718), e da qualche tempo ripete con crescente frequenza, che gli argomenti bonaventuriani sull'infinito sono « di un'evidenza costrittiva ed inconfutabile » (1972, p. 284) e rappresentano « gli elementi di una prova decisiva *ab absurdo* contro l'ipotesi di un passato eterno » (1974 a, p. 276), meglio, contro « il mito di un mondo eterno » (1978 a, p. 157; 1980, pp. 345-46; 1982 a, p. 486): Tommaso non li avrebbe affatto superati.

Nodo centrale del contrasto rimane la divergente valutazione del carattere — attuale o potenziale — di un eventuale passato infinito. Non sarà dunque inutile segnalare la discussione che su questo punto ha opposto G. J. Whitrow (1978), fautore dell'attualità di un passato eterno, al grande epistemologo austriaco Karl Popper, per il quale (1978, p. 48) « la differenza fra tempo passato e tempo futuro è importante ma non corrisponde alla differenza fra infinito attuale ed infinito potenziale ».

<sup>38</sup> Cfr. Evangelista a S. Beato 1888, p. 47; Krause 1891, p. 14; Rolfes 1897, p. 11; Pius a Mondreganes 1935, p. 557; Roy 1949, p. 224; Yamamoto 1956, p. 109; Kovach 1974, p. 161; Van Steenberghe 1978 a, pp. 167-70 (in polemica

‘vittoria’ ai suoi avversari, debba servire da stimolo all’approfondimento delle scelte teoriche di Tommaso, ancora una volta controcorrente: riconducendo il discorso dall’astrattezza delle ‘ragioni’ e dei ‘torti’ alla concretezza dell’analisi di un pensiero nella complessità delle sue determinazioni storiche.

Van Steenberghen ha visto nel rifiuto di ammettere la consistenza delle dimostrazioni — via infinito — della temporalità del creato, una incoerenza di Tommaso. Le controargomentazioni del secondo articolo della q. 46 della *Prima Pars* della *Summa* contrasterebbero infatti con i principi precedentemente stabiliti nel quarto articolo della q. 7. Qui veniva delineata una « luminosa dottrina » dell’infinito che, a partire dalla constatazione che non si può appartenere ad un genere senza appartenere ad una specie, necessariamente determinata, concludeva ad una negazione di qualunque insieme infinito in atto, « per se » e « per accidens », indipendentemente da ogni considerazione sull’esistenza successiva o simultanea degli elementi che lo compongono; ed accettava solo insiemi infiniti in potenza, ovvero finiti ma passibili di crescita indefinita<sup>39</sup>. Questa dottrina costituirebbe fra l’altro il presupposto indispensabile della « *tertia via* » per provare l’esistenza di Dio, così come era formulata nel celebre terzo articolo della q. 2 « *an Deus sit* », essendo evidente che l’inferenza dalla contingenza di tutti gli esseri alla finitezza temporale dell’universo — « *si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus* » — vale solo se si rigetta la possibilità di una serie infinita di esseri contingenti successivi<sup>40</sup>; possibilità che era invece affermata nella q. 46 ove Tommaso — senza dirlo — modificava la sua terminologia, rendendo l’opposizione fra infinito in atto ed infinito in potenza equivalente a quella fra infinito simultaneo ed infinito successivo: una serie infinita

con Zimmermann 1976, pp. 319-23 e 329-30). Si ricordi, del resto, quanto a suo tempo scriveva Guglielmo di Falegar (p. 216): « *Nec valet quod dicitur: “quacumque die signatur usque ad hanc, omnes dies sunt infiniti (sic)”* », quia signare non curo nec volo, sed ex quo infiniti dies vel quaecumque infinitae successiones actualiter et vere fuerunt, verum est usque nunc pertransitum esse et usque nunc pervenisse per successiones infinitas, quod omnino est manifestum impossibile ».

<sup>39</sup> Van Steenberghen 1978 a, pp. 163-65. La presenza di un contrasto fra le posizioni sull’infinito della q. 7 e della q. 46 era già stata lamentata più volte dallo studioso belga: cfr. 1931-42, II, p. 550, n. 4; 1952, p. 250; 1961, pp. 204-205; 1966, p. 415, n. 94; 1972, p. 287; 1974 a, p. 277; 1974 b, pp. 129 e 134.

<sup>40</sup> Cfr. Van Steenberghen 1961, pp. 147-49 e 175-76. Per un’ulteriore discussione in proposito cfr. Kelly 1982.

di eventi passati diventava così possibile, perché potenziale, benché realizzata <sup>41</sup>.

Quali i motivi di questo mutamento? Van Steenberghe non ha dubbi: esso si è imposto « per i bisogni della causa ». Il che non significa che Tommaso abbia « consciamente e surrettiziamente modificato il suo vocabolario per uscire dal vicolo cieco nel quale si era cacciato da tempo, rifiutandosi di condannare l'eternità del mondo in nome della ragione » <sup>42</sup>; significa piuttosto che egli è rimasto « vittima della sua grande stima per Aristotele » e della preoccupazione di « trattar(lo) con riguardo »; che è soggiaciuto all'influsso suo, ed in genere dei ' filosofi ', « impressionato » e « scosso » dalla loro unanimità a sostegno dell'eternalismo <sup>43</sup>.

Una simile spiegazione non mi sembra del tutto soddisfacente, in quanto pone con eccessiva meccanicità il nesso fra le esigenze della trattazione *da aeternitate mundi* e gli incontestabili slittamenti della teorica tomista dell'infinito, prospettando in modo alquanto superficiale — puramente psicologistico — l'ascendente esercitato su di essa dai ' filosofi '.

Intendiamoci: la volontà più o meno scoperta di andare incontro ad Aristotele, una certa soggezione di fronte al concorde eternalismo dei ' filosofi ', in Tommaso sicuramente ci sono. Talvolta egli pare addirittura sottintendere un rapporto causa-effetto di questo genere: l'eternità del mondo non presenta difficoltà in relazione al concetto di infinito perché i ' filosofi ' non hanno ritenuto ve ne fossero. Rapporto che era esplicito, del resto, nella *Fisica* del suo maestro Alberto Magno che, con ostentata consapevolezza di opporsi ad opinioni largamente diffuse, dichiarava che la *ratio* sulla non ' attraversabilità ' dell'infinito « nihil valet », è « sofistica » come tante altre ed è viziata da molti errori, facendo passare per infinito in atto l'infinità successiva del passato; che — questo è il punto — « non reputabant esse inconueniens Peripatetici » <sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Van Steenberghe 1978 a, pp. 165 e 174.

<sup>42</sup> Ivi, p. 166.

<sup>43</sup> Van Steenberghe 1931-42, II, p. 550, n. 4 e pp. 717-18; 1952, p. 249; 1961, pp. 104-05; 1966, pp. 308 e 416-18; 1972, p. 287; 1974 a, p. 277; 1974 b, pp. 131-34; 1978 a, p. 166; 1982 a, p. 497.

<sup>44</sup> III, p. 549. A. Zimmermann (1981, pp. 78-85) ha recentemente richiamato l'attenzione su questo passo, segnalandone la parentela con quelli paralleli dell'Aquinate e presentandolo come un'efficace risposta alle difficoltà sollevate da Bonaventura contro l'ipotesi di un mondo eterno: inevitabile la replica di Van Steenberghe (1982 a, pp. 490-93).

Ma fermarsi qui è davvero troppo poco. Quando scrive l'articolo sulla durata del mondo, Tommaso non soffre di un'improvvisa caduta di spirito critico, né ha rimosso — per inconscio opportunismo — i principi della sua « luminosa dottrina » dell'infinito; al contrario, li ricorda così bene che li applica, malgrado ciò gli renda più difficile superare l'ostacolo dell'infinità delle anime<sup>45</sup>. Il fatto è che egli non coglie alcuna contraddizione fra quei principi e l'ipotesi di un passato eterno; come non l'aveva colta nemmeno nella stessa q. 7 cui Van Steenberghen fa appello. Qui Tommaso, infatti, aveva affrontato non solo il problema della possibilità di *i n s i e m i* infiniti (articolo 4), ma anche quello della possibilità di *g r a n d e z z e* infinite (articolo 3); la soluzione, negativa anche in questo caso, non gli aveva affatto impedito di difendere l'eventualità dell'infinità del tempo e del moto che, a differenza dell'estensione spaziale, « non sunt secundum totum in actu, sed successive »: l'infinità quantitativa, insomma, « repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus »<sup>46</sup>. Inoltre le fluttuazioni terminologiche di Tommaso circa la centrale distinzione fra infinito in potenza ed infinito in atto lamentate dallo storico belga, non sono una semplice variabile della presenza o assenza del riferimento al tema della durata del mondo, ma si trovano anche in testi che nulla hanno a che vedere con quel tema. Basti per tutti il decimo articolo della q. 2 *De Veritate* sulla possibilità divina di « facere infinita », ove si legge la seguente definizione di infinito in potenza:

et dicitur infinitum potentia quod semper in successione consistit, ut in generatione corporum et in divisione continui, in quibus omnibus est potentia ad infinitum, semper unum post aliud accepto<sup>47</sup>.

Da tutto ciò credo debba ricavarsi la conclusione che la poliedricità e la problematicità dell'atteggiamento dell'Aquinate di fronte all'enigmatico concetto di infinito sono reali, e non riducibili ad una acritica condiscendenza verso l'eternalismo dei ' filosofi ' <sup>48</sup>. Esse sono in-

<sup>45</sup> Cfr. *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 8.

<sup>46</sup> Ivi, q. 7, a. 3, ad 4. Van Steenberghen (1978 a, p. 164, n. 22) ricorda l'articolo 3, che definisce « notevole », ma passa sotto silenzio l'ad 4.

<sup>47</sup> Q. 2, a. 10, *Resp.*

<sup>48</sup> Bisogna in ogni caso rifiutare ogni tentativo di liquidare con eccessiva disinvoltura un problema estremamente complesso che — notava anni fa Isaac (1947-48, p. 167) — meriterebbe « un intero volume ». In attesa di questo volume, si po-

vece il riflesso dell'influenza profonda e costante, ma polivalente o se si vuole contraddittoria, della teorica aristotelica dell'infinito; la quale — essa si in diretta dipendenza dalla dottrina dell'eternità del mondo — faceva convivere la negazione di qualunque infinito in atto con l'affermazione di un passato la cui durata infinita era considerata talora come attuale, talora come 'parziale' — la vera infinità temporale essendo la somma di tutto il passato e di tutto il futuro — e quindi potenziale<sup>49</sup>.

La celebre e discussa frase del *De aeternitate mundi* — « haduc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu »<sup>50</sup> — non è allora l'estremo sacrificio della dottrina della q. 7 sull'altare della causa eternalista<sup>51</sup>, ma l'esplicita e polemica confessione di una sostanziale incertezza; che traspare, del resto, anche nel *Quodlibet XII*, per il quale la produzione dell'infinito in atto ripugna al modo dell'azione di Dio, ma non alla sua assoluta potenza « quia non implicat contradictionem »<sup>52</sup>. Quella frase, per di più, non sembra di portata generale, ma pare riferirsi solo alla questione dell'esistenza di infinite sostanze spirituali — le anime<sup>53</sup> —, sulla quale le oscillazioni del pensiero tomista sono particolarmente ed istruttivamente appariscenti. Se lo scritto sulle *Sentenze* ed il *De Veritate* riportano, senza alcun appunto, la tesi esposta nella *Metafisica* di Al Gazali circa la possibilità di una loro infinità e la *Contra Gentiles* si spinge addirittura a suggerire che essa non contrasta con i principi aristotelici, la *Summa Theologiae* — lo si è appena visto — la rifiuta sia nella q. 7 che nella q. 46; mentre il *De unitate intellectus contra Averroistas* —

tranno vedere le pagine dedicate all'infinito da Alvarez Laso nel suo lavoro sulla filosofia della matematica dell'Aquinate (1951, pp. 75-88), e lo studio introduttivo di Argerami (1971). Sorprende che nel capitolo *L'infinito di San Tommaso* Zellini (1980, pp. 79-90) trovi spazio per Musil e Cantor, Goethe e Thomas Kuhn, ma del dottore domenicano non citi in sostanza altro che la sola q. 7 della *Summa*.

<sup>49</sup> Preziose in proposito le osservazioni di Mondolfo 1956, pp. 130-35.

<sup>50</sup> N. 310.

<sup>51</sup> Van Steenberghen 1978 a, pp. 166-67.

<sup>52</sup> Q. 2, a. 2, *Resp.* Anderson (1952, pp. 95-105) ha cercato di mostrare che tanto questa affermazione quanto quella del *De aeternitate mundi* sono perfettamente compatibili con i « testi categorici » contrari ad ogni infinità attuale. Il suo ragionamento, tuttavia, pare più ingegnoso che convincente.

<sup>53</sup> Per una analoga lettura 'riduttiva' dell'affermazione di Tommaso cfr. Wipfel 1981 a, p. 166.

posteriore — la recupera, lamentando però la mancanza di informazioni sulle opinioni di Aristotele in materia<sup>54</sup>.

A questo punto, comunque, non può stupire che Tommaso abbia sentito il bisogno di trovare un modo semplice e drastico per sbarazzarsi della difficoltà delle anime negandone lo stesso presupposto, cioè la pregiudiziale assunzione che un mondo eterno dovesse necessariamente aver conosciuto una popolazione di infiniti individui: Dio — scriveva nel *De aeternitate mundi* chiarificando uno spunto della *Summa* — potrebbe aver creato il mondo dall'eternità, ma « sine hominibus »<sup>55</sup>. Una scappatoia facile, « troppo facile » — commentava Gilson<sup>56</sup>; ma solo se giudicata collocandosi anacronisticamente nella nostra ottica di post-darwiniani e dimenticando i concreti limiti della cultura del '200. In quella cultura la negazione della coestensività fra storia del mondo e storia dell'umanità suonava come un vero e proprio scandalo, in quanto metteva in discussione una costellazione di immagini del ruolo e della funzione dell'uomo nell'universo che erano tenacemente radicate nelle coscienze e che solo qualche anno prima Bonaventura aveva consolidato in una organica sistemazione concettuale. L'uomo gode di una posizione intermedia fra spirito e materia, e rappresenta la migliore realizzazione della potenza, della sapienza e della 'bontà' divina; è il mediatore decisivo nel processo di ritorno del creato a Dio e perciò, pur non essendo la creatura più eminente, costituisce il centro della creazione; è il « re » del mondo sensibile — « est enim homo positus in hoc mundo sicut rex in regno » — cui persino gli angeli, appartenenti al superiore mondo soprasensibile, sono in qualche senso ordinati: la sua presenza, dunque, è assolutamente indispensabile, e non può essere dilazionata nel tempo<sup>57</sup>. In questa prospettiva, l'irritata reazione del

<sup>54</sup> *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad 6 *in contr.*; *De Veritate*, q. 2, a. 10, *Resp.*; *Contra Gent.*, II, 81, n. 1622; *Summa Th.*, I, q. 7, a. 4, *Resp.* e q. 46, a. 2 ad 8; *De unitate intell.*, n. 262. In proposito cfr. Isaac 1947-48, pp. 155-77; Wippel 1981 a, p. 166, n. 186 e 1981 b, p. 36, n. 65; Hanley 1982, pp. 250-54.

A differenza dell'Aquinate, Tempier non era uomo che si lasciasse sfiorare dal dubbio: nel suo *Sillabo* censurò (articolo 49) la proposizione « quod substantiae separatae sunt actu infinitae. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus ». In proposito, Hissette 1977, pp. 98-101. Quanto ad un « folto gruppo di tesi averroiste » la cui condanna nel 1277 « colpiva implicitamente anche la tesi tomista dell'impossibilità divina di creare un insieme infinito », solo Zellini (1980, p. 82) ne ha notizia.

<sup>55</sup> N. 310. Quanto alla *Summa*, cfr. *supra*, p. 149.

<sup>56</sup> Gilson 1972, p. 196.

<sup>57</sup> Per la citazione bonaventuriana, VI, p. 167. Sulla centralità dell'uomo nella

*Correctorium* di Guglielmo De la Mare, che rimprovera il dottore domenicano di avanzare ipotesi assurde in contrasto non solo col buon senso ma anche con le esplicite dichiarazioni di quell'Aristotele che vorrebbero « difendere », non è solo lo scontato prodotto di una programmatica volontà polemica, ma assume un valore più ampio: diviene rivendicazione di un antropocentrismo che riduce la natura a mero scenario delle vicende umane, inconcepibile senza di esse<sup>58</sup>. Tanto più significativa, quindi, la pronta e puntuale replica dei *Correctoria Corruptorii*, specie dello "*Sciendum*", che difendeva l'idea di uno scarto temporale fra creazione del mondo e comparsa dell'uomo richiamandosi — con ironia forse più istintiva che ricercata — alla narrazione dei sei giorni della *Genesi*, *b o n a v e n t u r i a n a m e n t e* letti come esprimenti una successione reale:

constat enim secundum fidem quam habemus de creatione mundi quod homo secundum opinionem sanctorum non incepit cum mundo sed sexta die<sup>59</sup>.

\* \* \*

Le controversie circa la dimostratività degli argomenti antieteralisti a base di infinito che si svilupparono a partire dalle prese di posizione dell'Aquinate, protraendosi per vari decenni, possono a prima vista apparire un esempio classico di 'scolastica' nel significato improprio e deteriore di ingegnosità esercitata a vuoto, di inconcludente cavillosità. Accontentarsi di una simile impressione sarebbe però un grave errore: al di là della loro deprimente monotonia, quelle contro-

natura secondo Bonaventura, cfr. Schaeffer 1960-61 e Corvino 1980, pp. 512-30 (su cui Bianchi 1982 b, pp. 347-48).

<sup>58</sup> Cfr. il *Correctorium Corruptorii* "*Quare*", p. 33.

<sup>59</sup> P. 52. Si ricordi anche quanto scriveva, nel commentare il secondo libro delle *Sentenze*, Egidio Romano (f. 35<sup>r</sup>): « si deus fecisset mundum ab eterno potuisset facere hominem in tempore...: non fuisset magnum inconueniens hominem fuisse factum post mundum ».

Impermeabili alle conquiste del pensiero moderno, giunto ad una definitiva dissociazione fra storia dell'universo, storia della terra e storia dell'umanità — in proposito si veda il fondamentale studio di P. Rossi (1979) — taluni settori della cultura cattolica contemporanea mantengono forti resistenze nei confronti della soluzione tomista dell'argomento sulle anime. Così Viganò (1951, p. 57) trova impossibile « senza ricorrere a supposizioni affatto artificiali », ammettere la creazione *ab aeterno* « di un bruto » e negarla per l'uomo; mentre Bigi (1964-65, pp. 477-78, n. 2) ritiene « assurdo » supporre un mondo eterno senza l'uomo in quanto « il mondo è per l'uomo ».

versie rappresentano il terreno su cui nacque e crebbe una importante riflessione sul concetto stesso di infinito che diede frutti originali nel XIV secolo <sup>60</sup>.

Consideriamo ad esempio un pensatore come il francescano Matteo d'Acquasparta. Egli non ambisce andare al di là di una semplice difesa d'ufficio delle tesi del suo maestro Bonaventura dalle obiezioni della *Summa* tomistica, cui non risparmia giudizi severamente negativi: « *sophistica* », « *omnino sophistica* », « *omnino frivola* » <sup>61</sup>. Nel farlo, tuttavia, è inevitabilmente condotto ad analizzare la centrale distinzione fra infinito in potenza ed infinito in atto, che formalizza nei termini che diverranno canonici: « *non tantum quin amplius* » e « *tantum quod non amplius* » — per le grandezze; « *non tot quin plura* » e « *tot quod non plura* » — per gli insiemi <sup>62</sup>. In special modo è condotto a ripensare criticamente l'eventualità che si dia nella realtà un infinito attuale — quale sarebbe, a suo parere, l'eternità del passato — rilevando che in esso si verificherebbe una paradossale 'uguaglianza' fra tutto e parti, incompatibile col principio primo ed evidente della ragione che *omne totum est maius sua parte* <sup>63</sup>:

si tempus fuit infinitum ita quod actualiter praecessit et tantum duravit quod amplius non potuit, quia nihil est ultra aeternitatem, quaelibet pars infiniti est infinita; infinitum autem non est maius infinito; ergo totum non est maius sua parte, immo pars est aequalis toti. Hoc modo probatur nullum quantum posse esse infinitum <sup>64</sup>.

Si tratta evidentemente di una acquisizione fondamentale. Portando alla luce quanto era stato colto solo incidentalmente da Guglielmo d'Auvergne e da Ruggero Bacone ed era rimasto dal tutto implicito in Bonaventura <sup>65</sup>, Matteo comprende ed indica con grande chiarezza che il nodo del problema dell'infinito sta nel rapporto fra tutto e parti; e se ciò lo porta ad un atteggiamento rigidamente finitista che rifugge con orrore da qualunque infinità attuale, non mancherà chi, poco dopo

<sup>60</sup> Cfr. Murdoch 1962, pp. 15-22; 1969, pp. 221-22; 1975, p. 302; 1982, pp. 570-71.

<sup>61</sup> Pp. 299-300. In proposito, Bonafede 1952, p. 202 e Hayes, 1964, p. 117.

<sup>62</sup> Pp. 300 e 305. Su queste distinzioni si vedano Maier 1949, pp. 157 e 211; Murdoch 1982, pp. 570-71.

<sup>63</sup> Interessanti notizie sulla storia di questo principio nel corso del medioevo si troveranno in Olivieri 1982, pp. 67-72.

<sup>64</sup> P. 301.

<sup>65</sup> Guglielmo d'Auvergne, I, pp. 698-99; Ruggero Bacone, I, p. 11.

di lui, saprà mostrare maggiori e più 'moderne' aperture. Giovanni Quidort, ad esempio, mosso dalla scoperta volontà di 'salvare' l'agnosticismo tomista sulla durata del mondo, giungerà ad una prima forma di consapevolezza del carattere nient'affatto primitivo ed intuitivo della nozione di uguaglianza, sostenendo senza mezzi termini che nell'infinito non valgono le leggi di uguaglianza del finito e che, date due grandezze infinite, è possibile sottrarre alla prima quantità finite ed aggiungerle alla seconda senza compromettere la loro uguaglianza:

verum est, quod utraque duratio esset infinita, scilicet praeterita et futura, una a parte ante, scilicet praeterita, alia a parte post, scilicet futura. Sed non est inconueniens, quod duo infinita sint aequalia et aliquid dematur ab uno et addatur alteri, et tamen remaneant aequalia. Quia semper remanent infinita, infinitis autem non est inconueniens<sup>66</sup>.

A simili progressi sul piano dei contenuti fanno riscontro sviluppi non meno interessanti nelle strutture argomentative ed espressive, rintracciabili specie in alcuni francescani come Giovanni Pecham o Pietro Olivi.

Fondatore di quel movimento 'neoagostiniano' che mirava ad una neutralizzazione del tomismo tramite un recupero, filosoficamente ben attrezzato, della tradizione francescana, Pecham si sforza di giungere ad una fondazione razionale della tesi dell'inizio del mondo — « quamvis sit articulus fidei » — ricapitolando tutte le prove escogitate dai suoi confratelli<sup>67</sup>. Dedicando largo spazio a quelle sull'infinito, egli insiste particolarmente su due punti. Da un lato ribadisce l'impossibilità dell'esistenza di infinite anime — ritenuta inevitabile corollario della posizione eternalista — muovendo dalla considerazione delle condizioni di individuazione delle anime stesse. Ogni anima — scrive — per essere un individuo a se stante, deve differire dalle altre in qualche carattere: se le anime fossero infinite, ciascuna dovrebbe avere « infinitas rationes differendi », cioè dovrebbe essere a suo modo infinita, il che è assurdo<sup>68</sup>. D'altro lato riafferma l'attualità dell'infinità del passato — contestata dall'Aquinate in nome del fatto che « partes temporis

<sup>66</sup> *II Sent.*, pp. 27-28, ll. 117-23.

<sup>67</sup> Cfr. la *q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, pp. 170-76. Sull'antitomismo di Pecham, Gilson 1944, pp. 588-89; Van Steenberghe 1966, pp. 411 e 421-24.

<sup>68</sup> *Q. tractantes de anima*, p. 44, ll. 26-30.

non sunt simul » — enfaticamente, contro ogni 'idealismo', la 'realtà' del tempo:

*tempus est aliquod ens; ergo tempus infinitum, ens vel essentia infinita creatae durationis*<sup>69</sup>.

Pecham comunque non si accontenta di condurre l'analisi ad un livello esclusivamente metafisico e, già nella giovanile *quaestio* « *utrum mundus potuit fieri ab aeterno* », presenta un *sed contra* così configurato. Si supponga che il tempo sia eterno. Si consideri un istante qualunque detto A: esso segnerà nell'infinità del tempo una divisione fra il tempo che lo precede (A-passato) e quello che lo segue (A-futuro). Si consideri poi un istante successivo ad A, detto B: esso introdurrà una analoga distinzione fra il tempo che lo precede (B-passato) e quello che lo segue (B-futuro). Poiché

i) fra due quantità si possono stabilire relazioni di uguaglianza o di maggiore/minore;

ii) tali relazioni conservano la loro validità dopo la sostituzione di uguali;

iii) fra quantità infinite vale la relazione di uguaglianza;

si potrà sviluppare una 'equazione' di questo genere: A-passato è uguale ad A-futuro; B-passato è uguale a B-futuro; B-passato è maggiore, per definizione, di A-passato, quindi di A-futuro; B-passato è uguale a B-futuro e quindi B-futuro è maggiore di A-futuro mentre, per definizione, A-futuro è maggiore di B-futuro<sup>70</sup>.

Il tentativo, dunque, non è nuovo: anche qui si tratta di mettere in contraddizione l'eternalismo giocando sul paradosso dell' 'uguaglianza' fra tutto e parti. Nuova è però la forma, nuovo il linguaggio, di manifesta ispirazione matematica<sup>71</sup>.

Il *respondeo* delle qq. 4 e 5 sul secondo libro delle *Sentenze* dell'Olivieri è — dichiaratamente — una applicazione al problema della durata del mondo della conclusione raggiunta nella lunghissima *quaestio*

<sup>69</sup> *Q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, p. 174 (questa affermazione sarà ripresa nella prima *quaestio* del suo *Quodlibet I* — p. 9, ll. 1-4 — da Ruggero Marston).

<sup>70</sup> Ivi, p. 171.

<sup>71</sup> L'argomento di Pecham pare il diretto antenato di uno presentato nelle sue *Determinationes* da Guglielmo d'Alnwick, che J. E. Murdoch (1962, p. 20) ha potuto assumere a simbolo di quella matematizzazione delle tecniche filosofiche che caratterizza il XIV secolo.

precedente che « Deus non potest facere aliquod infinitum in actu »<sup>72</sup>: se « illud est impossibile ex cuius positione ponitur aliquod impossibile esse possibile », l'eternità del mondo è impossibile perché permetterebbe a Dio di realizzare l'infinito. Infatti Dio può fare ogni giorno un triangolo maggiore di quello fatto il giorno precedente; se i giorni fossero infiniti, potrebbe fare un triangolo attualmente infinito, « quod est contra rationem trianguli ». Oppure: Dio può, in ogni istante, dividere una linea in due parti; se gli istanti fossero infiniti, potrebbe dividere una linea in infinite parti. O ancora: Dio può, in ogni istante, « augere spatium in rectum et unum mobilem movere per illud »; dopo infinito tempo, avrebbe creato uno spazio infinito ed attraversato da un mobile<sup>73</sup>.

Ragionamenti del genere erano tutt'altro che inattaccabili, basati com'erano su di una concezione assai discutibile della potenza divina e del suo rapporto col tempo. Come avrebbe notato Ramberto de' Primadizzi rispondendo ad uno analogo di Riccardo di Mediavilla — Dio può, ogni giorno, creare e conservare una pietra; se il mondo fosse eterno, potrebbe creare un monte di infinite pietre<sup>74</sup> — la potenza divina è indipendente dal tempo. In altri termini, quel che Dio può o non può fare, lo può o non lo può fare in un tempo finito come in un tempo infinito: se l'infinito in atto è contraddittorio, egli non lo produrrebbe nemmeno in un tempo infinito<sup>75</sup>. Tuttavia, non si può non apprezzare l'esemplificazione portata dall'Olivi, che parla di figure geometriche, di linee, di spazi, riconducendo immediatamente il discorso sull'infinito all'ambito delle matematiche.

Ancor più significativi, in questa direzione, sono gli sforzi per dimostrare l'inconsistenza intrinseca (*directe implicitam*) del concetto di

<sup>72</sup> Cfr. la q. 3 « an Deus infinitum facere possit » (I, pp. 30-75). Olivi vi sostiene che la realizzazione dell'infinito comporterebbe « multiplices contradictiones » sia « ex parte divinae potentiae », sia « ex parte rei factae »: come proverebbero svariati argomenti metafisici, fisici e specialmente matematici (pp. 36-48). Si tratta di pagine forse contorte, ma estremamente dense: non vedo perciò perché nel leggerle si dovrebbe « rimpiangere ... la sobrietà » di quelle dedicate al medesimo problema dall'Aquinate (cfr. Bettoni 1959, p. 147; Ghisalberti 1968, p. 226).

<sup>73</sup> I, pp. 99-100.

<sup>74</sup> Riccardo di Mediavilla, II, p. 17. Quest'argomento godette di una discreta fama: prima di Ramberto già Egidio Romano (*II Sent.*, f. 30<sup>v</sup>) e Goffredo Fontaines (pp. 68-69) l'avevano ricordato.

<sup>75</sup> *Apologeticum veritatis*, p. 93.

tempo infinito, riproponendo in una più sintetica e rigorosa veste antinomica le vecchie *rationes* bonaventuriane: ogni giorno sarebbe e non sarebbe a distanza infinita dagli altri; ogni giorno sarebbe e non sarebbe simultaneo agli altri; il numero dei giorni sarebbe e non sarebbe uguale a quello degli anni; il numero delle rivoluzioni solari sarebbe e non sarebbe uguale a quello delle rivoluzioni lunari ...<sup>76</sup>. Non manca, del resto, qualche pagina espressamente dedicata ad argomentare « ex ratione numeri »: come è possibile che i giorni passati siano di numero infinito quando i numeri, generati tramite l'operazione di 'successore' (+ 1), sono necessariamente finiti? Quale sarà mai quel numero che sommato all'unità darà l'infinito? Ammesso che il numero dei giorni passati sia infinito, esso sarà pari o dispari?<sup>77</sup>

Se è vero che la crescente applicazione del linguaggio e delle tecniche della matematica costituirà uno dei tratti più caratteristici ed una delle eredità più preziose del pensiero del XIV secolo, favorendo la diffusione di nuove procedure di ricerca e — più in generale — di un nuovo 'stile' della ragione, gli interventi antieternalisti di un Pecham e di un Olivi rappresentano una prima, significativa tappa in questa direzione, e testimoniano che già il XIII secolo seppe servirsi non solo degli *Analitici* di Aristotele, ma anche degli *Elementi* di Euclide<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> I, pp. 101-2.

<sup>77</sup> I, pp. 102-4. Pensando certamente a Tommaso, Olivi precisa che le sue argomentazioni antieternaliste non valgono solo con l'infinito simultaneo: « Forte dicetur quod praedictae rationes concludunt solum de infinito quod habet actu simul partes infinitas, hoc autem non habet tempus aeternum. Sed istud nihil est; quia in praedictis rationibus non supponitur quod partes sint actu, sed quod sint vel fuerint partes eius, sive simul sive successive, et in pluribus earum supponitur quod successive fuerint partes eius ».

<sup>78</sup> Sull'incontro fra filosofia e matematica nel XIV secolo si vedano i fondamentali studi di Murdoch (1962, 1969, 1975).



## IL SENSO DI UN DIBATTITO

Il dibattito *de aeternitate mundi* — come s'è visto — nacque sulla spinta del pensiero greco-arabo, acquistò vivacità ed urgenza in seguito all'originale sortita del *Commento alle Sentenze* dell'Aquinate, infine esplose in quel decennio turbolento — 1267-1277 — che vide la breve ma intensa parabola dell'esperienza filosofica di Sigeri di Brabante e di Boezio di Dacia. Indubbiamente aveva tutte le carte in regola per assumere un ruolo-chiave all'interno del movimento intellettuale del periodo: attraversando una pluralità di regioni del sapere — fisica, cosmologia, logica, matematica, metafisica, teologia — esso concentrava in sé problematiche di grande rilevanza. Per spiegare fino in fondo l'eccezionale presa che ebbe sulle menti dei più diversi maestri e dottori, l'attenzione quasi maniacale che si conquistò, le passioni violente che suscitò, la sua elevata densità teorica non è però del tutto sufficiente: è necessario rifarsi anche alle circostanze in cui si svolse. Progressivamente caricato di contenuti teorici ed emotivi, esso finì per acquisire un valore paradigmatico: la posizione che un pensatore vi teneva divenne — a ragione o a torto — il simbolo del suo più generale orientamento nel conflitto in atto circa il rapporto fra ragione e fede o, più precisamente, circa i modi ed i limiti dell'accettazione da parte della cristianità del patrimonio filosofico-scientifico ereditato dai pagani<sup>1</sup>. In altri termini, quel dibattito ebbe tanta fortuna non solo perché rappresentava una straordinaria occasione di leggere ed interpretare testi, di valutare argomenti, di analizzare teorie, di chiarificare concetti, di mettere a punto terminologie, di sperimentare metodi; ma special-

<sup>1</sup> Sulla necessità di storicizzare i termini 'ragione' e 'fede' cfr. Dal Pra 1955 e Gregory 1964.

mente perché costituiva uno dei principali terreni su cui si giocò la decisiva partita fra quegli alternativi progetti culturali nati in risposta ai problemi sollevati nell'occidente latino dall'irruzione dell'aristotelismo.

Ne conseguì, specie nell'ultimo terzo del secolo, una forte drammatizzazione delle posizioni, che fu tanto deleteria — allora — per la soluzione delle questioni affrontate, quanto invitante — oggi — per la ricerca storica. Si creò difatti un clima di crescente esasperazione, portatore di gravi difficoltà di comunicazione che in taluni casi — si pensi al rapporto fra teologi conservatori ed 'artisti' o a quello, non meno istruttivo, fra Guglielmo De la Mare ed i primi tomisti — trasformarono il confronto delle idee in un dialogo fra sordi; di modo che l'eventualità di raggiungere qualche punto di accordo, qualche conclusione condivisa, si allontanò sempre più, per lasciare il posto ad una situazione di stallo, ritmata dalla incessante ed ostinata riproposizione delle stesse, irrisolte, contrapposizioni<sup>2</sup>. D'altro canto, proprio questa situazione ci mette nelle migliori condizioni per scoprire gli schieramenti in competizione: il dibattito *de aeternitate mundi* ci offre un punto di osservazione privilegiato sul 'secolo d'oro' della scolastica, e fornisce l'occasione, lo stimolo e gli strumenti per saggiare la validità delle categorie e degli schemi con cui s'è tentato di comprenderlo.

Si è accennato nell'*Introduzione* al quadro storiografico di Mandonnet ed alla sua lenta ma irreversibile crisi, nata con la presa di coscienza dell'inadeguatezza — spesso della completa inesattezza — della caratterizzazione di almeno due delle tre correnti che egli aveva voluto individuare: l' 'averroismo latino' e l' 'agostinismo'<sup>3</sup>. Del primo si è vivacemente contestata la stessa esistenza, proponendo di parlare piuttosto di 'aristotelismo radicale': e non si è trattato — né deve trattarsi<sup>4</sup> — di una mera sostituzione di etichette, ma della logica conseguenza di un profondo riorientamento interpretativo che ha condotto a

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, p. 15.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, pp. 11-13.

<sup>4</sup> Come accade ad Hinnebusch (1973, p. 139) che, pur facendosi scrupolo di non parlare mai di 'averroismo' ma di 'aristotelismo radicale', ripete imperterritamente i più triti luoghi comuni della storiografia à la Mandonnet: « indiscriminata ammirazione » per il pensiero pagano; « cieca adorazione » di un Aristotele « che non andava mai contraddetto »; « attaccamento alla filosofia ... così razionalistico da essere eretico ».

ridimensionare drasticamente l'influenza del Commentatore, eliminando grossolani fraintendimenti, tenaci preconcetti e veri e propri miti<sup>5</sup>. Del secondo si è mostrata la assoluta irriducibilità all'impostazione del vescovo di Ippona, e si è negata la pretesa confusione fra filosofia e teologia<sup>6</sup>. Tuttavia questo processo di revisione critica — la cui importanza non può in ogni caso essere sottovalutata — non pare sia giunto ad intaccare la struttura portante del quadro mandonnettiano: la sua impalcatura 'triadica'. Resta infatti l'immagine di un XIII secolo diviso, almeno dopo la seconda metà, fra una 'destra' — i francescani più qualche teologo secolare —, un 'centro' — Tommaso d'Aquino, i primi tomisti ed il 'precursore' Alberto Magno —, ed una 'sinistra' — Sigeri, Boezio e gli altri aristotelici della facoltà delle Arti; resta insomma l'immagine di un XIII secolo 'incentrato' su Tommaso d'Aquino, 'medio' fra due 'estremi'<sup>7</sup>. Il che, fra l'altro, non di

<sup>5</sup> Cfr. *supra*, specialmente pp. 59-61 e 128-29. Alla denominazione 'aristotelismo radicale' Van Steenberghen affianca — e talora sembra preferire — quella di 'aristotelismo eterodosso', che mi pare invece molto poco felice: non solo perché « estrinseca » (Gilson 1940-42, p. 20), ma specialmente perché inesatta alla luce dei risultati della miglior ricerca storica, da Duin a Bazan, da Hissette allo stesso Van Steenberghen. In effetti è perlomeno curioso chiamare « aristotelismo eterodosso » un movimento i cui due *leader* — Sigeri e Boezio — vengono rispettivamente caratterizzati come segue: « un credente sincero » che, dopo qualche resistenza di gioventù, « identifica l'insegnamento della rivelazione con la verità » e si sforza di elaborare una « teoria sui rapporti tra ragione e fede » (Van Steenberghen 1966, pp. 347-50 e 1977, pp. 243-52); « un maestro cristiano » esente da ogni naturalismo e razionalismo in campo etico che, disputando *de aeternitate mundi*, si mostra « più cattolico del papa » e sostiene una posizione « perfettamente ortodossa » (Van Steenberghen 1956, p. 146 e 1966, pp. 360-70). Si noti, inoltre, che se quanto s'è detto *supra* alle pp. 89-91 è vero, anche la giovanile eterodossia di Sigeri dovrà essere ridimensionata: essa si ridurrà alla sola adesione al monopsichismo averroista.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio Wenin 1960 e Van Steenberghen 1966, pp. 185-91. Preziose informazioni relative al dibattito sull'« agostinismo » si troveranno nel capitolo dedicato da Quinn (1973, pp. 17-99) agli sviluppi della storiografia bonaventuriana.

<sup>7</sup> Emblematico il capitoletto *Le forze in atto* premesso da Van Steenberghen alla trattazione della crisi del 1267-1277 nel suo classico studio sul XIII secolo (1966, p. 383). Vi si legge: « Quali sono le forze in atto? All'estrema sinistra, nel seno della facoltà delle arti, il partito turbolento e dinamico dell'aristotelismo radicale, sotto la guida di Sigeri di Brabante e di Boezio di Dacia. All'estrema destra, la facoltà di teologia quasi al completo, secolari e francescani; ...chiamiamo questo secondo gruppo il partito dei teologi conservatori. Al centro, a metà strada fra i due gruppi estremi, si tiene Tommaso d'Aquino, da principio quasi solo, ma ben presto circondato da una cerchia di discepoli ».

rado serve ad evocare troppo scontati giudizi di valore: *in medio stat virtus!*

Ora, se come ho detto e come risulta chiaro alla lettura dei testi, il nostro dibattito riflette tendenze più generali, è proprio questa impalcatura 'triadica' che merita di essere messa in discussione, per determinare se ed in che misura essa possa essere mantenuta. L'indagine fin qui condotta, difatti, ci ha mostrato una realtà, almeno a prima vista, non poco differente. Di fronte alla centrale domanda che si poneva — che cosa conclude la ragione sulla durata dell'universo? — si sono trovate non tre, ma due sole risposte. Quella di chi era convinto che la ragione umana è capace di corroborare la credenza cristiana, provando l'inizio del creato. Quella di chi, meno fiducioso, negava tale capacità, per assumere una linea agnostica di cui Tommaso fu certo il campione, ma che venne ripresa — nelle motivazioni e talvolta addirittura nella lettera — anche negli ambienti meno moderati della facoltà delle Arti. Non ci fu invece nessuno, diversamente da quanto sostenne Mandonnet e da quanto Van Steenberghen in parte ancora gli concede con la tesi dell' 'evoluzione' di Sigeri, che ritenne assolutamente dimostrativi gli argomenti eternalisti dei 'filosofi': tutti si diedero un gran da fare per superarli<sup>8</sup>. Il che significa, oltretutto, che se si guarda alla domanda più radicale in gioco — l'universo, di fatto, è eterno? — le risposte si riducono ad una sola. Malgrado molti, sulla scorta di una conoscenza di seconda mano della letteratura in proposito, continuino a ripetere il contrario, non si conosce a tutt'oggi un solo pensatore del '200 che abbia affermato per suo conto l'eternità del mondo: tutti riconobbero ed accettarono la verità di fede della creazione *ab initio temporis*<sup>9</sup>. Il vecchio dogma

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, pp. 41-111.

<sup>9</sup> Cfr. *supra*, specialmente, pp. 59-63, 81-91, 98-103, 128-32. Di recente R. Hissette mi ha cortesemente segnalato che in una dissertazione di dottorato presentata all'Università di Colonia, H. Schmiejha ha edito e studiato due gruppi di questioni sulla *Fisica* di Aristotele conservate a Parigi rispettivamente in *Nat. lat.* 14698 e *Maz.* 3493. Questi testi, che purtroppo non ho avuto modo di utilizzare, non sembrano fare eccezione. Stando alla recensione dello stesso Hissette (in « *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* », XIII, 1962, pp. 314-15) « l'autore sconosciuto del primo commentario difende risolutamente, contro Aristotele ed Averroè, non solo il cominciamento temporale del mondo, ma anche la sua fine »; mentre il secondo — anch'esso ignoto — « sviluppa con una evidente compiacenza gli argomenti eternalisti di Aristotele e dei filosofi » e tuttavia manifesta « una reiterata preoccupazione di affermare la supremazia della verità cristiana su ogni *ratio* filosofica »: « in definitiva, è il punto di vista della fede che ha il sopravvento ».

storiografico dell'esistenza di una 'sinistra' la cui specificità starebbe nell'acritica e servile recitazione di un verbo aristotelico accolto in ogni suo aspetto e difeso ad oltranza in una subdola professione di eterodossia, trova un'ennesima smentita. Ma perdono contemporaneamente ogni plausibilità anche quelle più particolari descrizioni dell'agnosticismo tomista sulla durata del mondo come mirabile punto di equilibrio — o più prosaicamente e con minore indulgenza come « curioso tentativo di compromesso » — fra il rigido antieternalismo dei teologi integralisti e l'esempio eternalismo degli 'averroisti' <sup>10</sup>.

Con ciò — ovviamente — non si vuole suggerire di sostituire al modello mandonnettiano a tre correnti la visione manichea di un XIII secolo scisso fra un 'partito conservatore' intransigente nell'attaccamento alla tradizione cristiana, ed un 'partito progressista' — che accumunerebbe Alberto, Tommaso, tomisti vari ed 'artisti' — più disponibile alle suggestioni della *Weltanschauung* pagana; né tantomeno si intende avanzare l'improbabile stereotipo di un XIII secolo ideologicamente unitario, ove Bonaventura e Tommaso, Tempier e Sigeri, Enrico di Gand ed Egidio Romano sarebbero in fondo andati d'accordo se non fossero sopraggiunti spiacevoli equivoci — nel caso specifico magari sul termine 'eterno' <sup>11</sup> — o misere contingenze umane — idiosincrasie personali, invidie e gelosie professionali, rivalità di facoltà o di campanile <sup>12</sup>. Si cerca solo di dare il dovuto risalto ad un fatto tanto irrefutabile quanto lungamente misconosciuto: che anche i più filoaristotelici fra i maestri delle Arti, nel nostro dibattito, si tennero rigorosamente entro i limiti dell'ortodossia, fornendo risposte nella sostanza assimilabili a quelle di Tommaso <sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Van Steenberghen 1972, p. 277. Cfr. anche Da Palma 1955, p. 407, n. 33; Bettoni 1959, p. 136; Gilson 1972, p. 197; Bonasea 1974 a, p. 7.

<sup>11</sup> Che il termine 'eterno' — irrimediabilmente polisemico (cfr. *supra*, pp. 44-45 e *infra*, p. 170) — abbia potuto generare qualche equivoco è incontestabile. Ciò tuttavia non autorizza a liquidare l'intera controversia *de aeternitate mundi* come « una pseudoquestione, una discussione complicata nata da malintesi ... frutto di un'esigenza immaginativa piuttosto che teoretica » (Ghisalberti 1968, pp. 228-29).

<sup>12</sup> Che ovviamente vi furono; ma rappresentarono al massimo l'espressione esteriore di contrasti estremamente più seri.

<sup>13</sup> Boezio di Dacia, mostrandosi « più cattolico del papa » (Van Steenberghen 1956, p. 146), assume una posizione addirittura più 'morabida' di quella di Tommaso: a differenza di quest'ultimo, infatti, concede « gratia conclusionis » gli argomenti a favore della 'novità' dell'universo, che pure ritiene « sofistici » (VI, 2, p. 364, ll. 83-84).

È evidente, tuttavia, che fermarsi a questa constatazione sarebbe presentare le cose in maniera gravemente superficiale e parziale. Come s'è già cercato di suggerire più volte, le tensioni ed i contrasti in atto riguardavano non solo e non tanto la scelta fra le diverse possibili soluzioni al quesito intorno alla durata dell'universo, ma anche e specialmente i presupposti, le motivazioni, le conseguenze e il valore di queste scelte: cosicché soluzioni analoghe ed analogamente argomentate potevano sottintendere prospettive globali assai differenti. Condurre l'analisi a questo secondo, più profondo livello, consentirà sia di portare alla luce le ragioni ultime — non sempre dichiarate — dell'atteggiamento degli antieternalisti intransigenti; sia di comprendere come le differenze fra Tommaso e seguaci — ma non Alberto — da una parte, gli 'artisti' dall'altra, fossero non meno decisive delle loro convergenze.

In tal modo, si potrà forse recuperare in certo senso il suddetto schema 'triadico'. Fermo restando, però, che si tratta appunto di uno schema, cioè di un qualcosa che trova la sua unica legittimazione in esigenze di economia mentale e non può in nessun caso essere ipostizzato; di un qualcosa, specialmente, cui la realtà storica nella sua ricchezza può essere ricondotta solo tramite operazioni di una discreta violenza<sup>14</sup>. A rigore, infatti, solo a 'destra' si potrà individuare una vera e propria corrente, un insieme abbastanza consistente di pensatori che — al di là delle opinioni personali — si riconoscano consapevolmente in una serie di assunti e di propositi comuni. La 'sinistra' invece, malgrado i vari scritti anonimi di recente pubblicati, continua in sostanza ad identificarsi nelle due sole, grandi figure di Sigeri e Boezio; mentre il 'centro' ci appare frantumato in un mosaico di personalità originali e fra loro irriducibili — Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Goffredo Fontaines — che intrecciano complessi gio-

<sup>14</sup> Scriveva Gilson (1955, p. 94): « Le denominazioni storiche non sono che i simboli di fatti, o di gruppi di fatti, di cui non potrebbero in nessun caso sostituire la descrizione. Le denominazioni dottrinali non sono formule chimiche: le dottrine stesse non sono corpi chimici. Non vi è alcuna denominazione che designi alcuna dottrina in modo corretto, poiché non vi è alcuna dottrina che sia esaustivamente analizzabile. Una dottrina non porta correttamente che un solo nome, quello del suo autore, e questo è il caso in cui la semplice denominazione ci dà il minore numero di informazioni sul contenuto della dottrina. La denominazione diviene allora un nome proprio; essa designa un nome individuale, e uno solo ».

chi di influenze piú o meno limpide e di alleanze piú o meno occasionali, mutevoli nel tempo e con le circostanze, ora con l'una ora con l'altra parte.

\* \* \*

Soffermiamoci anzitutto sulla 'destra', su quel gruppo abbastanza compatto di teologi conservatori, prevalentemente ma non esclusivamente francescani, che ruotava intorno a Bonaventura. Furono loro i principali responsabili della ricordata drammatizzazione del dibattito *de aeternitate mundi*: pensandolo immediatamente nelle sue conseguenze teologiche gli attribuirono infatti una importanza grandissima. In gioco — a loro parere — era addirittura la sopravvivenza della religione cristiana, che la soluzione eternalista aggrediva in profondità, e per piú ragioni: accoglierla era schierarsi con Aristotele anziché col Cristo, spalancando le porte ad un vero e proprio ritorno del paganesimo.

Tanto per cominciare, la soluzione eternalista comprometteva la concezione della storia come cammino di salvezza, come processo provvidenziale incentrato sull'evento irripetibile ed universale dell'incarnazione di Cristo, per contrapporle una visione circolare del tempo come perpetuo, ateleologico riproporsi dell'identico<sup>15</sup>. Del resto, essa distruggeva l'idea stessa di salvezza, sopprimendo la figura storica di Adamo e liberando l'umanità dal peso della colpa originaria, quindi dalla necessità della redenzione<sup>16</sup>.

Inoltre, quella soluzione portava con sé una metafisica del tutto incompatibile con la tesi biblica di una creazione *ex nihilo* dell'universo da parte di un Dio onnipotente e libero. Valida l'equazione fra 'eterno' ed 'increato', difatti, un universo eterno cessava semplicemente di essere una creatura; ed anche ammettendo per assurdo che lo fosse ugualmente, valida l'ulteriore equazione fra 'eterno' e 'necessario' l'universo si riduceva ad un mero prodotto ineluttabile, nel quadro di un desolante determinismo che toglieva ogni senso al rapporto dell'uomo con Dio — « omnis timor et reverentia, amicitia et gratia, spes ac deprecatio seu imploratio frustra habetur ad eum<sup>17</sup> » —

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, p. 133.

<sup>16</sup> Nelle parole di Olivi (I, p. 98) l'eternità del mondo « tollit ... peccatum originale, quia nullum primum hominem ponit ac per consequens tollit totum opus redemptionis ».

<sup>17</sup> Ivi, p. 97.

ed impediva la possibilità di una vita morale<sup>18</sup>. La fondamentale distinzione fra Creatore e creatura — e con essa l'intera *Weltanschauung* cristiana — pareva dunque mantenere un contenuto solo se parallela a quella fra eterno e temporale. Proprio la temporalità, infatti, sarebbe la caratteristica specifica della creatura, dicendone la limitatezza ontologica, la essenziale 'nullità'<sup>19</sup>; mentre l'eternità, meglio il monopolio dell'eternità, costituirebbe il segno dell'incomparabile superiorità di Dio, della sua 'nobiltà', del suo 'dominio'<sup>20</sup>. Il rapporto fra Creatore e creatura — in questa prospettiva — si configura non tanto come analogia, quanto come radicale alterità: « creatura exit a Deo per modum dissimilitudinis »<sup>21</sup>. Il rifiuto dell'eternità del mondo, allora, non è che una delle applicazioni del principio metodologico che, secondo Bonaventura, la *pietas* impone al metafisico cristiano: « attribuire quod est Dei creaturae, periculosum est »<sup>22</sup>.

Ma che vuol dire, esattamente, che la distinzione fra Creatore e creatura è parallela a quella fra eterno e temporale? Il termine 'eterno' — lo si è notato più volte — è sostanzialmente equivoco e possiede due, o persino tre significati: quello 'aristotelico' — eterno come temporalmente infinito; quello 'boeziano' — eterno come esente da successione; quello 'agostiniano' — eterno come coestensivo al tempo<sup>23</sup>. Ora, sul fatto che il Creatore stesse alla creatura come l'eterno in senso 'boeziano' sta al temporale, nessuno aveva dubbi. Ma i teologi conservatori non si fermarono qui. Essi 'tradussero' l'eternità 'boeziana' in eternità 'aristotelica', svilupparono la presenza simultanea in durata infinita, per sostenere che anche quest'ultima era inalienabile prerogativa divina, incompatibile con lo statuto di creatura. E replicarono all'osservazione della *Consolatio Philosophiae* incessantemente ribadita dall'Aquinate — il mondo, se eterno, non 'egualierebbe' Dio, la cui eternità è « tota simul »<sup>24</sup> — che un'assurda

<sup>18</sup> Conseguenza, quest'ultima, cui l'eternità del mondo conduceva anche per altra via: per la sua relazione col monopsichismo. Cfr. *supra*, p. 145.

<sup>19</sup> Notevole l'insistenza su questo motivo da parte di Olivi (cfr. Biasiol 1948, p. 125; Bettini 1953, pp. 157 e 170-74) e di Enrico di Gand (cfr. Macken 1971, p. 241).

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, pp. 108-10.

<sup>21</sup> Guglielmo di Baglione, p. 595.

<sup>22</sup> V, p. 351.

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, pp. 30 e 44-45.

<sup>24</sup> Boezio, *Consol. Phil.*, V, 6. Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5,

*adaequatio* ci sarebbe: se non in « simplicitate », in « coesistenti simultate », se non « intensive », « extensive » o « in longitudine durationis »<sup>25</sup>. Quindi essi concepirono la distinzione fra Creatore e creatura come parallela a quella fra infinito e finito. La creatura è, per sua natura, finita, e lo è sotto ogni rispetto, durata compresa<sup>26</sup>. C'è un infinito — questo il nocciolo del loro pensiero — e non può essercene che uno: Dio. Tutto ciò che è altro da lui, ciò che non gode della sua perfetta semplicità, non può che essere finito: nel complesso l'infinito è un irrealizzabile disordine<sup>27</sup>. Gli stessi argomenti a favore dell'inizio del mondo basati sui paradossi dell'infinito attuale, così asciutti e così tecnici, sembrano in qualche modo il derivato di quest'ideologia finitista, espressione prima ancora che di una metafisica di un'immagine religiosa del mondo come struttura ordinata di cui il numero, la misura, rappresentano il platonico principio di organizzazione. Abbracciare dottrine eternaliste significa dunque capovolgere quest'immagine, in un ultimo insulto alla Scrittura, la quale afferma che Dio fece ogni cosa « in mensura et numero et pondere »<sup>28</sup>.

Riassumendo: l'eternità del mondo nega la creazione, la libertà divina, l'incarnazione e la redenzione; prospetta un determinismo universale che vanifica ogni rapporto fra uomo e Dio ed ogni tensione morale; cancella la distinzione fra Creatore e creatura; infine mina la fiducia nell'ordine del mondo, insinuando inammissibili sospetti sulla sa-

ad 7 *in contr.*; *De Potentia*, q. 3, a. 14, ad 1 *in opp.*; *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 5.

<sup>25</sup> Cfr. Guglielmo di Baglione, p. 588; Pecham, *Q. utrum mundus potuit fieri ab aeterno*, p. 174; Olivi, I, p. 108; Pietro di Trabes, p. 146. Notevole anche un passo di Guglielmo di Falegar (p. 221): « considera quod, licet aeternitas Dei sit simplicissima, est tamen immensa; sicut, si intellegas eam extensam, nullus tempus finitum, quantumcumque accipies, sibi aequares ».

<sup>26</sup> Scriveva Matteo d'Acquasparta (p. 296): « creatura importat et implicat rationem termini, aeternitas excludit rationem termini; ergo aeternitas omnino repugnat rationi creaturae; ergo nulla est vel potest esse aeterna ».

<sup>27</sup> Cfr. Guglielmo di Falegar, pp. 215-16: « Deus enim sic est infinitus actu, quod est perfectissimus, tum simplicissimus, et ideo ejus infinitas non repugnat perfectioni nec ordini. Sed infinitas creaturae, si esset actu, perfectioni et ordini repugnaret et confusionem induceret nec sciri posset et multa alia inconvenientia sequerentur, sicut ostendit Philosophus; creatura enim simplicitatem meram habere non potest; et ideo infinitas actualis confusionem et deordinationem induceret ».

<sup>28</sup> *Sap.*, XI, 20.

pienza e la provvidenza del suo artefice. Con simili premesse, ben si capisce come i teologi conservatori siano entrati nel dibattito sulla durata dell'universo con spirito di crociata, indicando in un intransigente anti-eternalismo la prima prova di una leale appartenenza alla comunità cristiana e scagliandosi con violenza, non solo verbale, contro chiunque sembrasse sostenere, o comunque favorire, vedute differenti: Tommaso d'Aquino incluso. In effetti ciò che colpisce scorrendo gli scritti di Guglielmo di Baglione, Giovanni Pecham, Guglielmo di Falegar, Enrico di Gand, Matteo d'Acquasparta, Ruggero Marston o Pietro Olivi, è che loro primario obiettivo polemico non fossero i maestri delle Arti, bensì il 'complice' domenicano, il cui agnosticismo veniva non solo contestato sul piano razionale, ma anche denunciato come un pericoloso 'tradimento', nocivo sul piano religioso<sup>29</sup>. In quel *Correctorium* su cui si sarebbero formate generazioni di francescani, Guglielmo De la Mare si spingeva ad accusare esplicitamente il « fratello Tommaso » di aver fornito « occasio errandi », assumendo una posizione « valde propinquam » a quella eternalista, che si sarebbe addirittura preoccupato di « defendere »<sup>30</sup>; mentre ancora parecchi anni dopo la sua morte, definitolo « quidam falsae philosophiae nimium faven(te)s », Pietro di Trabes sentiva il bisogno di attaccarlo pesantemente:

Cavendum ergo valde est, tamquam in fide periculosum, contra validas rationes fidei tales responsiones dare, ne forte falsis opinionibus Aristotelis adhaerentes, quales nostris temporibus plures esse sub nomine christiano experti sumus, vel alii quicumque in fide ambigui, vel audientes doctores theologiae rationes pro fide infirmare et rationes haereticas recitare, aut illi in sua haeresi confirmentur aut illi in fide infirmantur<sup>31</sup>.

Dovrebbe così risultare chiaro che se il nodo del contrasto fra i teologi conservatori e l'Aquinata stava in una totale divergenza sul valore dei tentativi di provare l'inizio del mondo, dagli uni incessantemente e fiduciosamente ripetuti, dall'altro ostinatamente respinti come inefficaci o addirittura controproducenti, le radici di quel contrasto affondavano in un terreno più profondo. I teologi conservatori trovavano semplicemente scandaloso che un teologo potesse confutare non solo gli argomenti contrari, ma anche quelli favorevoli alla sua

<sup>29</sup> Cfr. anche *supra*, pp. 133-34.

<sup>30</sup> Cfr. il *Correctorium Corruptorii* "Quare", pp. 411, 40 e 33.

<sup>31</sup> Pp. 144 e 146-47. Per la datazione vedere Teetaert 1935, col. 2052.

fedele: quale ne fosse la consistenza, essi costituivano comunque un fatto positivo. Tommaso, invece, era fortemente infastidito dalla incontrollata proliferazione di argomenti di vario, e talvolta infimo livello<sup>32</sup>. Non solo perché riteneva che puntare sulla quantità anziché sulla qualità fosse una pessima strategia apologetica; ma anche e specialmente perché aveva compreso che — dopo Aristotele — non era più pensabile scendere al di sotto di certi *standard* intellettuali: e che, di conseguenza, bisognava tener ferma ad ogni costo la distinzione fra quanto è dimostrato e quanto non lo è. Inoltre egli era convinto che il discorso potesse e dovesse esser ricondotto dal contesto teologico ad un ambito più specificamente filosofico. Solo qui, del resto, sorgeva il problema: assolutamente certa una volta *supposti* i contenuti della fede, la temporalità del mondo era raggiungibile anche attraverso l'esercizio autonomo della ragione?<sup>33</sup>

È esclusivamente su questo punto che Tommaso si permette di avanzare dubbi. L'analisi metafisica del concetto di creatura lo conduce infatti a conclusioni ben diverse da quelle che Bonaventura e seguaci spacciavano per evidenti. Se il Creatore è *Ipsum esse subsistens*, creatura è tutto quanto riceva l'essere *ab alio*, tutto quanto sia *ex nihilo*: che non è sinonimo di *post nihilum*<sup>34</sup>. Il taglio ontologico fra Creatore e creatura è in ogni caso garantito, e non è parallelo a quello fra infinito e finito: una creatura infinita « *secundum quid* » non 'egualierebbe' Dio, infinito sotto ogni rispetto<sup>35</sup>. 'Eterno' — in senso 'aristotelico', beninteso — non equivale ad 'increato' né a 'necessario': una creatura eterna sarebbe possibile. Parlando di 'creazione' dell'universo non ci si riferisce all'evento del suo cominciamento,

<sup>32</sup> Gli argomenti con cui si tentava di dimostrare l'inizio del mondo non si riducevano certo a quelli basati sui concetti di 'creatura' e di 'infinito' esaminati *supra*, alle pp. 115-61. Ve ne erano altri che traevano spunto dall'azione di determinati agenti fisici, come alluvioni ed erosioni; dalla pretesa assenza di documenti storici precedenti un passato molto prossimo — i seimila anni biblici; dal tema 'lucreziano' della 'novità' delle scienze e delle arti; dalla testimonianza di autorità pagane e cristiane; dalle esigenze di pratiche liturgiche; ...

<sup>33</sup> Il *Respondeo* del primo articolo della q. 1 del *Quodlibet* V insiste sul concetto che l'eternità del mondo è impossibile « *supposita catholicae fidei veritate* ».

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, pp. 117-21 e 126-28.

<sup>35</sup> Cfr. *Summa Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 4: « *dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam* ».

ma alla particolare relazione che lo lega a Dio; relazione che fu nota, malgrado il loro eternalismo, anche ai 'filosofi', prove viventi dell'esistenza di un significato prereligioso e puramente metafisico del termine 'creazione', indipendente da ogni determinazione temporale<sup>36</sup>. La metafisica infatti — Tommaso tradisce qui la profondità del suo aristotelismo — è sapere di forme astratte, costitutivamente indifferente alla dimensione storica del reale, alla sua genesi<sup>37</sup>. Quanto alle *rationes* sull'infinito che, essendo *ab impossibile*, soddisfacevano le sue richieste di rigore razionale, abbiamo appena visto che non gli parvero stringenti. Si condivida o meno questo apprezzamento, non lo si dovrà ridurre a semplice compiacenza verso Aristotele<sup>38</sup>. Un certo irrigidimento del dottore domenicano nella sua scelta agnostica andrà invece imputato al fatto che egli venne progressivamente attribuendole un valore paradigmatico: riconoscere l'esistenza di verità di fede indimostrabili significava da un lato sancire la distinzione fra filosofia e teologia, dall'altro gettare le basi di una nuova teologia; una teologia che si faceva scienza proprio nel momento in cui assumeva le verità di fede — gli articoli — come principi<sup>39</sup>. Non è un caso né uno sproposito, quindi, se i tomisti dei *Correctoria Corruptorii* non si accontentarono di ribattere punto su punto alle critiche di Guglielmo De la Mare, ma vollero anche sottolineare come attraverso l'accettazione o il rifiuto di quelle critiche venissero a confronto due differenti ed incompatibili modelli di teologia; cogliendo l'occasione per diligenti lezioni sulle condizioni epistemologiche della sua scientificità<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. *Summa Th.*, I, q. 46, a. 2, ad 2: « dicendum quod illi qui ponent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua *Metaphysica* ».

In effetti nel *Liber de Phil.* (II, p. 306, ll. 8-9) del pensatore arabo si legge: « Convenit autem ut omne quod non est ex materia praeiacente vocemus non generatum, sed creatum ».

Cfr. anche *supra*, p. 118.

<sup>37</sup> Notava Leff (1958, pp. 223-24): « Il moderato realismo di San Tommaso ... forniva reali criteri per giudicare che cosa poteva e che cosa non poteva essere conosciuto. Condusse Tommaso non solo al rifiuto dell'argomento ontologico di Anselmo, ma anche a quello delle prove di Bonaventura in favore della creazione del mondo nel tempo ».

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, pp. 149-55.

<sup>39</sup> Cfr. Chenu 1957, pp. 79-107; *supra*, p. 124.

<sup>40</sup> Cfr. i *Correctoria Corruptorii* "Quare" (pp. 35-36), "Circa" (pp. 41-44),

Nulla di piú estraneo — si riconoscerà — alla mentalità ed alle preoccupazioni di un Sigeri di Brabante o di un Boezio di Dacia. Decisi a mantenersi rigorosamente entro i confini della filosofia — che erano poi i confini della loro competenza professionale di ‘artisti’<sup>41</sup> — loro piú immediato obiettivo era giungere, evitando autocensure o concordi dismi forzati non meno che scomuniche o polemiche preconcelte, ad una comprensione sicura e completa del pensiero peripatetico. Solo cosí, difatti, si poteva acquistare sufficiente familiarità con quel complesso di contenuti e di tecniche intellettuali che costituivano il presupposto indispensabile per tentare una originale elaborazione teorica. Originale, s’è detto: perché se non nascondevano la loro grandissima ammirazione per Aristotele, Sigeri e Boezio non erano affatto disposti a concedere che il suo sistema fosse esaustivo<sup>42</sup>, né che fosse definitivo ed indiscutibile<sup>43</sup>; e se si professavano fedeli esegeti di Aristotele, volevano essere ben altro che puri ‘storici’, privi di personale impegno teoretico. Chi, lasciandosi fuorviare da una ‘formula prudenziale’ del *De anima intellectiva* di Sigeri<sup>44</sup>, si ostina a vedere negli ‘averroisti’ i campioni di una piatta identificazione fra filosofia e tradizione filosofica, mantenuta anche al prezzo di una totale rinuncia a qualsiasi aspirazione alla verità<sup>45</sup>, potrà leggere con profitto

“*Quaestione*” (pp. 33-37), “*Sciendum*” (pp. 49-52) e l’*Apologeticum Veritatis* di Ramberto de’ Primadizzi (pp. 51-53 e 107-09).

<sup>41</sup> Benché non molti sembrino essersene accorti, è abbastanza paradossale il fatto che, nel prologo del decreto del 1277, Tempier abbia individuato la radice dei « manifesti ed esecrabili errori » rappresentati dalle duecentodiciannove proposizioni condannate, nella pretesa tendenza dei maestri delle Arti a sorpassare i limiti della loro facoltà (*propriae facultatis limites*). La stragrande maggioranza di quegli « errori », al contrario, era il frutto di una ferma volontà di rispettare quei limiti, parlando esclusivamente ‘da filosofi’. Cfr. *supra*, pp. 69-73, 81-91, 98-103 e *infra*, pp. 179-81.

<sup>42</sup> « Non videmus quod Aristoteles aliquid dixerit de ista quaestione, quia non invenimus quod ipse alicubi determinaverit de statu separationis », nota ad esempio Sigeri nelle *Q. in tertium de anima* (p. 32, ll. 29-31).

<sup>43</sup> Cfr. *supra*, pp. 60-61, 86-87, 101-3. Si ricordi, inoltre, che Sigeri dichiara piú volte la sua opposizione all’uso in filosofia — limitazione decisiva sfuggita a Tempier (cfr. l’articolo 5 censurato nel 1277, su cui Hissette 1977, pp. 22-23) — di argomenti di autorità. Boezio di Dacia, per parte sua, afferma che « credere sine ratione philosophicum non est » (VI, 2, p. 335, ll. 5-6).

<sup>44</sup> Pp. 101, ll. 7-9: « quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus ». Sul *De anima intellectiva* si vedano *supra* le pp. 83-84.

<sup>45</sup> Cosí Zimmermann 1980, pp. 476 e 493.

la quarta questione morale dello stesso Sigeri, ove si afferma « quod philosophus intendit finaliter cognitionem veritatis »<sup>46</sup>; per non parlare del *De Summo Bono* di Boezio, tutto giocato sull'eccellenza di una vita filosofica che consiste « in studio sapientiae »<sup>47</sup>.

Del resto si è già accennato come proprio il dibattito *de aeternitate mundi* abbia rappresentato per Sigeri, ed ancor più per Boezio, l'occasione di formalizzare un vero e proprio progetto di rilancio della ricerca filosofica, contenente precise indicazioni sul modo di proteggerla dal soffocante abbraccio di una teologia troppo invadente che si presentava come unica dispensatrice di vero<sup>48</sup>. Quale giudizio si intenda dare di tale progetto, si dovrà comunque riconoscere che rispondeva ad esigenze ed aspirazioni reali, fornendo una prima consapevole definizione del ruolo di quella nuova figura di intellettuale 'specialista' emerso con l'evoluzione della facoltà delle Arti, all'interno di una cultura che restava e voleva restare cristiana. La rivendicazione di una piena libertà di insegnamento e di un'effettiva — ma non « illimitata »<sup>49</sup> — autonomia della ragione, si accompagnava infatti ad una sincera sottomissione alla superiore verità rivelata; mentre il rifiuto di ogni intrusione dei teologi nella filosofia e nelle scienze, di ogni loro pretesa di sindacarne i risultati, si coniugava ad una viva sensibilità per la revocabilità di quei risultati. Sigeri, Boezio ed i loro seguaci produssero al contempo una delle più appassionante apologie ed una delle più drastiche relativizzazioni dell'aristotelismo; né in ciò vi è alcuna contraddizione. A loro parere, i principi su cui l'aristotelismo era stato edificato

<sup>46</sup> P. 102, ll. 13-14. Si veda anche la chiusa del *De anima intellectiva* (p. 112, ll. 21-24) ove l'autore invita alla lettura ed allo studio « cum vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura ». Questo passo — già segnalato da Van Steenberghe 1977, pp. 223-24 — è stato recentemente utilizzato da M. Corti (1981, pp. 100-1) per tentare di spiegare come mai Dante, nella sua celebre presentazione di Sigeri (cfr. *infra*, p. 178, n. 56), dica di lui che « a morir li parve venir tardo »: in un mondo che, impedendo la libera discussione delle idee, condannava alla morte intellettuale e civile, « non poteva restare che desiderare la morte vera ».

<sup>47</sup> Cfr. VI, 2, pp. 366-77, *passim*. Nella q. 5 dei *Modi Significandi* Boezio afferma che l'uomo « sine sapientia » è « quasi brutum animal » (VI, 1, p. 23, ll. 72-73). M. Corti (1981, pp. 90-91) ha accostato questo passo alla celebre invocazione dantesca (*Inferno*, XXVI, vv. 118-20) « Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza ». Sostenere la dipendenza di Dante da Boezio è forse azzardato (cfr. D'Alfonso 1982, pp. 213-14); resta comunque l'affinità delle due prospettive.

<sup>48</sup> Cfr. *supra*, pp. 63-73 e 83-87.

<sup>49</sup> Zimmermann 1980, p. 493.

— ad esempio *ex nihilo nihil fit* o *posita causa positum effectum* — nell'ambito di determinati universi di discorso, di determinate discipline — ad esempio in fisica o in metafisica — erano validi: difenderli — e quindi accettarne le logiche conseguenze — era difendere l'esistenza stessa di quelle discipline, il cui contributo alla comprensione della realtà appariva incontestabile. Ciò non escludeva, tuttavia, che in differenti universi di discorso, in differenti discipline — ad esempio in teologia — essi andassero respinti<sup>50</sup>.

Si dovrà allora capovolgere completamente l'interpretazione della « crisi averroista » avanzata anni fa da quello storico certo autorevolissimo che fu Gilson, in diretta derivazione dalle sue vedute sulla ' filosofia cristiana '. La posta in gioco non era « la possibilità stessa del *fides quaerens intellectum* », la sopravvivenza della teologia<sup>51</sup>, bensì la possibilità di un esercizio dell'intelletto non applicato alla fede, il diritto all'esistenza di un sapere filosofico che prendesse ad oggetto « omnem quaestionem per rationem disputabilem »<sup>52</sup>. L'eventuale ' vittoria ' degli ' averroisti ', dunque, non avrebbe impedito la nascita delle « grandi teologie » del XIII e XIV secolo — e quindi delle « metafisiche cristianizzate » del XVII<sup>53</sup> —, bensì avrebbe consentito di dar vita accanto ad esse, in posizione né ancillare né antagonista, ad indipendenti programmi di ricerca razionale; programmi di ricerca ovviamente inseriti nella tradizione del pensiero greco-arabo, ma non per questo inevitabilmente destinati alla ' sterilità ' <sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, pp. 59-73, 81-91, 98-103.

<sup>51</sup> Gilson 1955, pp. 97-99.

<sup>52</sup> Si veda l'apertura della *Solutio* del *De aeternitate mundi* boeziano (VI, 2, p. 347, ll. 314-29. Cfr. anche p. 355, ll. 548-51), vero manifesto in favore dell'estensione universale della filosofia. Una attenta analisi testuale ha consentito a Hissette (1977, pp. 23-26) di mostrare come sia del tutto ingiustificato leggere queste pagine « nel senso di un razionalismo assoluto, che distruggerebbe le scienze teologiche e giudicherebbe superfluo l'apporto della rivelazione cristiana ». Ciò risulta ancor più evidente se si allarga la considerazione all'insieme dell'opera del maestro danese il quale, convinto che « non omnis veritas potest ostendi per rationem » (cfr. *supra*, p. 71), invita esplicitamente a supplire con la fede ai limiti della ragione: « ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides » (VI, 2, p. 356, l. 574). Quest'ultima affermazione non solo richiama alla memoria un passo dell'Aquinate (cfr. Fioravanti 1970, p. 667, n. 1), ma sembra addirittura la parafrasi di quanto aveva scritto Bonaventura (II, p. 17), proprio a proposito della creazione: « ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosanta Scriptura ».

<sup>53</sup> Gilson 1955, p. 97.

<sup>54</sup> Il mito della costituzionale ' sterilità ' degli ' averroisti ' non è che il corol-

Dopo quanto hanno scritto Van Steenberghen e Fioravanti, Hissette e Bazan, non è più il caso di insistere su come l'attribuzione a Sigeri e Boezio di intenzioni aggressive nei confronti della religione e della teologia sia priva di fondamento testuale<sup>55</sup>. Non sarà invece inutile sottolineare come quell'attribuzione fosse per di più difficilmente compatibile con due fatti storici ormai ben noti, ma di cui forse si stenta ancora a comprendere tutta la portata. In primo luogo che Sigeri e Boezio abbiano potuto trovare udienza e suscitare attenzioni e simpatie non solo negli ambienti 'laici' ma certo non anticristiani — basti per tutti il nome di Dante — dell'Italia di fine '200<sup>56</sup>, ma anche in settori dottrinalmente insospettabili della stessa Parigi: la presenza di pregevoli riassunti dei loro scritti, mescolati ad estratti di Tommaso d'Aquino e di Alberto Magno, nei quaderni di appunti di quel coscienzioso aspirante teologo che fu il giovane Goffredo Fontaines, sembra, a questo proposito emblematica<sup>57</sup>. In secondo luogo che, nel corso della loro battaglia culturale, Sigeri e Boezio abbiano potuto richiamarsi sia ad alcuni spunti di Tommaso d'Aquino<sup>58</sup>, sia — con una certa sistema-

lario di quell'altro mito, sopra denunciato (pp. 175-76), che li vuole pedissequi ripetitori di Aristotele.

<sup>55</sup> Cfr. Van Steenberghen 1966, pp. 348-50 e 367-69; Van Steenberghen 1977, pp. 224-25 e 248-52; Fioravanti 1970, pp. 541-56; Hissette 1977, pp. 15-20 e 23-27; Bazan 1980, pp. 242-48. Cfr. anche *supra*, p. 177, n. 52.

Poco sensibile alle finenze filologiche, lo studioso sovietico Bykhovskii (1978, pp. 87-91) si inventa un Sigeri campione della lotta contro lo « stagnante tradizionalismo », la « dittatura teocratica », la « tirannia teologica sullo spirito » e gli « stagnanti reazionari dogmi santificati dal Vaticano »; contrapponendo questo « raggio di luce » all'« oscurità » di una Scolastica segnata dalla « controrivoluzione intellettuale » promossa dall'Aquinate (ivi, pp. 80 e 95). Simili amenità non hanno neppure il pregio di essere originali: la *Darkness of Scholasticism* è *topos* troppo tristemente noto; la presentazione dell'« averroismo » come movimento protoilluminista, portatore di una critica razionalista al dogma, risale almeno a Renan, da cui l'han ripresa Mandonnet e — senza la minima discrezione — certa deteriore storiografia cattolica (cfr. ad esempio Constantin 1937, coll. 1692-94); e persino il sommario giudizio sul tomismo non suonerà del tutto nuovo a chi conosca quanto anni fa, nell'accecamento del suo revanscismo francescano, scriveva Jules d'Albi (1923, pp. 87-88, 97, 256).

<sup>56</sup> Sulla fortuna di Sigeri e Boezio in Italia e sul loro influsso sul giovane Dante cfr. Corti 1981, pp. 17-76. Nella *Divina Commedia*, collocato in Paradiso (cfr. X, vv. 133-38) ed elogiato da Tommaso d'Aquino, Sigeri sarà assunto a simbolo dell'autonomia del pensiero filosofico nella cristianità: in proposito, Van Steenberghen 1977, pp. 175-76; Corti 1981, pp. 99-100.

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, pp. 139-40.

<sup>58</sup> Cfr. *supra*, pp. 37-38 e 70, n. 102. Nel *De anima intellectiva* (p. 81, ll. 79-

ticità e senza particolari forzature — al vescovo di Colonia Alberto Magno. Proprio lui, infatti, fin dagli anni cinquanta del secolo, aveva strenuamente lottato perché il pensiero pagano fosse studiato ed insegnato nella sua interezza, senza mutilarne assurdamente quelle parti che si mostrassero restie a farsi 'battezzare' <sup>59</sup>. Proprio lui, inoltre, aveva distinto in modo estremamente netto sapere naturale e sapere soprannaturale, dimostrato e rivelato; dissociando in modo altrettanto netto i compiti e le responsabilità del filosofo dai compiti e le responsabilità del teologo. I non pochi passi citati nella seconda parte di questo lavoro, che riprendono e talora integrano quelli già segnalati da Nardi, Fioravanti e Zimmermann, dovrebbero aver chiarito fino a che punto Alberto si fosse spinto in questa direzione e quanto egli abbia influito sulla facoltà delle Arti <sup>60</sup>. Resta però ancora da ricordare come, scrivendo che « de inception mundi a l i t e r loquitur naturalis, et a l i t e r metaphysicus, et a l i t e r theologus » <sup>61</sup>, egli avesse anticipato la sostanza stessa della metodologia del *De aeternitate mundi* boeziano, legittimandone la proposta più qualificante e più rivoluzionaria: sviluppare sul medesimo oggetto teorico una molteplicità di analisi indipendenti, nella consapevolezza della non necessaria coincidenza delle loro — relative — conclusioni, con la verità assoluta della fede <sup>62</sup>.

In questa proposta — ovvero nell'esplicita rinuncia ad una pregiudiziale assunzione dell'unità del sapere — l'esperienza degli 'artisti' parigini trova la sua più alta espressione e, insieme, la causa della sua precoce e tragica fine. Ancorati all'ideale agostiniano e bonaventuriano di una *sapientia christiana* organica ed onnicomprensiva, i teologi conser-

80) Sigeri esprime la sua grande ammirazione per l'Aquinate — e per il suo maestro Alberto: « dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas ... ».

<sup>59</sup> Si ricordi il celebre prologo del *Commento alla Fisica* (III, p. 4) ove Alberto annuncia il grandioso progetto di esporre in lingua latina l'enciclopedia del sapere antico: « omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles ». Non meno celebre è lo sfogo contro quanti « omnibus modis volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant » (XIV, p. 910; sulla controversa interpretazione del riferimento ai domenicani, Van Steenberghen 1966, pp. 244-46).

<sup>60</sup> Cfr. Nardi 1947 e 1960, pp. 119-50; Fioravanti 1970, pp. 605-7 e 621-22; Zimmermann 1980, pp. 475 e 478-82; *supra*, pp. 56-57; 61-63; 67; 70; 77; 90; 101, n. 31.

<sup>61</sup> III, p. 369.

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, pp. 63-73.

vatori si dimostrarono costituzionalmente incapaci non solo di accettare, ma persino di afferrare il significato di un simile pluralismo epistemologico. Al punto che, proiettando le loro personali tendenze totalizzanti su Sigeri e Boezio, addossarono loro improbabili nostalgie di restaurazione pagana; e di fronte alle loro indignate proteste, alle loro chiare professioni di fede, generarono quel mostro — curiosamente longevo — che si chiama ‘teoria della doppia verità’<sup>63</sup>.

Ritornare rapidamente, da questo punto di vista, sulla grande condanna del 1277, può risultare istruttivo. Dopo decenni di tanto insistente quanto acritica identificazione fra le proposizioni condannate ed il pensiero degli ‘averroisti’, sta finalmente facendosi strada — grazie soprattutto ai preziosi contributi di R. Hissette — la consapevolezza che essa fu, in gran parte se non completamente, il frutto di forzature, fraintendimenti, estrapolazioni indebite ed arbitrarie generalizzazioni<sup>64</sup>. Questa consapevolezza costituisce indubbiamente un grandissimo passo innanzi della storiografia, tuttavia sarebbe pericoloso fermarvi: si correrebbe il rischio di ridurre uno dei più influenti, e sicuramente il più drammatico evento della storia intellettuale del XIII secolo, al colossale errore di valutazione di un vescovo intemperante e di una commissione frettolosa<sup>65</sup>. Quel che conta, invece, è comprendere come quelle estrapolazioni, quelle forzature, quelle generalizzazioni e quei fraintendimenti fossero spesso voluti, ricercati: in altri termini, che il *Sillabo* del 1277 si fondò su di una lettura deliberatamente faziosa degli scritti degli ‘averroisti’, nell’illusione di smascherarne la — presupposta — doppiezza<sup>66</sup>.

Il nocciolo della questione sta proprio in questa presupposizione di doppiezza e di malafede. Essa non comporta solo un discutibile giu-

<sup>63</sup> Sulla ‘doppia verità’ si vedano Sassen 1931, pp. 172 e 177-78; Müller 1938, pp. 36-48; Nardi 1958, pp. 95-96; Van Steenberghen 1970 e 1977, pp. 242-243; Graiff 1967, col. 679. Cfr. anche *supra*, pp. 68-72.

<sup>64</sup> Si vedano in particolare Hissette 1977, pp. 316-18 e *passim*; Hissette 1980 a, pp. 266-67.

<sup>65</sup> Rischio cui non ha saputo sottrarsi Van Steenberghen che, in un recente articolo (1978 b) pervaso da tentazioni ‘giustificazioniste’ nei confronti di Tempier, liquida le « debolezze » del *Sillabo* come semplice « conseguenza della precipitazione » (p. 74) con la quale la commissione censoria lavorò; cadendo addirittura nell’ingenuità di fissare il termine — « una proroga di due settimane » (*ibidem*) — che le avrebbe invece consentito di fare ‘un buon lavoro’. Nella sua replica Hissette (1980 a, pp. 266-67) ha pudicamente sorvolato sulla questione.

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, p. 91.

dizio morale su Sigeri, Boezio e compagni, ma anche un implicito rifiuto delle loro proposte: è impossibile essere realmente cristiani difendendo l'insegnamento delle tesi eretiche dei 'filosofi' e l'autonomia del sapere, è impossibile seguire ad un tempo la fede ed il libero gioco della ricerca. Il compito della filosofia e delle scienze, per il cristiano, è necessariamente ancillare: esse sono accettabili solo nella misura in cui si pongono come semplici strumenti di una superiore, unitaria 'sapienza', evitando con essa ogni scarto, ogni contrasto. Un concetto, questo, che Tempier esprimeva con discreta brutalità servendosi di un'immagine paolina — «philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi»<sup>67</sup>; ma che anche l'Aquinate, in modo ben più sottile ed elegante, aveva accolto, affermando che le tesi non coincidenti con il dettato di fede non appartengono in nessun caso alla filosofia, ma ne rappresentano solo una degenerazione ed un tradimento<sup>68</sup>. Proprio questo concetto Boezio di Dacia aveva sdegnatamente respinto. La fede e la conoscenza naturale si collocano a livelli diversi, e quindi possono convivere senza reciproche interferenze; la rivelazione non ha reso vano il compito della ragione: nell'occidente cristiano esiste lo spazio e la necessità di una autentica — cioè autonoma — filosofia<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Si veda l'articolo 216 condannato nel 1277. In proposito, Bianchi 1983, pp. 83-86.

<sup>68</sup> Cfr. *In Boetii de Trin., Proem.*, q. 2, a. 3, *Resp.*: «Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria iis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis... Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis».

Come osservava Brehier (1931, pp. 144-47) il tomismo presenta lo «stupefacente paradosso» di imporre «una sorta di tutela religiosa» a quella ragione di cui pure «si vanta soprattutto di rispettare l'autonomia»: «poiché la fede è chiamata in ultima istanza ad escludere dalla filosofia le tesi che le sono contrarie, la ragione umana non saprà mai essere certa del valore delle sue dimostrazioni... Di conseguenza, il tomismo suppone sempre che la ragione sia incapace di trovare in se stessa la sua propria misura e la sua propria regola».

<sup>69</sup> Cfr. VI, 2, pp. 365-66, ll. 835-40 e 845-48: «Dicunt enim quod christianus secundum quod huiusmodi non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur... Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo».



## BIBLIOGRAFIA

### *Sigle ed abbreviazioni*

|        |                                                                                |
|--------|--------------------------------------------------------------------------------|
| AHDLMA | = « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge »                |
| Ant.   | = « Antonianum »                                                               |
| DTC    | = <i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>                                  |
| EF     | = « Études Franciscaines »                                                     |
| FS     | = « Franciscan Studies »                                                       |
| Greg.  | = « Gregorianum »                                                              |
| R.     | = Review, Revue, Revista Rivista                                               |
| RCSF   | = « Rivista (critica) di Storia della filosofia »                              |
| RFNS   | = « Rivista di Filosofia neoscolastica »                                       |
| RPL    | = « Revue philosophique de Louvain » (« Revue Néoscolastique de Philosophie ») |
| RSPT   | = « Revue des Sciences philosophiques et théologiques »                        |
| RTAM   | = « Recherches de Théologie ancienne et médiévale »                            |

\* \* \*

Allan, D. J.

- 1950 *Medieval Versions of Aristotle's, 'De Caelo', and of the Commentary of Simplicius*, « Medieval and Renaissance Studies », II, pp. 82-120.

Allard, M.

- 1952-54 *Le rationalisme d'Averroès, d'après une étude sur la création*, estratto dal « Bulletin d'Études orientales de l'Institut Français de Damas », XIV, pp. 59.

Alvarez Laso, J.

- 1950 *La filosofía de la matematica en Santo Thomas*, México, Editorial Jus, pp. xxi-179.

Anderson, J. F.

- 1952 *The Cause of Being. The Philosophy of Creation in St. Thomas*, London, Herder Book, pp. vii-172.

Antweiler, A.

- 1961 *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, Trier, Paulinus-Verlag, 2 voll., pp. 152; 62.

Argerami, O.

- 1971 *El infinito actual en Santo Thomas*, « Sapiencia », XXVI, pp. 217-32.  
 1972-73 *La cuestion 'De aeternitate mundi': Posiciones doctrinales*, « Sapiencia », XXVII, pp. 313-34; XXVIII, pp. 99-124 e 179-208.  
 1975 *Ioannis Pecham Quaestio disputata 'De aeternitate Mundi'*, « Patristica et Mediaevalia », I, pp. 82-100.  
 1981 a *San Bonaventura frente al aristotelismo*, « Patristica et Mediaevalia », II, pp. 21-36.  
 1981 b *Petri de Tarantasia Quaestio de aeternitate mundi. Introducción y texto crítico*, « Patristica et Mediaevalia », II, pp. 74-84.

Bataillon, L. J.

- 1976 *Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires*, in *Miscellanea Mediaevalia*, X, pp. 155-69.

Baudry, J.

- 1931 *Le problème de l'Origine et de l'Éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Belles Lettres, pp. 333.

Bazan, B. C.

- 1973 *La eternidad y la contingentia del intelecto en Sigerio de Brabante*, « Philosophia » (Mendoza), XXXIX, pp. 63-84.  
 1979 a *Recensione di Van Steenberghen 1977*, « Dialogue », XVIII, pp. 573-578.  
 1979 b *Recensione di Hissette 1977*, « Dialogue », XVIII, pp. 579-84.  
 1980 *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?*, « Dialogue », XIX, pp. 235-54.

Behler, E.

- 1965 *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu der Kontroversen um Weltanfang und Weltumendlichkeit im Mittelalter. Erster Teil: Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, München, Verlag, pp. VIII-300.

Belmond, S.

- 1913-14 *L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns Scot*, EF, XIX, pp. 561-69, 5-16, 113-23, 449-62, 561-74; XX, pp. 5-17.

Bertola, E.

- 1974 *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, RFNS, LXVI, pp. 312-55.

Bettini, O.

- 1953 *La temporalità delle cose e l'esistenza di un principio assoluto nella dottrina di Olivi*, Ant., XXVIII, pp. 148-87.
- 1958 *Olivi di fronte ad Aristotele. Divergenze e consonanze nella dottrina dei due pensatori*, « Studi Francescani », LV, pp. 176-97.

Bettoni, E.

- 1959 *Le dottrine filosofiche di Pier Giovanni Olivi*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 553.
- 1966 *L'aristotelismo di Ruggero Bacone*, RFNS, LVIII, pp. 541-63.

Bianchi, L.

- 1982 a *La 'Apologia pro Galileo' e la condanna di Tommaso d'Aquino*, « Intersezioni », II, pp. 179-90.
- 1982 b *Recensione di Corvino 1980*, RCSF, XXXVII, pp. 345-48.
- 1982 c *L'evoluzione dell'eternalismo di Sigeri di Brabante e la condanna del 1270*, comunicazione presentata al VII Congresso internazionale di Filosofia Medievale (Louvain-la-Neuve e Leuven, 30 agosto - 4 settembre 1982), *Atti in corso di stampa*.
- 1983 *'Captivare intellectum in obsequium Christi'*, RCSF, XXXVIII, pp. 81-87.

Biasiol, V.

- 1948 *De creatione secundum P. Olivi*, Vicenza, Tipografia Commerciale, pp. ix-161.

Bigi, V.

- 1964-65 *La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura*, Ant., XXXIX, pp. 437-88; XL, pp. 96-151.

Bissen, J.

- 1929 *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, Vrin, pp. 304.

Bonafede, G.

- 1951 *Nota sull' Hexaëmeron di S. Bonaventura*, « Italia francescana », XXVI, pp. 66-71 e 139-63.
- 1952 *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo, G. Mori, 1952, pp. 343.

Bonasea, B.

- 1974 a *The Question of an Eternal World in the Teaching of St. Bonaventure*, FS, XXXIV, pp. 7-33.
- 1974 b *The Impossibility of Creation from Eternity according to St. Bonaventure*, « Proceedings of the American Catholic Philosophical Association », XLVIII, pp. 121-35.

Bougerol, J. G.

- 1961 *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Paris, Desclée, pp. 267.
- 1973 *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, AHDLM, XL, pp. 135-222.

Brady, I.

- 1972 *The Questions of Master William of Baglione, O.F.M., de aeternitate mundi* (Paris, 1266-1277), Ant., XLVII, pp. 362-71 e 576-616.
- 1974 *John Pecham and the Background of Aquinas' De aeternitate mundi*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, II, pp. 141-78.

Bréhier, E.

- 1931 *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*, « R. de Metaphysique et de Morale », XXXVIII, pp. 133-62.

Bukowski, T. P.

- 1969 *The Eternity of the World according to Siger of Brabant: Probable or Demonstrative?*, RTAM, XXXVI, pp. 225-29.
- 1970 *An Early Dating for Aquinas' 'De aeternitate mundi'*, Greg., LI, pp. 277-303.
- 1973 (con Dumoulin, B.) *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie*, RSPT, LVII, pp. 627-31.
- 1979 *J. Pecham, Thomas Aquinas et al., on the Eternity of the World*, RTAM, XLVI, pp. 216-21.

Burr, D.

- 1971 *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, FS, XXXI, pp. 41-71.

Bykhovskii, B. E.

- 1978 *Siger of Brabant. A Beam of Light in the Darkness of Scholasticism*, « Soviet Studies in Philosophy », XVII, pp. 80-98.

Cappelletti, A. J.

- 1975 *El problema de la eternidad del mundo en Thomas de Aquino*, « Atlántida » (Venezuela), II, pp. 29-38.

Chatillon, J.

- 1978 *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas d'Étienne Tempier*, in *Le pouvoir*, Paris, Institut Catholique de Paris, pp. 13-45.

Chenu, M. D.

- 1937 *Les 'philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale*, RSPT, XXVI, pp. 27-40.
- 1950 *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (tr. it. di R. Poggi e M. Tarchi, *Introduzione allo studio di San Tommaso*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1953, pp. 307).

- 1957 *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (tr. it. di G. Penco, *La teologia come scienza. La teologia nel XIII secolo*, Milano, Jaka-Book, 1971, pp. 125).
- Chollet, A.  
1909 *Averroïsme*, in DTC, I, 2, coll. 2628-38.
- Chrisostome de Calmptout  
1902 *Possibilité ou impossibilité du monde éternel*, EF, VIII, pp. 249-68, 348-73 e 510-28.
- Chroust, A. H.  
1977 *Some Observations on Aristotle's Doctrine of the Uncreatedness and Indestructibility of the Universe*, RCSF, XXXII, pp. 123-43.
- Claghorn, G. S.  
1954 *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, The Hague, M. Nijoff, pp. xi-149.
- Coccia, A.  
1974 *De aeternitate mundi apud S. Bonaventura et recentiores*, in *S. Bonaventura (1274-1974)*, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, III, pp. 279-306.
- Collel, A.  
1927 *El problema de la possibilitat de la creació ab aeterno*, « Criterion », III, pp. 419-37.
- Constantin, C.  
1937 *Rationalisme*, in DTC, XIII, 2, coll. 1688-778.
- Cortabarría, A.  
1961 *La eternidad del mundo a la luz de las doctrinas de San Alberto Magno*, « Estudios Filosóficos », X, pp. 5-39.
- Corti, M.  
1981 *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze, Sansoni, pp. 111.
- Corvino, F.  
1980 *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari, Dedalo Libri, pp. 552.
- Craig, W. L.  
1979 *The Kālam Cosmological Argument*, London, The Macmillian Press, pp. x-216.
- Crombie, A. C.  
1952 *Agustine to Galileo* (tr. it. di V. Di Giuro, *Da Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. VIII-589).

Cullmann, O.

- 1947 *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé, pp. 182.

Dales, R. C.

- 1957 *Robert Grosseteste's 'Commentarius in octos libros physicorum Aristotelis'*, « *Maediavalia et Humanistica* », XI, pp. 10-33.  
 1963 *Robert Grosseteste's Treatise 'De finitate motus et temporis'*, « *Traditio* », XIX, pp. 235-66.  
 1982 a *Maimonides and Boethius of Dacia on the Eternity of the World*, « *The New Scholasticism* », LVI, pp. 306-319.  
 1982 b *Discussion of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century*, « *Speculum* », LVII, pp. 495-508.

D'Alfonso, R.

- 1982 *Recensione di Corti 1981*, « *Intersezioni* », II, pp. 204-14.

Dal Pra, M.

- 1955 *Fede e ragione nell'interpretazione della filosofia medievale*, RCSF, X, pp. 89-92.

Da Palma, G. B.

- 1955 *L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigeri di Brabante*, « *Collectanea Franciscana* », XXV, pp. 397-412.

De Blic, J.

- 1945 *Le arguments de Saint Agustin contre l'éternité du monde*, « *Mélanges de Sciences religieuses* », II, pp. 33-44.  
 1946 *A propos de l'éternité du monde*, « *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* », XLVII, pp. 162-70.

De Haes, P.

- 1951 *Creatio in tempore*, « *Collectanea Mechliniensia* », XXXVI, pp. 585-90.

Degli Innocenti, H.

- 1950 *De infinito in quantitate*, « *Divus Thomas* » (Piacenza), LIII, pp. 234-240.

Delhay, Ph.

- 1977 *Rapport sur la mémoire de R. Hissette*, « *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres ...)* », LXIII, pp. 114-18.

Delorme, F.

- 1925 *S. Bonaventure et le nombre apocalyptique 666*, « *La France Franciscaine* », VIII, pp. 519-25.

Deman, Th.

- 1933 *Note de lexicographie médiévale: 'Probabilis'*, RSPT, XXII, pp. 260-290.

De Mattos, G.

- 1940 *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, RPL, XLIII, pp. 145-61.

De Munnynck, M.

- 1926 *Le commencement du monde*, « Divus Thomas » (Friburg), IV, pp. 33-39.

Denzinger, H. J. D.

- 1965 *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum ...*, Friburgi<sup>33</sup>, Herder, pp. xxxii-954.

De Vaux, R.

- 1933 *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, RSPT, XXII, pp. 193-245.  
1934 *Notes et textes sur l'Avicennisme latin au confins des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, pp. 184.

De Wulf, M.

- 1936 *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain - Paris<sup>o</sup>, Institut Supérieur de Philosophie - Vrin, II, pp. 407.

Dondaine, A.

- 1938 *Catalogue de dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, RTAM, X, pp. 374-94.

Doucet, V.

- 1948 *De Summa fratris Alexandris Halensis historice considerata*, RFNS, XL, pp. 1-44.

Duhem, P.

- 1913-59 *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 10 voll.

Duin, J. J.

- 1954 *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 504.  
1959 *La bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines*, « Estudios Lullianos », III, pp. 21-36 e 137-60.

Düring, I.

- 1966 *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (tr. it. di P. L. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976, pp. 748).

Dwyer, W. J.

- 1937 a *Le texte authentique du 'De aeternitate mundi' de Siger de Brabant*, RPL LIII, pp. 44-66.  
1937 b *L'opuscule de Siger de Brabant 'De aeternitate mundi'. Introduction critique et texte*, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 48.

Elders, L.

- 1966 *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen, Van Gorcum, pp. 370.

Evangelista a S. Beato

- 1888 *De necessaria temporalitate creaturae ad mentem S. Bonaventurae*, Tornaci, Casterman, pp. 64.

Fakhry, M.

- 1953 *The 'Antinomy' of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas*, « Museon », LXVI, pp. 139-55.

Feldman, S.

- 1980 *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors*, « Viator », XI, pp. 289-320.

Ferrua, A.

- 1968 *S. Thomae de Aquino Vitae fontes praecipuae*, Alba, Edizioni Domenicane, pp. 411.

Fioravanti, G.

- 1966 *Boezio di Dacia e la storiografia sull'Averroismo*, « Studi Medievali », VII, pp. 283-322.
- 1970 *'Scientia', 'fides', 'theologia' in Boezio di Dacia*, « Atti dell'Accademia delle scienze di Torino (Classe di scienze morali ...) », CIV, pp. 525-632.

Gal, G.

- 1954 *Guilelmi de Ware, O.F.M., doctrina philosophica per summa capitis proposita*, FS, XIV, pp. 155-80 e 265-92.

Garfagnini, G.

- 1978 *Cosmologie medievali*, Torino, Loescher, pp. 316.
- 1979 *Aristotelismo e Scolastica*, Torino, Loescher, pp. 303.

Garrigou-Lagrange, R.

- 1944 *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologiae S. Thomae (I, q. 28-119)*, Torino - Paris, Marietti - Desclée de Brouwer, pp. 466.

Gauthier, R. A.

- 1954-56 *Averroïsme*, « Bulletin Thomiste », IX, pp. 917-35.

Ghisalberti, A.

- 1967 *La nozione di tempo in S. Tommaso*, RFNS, LIX, pp. 343-71.
- 1968 *La controversia scolastica sulla creazione 'ab aeterno'*, RFNS, LX, pp. 211-30.
- 1969 *La creazione nella filosofia di S. Tommaso*, RFNS, LXI, pp. 202-20.
- 1979 *Boezio di Dacia e l'averroismo latino*, in *Actas del V Congreso inter-*

*nacional de Filosofia Medieval*, Madrid, Editora Nacional, II, pp. 765-73.

Gierens, M.

- 1960 *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scolasticorum*, Romae, Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, pp. 103.

Gillon, L. B.

- 1946 *Thomas d'Aquin. Signification historique de la théologie de saint Thomas*, in DTC, XV, 1, coll. 651-93.

Gilson, É.

- 1940-42 *Recensione di Van Steenberghen 1931-42* (II), « Bulletin Thomiste », VI, pp. 5-22.
- 1944 *La philosophie au Moyen Âge, des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle* (tr. it. di M. A. Del Torre, *La filosofia nel medio evo dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. xvi-992).
- 1948 *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris<sup>2</sup>, Vrin, pp. viii-447.
- 1953 *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris<sup>3</sup>, Vrin, pp. 419.
- 1955 *Boèce de Dacie et la double vérité*, AHDLM, XXII, pp. 81-99.
- 1972 *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris<sup>6</sup>, Vrin, pp. 478.

Glorieux, P.

- 1925 *Le quodlibet XII de Saint Thomas*, RSPT, XIV, pp. 20-46.
- 1931 a *Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines*, RTAM, III, pp. 37-53.
- 1931 b *La première pénétration thomiste et son problème*, « R. Apologetique », LII, pp. 257-75.
- 1937 *Pour une édition de Gérard d'Abbeville*, RTAM, IX, pp. 56-84.
- 1941 *Siger de Brabant*, in DTC, XIV, 2, coll. 2041-52.
- 1946 *Tempier (Étienne)*, in DTC, XV, 1, coll. 99-107.
- 1947 *Les Correctoires. Essai de mise au point*, RTAM, XIX, pp. 286-304.
- 1974 *Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années*, in *Sapientiae procerum amore. Mélanges Médiévistes offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B.*, Roma, Editrice Anselmiana, pp. 255-87.

Gomez Nogales, S.

- 1974 *Audacia de Sto Thomas en la asimilacion del pensamiento heterodoxo de su época*, « R. Portuguesa de Filosofia », XXX, pp. 185-204.

Gondras, A. J.

- 1972 *Guillaume de Falegar. Ouvres inédites*, AHDLM, XLVII, pp. 184-288.

Gorce, M. M.

- 1931 *Averroïsme*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*, V, coll. 1032-92.

Grabmann, M.

- 1941 *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, pp. 133.

Graiff, C. A.

- 1967 *Sigieri di Brabante*, in *Enciclopedia Filosofica*, VII, coll. 675-80.

Grand, Ph.

- 1964 *Le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville. La vie de Gérard d'Abbeville*, AHDLM, XXXI, pp. 222-69.

Grant, E.

- 1979 *The Condamnation of 1277. God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, « *Viator* », X, pp. 211-44.

Gregory, T.

- 1955 *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, pp. 294.
- 1962 a *Discussioni sulla doppia verità*, « *Cultura e scuola* », I, pp. 99-105.
- 1962 b *Escatologia e Aristotelismo nella Scolastica medioevale*, in *L'attesa dell'Età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*, Todi, Presso l'Accademia Tudertina, pp. 262-82.
- 1964 *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, « *Belfagor* », XIX, pp. 1-16.

Guitton, J.

- 1933 *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Bovin, pp. xxiv-398.

Gurevič, A. Ja.

- 1972 *Kategorii srednevekovoj kul'tury* (tr. it. di C. Castelli, *Le categorie della cultura medievale*, Torino, Einaudi, 1983, pp. viii-328).

Hadrianus a Krizovlian

- 1957 *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia*, « *Collectanea Franciscana* », XXVII, pp. 121-65.
- 1961 *Primordia scholae franciscanae et thomismus*, « *Collectanea Franciscana* », XXXI, pp. 133-75.

Hanley, T.

- 1982 *St. Thomas' Use of Al Gazālī's "Maqāsīd al Falāsifa"*, « *Medieval Studies* », XLIV, pp. 243-70.

Hayes, Z.

- 1964 *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with a Special Emphasis on Matthew of Aquasparta*, Paderborn, pp. xiv-133.

Hendrickx, F.

- 1967 *Das Problem der Aeternitas mundi bei Thomas von Aquin*, RTAM, XXXIV, pp. 219-37.

Hinnebusch, W. A.

- 1973 *The History of the Dominican Order*. Vol. II: *Intellectual and Cultural Life to 1500*, New York, Alba House, pp. XII-474.

Hissette, R.

- 1972 *Boèce de Dacie et les Questions sur la Phisique du Clm*. 9559, RTAM, XXXIX, pp. 71-81.
- 1973 *Note critique sur le 'De aeternitate mundi' de Boèce de Dacie. À propos d'une interpretation récente*, RTAM, XL, pp. 208-17.
- 1977 *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Vander - Oyez, pp. 337.
- 1979 *Substance et création selon Siger de Brabant. À propos de l'interpretation d'Étienne Gilson*, RTAM, XLVI, pp. 221-24.
- 1980 a *Étienne Tempier et ses condamnations*, RTAM, XLVII, pp. 231-70.
- 1980 b *Note sur la reaction 'antimoderniste' d'Étienne Tempier*, « Bulletin de Philosophie Médiévale », XXII, pp. 88-97.
- 1982 a *Une question quodlibétique de Servais du Mont-Saint-Éloi sur le pouvoir doctrinal de l'évêque*, RTAM, XLIX, pp. 234-42.
- 1982 b *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, in *Miscellanea Mediaevalia*, XV, pp. 226-46.

Hocédez, E.

- 1925 *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain - Paris, Champion, pp. xvi-555.
- 1932 *La condamnation de Gilles de Rome*, RTAM, IV, pp. 34-58.

Hyman, A.

- 1966 *Some Aspects of Maimonides' Philosophy of Nature*, in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di Filosofia Medievale*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 209-18.

Isaac, J.

- 1947-48 *Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est à lui seul probant*, AHDLM, XVI, pp. 145-84.

Jaeger, W.

- 1923 *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (tr. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. xi-628).

Jammer, M.

- 1954 *The History of theories of Space in Physics* (tr. it. di A. Pala, *Storia del concetto di spazio*, Milano\*, Feltrinelli, 1981, pp. 192).

Jolivet, J.

- 1973 *Commentaire philosophique de Genèse I. 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde*, in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Études Augustiniennes, pp. 213-34.

Jolivet, R.

- 1931 *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, pp. VIII-210.

Joos, E

- 1968 *L'actualité de Boèce de Dacie*, « Dialogue », VI, pp. 527-38.

Jules d'Albi

- 1923 *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Paris, Taminés, pp. 263.

Keicher, P. O.

- 1909 *Raimundus Lullus und seine Stellung zur Arabischen Philosophie*, Münster, Aschendorff, pp. 223.

Kelly, C. I.

- 1982 *The Third Way and the Possible Eternity of the World*, « The New Scholasticism », LVI, pp. 273-91.

Kendziersky, L. H.

- 1954 *The Doctrine of Eternal Matter and Form*, « Modern Schoolman », XXXI, pp. 171-83.  
1955 *Eternal Matter and Form in Siger of Brabant*, « Modern Schoolman », XXXII, pp. 223-41.

Kneale, W.

- 1960-61 *Time and Eternity in Theology*, « Aristotelian Society Proceedings », LXI, pp. 87-108.

Kovach, F. J.

- 1974 *The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas. A critical Analysis*, « Southwestern Journal of Philosophy », V, pp. 141-72.

Krause, J.

- 1891 *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit*, Brausmsbergae, pp. 44.

Krzanic, C.

- 1929 *La scuola francescana e l'averroismo*, RFNS, XXI, pp. 444-94.  
1930 *Grandi lottatori contro l'averroismo*, RFNS, XXII, pp. 161-207.

Kuhn, Th.

- 1957 *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development*

of *Western Thought* (tr. it. di T. Gaino, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino<sup>3</sup>, Einaudi, 1981, pp. xix-363).

Lakatos, I.

- 1974 *Falsification and the Metodology of Scientific Research Programmes*, in *Criticism and the Growth of Knowledge* (tr. it. di G. Giorello, *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 164-276).

Landucci, P. C.

- 1949 *Si può dimostrare filosoficamente la temporalità e finitezza dell'universo materiale?*, «*Divus Thomas*» (Piacenza), LII, pp. 340-44.  
1951 *L'infinità dimensiva e temporale dell'universo è veramente assurda*, «*Divus Thomas*» (Piacenza), LIV, pp. 60-79.

Ledoux, A.

- 1931 *Petri de Trabibus, O.F.M., quaestiones duae: De aeternitate mundi (textus inediti)*, Ant., VI, pp. 137-52.

Leff, G.

- 1958 *Medieval Thought from Saint Augustin to Ockam*, London, Penguin Books, pp. 317.  
1968 *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, London, J. Wiley, pp. ix-331.

Le Goff, J.

- 1957 *Les intellectuels au Moyen Âge* (tr. it. di C. Giardini, *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 173).

Litt, T.

- 1963 *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nauwelaerts, pp. 408.

Longpré, E.

- 1926 a *Lulle Raymond*, in DTC, IX, 1, coll. 1072-1141.  
1926 b *Thomas d'York, O.F.M., La première Somme Metaphysique du XIII<sup>e</sup> siècle*, «*Archivum Franciscanum Historicum*», XIX, pp. 875-920.  
1926-27 *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta, textes inédites sur le problème de la création*, AHDLM, I, pp. 269-308.

Lottin, D. O.

- 1949 *Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1277*, RTAM, XVI, pp. 292-313.

Lovejoy, A.

- 1936 *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (tr. it. di L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966, pp. 365).

Macken, R.

- 1971 *La temporalité radicale de la créature selon Henry de Gand*, RTAM, XXXVIII, pp. 210-72.

Maier, A.

- 1949 *Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches*, in *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 155-215.

Mandonnet, P.

- 1908-11 *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain<sup>2</sup>, Institut Supérieur de Philosophie, 2 voll., pp. xvi-328; xxx-194.  
 1910 *La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)*, RSPT, IV, pp. 480-99.  
 1911 *Autour de Siger de Brabant*, « R. Thomiste », XIX, pp. 314-37 e 476-502.  
 1920 *Cronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas*, RSPT, IX, pp. 142-52.  
 1926 *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibetique*, RSPT, XV, pp. 477-506.

Mansion, S.

- 1934 *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, RPL, XXXVI, pp. 275-307.

Masnovo, A.

- 1934 *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, II, pp. vii-203.

Maurer, A.

- 1955 *Boethius of Dacia and the Double Truth*, « Medieval Studies », XVII, pp. 233-39.  
 1956 *The State of Historical Research in Siger of Brabant*, « Speculum », XXXI, pp. 49-56.

Mazzarella, P.

- 1982 *Creazione, partecipazione e tempo secondo San Tommaso d'Aquino*, « Studia Patavina », XXIX, pp. 309-35.

Michaud-Quantin, P.

- 1956 *La double-vérité des Averroïstes. Une texte nouveau de Boèce de Dacie*, « Theoria », XXII, pp. 167-84.

Michel, A.

- 1891 *Die Kosmologie des Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen*, « Philosophisches Jahrbuch », IV, pp. 387-404.

Mondolfo, R.

- 1956 *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia (ristampa 1967), pp. 635.

Moraux, P.

- 1951 *Recherches sur le De Caelo d'Aristote*, « R. Thomiste », LI, pp. 170-96.  
 1961 *Le méthode d'Aristote dans l'étude du ciel*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nauwelaerts, pp. 104-30.

Müller, J. P.

- 1938 *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, in *Miscellanea Philosophica R. P. J. Gredt O.S.B. ... oblata*, Romae, Herder, pp. 35-50.

Murdoch, J. E.

- 1962 '*Rationes mathematicae*': *un aspect du rapport des mathématiques et de la philosophie au moyen âge*, Paris, Université de Paris, pp. 37.  
 1969 '*Mathesis in philosophiam scolasticam introductam*'. *The Rise and Development of the Application of Mathematics in XIV<sup>th</sup> Century Philosophy and Theology*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal - Paris, Institut d'études médiévales - Vrin, pp. 214-254.  
 1975 *From Social to Intellectual Factors: an Aspect of the Unitary Character of Medieval Learning*, in *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht - Boston, D. Reidel, pp. 271-348.  
 1982 *Infinity and Continuity*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 564-91.

Nardi, B.

- 1947 *Note per una storia dell'averroismo latino. II. La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, RCSF, II, pp. 197-220.  
 1948 *Note per una storia dell'averroismo latino. III. Egidio Romano e l'averroismo*, RCSF, III, pp. 8-29.  
 1949 *Note per una storia dell'averroismo latino. V. L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto*, RCSF, IV, pp. 11-22.  
 1953 *Sigieri di Brabante*, in *Enciclopedia Cattolica*, XI, coll. 560-62.  
 1958 *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, pp. x-468.  
 1960 *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 231.

Olivieri, L.

- 1982 *Il tutto e la parte nel 'Defensor Pacis' di Marsilio da Padova*, RCSF, XXXVII, pp. 65-74.

O' Toole, C.

- 1944 *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. ix-118.

Parent, J. M.

- 1938 *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Ottawa - Paris, Institut d'études médiévales - Vrin, pp. 223.

Parodi, M.

- 1981 a *Tempo e spazio nel medioevo*, Torino, Loescher, pp. 280.  
1981 b *Recensione di Craig 1979*, RCSF, XXXVI, pp. 100-10.

Pelster, F.

- 1923 *De concordantia dictorum Thomae*, « Gregorianum », IV, pp. 72-105.  
1929 *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des bl. Thomas von Aquin. III. Das Quodlibet 9*, Greg., X, pp. 387-403.  
1931 *Les 'Declarationes' et les Questions de Guillaume de la Mare*, RTAM, III, pp. 397-411.  
1947 *Das Ur-Correctorium Wilhelmus de la Mare*, Greg., XXVIII, pp. 220-35.  
1956 *Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae und zur Datierung von De aeternitate mundi*, Greg., XXXVII, pp. 610-22.

Pépin, J.

- 1964 *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 597.

Peters, J.

- 1956 *De tempore et aeternitate ad mentem Sancti Thomae*, in *Sapientia Aquinatis. Relationes, communicationes et acta IV Congressus thomistici internationalis*, Romae, Officium Libri Catholici, pp. 123-36.

Pinard, H.

- 1911 *Création*, in DTC, III, 2, coll. 2034-201.

Pinborg, J.

- 1974 *Zur Philosophie der Boethius de Dacia. Ein Überblick*, « Studia Mediewistyczne », XV, pp. 164-85.

Pius a Mondreganes

- 1935 *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae*, « Collectanea Franciscana », V, pp. 529-70.

Popper, K.

- 1978 *On the Possibility of an Infinite Past: a Reply to Whitrow*, « British Journal for the Philosophy of Science », XXIX, pp. 47-48.

Portalié, E.

- 1909 *Augustinisme (développement historique de l')*, in DTC, I, 2, coll. 2501-61.

Prezioso, F.

- 1942 *De Aristotelis creationismo secundum S. Bonaventuram et S. Thomam*, Romae, Officium Libri Catholici, pp. 109.
- 1962 *L'eternità aristotelica del mondo in una "Quaestio" inedita di Guglielmo d'Alnwick*, Padova, Cedam, 1962, pp. 75.

Puech, H. C.

- 1952 *La Gnose et le Temps*, in *Mensch und Zeit*, Zürich, Rhein-Verlag, pp. 57-113.

Quinn, J. F.

- 1973 *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Toronto, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, pp. 981.

Repellini, F. F.

- 1980 *Il "De Caelo" di Aristotele come risposta 'dialettica' al "Timeo"*, RCSF, XXXV, pp. 99-126.

Robert, P.

- 1943 *St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, FS, III, pp. 159-79.

Roensch, F. J.

- 1964 *Early Tomistic School*, Dubuque, The Priory Press, pp. xxii-351.

Rohner, A.

- 1913 *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XI, 5, pp. xii-140.

Rolfes, E.

- 1897 *Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, « Philosophisches Jahrbuch », X, pp. 1-15.

Rossi, P.

- 1979 *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, pp. 346.

Roy, L.

- 1949 *Note philosophique sur l'idée de commencement dans la création*, « Sciences Ecclesiastiques », II, pp. 220-25.

Sajò, G.

- 1954 *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De aeternitate mundi*, Budapest, Akadémiai Kaido, pp. 149.
- 1958 *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribuées à Siger de Brabant*, AHDLM, XXV, pp. 21-58.
- 1963 *Boethius de Dacia und seine Philosophische Bedeutung*, in *Miscellanea Mediaevalia*, II, pp. 454-63.

- 1964 *Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi*, Berlin, W. de Gruyter, pp. 70.
- Salman, D.  
1939 *Recensione di Van Steenberghen 1931-42 (I)*, « Bulletin Thomiste », V, pp. 654-72.
- Sambursky, S.  
1956 *The Physical World of the Greeks* (tr. it. di V. Geymonat, *Il mondo fisico dei greci*, Milano<sup>3</sup>, Feltrinelli, pp. 263).
- Saranyana, J. I.  
1973 *La creación ab aeterno. Controversia de Santo Thomas y Raimundo Marti con San Bonaventura*, « Scripta Theologica », V, pp. 127-74.
- Sassen, F.  
1931 *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, RPL, XXXIII, pp. 170-79.
- Schaeffer, A.  
1960-61 *The Position and Function of Man in Created World according to Bonaventure*, FS, XX, pp. 261-316; XXI, pp. 233-382.
- Schmaus, M.  
1932 *Guillelmi de Notingham, O.F.M., doctrina de aeternitate mundi*, Ant., VII, pp. 139-66.
- Schwane, M.  
1903-4 *Histoire des Dogmes*, Paris<sup>2</sup>, Beauchesne, 6 voll.
- Sertillanges, A. D.  
1897 *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, « R. Thomiste », V, pp. 453-68, 609-26 e 746-62.  
1907 *L'idée de création dans Thomas d'Aquin*, RSPT, I, pp. 239-52.  
1927 *Thomas Aquinas. La Création (Somme Théologique, I, q. 44-49)*, Paris, Desclée, pp. 296.  
1945 *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, pp. 229.
- Solmsen, F.  
1960 *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Ithaca, Cornell University Press, pp. xiv-468.
- Stroick, C.  
1982 *Die Ewigkeit der Welt in den Aristoteles Kommentaren des Thomas von Aquin*, comunicazione presentata al VII Congresso internazionale di Filosofia Medievale (Louvain-la-Neuve e Leuven, 30 agosto - 4 settembre 1982), *Atti in corso di stampa*.

Tavard, G. H.

- 1951 *On a Misreading of St. Bonaventure's Doctrine of Creation*, « Downside R. », LXIX, pp. 276-88.

Teetaert, A.

- 1935 *Pierre de Trabibus*, in DTC, XII, 2, coll. 2049-64.

Vanni Rovighi, S.

- 1973 *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari, Laterza, pp. 214.  
1974 *San Bonaventura*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 158.

Van Steenberghen, F.

- 1931-42 *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 2 voll., pp. VIII-759.  
1947 *Le 'De quindecim problematibus' d'Albert le Grand*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Publications Universitaires, pp. 415-39.  
1952 *Ontologie*, Louvain<sup>2</sup>, Publications Universitaires, pp. 288.  
1956 *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, RPL, LIV, pp. 130-47.  
1960 *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull*, « Estudios Lullianos », IV, pp. 113-28.  
1961 *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nauwelaerts, pp. 371.  
1966 *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (tr. it. di A. Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. xi-535).  
1970 *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, « Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres ...) », LVI, pp. 179-96.  
1972 *La controverse sur l'éternité du monde au XIII<sup>e</sup> siècle*, « Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres ...) », LVIII, pp. 267-87.  
1974 a *Saint Bonaventure contre l'éternité du monde*, in *S. Bonaventura (1274-1974)*, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, III, pp. 259-78.  
1974 b *Le 'processus in infinitum' dans les trois premières 'voies' de saint Thomas*, « R. Portuguesa de Filosofia », XXX, pp. 127-34.  
1977 *Maître Siger de Brabant*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Vander - Oyez, pp. 444.  
1978 a *Le mythe d'un monde éternel*, RPL, LXXVI, pp. 157-79.  
1978 b *Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1277*, « Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres ...) », LXIV, pp. 63-74.  
1980 *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 375.  
1982 a *Le mythe d'un monde éternel. Note complémentaire*, RPL, pp. 486-99.

- 1982 b *Sigieri, Tommaso e la filosofia del secolo XIII*, in *Invito al Medioevo*, Milano, Jaka Book, pp. 13-32.
- Vasoli, C.  
1961 *La filosofia medievale*, Milano, Feltrinelli, pp. 707.
- Viganò, M.  
1951 *Ancora sulla finitezza dell'universo*, « Divus Thomas » (Piacenza), LIV, pp. 51-59.
- Vollert, C. - Kendziersky, L. H. - Byrne, P. M.  
1964 *St. Thomas Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure on the Eternity of the World*, Milwaukee, Marquette University Press, pp. XII-117.
- Von Leyden, W.  
1964 *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*, « Philosophical Quarterly », XIV, pp. 35-52.
- Wallace, W. A.  
1974 *Aquinas on Temporal Relation between Cause and Effect*, « The R. of Metaphysics », XXVII, pp. 569-84.
- Walz, A.  
1962 *Saint Tomas d'Aquin. Adaptation française par P. Novarina*, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice - Nauwelaerts, pp. 246.
- Weisheipl, J. A.  
1974 a *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Work*, New York, Doubleday, pp. XII-464.  
1974 b *The Commentary of St. Thomas of the 'De Caelo' of Aristotle*, « Sapientia », XXIX, pp. 11-34.
- Wenin, C.  
1960 *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès international de Philosophie Médiévale*, Louvain - Paris, Nauwelaerts - Béatrice, pp. 485-94.
- Whitrow, G. J.  
1978 *On the Impossibility of an Infinite Past*, « British Journal for the Philosophy of Science », XXIX, pp. 39-45.
- Wielockx, R.  
1980 *La censure de Gilles de Rome*, « Bulletin de Philosophie Médiévale », XXII, pp. 87-88.  
1981 *Le ms. Paris Nat. lat. 16096 et la condamnation du 7 mars 1277*, RTAM, XLVIII, pp. 227-37.

Wilpert, P.

- 1964 *Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen*, in *Miscellanea Mediaevalia*, III, pp. 135-52.

Wippel, J. F.

- 1977 *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, « Journal of Medieval and Renaissance Studies », VII, pp. 169-201.
- 1981 a *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. xxxv-413.
- 1981 b *Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World (the 'De aeternitate Mundi' Revisited)*, « Journal of the History of Philosophy », XIX, pp. 21-37.

Wolfson, H. A.

- 1943 *The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas*, in *The Saadia Anniversary Volume of the American Academy of Jewish Research*, New York, pp. 197-245.
- 1946 *The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's second Theory of Creation*, « The Jewish Quarterly R. », XXXVI, pp. 371-91.
- 1966 *Patristic Arguments against the Eternity of the World*, « Harvard Theological R. », LIX, pp. 351-67.

Yamamoto, B.

- 1957 *De temporis habitudine ad creationem iuxta S. Bonaventura*, Tokyo, pp. viii-122.

Zellini, P.

- 1980 *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi, pp. 257.

Zimmermann, A.

- 1976 *'Mundus est aeternus'. Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, in *Miscellanea Mediaevalia*, X, pp. 317-30.
- 1980 *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus*, in *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz, Matthias - Grünewald-Verlag, pp. 465-93.
- 1981 *Alberts Kritik an einem Argument für den Anfang der Welt*, in *Miscellanea Mediaevalia*, XIV, pp. 78-88.



## INDICE DEI NOMI \*

- ABRAMO, 45 n.  
 ADAMO, 88, 169.  
 AGOSTINO, 1, 2 n., 22 n., 27 n., 37 n.,  
 45, 82, 94, 103, 104, 117, 127, 128 n.,  
 165.  
 ALANO DI LILLA, 115.  
 ALBERTO MAGNO, 7, 11 e n., 14 n., 30,  
 31 e n., 32 n., 46, 56, 61, 62, 63, 64,  
 67, 70, 76 e n., 83, 84 n., 90 e n.,  
 91 n., 96, 101 n., 104, 107 e n., 113,  
 135, 136 e n., 152, 165, 167, 168,  
 178, 179 e n.  
 ALESSANDRO DI AFRODISIA, 26.  
 ALESSANDRO DI HALES, 6 e n., 96 e n.,  
 107, 115, 136 n.  
 AL GAZALI, 98 n., 142, 143 e n., 148  
 e n., 154.  
 AL KINDI, 142.  
 ALLAN, D. J., 22 n.  
 ALVAREZ LASO, J., 154 n.  
 ANASSAGORA, 33, 43 e n., 103.  
 ANDERSON, J. F., 49 n., 150 n., 154 n.  
 ANONIMO DI DELHAYE, 37, 50 n., 51 n.,  
 52, 54 n., 60, 61, 100, 101 n., 134 n.,  
 138 n., 146, 147 e n.  
 ANONIMO DI ZIMMERMANN, 14, 38 n.,  
 44 n., 50 n., 54 n., 69 n., 101 n.,  
 137.  
 ANSELMO D'AOSTA, 174 n.  
 ANTWEILER, A., 13 n.  
 ARGERAMI, O., 14 n., 30 n., 60 n., 71  
 n., 82 n., 83 n., 88 e n., 89 n., 90 n.,  
 154 n.  
 ARISTOTELE (il Filosofo), 2, 3, 4 n.,  
 5 n., 6, 8 e n., 10, 11 e n., 15, 17,  
 19, 20, 21, 22 e n., 23 e n., 24 e n.,  
 25, 26 e n., 27 e n., 28 e n., 29 e n.,  
 30, 31 e n., 32 e n., 33 e n., 34 e n.,  
 35 e n., 36 e n., 37 e n., 38 e n.,  
 39, 41, 43 e n., 44 e n., 46 e n.,  
 48 e n., 49 e n., 50 e n., 51 e n., 52,  
 53 n., 54 e n., 55 e n., 56, 57, 59,  
 60, 61, 62 e n., 69 n., 70, 72, 74,  
 75, 76, 77, 78, 79 e n., 80 e n., 82,  
 83 e n., 84, 86, 87, 91 n., 92, 93 e  
 n., 94, 97, 101 e n., 102 n., 103 e n.,  
 118 e n., 132 e n., 143, 145 e n.,  
 152, 155, 156, 161, 164 n., 166 n.,  
 169, 172, 173, 174, 175 e n., 178 n.  
 ASIN PALACIOS, M., 119 n.  
 AVERROÈ (il Commentatore), 8, 17, 24  
 n., 35, 44 n., 48, 49 n., 51 e n.,  
 53 n., 75 n., 88 n., 93 n., 143 e n.,  
 144, 146 e n., 147 n., 148 e n., 165,  
 166 n.  
 AVICEMBRON, 95.

\* Dal presente indice restano esclusi i nomi citati nella *Presentazione*, nell'*Avvertenza* e nella *Bibliografia*.

- AVICENNA, 3 n., 17, 22 n., 24, 80 n.,  
 92, 93 e n., 95 e n., 98, 118 e n.,  
 134, 138 n., 146 n., 174 n.
- BASILIO IL GRANDE, 29.
- BAUDRY, J., 4 n., 20 n., 43 n., 53 n.,  
 75 n.
- BAZAN, B. C., 14 n., 60 n., 82 n., 83 n.,  
 86 n., 87 n., 89 n., 102 n., 129 n.,  
 130 n., 165 n., 178 e n.
- BEDA IL VENERABILE, 37 n.
- BEHLER, E., 3 n., 20 n., 44 n., 98 n.
- BELMOND, S., 11 e n.
- BERTOLA, E., 9 n., 13 e n., 32 n., 34 n.,  
 57 n., 118 n., 119 e n., 120 n., 123  
 n., 124 e n., 125 n., 126 n., 136 n.
- BETTINI, O., 13 n., 52 n., 94 n., 170 n.
- BETTONI, E., 13 n., 24 n., 94 n., 128  
 n., 135 n., 160 n., 167 n.
- BIANCHI, L., 9 n., 14 n., 83 n., 87 n.,  
 89 n., 91 n., 98 n., 120 n., 125 n.,  
 130 n., 156 n., 181 n.
- BIASIOL, V., 135 n., 170 n.
- BIGI, V., 13 n., 116 n., 146 n., 156 n.
- BISSEN, J., 28 n.
- BOEZIO, 21, 45, 170 n., 181 n.
- BOEZIO DI DACIA, 6, 7, 10, 13 e n., 14  
 e n., 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,  
 68 n., 69 e n., 70 e n., 71 e n., 72,  
 81 e n., 99, 100 e n., 129 n., 130 e  
 n., 131 e n., 132, 137, 140, 163, 165  
 e n., 167 n., 168, 175 e n., 176 e n.,  
 177 n., 178 e n., 180, 181.
- BONAFEDE, G., 12 n., 57 n., 107 n.,  
 109 n., 144 n., 157 n.
- BONASEA, B., 4 n., 13 e n., 116 e n.,  
 117 e n., 167 n.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, 4 n., 6  
 e n., 7, 10, 11 e n., 12 e n., 13, 26,  
 27 e n., 28 e n., 29 e n., 30, 32 n.,  
 35, 36, 46, 55, 61, 62 e n., 84, 85 n.,  
 86, 88, 90 e n., 96, 104 e n., 105 e  
 n., 109 e n., 113, 116 e n., 117, 122  
 e n., 123 e n., 126 e n., 127 e n.,  
 132 e n., 133 e n., 134 e n., 135,  
 136 n., 144 e n., 145 e n., 146 e n.,  
 147 e n., 148 n., 152 n., 155, 156 n.,  
 157, 167, 169, 170, 173, 174 n.,  
 177 n.
- BOUGEROL, J. G., 29 n., 62 n.
- BRADY, I., 14 n., 30 n., 85 n., 124 n.,  
 126 e n., 147 n.
- BRÉHIER, E., 181 n.
- BUKOWSKI, T. P., 14 n., 99, 100 n.,  
 121 n., 126 e n., 131 n.
- BURR, D., 94 n.
- BYKHOVSKII, B. E., 126 n., 178 n.
- BYRNE, P. M., 5 n.
- CALCIDIO, 20, 21 n.
- CALLUS, D. A., 22 n.
- CANTOR, G., 154 n.
- CAPPELLETTI, A. J., 6 n.
- CHATILLON, J., 9 n.
- CHENU, M. D., 4 n., 20 n., 124 n., 125  
 n., 126 n., 174 n.
- CHROUST, A. H., 2 n., 44 n.
- CLAGHORN, G. S., 48 n.
- COCCIA, A., 5 n.
- COLLEL, A., 119 n.
- CONSTANTIN, C., 178 n.
- CORTABARRIA, A., 14 n., 76 n., 96 n.,  
 97 n.
- CORTI, M., 176 n., 178 n.
- CORVINO, F., 144 n., 156 n.
- CRAIG, W. L., 142 n.
- CRISTO (il Figlio), 2, 45, 85, 107, 117,  
 133, 169.
- CROMBIE, A. C., 63 n., 74 n.
- CULLMANN, O., 2 n.
- DALES, R. C., 14 n., 21 e n., 22 n.,  
 23 e n., 33 n., 130 n.
- D'ALFONSO, R., 176 n.
- DAL PRA, M., 163 n.
- DANTE ALIGHIERI, 176 n., 178 e n.
- DA PALMA, G. B., 14 n., 82 n., 101 n.,  
 130 n., 167 n.
- DE BLIC, J., 2 n.
- DE HAES, P., 3 n.
- DELORME, F., 19, 132 n., 133 n.
- DEMAN, Th., 82 n.
- DE MATTOS, G., 82 n.
- DEMOCRITO, 43.

- DENZINGER, H. J. D., 3 n.  
 DE VAUX, R., 93 n.  
 DE WULF, M., 89 e n.  
 DIONIGI L'AEROPAGITA, 92.  
 DONDAINE, A., 139 n.  
 DOUCET, V., 6 n.  
 DUHEM, P., 24 n., 49 n., 74 n., 98 n., 136 n.  
 DUIN, J. J., 38 n., 51 n., 52 n., 60 n., 89 n., 90 n., 101 n., 102 n., 103 n., 138 n., 165 n.  
 DUMOULIN, B., 99.  
 DUNS SCOTO, 11 n.  
 DÜRING, I., 52 n., 53 n.
- ECKART, M., 3 n.  
 EGIDIO ROMANO, 7, 10, 20 n., 37 n., 50 n., 51 n., 54, 55, 58 n., 113, 138 e n., 140, 145 n., 156 n., 160 n., 167, 168.  
 ELDERS, L., 75 n.  
 EMPEDOCLE, 33, 43 e n.  
 ENRICO DI GAND, 7, 14 e n., 37 n., 80, 93, 98, 113, 136, 137 e n., 138, 139, 140 e n., 167, 170 n., 172.  
 ENRICO HARCLAY, 148 n.  
 EUCLIDE, 161.  
 EVANGELISTA A S. BEATO, 11, 150 n.
- FAKHRY, M., 13 n., 26 n.  
 FELDMAN, S., 98 n.  
 FERRANDO DI SPAGNA, 91 n.  
 FILIPPO IL CANCELLIERE, 21, 115 e n.  
 FILONE D'ALESSANDRIA, 2.  
 FIORAVANTI, G., 12 n., 14 n., 60 n., 64 e n., 65, 66 e n., 69 n., 71 n., 72 n., 131 n., 177 n., 178 e n., 179 e n.
- GAL, G., 135 n.  
 GARFAGNINI, G., 74 n.  
 GARRIGOU-LAGRANGE, R., 150 n.  
 GERARDO D'ABBEVILLE, 7, 14, 37 n., 113, 123, 124 n.  
 GEROLAMO, 37 n.  
 GHISALBERTI, A., 14 n., 69 n., 131 n., 150 n., 160 n., 167 n.
- GIACOMO DI DOUAI, 91 n.  
 GIACOMO DI VITRY, 8 n.  
 GIERENS, M., 118 n.  
 GILLON, L. B., 115 n., 118 n., 121 n., 124 n., 136 n., 138 n.  
 GILSON, É., 27 n., 28 n., 36 n., 68 n., 69 n., 105 n., 116 n., 131 n., 146 n., 150 n., 155 e n., 158 n., 165 n., 167 n., 168 n., 177 e n.  
 GIOVANNI BACONTHORPE, 137 n., 139 n.  
 GIOVANNI DAMASCENO, 29.  
 GIOVANNI EVANGELISTA, 45.  
 GIOVANNI FILOPONO, 2 n., 76, 98 n., 142.  
 GIOVANI DI JANDUN, 84 n.  
 GIOVANNI PECHAM, 14, 44 e n., 50 n., 105 n., 109 n., 126 e n., 132 n., 134 n., 158 e n., 159 e n., 161, 171 n., 172.  
 GIOVANNI QUIDORT, 141 n., 158.  
 GIUDA LEVITA, 142.  
 GLANVILL, J., 107 n.  
 GLORIEUX, P., 8 n., 9 n., 123 n., 125 n.  
 GOETHE, J. W., 154 n.  
 GOFFREDO FONTAINES, 14 n., 66 n., 68 n., 98, 113, 139, 140 e n., 160 n., 168, 178.  
 GOMEZ NOGALES, S., 126 n.  
 GORCE, M. M., 85 n.  
 GRABMANN, M., 8 n., 13 n., 125 n.  
 GRAIFF, C. A., 60 n., 101 n., 180 n.  
 GRANT, E., 9 n.  
 GREGORIO DI NISSA, 29.  
 GREGORIO DI NIZIANZO, 29.  
 GREGORY, T., 14 n., 20 n., 21 n., 69 n., 133 n., 163 n.  
 GUGLIELMO D'ALNWICK, 32 e n., 34 e n., 159 n.  
 GUGLIELMO D'AUVERGNE, 23 e n., 94, 95, 104 n., 115 e n., 143, 144 n., 157 e n.  
 GUGLIELMO D'AUXERRE, 115 e n.  
 GUGLIELMO DE LA MARE, 7, 47, 105 n., 134 n., 150 e n., 156, 164, 172, 174.  
 GUGLIELMO DI BAGLIONE, 7, 14, 30 e n., 51 e n., 56, 85 n., 108, 121 e n.,

- 123 n., 132 n., 148 e n., 149 e n.,  
170 n., 171 n., 172.
- GUGLIELMO DI CONCHES, 20 e n., 21.
- GUGLIELMO DI FALEGAR, 14, 105 n.,  
109 n., 128 n., 134 e n., 138 n.,  
151 n., 171 n., 172.
- GUGLIELMO DI MOERBEKE, 20 n.
- GUGLIELMO DI NOTTINGAM, 34, 120 n.,  
137 n.
- GUGLIELMO DI S. AMOUR, 123.
- GUGLIELMO DI WARE, 135 n.
- GUITTON, J., 2 n.
- GUREVIČ, A. Ja., 2 n.
- HADRIANUS A KRIZOVLIAN, 12 n., 85 n.
- HANLEY, T., 155 n.
- HAYES, Z., 157 n.
- HENDRICKX, F., 13 n., 71 n., 125, 126 n.
- HINNEBUSCH, W. A., 164 n.
- HISSETTE, R., 9 n., 10 n., 14 n., 48 n.,  
50 n., 51 n., 54 n., 58 n., 59 n.,  
60 n., 68 n., 69 n., 71 n., 72 n.,  
81 n., 83 n., 87 n., 88 n., 89 e n.,  
91 n., 98 n., 100 n., 101 n., 102 n.,  
121 n., 129 n., 131 n., 132 n., 137 n.,  
138 n., 147 n., 155 n., 165 n., 166 n.,  
175 n., 177 n., 178 e n., 180 e n.
- HOCÉDEZ, E., 134 n., 138 e n., 139 n.
- ISAAC, J., 153 n., 155 n.
- JAEGER, W., 2 n.
- JAMMER, M., 52 n.
- JOLIVET, J., 13 n., 116 n., 123 n., 127 n.
- JOLIVET, R., 34 e n., 111 n.
- JOOS, E., 68 n., 100 n.
- JULES D'ALBI, 12 n., 85 n., 122 e n.,  
123 n., 128 n., 133 n., 178 n.
- KEICHER, P. O., 10.
- KELLY, C. I., 151 n.
- KENDZIERSKY, L. H., 5 n., 14 n., 38 n.
- KNEALE, W., 44 n.
- KOVACH, F. J., 13 e n., 105 n., 106 n.,  
116 n., 150 n.
- KRAUSE, J., 11, 150 n.
- KRZANIC, C., 12 n., 109 n., 144 n.
- KUHN, Th., 74 n., 75 n., 154 n.
- LAKATOS, I., 67 n.
- LEFF, G., 5 n., 174 n.
- LITT, Th., 75 n., 77 e n., 78 e n.
- LONGPRÉ, E., 22 n., 143 n.
- LOVEJOY, A., 106 n., 107 n.
- MACKEN, R., 14 n., 37 n., 69 n., 91 n.,  
137 n., 138 n., 139 n., 170 n.
- MAIER, A., 148 n., 157 n.
- MANDONNET, P., 9 e n., 11 e n., 12 n.,  
13 n., 19 e n., 50, 77, 83 e n., 88  
e n., 99 n., 119 n., 125 e n., 129 n.,  
139 n., 164 e n., 166, 178 n.
- MASNOVO, A., 8 n., 9 e n., 24 n., 93 n.,  
94 n., 95 n., 143 n.
- MATTEO D'ACQUASPARTA, 30 n., 98, 134  
e n., 157, 171 n., 172.
- MAURER, A., 69 n., 131 n.
- MAZZARELLA, P., 120 n.
- MICHAUD-QUANTIN, P., 69 n., 71 n.,  
131 n.
- MICHEL, A., 11 e n., 118 n.
- MONDOLFO, R., 22, 23 n., 43 n., 44 n.,  
49 n., 154 n.
- MORAUX, P., 34 n.
- MORE, H., 107 n.
- MOSÈ, 1, 21, 57 e n., 124.
- MOSÈ MAIMONIDE, 11 n., 20, 24 n., 26,  
31 e n., 32 e n., 56 e n., 57 n., 76,  
96, 98 n., 111 n., 118 n., 119 n.,  
121 n., 130 n., 143.
- MÜLLER, J. P., 82 n., 180 n.
- MURDOCH, J. E., 157 n., 159 n., 161 n.
- MUSIL, R., 154 n.
- NARDI, B., 37 n., 84 e n., 145 n., 146  
n., 179 e n., 180 n.
- OLIVIERI, L., 157 n.
- O' TOOLE, C., 2 n.
- PAOLO APOSTOLO, 1.
- PARENT, J. M., 21 n., 115 n.
- PARMENIDE, 44.

- PARODI, M., 142 n.  
 PELSTER, F., 125 e n.  
 PÉPIN, J., 21 n., 75 n.  
 PIETRO ABELARDO, 115 e n.  
 PIETRO D'Auvergne, 91 n.  
 PIETRO LOMBARDO, 6, 107.  
 PIETRO DI TARANTASIA, 14, 47 n., 98, 107 e n., 113, 120 n.  
 PIETRO DI TRABES, 32 n., 134 e n., 171 n., 172.  
 PIETRO OLIVI, 13 n., 50 n., 52 e n., 93, 94 n., 96 n., 98, 99 e n., 110, 128 n., 133 n., 134, 135 e n., 158, 159, 160 e n., 161 e n., 169 n., 170 n., 171 n., 172.  
 PINARD, H., 2 n., 105 n., 118 n.  
 PINBORG, J., 14 n., 65 n., 66 n., 69 n., 131 n.  
 PIUS A MONDREGANES, 12 n., 13 n., 116 n., 134 n., 135 n., 150 n.  
 PLATONE, 20, 27, 33, 43 e n., 44 e n., 45, 75, 76 e n., 77, 79 n., 106.  
 POPPER, K., 150 n.  
 PREZIOSO, F., 20 n., 31 n., 32 n., 34 n., 36 n.  
 PROCLO, 3 n., 92, 98, 142.  
 PSEUDO-AGOSTINO, 22 n.  
 PUECH, H. C., 2 n.  
 QUINN, J. F., 27 n., 104 n., 116 n., 126 n., 165 n.  
 RAIMONDO LULLO, 3 n., 10, 50, 72, 73, 98, 109.  
 RAIMONDO MARTI, 14 e n., 119 e n.  
 RAMBERTO DE' PRIMADIZZI, 8, 140 n., 141 n., 150 n., 160 e n., 175 n.  
 RENAN, E., 11, 12 n., 178 n.  
 REPELLINI, F. F., 75 n.  
 RICCARDO DI MEDIAVILLA, 98, 134 n., 137 n., 160 e n.  
 ROBERT, P., 85 n.  
 ROBERTO GROSSATESTA, 14, 21 e n., 22 e n., 23, 25, 46, 63 n., 115 e n.  
 ROENSCH, F. J., 8 n., 126 n.  
 ROHNER, A., 11 e n., 118 n.  
 ROLFES, E., 150 n.  
 ROSSI, P., 56 n., 156 n.  
 ROY, L., 150 n.  
 RUGGERO BACONE, 8, 19 e n., 24, 25, 26 e n., 27 n., 29, 30, 35, 46 e n., 51 e n., 55 e n., 61, 63 n., 95, 115 e n., 143, 144 n., 157 e n.  
 RUGGERO MARSTON, 14, 108, 134 n., 147 n., 159 n., 172.  
 SAADIA, 119 n., 142.  
 SAJÒ, G., 13 e n., 14 n., 69 n., 71 n., 81 n., 131 n., 132 n.  
 SALMAN, D., 101 n.  
 SAMBURSKY, S., 44 n., 52 n.  
 SARANYANA, J. I., 14 n., 119 n.  
 SASSEN, F., 180 n.  
 SCHAEFFER, A., 156 n.  
 SCHMAUS, M., 34 n., 120 n., 137 n.  
 SCHMIEJA, H., 166 n.  
 SCHWANE, M., 136 n.  
 SERTILLANGES, A. D., 3 n., 34 e n., 106 n., 117, 150 n.  
 SIGERI DI BRABANTE, 6, 7, 10, 12 n., 14 e n., 38 e n., 59 e n., 70 n., 81, 82 e n., 83 e n., 84, 86 e n., 87 e n., 88 e n., 89, 90 e n., 91 e n., 99 n., 101 e n., 102 e n., 129 e n., 130 e n., 134 n., 138 n., 139, 140, 145 n., 163, 165 e n., 166, 167, 168, 175 e n., 176 e n., 178 e n., 179 n., 180, 181.  
 SOCRATE, 66, 68, 73.  
 SOLMSEN, F., 43 n., 52 n., 53 n., 75 n.  
 STEFANO TEMPIER, 9, 12 e n., 51, 54, 61 n., 69 e n., 81, 85 e n., 125, 131, 137, 155 n., 167, 175 n., 180 n., 181.  
 STILLINGFLEET, E., 56 n.  
 STROICK, C., 14 n.  
 TADDEO ALDEROTTO, 145 n.  
 TAVARD, G. H., 13 n., 115 n., 145 n.  
 TEETAERT, A., 172 n.  
 TOMMASO D'AQUINO, 4 n., 5 n., 6, 7 e n., 8 n., 9 n., 10, 11 e n., 12, 13, 14 n., 31, 32 e n., 33 e n., 34 e n., 35, 36 e n., 37 e n., 38 n., 41, 47, 48 n., 49, 50, 51 e n., 57, 58 e n., 64, 70 n., 78, 79, 80, 86, 90 n., 91

- n., 94 n., 97 e n., 100 e n., 101 n., 105 e n., 106 n., 110 e n., 113, 115, 117, 118 e n., 119 e n., 120 e n., 121 e n., 122 e n., 123 e n., 124 e n., 125 e n., 126 e n., 127 e n., 128 e n., 130 e n., 131 e n., 132, 133, 134 n., 136, 138 e n., 139, 140 e n., 146 e n., 147 e n., 148 e n., 149 e n., 150 e n., 151, 152 e n., 153, 154 n., 155 e n., 156, 158, 160 n., 161 n., 163, 165 e n., 166, 167 e n., 168, 170 e n., 172, 173, 174 e n., 177, 178 e n., 179 n., 181 e n.
- TOMMASO DI YORK, 26, 51 e n., 54 n., 56 e n., 98, 115, 116 n., 143, 144 e n.
- UGO DI S. VITTORE, 22 n.
- VAN STEENBERGHEN, F., 4 n., 5 n., 6 n., 9 n., 10 n., 12 n., 13 e n., 14 n., 27 n., 31 e n., 37 n., 38 n., 44 n., 60 n., 62 n., 69 n., 70 n., 82 e n., 83 n., 84 e n., 85 n., 86 n., 87 n., 88 n., 89 e n., 90 n., 91 n., 99 n., 101 n., 102 n., 116 n., 117 e n., 119 n., 122 e n., 123 n., 125 n., 126 n., 129 n., 131 n., 132 n., 133 n., 136 n., 145 n., 146 n., 147 n., 150 n., 151 e n., 152 e n., 153 e n., 154 n., 158 n., 165 n., 166, 167 n., 176 n., 178 e n., 179 n., 180 n.
- VERBEKE, G., 3 n.
- VIGANÒ, M., 156 n.
- VOLLERT, C., 5 n.
- VON LEYDEN, W., 44 n.
- WALLACE, W. A., 127 n.
- WEISHEIPL, J. A., 33 n., 100 n., 126 n.
- WENIN, C., 165 n.
- WHITROW, G. J., 150 n.
- WIELOCKX, R., 129 n., 138 n.
- WILPERT, P., 14 n., 64 e n., 65, 69 n., 131 n.
- WIPPEL, J. F., 9 n., 14 n., 121 n., 138 n., 139 n., 140 n., 154 n., 155 n.
- WOLFSON, H. A., 119 n., 142 n., 143 n.
- YAMAMOTO, B., 13 n., 104 n., 116 n., 150 n.
- ZELLINI, P., 154 n., 155 n.
- ZIMMERMANN, A., 31 n., 84 n., 97 n., 136 n., 151 n., 152 n., 175 n., 176 n., 179 e n.

Stampato presso la Tipografia  
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza