

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

Dottorato di ricerca in Filosofia del linguaggio, della mente e dei processi formativi

Coordinatore: Prof. Franco Lo Piparo

La misura del tempo nei primi tre giorni della creazione

La scolastica francescana tra Aristotele e Agostino

Settore scientifico disciplinare M-FIL/05

Tesi di Emanuele Spanò

Tutor: Prof. Sebastiano Vecchio

Ciclo XXIV - Anni Accademici 2011-2013

A Marisa, nel tempo e al di là del tempo

*«Per ogni cosa c'è il suo momento,
il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.
C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.
Un tempo per uccidere e un tempo per guarire,
un tempo per demolire e un tempo per costruire.
Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per gemere e un tempo per ballare.
Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli,
un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.
Un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per serbare e un tempo per buttar via.
Un tempo per stracciare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare.
Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.»*

Qoelet 3, 1-8

Indice

Introduzione.....	p. 3
1. La creazione.....	p. 4
1.1 Alessandro di Hales.....	p. 4
1.1.1 La <i>Glossa in quatuor libros Sententiarum</i>	p. 5
1.1.2 Le <i>Quaestiones antequam esset frater</i>	p. 12
1.1.3 La <i>Summa Theologica</i>	p. 13
1.1.3.A L'eternità e il tempo (<i>Summa Theologica I</i>).....	p. 14
1.1.3.B La creazione (<i>Summa Theologica II</i>).....	p. 21
1.1.3.C La creatura (<i>Summa Theologica II</i>).....	p. 25
1.2 Bonaventura da Bagnoregio.....	p. 31
1.2.1 I <i>Commentaria in quatuor libros Sententiarum</i>	p. 31
1.3 Matteo d'Acquasparta.....	p. 46
1.3.1 Le <i>Quaestiones disputatae</i>	p. 48
1.4 Giovanni Pecham.....	p. 54
1.4.1 Le <i>Quaestiones disputatae e quodlibetales</i>	p. 55
1.5 Pietro di Giovanni Olivi.....	p. 63
1.5.1 Le <i>Quaestiones in secundum librum Sententiarum</i>	p. 64
1.5.2 I <i>Quodlibeta quinque</i>	p. 70
2 Gli angeli e il tempo.....	p. 77
2.1 Alessandro di Hales.....	p. 77
2.2 Bonaventura da Bagnoregio.....	p. 93
2.3 Matteo d'Acquasparta.....	p. 95

2.4 Giovanni Pecham.....	p. 100
2.5 Pietro di Giovanni Olivi.....	p. 102
Conclusione.....	p. 106
Bibliografia	
I - Fonti antiche e medievali.....	p. 108
II - Studi.....	p. 111

Introduzione

Il tema del tempo nel medioevo latino può essere affrontato in modo conveniente a partire dal problema della sua misurazione, e specificamente in relazione al computo del tempo durante i sei giorni della creazione, come vengono narrati nel libro della *Genesi*. L'intreccio tra soluzione del particolare problema teologico e conseguenze filosofiche di livello più generale permette di osservare come la lettura dei testi aristotelici, che cominciano a diffondersi in maniera più intensa attorno al XII secolo, abbia influito sulla rielaborazione della posizione agostiniana sul tema, che costituisce il punto di partenza per tutti i pensatori medievali.

L'imprescindibile riferimento alle autorità di Aristotele ed Agostino, variamente considerate dai medievali per valore ed ambito di applicazione, e pur tuttavia sempre citate nelle discussioni relative al tempo, va valutato caso per caso. Infatti autori diversi, pur citando il medesimo testo, possono attribuire ad esso significati differenti e trarne conseguenze anche opposte¹. Il principio ermeneutico da adottare è allora quello delineato da Umberto Eco: "Ciò che importa è rimanere nel solco della tradizione, non di innovare. Si innovi, ma senza troppa ostentazione: è questo uno dei più diffusi tra gli impliciti criteri metodologici della scolastica"².

Si è deciso di circoscrivere l'indagine ai pensatori della tradizione francescana legati all'ambiente accademico di Parigi, che la sintesi storiografica ha sempre collocato su posizioni filo-agostiniane e anti-aristoteliche (almeno fino a Duns Scoto), per mostrare come, anche in questo ambito, la riscoperta di Aristotele abbia condizionato le soluzioni proposte.

¹ Come afferma con ironia Alano di Lilla: "*Sed quia auctoritas cereum habet nasum id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est*" (*Contra haereticos libri quatuor*, I, 30, PL CCX, 333). E proprio a proposito del nostro tema Porro scrive: "Il dominio della definizione aristotelica del tempo è nel Medioevo, dopo la traduzione e la diffusione della *Fisica*, praticamente incontrastato: tempo è per gli scolastici sempre il numero del movimento secondo il prima e il poi (*numerus motus secundum prius et posterius*) - anche se il senso di questa formulazione è stato inteso in modi spesso assai differenti" (P. Porro, *Un tempo per le cose. Il problema della durata dell'essere sostanziale nella recezione scolastica di Aristotele*, p. 142). Cfr. R. Imbach - F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, p. 29: "*En effet, les penseurs du XIII^e siècle acceptaient d'ordinaire la définition du temps léguée par Aristote: le temps, c'est la mesure du mouvement selon l'avant et l'après, et le problème portait moins sur la définition du temps que sur son mode d'exister*".

² Umberto Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*.

1. La creazione

Nel mondo latino medievale in concetto di creazione costituisce la cornice di gran parte delle riflessioni sulla temporalità in ambito fisico e cosmologico. Nel quadro epistemologico che si va delineando nel XIII secolo sulla base dei testi aristotelici recentemente riscoperti, la *philosophia naturalis*, pur costituendo una materia indispensabile nell'università medievale³, non è una scienza in senso stretto e deve cedere il passo alla *theologia* (che è considerata unanimemente il vertice del sapere, sebbene sul suo statuto epistemologico il dibattito sia aperto). La teologia condiziona la filosofia naturale sia in quanto i problemi della prima sono spesso all'origine delle discussioni della seconda (ad esempio nel caso della transustanziazione), sia in quanto le conclusioni filosofiche non possono contraddire ciò che è stabilito dalla teologia.

L'inizio del mondo mediante l'atto creativo divino fonda il legame tra tempo ed eternità, mantenuto nonostante il pericolo di intaccare l'assoluta trascendenza del Creatore.

1.1 Alessandro di Hales

I dati biografici sono abbastanza imprecisi. Alessandro nacque prima del 1186 ad Hales, che si identifica con la località odierna di Hales Oven, nella contea di Shropshire in Inghilterra. Probabilmente comincia gli studi a Parigi verso il 1200 e ottiene il grado di *magister artium* prima del 1210 e di *magister theologiae* all'inizio degli anni '20. Dopo un soggiorno in Inghilterra tra il 1231 e il 1232, periodo in cui è arcidiacono a Coventry, torna a Parigi ancora nelle vesti di maestro secolare. Nell'autunno del 1236 entra nell'Ordine dei frati minori e, primo francescano *magister regens* presso l'università di Parigi, trasferisce la sua cattedra al convento dell'Ordine dei minori. Dal 1238 anche il francescano Jean de la Rochelle è *magister regens* accanto ad Alessandro, che muore a Parigi il 21 agosto del 1245, subito dopo aver preso parte al Concilio di Lione.

³ Cfr. E. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 148: "Natural philosophy, or natural science as it was sometimes called, was the most widely taught discipline at the medieval university".

1.1.1 La Glossa in quatuor libros Sententiarum

Secondo la testimonianza di Ruggero Bacone⁴, Alessandro fu il primo maestro a scegliere il *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo come testo di base per l'insegnamento, applicando ad esso il metodo di lettura fino a quel momento utilizzato per la Sacra Scrittura: il risultato di quelle *lectiones* è la *Glossa*, primo esemplare di un nuovo "genere letterario", ovvero il commento alle *Sentenze*⁵. Il primo volume fu redatto poco dopo il 1222, l'ultimo prima del 1227⁶. Il testo è frutto delle *reportationes* dei discepoli del maestro che partecipavano alle lezioni, per cui alcuni passi sono pervenuti in diverse redazioni⁷. La *Glossa* non è particolarmente ampia, tuttavia i *dubia circa litteram*, in alcuni casi, si estendono proponendo argomenti *pro* e *contra*, e costituiscono così la struttura di base, sebbene ancora fluida nella forma e nel metodo, della *quaestio* scolastica⁸. L'uso delle *Sententiae* come libro di testo per l'insegnamento universitario indica inoltre alla teologia medievale il fondamentale orientamento alla sistematicità. Sebbene dopo Alessandro l'opera di Pietro Lombardo abbia rimpiazzato gli altri libri di testo nell'insegnamento della teologia, la *Glossa* non fu ricopiata negli *scriptoria*, né pressoché citata in altre opere, così che la sua "fortuna editoriale" non fu simile a quella della *Summa Theologica* (vedi *infra* il paragrafo 1.1.3). La *Glossa*, la cui esistenza era conosciuta solo attraverso fonti secondarie, fu considerata perduta fino al 1946, quando Victorin Doucet, prefetto della commissione per l'edizione critica delle opere halesiane, annunciò il ritrovamento ad Assisi di un antico manoscritto, cui seguì la

⁴ Ruggero Bacone, *Opus minus*, in *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, ed. J. S. Brewer, Longman, London 1859, p. 329: "Alexander fuit primus qui legit". Questa scelta è uno dei passi più importanti sulla via della sistematicità compiuti dalla teologia medievale. Cfr. M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. I, p. 84: "the schema he [Peter Lombard] produces is by far the most coherent of the day".

⁵ La *lectio* era costituita da tre momenti: *divisio textus* (Alessandro introduce le suddivisioni per mettere in evidenza le unità tematiche), *expositio textus* e *dubia circa litteram*.

⁶ Il *terminus ante quem* è la citazione dell'opera nella *Summa de bono* e nelle *Questioni* di Filippo il Cancelliere.

⁷ Per questo molti testimoni medievali la citavano come "*lectura*", e non "*scriptum*", che avrebbe indicato invece un'opera redatta ed edita personalmente dall'autore. I *reportatores* erano soliti annotare velocemente e in maniera abbreviata quanto veniva detto dal *magister*, e purtroppo a volte tale testo veniva consegnato agli amanuensi per essere ricopiato senza la necessaria opera di revisione.

⁸ Cfr. H. P. Weber, *The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales*, p. 91: "Earlier glosses gave literal expositions in the form of marginal notes; later commentaries would use the form of questions. Alexander stands between these two forms, making a transition".

pubblicazione nella *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* (Quaracchi, 1951-1957⁹).

La dodicesima *distinctio* del secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo è dedicata all'opera della creazione, e glossando questo testo Alessandro di Hales ha l'occasione per pronunciarsi sul tema della temporalità¹⁰. Egli espone inizialmente la discordia tra le autorità sull'interpretazione delle opere dei sei giorni. Secondo Agostino le cose furono fatte tutte insieme¹¹, e la divisione ordinata in sei giorni dipende dal modo di essere conosciute; questa spiegazione, come nota Alessandro stesso, è legata al peso attribuito ad un versetto del libro biblico del *Siracide*, che nella traduzione latina recita: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul*¹². Girolamo, Gregorio Magno e Beda il Venerabile, invece, pongono la successione non solo nella conoscenza, bensì *in essendo*. A favore della tesi agostiniana viene indicata l'esposizione dell'inizio della *Genesi* secondo cui Dio creò il cielo e la terra *in principio temporis*, e quindi in un unico e medesimo istante. Sempre seguendo il testo biblico, se si dice che il cielo e la terra furono creati il primo giorno, ma prima che vi fosse la luce non poteva esservi il giorno, è necessario che il termine “*dies*” non sia assunto equivocamente “*scilicet pro naturali et artificiali*”.

L'autore della *Glossa* distingue tra *opus creationis*, *opus formationis*, *opus distinctionis* e *opus propagationis*: è vero del terzo, ma non del primo, dire che

⁹ Gli editori ebbero la possibilità di confrontare il testo del manoscritto di Assisi con altri due esemplari ritrovati in seguito rispettivamente presso la Biblioteca di Londra e quella di Erfurt.

¹⁰ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 116-125: *De opere creationis, an omnia simul*.

¹¹ Alessandro non indica alcun riferimento preciso, tuttavia i curatori dell'edizione critica fanno opportunamente riferimento a *De Genesi ad litteram*, IV, c. 32, n. 39 e V, c. 5, n. 12. Cfr. B. Faes de Mottoni, *La conoscenza mattutina dell'angelo secondo Bonaventura*, pp. 92-93: “L'alternarsi della sera e del mattino, che costituiscono il “giorno uno” del racconto biblico (“*factum est vespere et mane dies unus*” Gen 1, 5, 8, 13, 19, 23, 31), e la successione dei 6 giorni, per Agostino non devono essere intesi temporalmente, ma noeticamente, devono cioè essere rapportati al movimento di tale natura angelica, ossia, poiché essa è una creatura intellettuale, al ritmo della sua conoscenza”.

¹² Sir 18, 1. Affrontando l'onnipotenza divina nella *distinctio XLII* (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, pp. 426-435), riferendosi al medesimo versetto biblico, Alessandro afferma: “*non autem omnia simul creata sunt numero*”, e aggiunge che secondo Agostino tutte le cose sono state create *simul* secondo la materia e la forma, il genere e la specie; secondo altri, invece, tutte le cose sono state create in genere e specie nei sei giorni; entrambe le interpretazioni sono comunque conformi all'onnipotenza divina. In un altro passo commenta: “*omnia corporalia creavit simul in materia, et omnia spiritualia creavit simul in similitudine*”(Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, p. 18).

avviene esclusivamente in qualcuno dei sei giorni¹³. La conseguenza è che la possibilità di pensare la creazione della natura angelica *ante omnem diem*. Questa stessa peculiare indicazione temporale è attribuita da Agostino alla materia informe¹⁴, fondando così la separazione tra il primo scorrere del tempo ed il primo giorno. Nel primo giorno furono creati il cielo e la terra, ma la luce non era ancora stata fatta: secondo l'ipotesi di Beda il Venerabile, vi era *quaedam nebula* che illuminava l'aria, prima che vi fossero la luce e il sole. La simultaneità cui si riferisce il *Siracide* è quella della creazione della sostanza delle cose, non quella della loro formazione; in altre parole, tutte le cose sono *simul* secondo la sostanza della materia, ma non secondo la specie della forma. Agostino afferma però che non si può fissare un rapporto temporale di *prius/post* tra la creazione della materia informe e la sua formazione, poiché esse sono piuttosto create¹⁵. Alessandro di Hales scioglie la questione tentando di conciliare le autorità discordanti: tutte le cose sono state create *simul* nelle proprie materie e nelle proprie forme, tuttavia l'espressione *simul* può essere detta *ex parte creantis vel creati* oppure *secundum esse generali vel speciali*; la simultaneità riguarda la materia (ma non la forma) e l'essere del genere (ma non l'essere individuale).

Avendo trattato la creazione e le opere dei sei giorni in generale, la *distinctio* successiva¹⁶ ne affronta in modo specifico il primo giorno. Dopo aver trascritto il frammento del *De Genesi ad litteram*¹⁷ in cui Agostino interpreta *vespere* e *mane* del racconto della creazione come differenti modalità conoscitive, Alessandro prova ad armonizzare due *auctoritates* apparentemente opposte distinguendo i valori con cui è usato il termine "*tempus*": quando Beda il Venerabile asserisce che Dio crea il cielo, la terra, gli angeli, l'aria e l'acqua *in principio conditionis*, così che vi sono quattro *coaequae* (cielo empireo, angeli, tempo e materia dei corpi), si riferisce al tempo

¹³ Secondo una classificazione solo parzialmente sovrapponibile, applicata da Alessandro alcune pagine dopo (p. 123), nei primi tre giorni avviene l'*opus distinctio*, mentre nei tre giorni seguenti l'*opus ornatus*. Cfr. anche pp. 137-138: "*In prima die egit de creatione rerum; in secunda et tertia et quarta egit de dispositione rerum creatarum; in tribus sequentibus diebus egit de ornatu eorumdem, cuiusmodi ornatus consistit in universitate animalium*".

¹⁴ Agostino, *Confessiones*, XII, c. 8, n. 8.

¹⁵ Questa intera argomentazione è costruita accostando passi di Agostino, estratti da opere diverse: *Confessiones* XI, c. 7, n. 9; *De Genesi ad litteram*, I, c. 15, n. 29; *Confessiones* XII, c. 19, n. 28.

¹⁶ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 126-131.

¹⁷ Libro IV, c. 22, n. 39.

in quanto *mensura mutationis ex non-esse in esse*; quando invece Isidoro di Siviglia pone la natura angelica e la materia informe prima del tempo, intende quest'ultimo come *mensura mutationis rei prius existentis*.

Il secondo, il terzo e il quarto giorno della creazione sono indagati nella quattordicesima *distinctio*¹⁸. L'ultimo di questi tre *dies* non riguarda più la distinzione delle creature mediante la forma, bensì il loro ornamento, ed in particolare l'ornamento del cielo con il sole, la luna e le stelle, indicati collettivamente come *luminaria*. Sulla scorta dell'indicazione agostiniana¹⁹ neppure Alessandro emette un giudizio sull'animazione dei *luminaria*. Infine, non viene indicato alcun legame tra i *luminaria* e il tempo: sulla base di *Genesi* 1, 14²⁰ essi venivano comunemente considerati se non cause dello scorrere del tempo, almeno segni che ne consentono la misura; Alessandro riporta invece un testo di Agostino²¹ ed uno di Giovanni Damasceno²² che interpretano i *tempora* del testo biblico come tempi atmosferici e non cronologici.

Già nell'ottava *distinctio* della prima parte²³, sull'uguaglianza del Figlio al Padre nella semplicità, Alessandro aveva compiuto le prime riflessioni sulle misure di durata. Secondo la consuetudine della *glossa* scolastica, il primo passo consiste nelle distinzioni terminologiche che permettono di usare le parole in modo proprio. "Eterno" si dice in due modi: ciò che non possiede né principio né fine (e può essere attribuito solo a Dio = eternità¹), e ciò che ha principio ma non ha fine (e può essere attribuito ad alcune creature = eternità²)²⁴. Anche il *nunc* va distinto: l'istante che

¹⁸ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 131-136.

¹⁹ Agostino, *De Genesi ad litteram*, II, c. 18, n. 38: "Nihil credere de re obscura temere debemus".

²⁰ "Dixit autem Deus: Fiant luminaria in firmamento caeli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et in tempora et in dies et in annos".

²¹ Agostino, *De Genesi ad litteram*, II, c. 14, n. 29: "Quis in tantum secretum facile irrumpat, et quae signa dicat, cum dicit de sideribus: Et sint in signa? Neque enim illa dicit quae observare vanitatis est; sed utique utilia, et huius vitae usibus necessaria, quae vel nautae observant in gubernando, vel omnes homines ad praevidendas aeris qualitates per aestatem et hiemem, et autumnalem vernalemque temperiem. Et nimirum haec vocat tempora, quae per sidera fiunt, non spatia morarum, sed vicissitudines affectionum coeli huius".

²² Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 7 (nella traduzione latina di Burgundio da Pisa): "Nos autem dicimus quod ex luminaribus sunt signa imbris et siccitatis et caliditatis et frigiditatis et ventorum".

²³ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, pp. 99-112.

²⁴ Delle differenti accezioni di "eterno" J. Marenbon propone questa ricostruzione: "What did medieval thinkers mean when they called God "eternal"? We now give two main senses to "eternity": perpetuity ("P-eternity") – when something lacks (Pi) a beginning or (Pii) end or (Piii)

passa e scorre (*nunc fluens*) costituisce il tempo, mentre l'istante che permane (*nunc permanens*) appartiene all'eternità. I diversi tempi verbali (passato, presente e futuro) appartengono propriamente al tempo, ma possono essere utilizzati secondo verità anche in riferimento all'*aevum* e all'eternità² perché possono comunque essere considerate durate divisibili (non possono sussistere dubbi sulla scelta della seconda accezione di eternità, a causa dell'associazione all'*aevum* ed alla divisibilità); invece, l'unico tempo verbale appropriato all'eternità¹, che eccede il tempo e non è comparabile ad esso, è il presente. Non sempre però le distinzioni terminologiche sono applicate in modo costante, cosicché permane una certa fluidità concettuale che va considerata caso per caso: nella distinzione immediatamente seguente²⁵, ad esempio, che concerne l'uguaglianza del Figlio rispetto al Padre proprio nell'eternità, Alessandro afferma che l'eternità¹ (il contesto chiarisce che è attribuita alle Persone divine) indica l'unità nella durata, cioè la *perpetuitas* (termine usato comunemente per l'*aevum* e l'eternità²)²⁶. Il testo presenta a questo punto una delle proto-questioni, che gli attribuiscono una posizione centrale nella storia del metodo scolastico: *quaeritur quid sit aeternitas, et quae differentia aeternitatis ad aevum et tempus, et an aeternitas idem sit quod Deus an differens*. La prima sotto-questione indaga il "che cos'è": alla classica definizione di Boezio²⁷ è contrapposta un'argomentazione per cui se l'eternità è *tota*, allora possiede parti, e se una durata possiede parti, queste sono una dopo l'altra e non possono essere *simul*; se aristotelicamente la durata appartiene alla categoria della quantità, e specificamente della quantità continua, indica una molteplicità e si oppone a ciò che è *simul*. Secondo la risposta di Alessandro, l'*aeternitas* è *tota*, perché essa è un unico *nunc* che dura sempre,

*both; or ("O-eternity") being altogether outside and unmeasurable by time". (J. Marenbon, *Two medieval ideas: eternity and hierarchy*, p. 51) All'eternità¹, quindi, corrisponde (Piii), mentre all'eternità² (Pii); tuttavia, per un pensatore scolastico ciò che non ha avuto inizio, a maggior ragione non avrà fine (almeno *per se*, ovvero indipendentemente dalla possibilità che ha Dio di annichilirlo), e quindi (Pi) è compreso in (Piii). Infatti, nella nota 1 a pagina 69 aggiunge: "Most thinkers believed that there could be nothing that lacks a beginning but has an end".*

²⁵ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, p. 112-128.

²⁶ È quanto evidenzia J. Marenbon dicendo che "some [medieval philosophers and theologians] even considered that he [God] is O-eternal because he is P-eternal" (J. Marenbon, *Two medieval ideas: eternity and hierarchy*, pp. 51-52).

²⁷ Boezio, *De consolatione philosophiae*, Lib. V, pr. 6 (PL LXIII, 859): "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio".

identico nella sostanza, sebbene molteplice secondo la ragione²⁸. Quindi viene esaminata la differenza tra eternità ed *aevum*: le tre misure di durata sono nuovamente caratterizzate in base alla presenza/assenza di principio e fine²⁹, ma sembrano essere ridotte all'identità dall'uso linguistico che unifica nell'identico *nunc* le varie espressioni: “quando è il moto, è l'anima, ed è Dio”. Alessandro risponde che le tre forme di durata non sono identiche nella sostanza, tuttavia il *nunc* dell'eternità non è un altro *nunc* rispetto a quello dell'*aevum* o del tempo; se il *nunc* del tempo è preso come *stans*, è lo stesso che il *nunc aeternitatis*, se, al contrario, è preso come *fluens*, allora è l'istante (ovvero alla lettera *in-stans*) proprio del tempo. Nelle espressioni citate prima la misura comune è il *nunc aeternitatis*, che è misura anche di ciò che è eviterno e di ciò che è temporale, secondo il principio per cui “il superiore misura l'inferiore, ma non viceversa”. Tuttavia, come Alessandro aggiunge alcune pagine più avanti³⁰, non essendo identica nei tre casi la misura della durata, non possono essere detti *coaevi*. Nell'ultima sotto-questione si riafferma l'identità di Dio con l'eternità: a causa della semplicità divina, tutto ciò che è in Dio, si identifica con Dio *secundum rem*, tuttavia l'eternità in quanto misura di durata, secondo la pluralità delle accezioni già indicate, non si identifica con Dio. Sempre nella stessa distinzione, anche per il presente è proposta una chiarificazione terminologica: vi è un presente divisibile in parti, che appartiene al tempo, così che le sue parti passano e si succedono, e vi è un presente non divisibile in parti, ovvero l'essere *tota simul* dell'eternità.

Un altro passo delle *Sentenze* di Pietro Lombardo offre l'opportunità ad Alessandro di precisare ancora i rapporti fra le misure di durata. Secondo l'autorità agostiniana, “essere sempre” equivale ad “essere in ogni tempo” ed il tempo è legato ai moti mutevoli delle creature³¹. In questo senso (sempre¹ = sempre temporale), dire che “il tempo è sempre” diventa una mera tautologia; c'è invece un'altra accezione, legata all'eternità (sempre² = sempre eterno), e tale espressione, indicante la coeternità, *stricto sensu* è attribuibile solo alle tre Persone divine. Quindi è vero dire che il

²⁸ Nella *distinctio* 39 (*De scientia divina, an augeri vel minui possit*), Alessandro aggiunge che l'eternità è un presente in cui sono contenuti tutti i tempi, che essa precede il tempo, dura mentre il tempo scorre, e sarà dopo che il tempo avrà avuto termine.

²⁹ L'eternità non ha principio né fine, l'*aevum* ha un principio ma non ha fine (come per l'anima e per l'angelo), il tempo appartiene a quelle cose che hanno sia principio sia fine.

³⁰ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, p. 122.

³¹ Agostino, *De civitate Dei* XII, c. 15, in riferimento agli angeli.

tempo e il mondo sono sempre¹, ma non che sono sempre². La differenza tra le due accezioni è riportata alla distinzione boeziana tra *sempiternitas*, fatta dal *nunc currens* (ovvero temporale), ed *aeternitas*, fatta dal *nunc permanens*³².

Nella *distinctio XXX*³³ analizzando i nomi attribuiti a Dio che implicano una relazione *ad extra*, quali “Signore” e “Creatore”, Alessandro affronta la questione dell’inizio del tempo: *cum tempus esse coeperit, quaeritur an in tempore esse coeperit an non*. Se il tempo avesse avuto inizio nel tempo, ne seguirebbe l’assurdo di un “tempo prima dell’inizio”³⁴, ma anche dall’ipotesi di un inizio del tempo nell’istante sembrano scaturire paradossi, ed escluse le due possibilità, l’unica via percorribile appare quella, non meno problematica, di un tempo senza inizio ed esistente *ab aeterno*. Secondo Alessandro, principio del tempo è il *nunc aeternitatis* che permane come *nunc stans* e passa come *instans temporis*, così che l’istante iniziale del tempo ha inizio in se stesso in quanto è (anche) *nunc aeternitatis*. Poiché “prima” che vi fosse l’inizio del tempo, era solo Dio, sembra che il *nunc* dell’eternità, in cui il tempo ha inizio, si identifichi con Dio stesso; in realtà è diverso il modo di iniziare nelle misure e in ciò che è misurato: solo ciò che è misurato, quando inizia ad essere, inizia ad essere *in aliquo*, ma non le misure, quindi, l’inizio del tempo non avviene né in se stesso né in altro in quanto misura. Essendo stato stabilito che alcuni nomi divini hanno un legame con la temporalità, Alessandro esamina in modo più specifico se si dice che Dio cominci ad essere Signore *cum tempore* (in relazione al tempo) o *ex tempore* (in relazione alla creatura nel tempo³⁵). Viene citata qui la dottrina, presente nella *Glossa ordinaria*³⁶, dei quattro

³² Nella *Glossa*, interpretando i primi capitoli della *Genesi*, Alessandro distingue: sempre¹, chiamato *semper temporis*, ovvero *quandocumque tempore*, è ciò che si ottiene raccogliendo la totalità dei tempi particolari (*colligitur ex universitate particularium temporum*); sempre², o *semper aeternitatis*, proprio solo di Dio; e, in aggiunta, sempre³, o *semper aevi*, che caratterizza il modo di essere dell’anima (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 6-7).

³³ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, pp. 288-295.

³⁴ Spiegando l’espressione “*ante tempora*”, Alessandro afferma che essa non indica una impossibile priorità temporale, bensì solo l’ordine tra il principio e ciò che dal principio deriva (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, p. 8).

³⁵ Viene chiarito nella *distinctio XXXV*, vol. I, p. 353, che “*ea enim proprie dicuntur ex tempore, quorum dictio verificatur cum ortu temporis*”: l’esempio proposto è l’espressione “Dio crea”, che può essere proferita secondo verità dal primo momento in cui esiste il tempo, poiché il tempo è misura del mutamento dal non-essere all’essere, ovvero della creazione.

³⁶ Cfr. Walafridus Strabo Fuldensis, *Glossa ordinaria. Liber Genesis*, c. 1 (PL CXIII, 67-69).

coaequaeva: il tempo, il cielo empireo, la materia prima e gli angeli sono stati creati insieme e non vi sono differenze temporali rispetto alla loro origine. In questo caso, il tempo non è inteso in modo proprio, ovvero come misura del moto dei corpi celesti (infatti tali corpi non sono ancora stati formati a partire dalla materia prima), bensì come misura del mutamento della creatura dal non-essere all'essere. Poiché non si può intendere il nome “*Dominus*” se non in relazione a ciò su cui si esercita il dominio (cioè ogni creatura), né la creatura senza il passaggio dal non-essere all'essere (con cui necessariamente è inteso anche il tempo), per Alessandro chiaramente si dice che Dio cominci ad essere Signore *cum tempore*. La presenza della materia prima tra i quattro *coaequaeva* serve anche a conciliare il racconto genesiaco della creazione nei sei giorni con l'espressione per cui Dio *creavit omnia simul*³⁷: tutte le creature corporee sono create *simul* nella propria materia, ma non in quanto distinte ciascuna secondo la propria forma.

1.1.2 *Le Quaestiones antequam esset frater*

Anche le questioni disputate da Alessandro come maestro secolare, ovvero prima dell'ingresso nell'Ordine dei minori (1236), sono *reportationes*, sebbene a volte sia stato il *magister* in persona a curare la rielaborazione degli appunti presi dagli studenti (in questo caso si parla di *reportatio examinata*). La forma della *quaestio disputata*, articolata in più parti distinte e ordinate, costituisce in relazione alle opere precedenti e coeve una novità propria di Alessandro.

Nella questione *De caelis* vi è uno dei due riferimenti espliciti ai sei giorni della creazione presente nell'opera. Si tratta della risposta alla possibile obiezione per cui non si può indagare razionalmente la creazione, in quanto in essa Dio fa le cose *miraculose* e non *naturaliter*: “*Quando ergo quaerimus opera sex dierum, quaerimus ordinem rerum naturalem; non ergo debent dicere quod ibi sunt secundum omnipotentiam Dei, sed secundum sapientiam*”³⁸. Si tratta di una preziosa indicazione di metodo, perché respinge l'interdetto teologico alla speculazione fisica (*philosophia naturalis*), anche nel caso in cui il tema esaminato è l'opera dei sei giorni narrata nella *Genesi*.

³⁷ Sir 18, 1. Cfr. *supra* nota 12.

³⁸ Alessandro di Hales, *Quaestiones disputatae antequam esset frater, Quaestio XLVII, disputatio III, membrum I*, n. 48, p. 831.

Il secondo passaggio fa parte della questione *De scientia Christi*³⁹, e fa riferimento alla distinzione agostiniana⁴⁰ tra *cognitio matutina* e *cognitio vespertina* degli angeli. Chiedendosi se tale distinzione possa essere attribuita anche alla conoscenza di Cristo, Alessandro ha l'occasione di fare alcune precisazioni: sempre seguendo l'autorità di Agostino, le opere dei sei giorni sono state compiute *secundum prius et posterius*, e quindi anche la conoscenza che gli angeli ne ebbero nella cosa conosciuta (*cognitio vespertina*) è cresciuta in relazione a questo rapporto prima/dopo. Tuttavia non si tratta di un vero e proprio processo temporale, poiché va tenuto conto del passo biblico in cui si dice che Dio *creavit omnia simul*⁴¹: Alessandro di Hales cerca di tenere insieme la simultaneità della creazione divina e l'ordine relativo alla natura e alla conoscenza angelica, per cui le *res creatae* non sono ordinate secondo il tempo, bensì in relazione alla qualità della loro natura secondo i generi primi delle cose stesse.

1.1.3 La *Summa Theologica*

La *Summa Theologica* è l'opera di Alessandro di Hales ritenuta più importante: già fin dal XIII secolo, infatti, gode di ampia circolazione, come dimostrano i 161 codici manoscritti ritrovati nelle biblioteche di tutta l'Europa dai curatori dell'edizione critica, le numerose antiche edizioni a stampa del XV e XVI secolo, nonché l'elevato numero di citazioni da parte di autori coevi e posteriori⁴². In realtà il termine "*theologica*" non compare in nessuno dei codici del XIII e XIV secolo, mentre il titolo storico e originale dell'opera sembra essere stato *Summa fratris Alexandri*; tuttavia i Padri del Collegio San Bonaventura di Quaracchi, che hanno curato

³⁹ Alessandro di Hales, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, Q. XLII, M. II, nn. 23-25, pp. 720-722.

⁴⁰ Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram*, IV, cc. 22-24 e V, c. 18. Anche nella *Summa theologica* viene citata ed approfondita questa lettura allegorica (cfr. Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. II, T. III, S. II, Q. I, T. II, M. I, c. I "*Quare cognitio angeli appelletur matutina et vespertina*"; vol. II, pp. 167-168).

⁴¹ Siracide 18, 1. Questo versetto è citato anche da Agostino a breve distanza dal passo indicato nella nota precedente (Agostino, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 33). Lo sforzo esegetico, di Agostino così come di Alessandro, per disinnescare l'apparente contraddizione sarebbe stato reso meno difficile dalla considerazione che il termine originale della versione dei Settanta (κοινῆ = in comune, in generale, senza eccezione) non ha la connotazione temporale della traduzione latina (*simul* = insieme nello stesso istante), ratificata dal Concilio Lateranense IV (1215): *simul ab initio temporis*.

⁴² Secondo i *Prolegomena* dell'edizione critica, tra i testi teologici, solo le opere di Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio hanno avuto una diffusione così estesa.

l'edizione critica, hanno scelto il primo titolo in quanto diffuso dalla tradizione tipografica e maggiormente significativo del tenore dell'opera. La *Summa* è ritenuta in modo indiscusso autentica fino alla fine dell'Ottocento, quando grazie agli studi avviati per l'edizione critica delle opere di Bonaventura, vengono identificate le prime aggiunte successive al testo originale e individuate alcune questioni spurie. Secondo l'ipotesi più accreditata, nel 1245, anno della morte di Alessandro di Hales, i primi tre dei quattro libri della *Summa* erano già stati compilati, sebbene in forma incompleta, da Alessandro stesso, che si era basato sulla *Glossa*⁴³, sulle proprie questioni disputate (trascritte a volte letteralmente) e sugli scritti del confratello Jean de la Rochelle⁴⁴. Non si trattava tuttavia di una mera *compilatio*, perché in questo caso Alessandro era anche l'*auctor* dell'opera⁴⁵. A seguito della bolla *De fontibus Paradisi* di Papa Alessandro IV (7 ottobre 1255), che loda la scienza di frate Alessandro, il compito di portare a termine il piano dell'opera viene quindi affidato a Guglielmo di Melitone, un allievo del *magister irrefragabilis*, che inserisce le questioni mancanti, scegliendole tra le proprie e quelle di altri francescani (Jean de la Rochelle ed Eudes Rigaud). La pluralità delle fonti e l'assenza di un unico redattore spiegano l'imperfetta unità della struttura, dello stile e della dottrina.

1.1.3.A L'eternità e il tempo (*Summa Theologica I*)

La gerarchia ontologica tipica dell'universo medievale determina anche l'ordine che una trattazione sistematica deve seguire. Il primo luogo della *Summa Theologica* in cui Alessandro di Hales affronta il tema del tempo si trova nel contesto di una analisi dell'eternità, nella prima parte del primo libro, dedicata alla Unità e Trinità di Dio. Mentre il primo trattato della prima ricerca (*Inquisitio*) concerne essenzialità, immutabilità e semplicità divina, il secondo trattato indaga l'immensità dell'essenza

⁴³ Tuttavia, nella compilazione del I libro della *Summa* i corrispondenti testi della *Glossa* sono citati in modo costante e spesso letterale, mentre nel II libro della *Summa* la *Glossa* è quasi assente, citata solo *ad sensum* o attraverso Filippo il Cancelliere. Comportamento simile a quello del compilatore della *Summa* mantenne anche Riccardo Rufo: la ragione risiede probabilmente nello stato imperfetto in cui si trovava la *reportatio* del secondo libro della *Glossa*.

⁴⁴ Come *terminus post quem* si considera il 1236, anno dell'ingresso di Alessandro nell'Ordine dei frati minori, anche se è probabile che abbia cominciato il lavoro della *Summa* attorno al 1240.

⁴⁵ Va comunque detto che la storia della redazione della *Summa* mostra come il vero Alessandro "storico" vada ricercato nella *Glossa* e nelle *Quaestiones disputatae*, che fino alla metà del Novecento erano rimaste del tutto ignote.

divina. Dopo l'infinità (immensità divina in relazione a sé), l'incomprensibilità (in relazione all'intelletto) e l'incircoscribibilità⁴⁶ (in relazione al luogo), nella quarta questione Alessandro analizza con acribia l'eternità (immensità in relazione alla durata)⁴⁷. In primo luogo bisogna indicare cosa significhi il nome "eternità" (primo capitolo della prima sezione), e per far questo è necessario confrontare le *intentiones nominis* di eternità e sempiternità. Come prevede la struttura della questione scolastica, prima di determinare la soluzione il *magister* presenta le autorità *pro* e *contra*: secondo Boezio, come sono diversi il nostro istante e l'istante divino, così differiscono anche i loro correlati, ovvero, rispettivamente, la sempiternità e l'eternità⁴⁸. La diversità del significato è confermata da Agostino: gli angeli sono esistiti in ogni tempo, quindi sono esistiti sempre e possono essere detti sempiterni, ma non propriamente eterni, ovvero coeterni al Creatore⁴⁹. A questa tesi viene opposto un altro testo dello stesso vescovo di Ippona, in cui afferma che se il presente fosse sempre presente, sarebbe l'eternità⁵⁰; ma "essere sempre" è proprio il significato di "sempiterno", che in questo modo è identico ad "eterno". La soluzione di Alessandro si basa su una distinzione terminologica: la *sempiternitas*, come il *semper esse* da cui deriva, possiede due accezioni. Se si intende come "essere in ogni tempo" (= sempre¹)⁵¹, la sempiternità differisce dall'eternità sia nella realtà sia nel significato del nome (*et re et nominis intentione*), se invece si intende come "essere senza principio e senza fine" (= sempre²), allora non differiscono nella realtà, bensì solo per la *ratio nominis*, poiché, come afferma Riccardo di San Vittore⁵², l'eternità aggiunge all'essere privo di inizio e fine anche l'essere privo di ogni mutabilità.

⁴⁶ L'*incircumscribilitas* è distinta dall'*ubiquitas*, che significa l'esistenza attuale in tutti i luoghi e non è un attributo divino.

⁴⁷ J. Marenbon, infatti, scrive: "Two of the fullest discussions of eternity from the early thirteenth-century University of Paris are those in the *Summa Fratris Alexandri*, compiled in 1236–45 by the Franciscan pupils of Alexander of Hales, and in the *Summa de bono* of Philip the Chancellor (d. 1236)" (J. Marenbon, *Two medieval ideas: eternity and hierarchy*, p. 55).

⁴⁸ Boezio, *De Trinitate*, cap. 4 (PL LXIV, 1253): "Nostrum 'nunc', quasi currens tempus, facit sempiternitatem; divinum vero 'nunc', permanens nec sese movens atque consistens, aeternitatem facit".

⁴⁹ Agostino, *De civitate Dei*, XII, cap. 15 n. 2: "nec si semper [angeli] fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt".

⁵⁰ Agostino, *Confessiones*, XI, cap. 14: "praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas".

⁵¹ Cfr. la distinzione indicata *supra* § 1.1.1, p. 10.

⁵² Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, Lib. II, cap. 4 (PL CXCVI, 903): "Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine. Aeternum quod caret utroque et omni mutabilitate". Questo testo di Riccardo evidenzia gli slittamenti semantici di alcuni termini legati al tempo, già notati da un

Indicata l'*intentio* del nome, è possibile stabilire se *aeternitas* sia detto univocamente o equivocamente rispetto a Dio e alle creature. Nelle Sacre Scritture alcune creature sono qualificate come “eterne”⁵³, ma non sembra che possa esservi alcunché di comune tra tempo, *aevum* ed eternità rispetto alla *ratio substantiae*. Per evitare l’equivocità, che impedirebbe ogni discorso su Dio e condurrebbe ad una teologia apofatica, e respingere l’univocità, che violerebbe la trascendenza divina, l’unica via percorribile appare l’analogia, per cui gli attributi che appartengono a Dio per essenza possono appartenere alle creature per partecipazione. Vi sarebbe così qualcosa di comune tra le *rationes* del Creatore e della creatura, almeno secondo *prius et posterius*. È proprio questa la soluzione accettata da Alessandro: l’eternità (già definita *diuturnitas non habens finem*) è detta in primo luogo di Dio, con le proprietà dell’assenza di fine, di principio e di mutabilità, né per sé né per altro (= eternità¹)⁵⁴; secondariamente può essere attribuita alle sostanze eviterno, come gli angeli, in quanto *diuturnitas* priva di fine, né per sé né per altro, priva di mutabilità ma dotata di principio, cioè creata (= eternità²); anche il castigo dei reprobis è eterno, perché privo di fine, né per sé né per altro, ma mutevole e dotato di principio⁵⁵; infine, ed è il caso per noi più interessante, anche al tempo può essere attribuita l’eternità, dal momento che esso è una *diuturnitas* priva di fine per sé ma non per altro, dotato di mutabilità e di principio. La fine del tempo proviene da altro e non da sé, perché l’unico fattore che determina la fine del tempo è il suo essere *ex nihilo* (cioè l’essere creato); infatti il moto del primo mobile non ha in sé (*ex parte mobilis*) alcun elemento che ne implichi l’arresto, esso terminerà solo per volontà del Creatore quando sarà raggiunto il numero degli eletti preordinato da Dio. Sarà il fine del tempo e del moto, ovvero il compimento del disegno divino, a determinarne la fine: per questo Alessandro afferma che la *ratio deficiendi* appartiene al tempo ed al

autore coevo come Guglielmo di Conches che scrive: “*Quod ut melius intelligatur, quid proprie sit eternum, quid sempiternum, quid perpetuum dicamus. Et est eternum quod caret principio et fine ut Creator; sempiternum quod, carens fine, habet principium non in tempore sed cum tempore ut mundus; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima hominis. Sed tamen sepe invenimus unam de istis dictionibus pro alia*” (Guglielmo di Conches, *Glosae super Platonem*, cap. XLIII, in *Timaeum* 29a, ed. E. Jeaneau, Paris 1965, p. 111).

⁵³ Gli angeli (secondo l’interpretazione dell’espressione “porte eterne”, nel Salmo 23, 7), i corpi celesti (Salmo 148, 6), i supplizi dei malvagi (Matteo 25, 46) e il tempo stesso (Lettera ai Romani 16, 25).

⁵⁴ Cfr. la distinzione indicata *supra* § 1.1.1, p. 8.

⁵⁵ Per questa categoria, Bonaventura recupererà il concetto di *saeculum*. Cfr. *infra* nota 119.

moto *ex fine et efficiente* (ovvero in relazione all'uomo e a Dio), ma non *ex parte subiecti* (il moto del primo mobile) né soprattutto *ex sui forma*. La *forma* del tempo è infatti il circolo ed il moto del primo mobile, anche nella ripresa cristiana medioevale della cosmologia aristotelica, è circolare, continuo ed indefinito. Nella risposta affiora anche una vena del platonismo medioevale, nella citazione di Boezio⁵⁶ secondo cui l'*infinitus motus temporalium* imita l'eternità, pur nella differenza tra il continuo mutare del primo e la stasi della seconda. La parte finale della questione precisa che l'eternità attribuita dalla Scrittura ai corpi celesti deve essere intesa come mera perpetuità (durata senza fine), e limitatamente alla sostanza e non al moto. Per i tempi eterni della lettera paolina vi sono tre possibili soluzioni (tra le quali Alessandro non esprime preferenze): o con Agostino⁵⁷ si afferma che “tempo” sta in realtà per *aevum*; oppure, seguendo la glossa di Pietro Lombardo, la Scrittura chiama (impropriamente) eterni i tempi che hanno preceduto l'*exordium mundi*, per distinguerli dai “nostri tempi”. Tale *exordium* è la costituzione completa del mondo secondo generi e specie, preceduta dalla *conditio et distinctio et dispositio rerum* narrate nei primi sei giorni della creazione: questi eventi sono delle vere e proprie mutazioni e quindi realmente misurate da “tempi”. È questa la prima considerazione su una possibile eterogeneità tra il tempo che misura i primi giorni della creazione ed il tempo “comune”. Oppure, infine, i tempi sono detti eterni per indicare le idee dei tempi nella mente di Dio (*rationes temporum*) distinguendoli dai tempi nella natura delle cose create.

Avendo analizzato il *nomen*, nel secondo capitolo della prima sezione l'autore si chiede cosa sia l'eternità *secundum rem*. In conseguenza del principio teologico, formalizzato da Alano di Lilla⁵⁸ per salvaguardare l'assoluta unità divina, per cui “tutto ciò che è in Dio, è Dio”, sembra che l'eternità sia la medesima essenza divina. Tuttavia un passo di Agostino⁵⁹ afferma che Dio sia l'*auctor aeternitatis*, e una causa ed il suo effetto non possono essere identici nella sostanza. Inoltre il *Liber de causis* (ancora erroneamente attribuito ad Aristotele) opera una tripartizione dell'intera realtà in relazione all'eternità: Dio è *ante*, l'angelo e l'anima sono *cum*, il tempo e le

⁵⁶ Boezio, *De consolatione philosophiae*, Lib. V, pr. 6 (PL LXIII, 859).

⁵⁷ Agostino, *83 Questioni*, quaest. 72.

⁵⁸ Alano di Lilla, *Le regole del diritto celeste*, p. 74, reg. IX: “*Quicquid est in Deo Deus est*”.

⁵⁹ Agostino, *83 Questioni*, quaest. 23.

cose temporali sono *post*. L'eternità non potrebbe quindi essere identica a Dio, poiché nulla può essere *prima* di se stesso. Alessandro distingue quindi due accezioni del termine *aeternitas*: propriamente è la *diuturnitas* senza fine, né principio, né mutevolezza e significa l'essenza divina in quanto immensità in relazione alla durata (= eternità¹); *communiter*, però, si intende per 'eternità' una durata senza fine (= eternità²), e così anche le creature perpetue possono essere dette eterne.

Se il *nomen* e la *res* dell'eternità sono stati chiariti, è ora possibile darne la definizione. Il punto di partenza è la classica definizione boeziana dell'eternità come *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*⁶⁰, integrata dall'esposizione che ne dà il medesimo Boezio: tutto ciò che vive nel tempo, essendo presente, procede dalle cose passate verso le future, e non può possedere simultaneamente l'intero *spatium* della propria vita; 'vita' è qui inteso nel senso generalissimo di *actualitas existendi*. Non così l'eternità, che non ha passato né futuro. L'eternità è distinta dagli enti generabili e corruttibili mediante l'interminabilità; dagli enti perpetui (cioè interminabili *ex parte post* ma mutevoli) mediante la totalità simultanea; da ciò che è interminabile ed invariabile ma composto di 'quod est' e 'quo est' (l'essere degli angeli) mediante la perfezione, che implica l'assoluta semplicità. Gli angeli, essendo creati, hanno un termine iniziale, e così non possono essere detti *simpliciter* interminabili; in essi vi è poi una qualche successione, che esclude la perfetta simultaneità. Alessandro aggiunge che l'essenza dei corpi celesti è interminabile (sempre *ex parte post*), ma non la loro 'vita': se quest'ultima va intesa nel senso generalissimo ricordato sopra, probabilmente il riferimento implicito è alla *fine dei tempi* neotestamentaria⁶¹. Inoltre il "possesso" della vita suggerisce al *magister* una connotazione di *iucunditas felicitatis*, che esclude la pena interminabile di demoni e dannati.

Nel quarto capitolo, che conclude la prima sezione, per provare che l'eternità appartiene a Dio, Alessandro introduce due principi fondamentali: ciò che non è eterno possiede l'essere dopo il non-essere; vi è un tempo anteriore all'esistenza di

⁶⁰ Boezio, *De consolatione philosophiae*, lib. V, pr. 6 (PL LXIII, 858).

⁶¹ Ad esempio Mc 13, 31 e Mt 24, 35: "*caelum et terra transibunt*", quindi la loro esistenza attuale avrà un termine.

ciò che comincia ad essere *ex tempore*⁶². Dall'unione di questi due postulati si può derivare l'impossibilità che il mondo sia insieme creato ed eterno.

Dalla seconda sezione, sulle proprietà dell'eternità (immensità, invariabilità, unità, incomunicabilità), possono essere messe in evidenza alcune importanti affermazioni sul tempo. In primo luogo tra eternità e tempo vi può essere solo una *comparatio habitualis* (e non *substantialis*), poiché l'eternità non è un intero ricavabile dalla somma delle durate temporali come se fossero sue parti. Quasi di passaggio, Alessandro dà anche una definizione (*ratio*) del tempo: il suo essere consiste nella successione e nel flusso del presente dal passato verso il futuro⁶³, e aggiunge che “anzi, anche posto che il tempo non abbia avuto né inizio né fine, come sembra aver posto Aristotele, tuttavia non sarebbe coeterno a Dio”, perché differiscono come *immobilis status* e *motus*. Riprendendo la terminologia anselmiana del *Proslogion*, si dice che “il secolo presente, che è nella serie del tempo, contiene tutto ciò che è temporale”⁶⁴, mentre si parla di ‘secoli’ al plurale, in riferimento all'eternità per sottolinearne l'immensità interminabile. Affrontando il quarto capitolo, sull'incomunicabilità dell'eternità, Alessandro si impegna nella disputa contro coloro che pongono l'eternità del mondo e del tempo: vedremo che il suo obiettivo sarà respingere non solo il fatto bensì la possibilità stessa della loro eternità. In primo luogo, la creatura, essendo *de nihilo*, possiede l'essere dopo il non-essere, e quindi necessariamente esiste un inizio della sua durata, per cui non potrebbe essere eterna. L'obiezione *a parte temporis* è tratta dal settimo capitolo dell'undicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele: si pone l'alternativa, per cui o il tempo è cominciato in un dato momento (*aliquando*) oppure no; se non è cominciato, il tempo è eterno; se è cominciato, prima di un dato momento non esisteva. Ma “cominciare” e “in un dato momento” indicano un riferimento al tempo (*rationem temporis dicunt*), vi fu quindi un tempo prima del tempo in cui il tempo ancora non era. Non è dunque possibile pensare l'inizio del tempo, perché si presuppone sempre un tempo anteriore; e lo stesso argomento vale per la fine del tempo. Un tempo senza inizio è dunque eterno,

⁶² Citato dal capitolo 6 del libro I del *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore (PL CXCVI, 894): “*quidquid enim ex tempore esse coepit, fuit tempus quando non fuit*”.

⁶³ Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. I, P. I, Inq. I, T. II, Q. IV, M. II, c. I, Ad obiecta 3: “*cuius [scil. temporis] esse est in successione et fluxu praesentis ac de preterito in futurum*”.

⁶⁴ *Summa theologica*, Lib. I, P. I, Inq. I, T. II, Q. IV, M. II, c. III, Respondeo.

e se lo è il tempo, lo sono anche il moto e le *res inferiores*⁶⁵. La risposta di Alessandro è netta: è impossibile che il mondo sia eterno, ovvero senza principio di durata, poiché l'essere eterno è in contraddizione con il concetto di creatura (*repugnat intentioni creaturae*)⁶⁶. Creatura è ciò che procede da Dio secondo diversità di sostanza, l'essere creaturale è ricevuto *de nihilo*, e quindi appartiene all'essenza della creatura avere l'essere dopo il non-essere ed un principio della propria durata. Esiste un preciso *ordo rerum*: la generazione del Figlio e la processione dello Spirito, persone distinte ma consostanziali e coeterne al Padre, precedono dall'eternità la creazione temporale del mondo, la cui sostanza è diversa da quella divina. Secondo Alessandro, i *philosophi* hanno sostenuto l'eternità del moto e del mondo perché facevano riferimento solo alle cause "inferiori" (il motore, il mobile e la materia del cielo), tuttavia a chi indaghi le cause "superiori" (la divina potenza, sapienza e bontà) appaiono chiaramente l'inizio del tempo, del moto e del mondo, poiché il mondo è considerato il flusso delle cose secondo mutazione, generazione e corruzione. L'*exordium materiae* è implicato dall'infinità della potenza divina: essa, infatti, essendo somma, è causa totale della propria opera e non condivide tale causalità con una materia preesistente; la creazione è dunque una *mutatio de nihilo*. Per escludere la perpetuità anche *ex parte post* è necessario fare riferimento alle cause superiori, ma qui l'argomento teologico viene declinato dal punto di vista della morale: la giustizia divina non sarebbe tale se non premiasse e castigasse secondo i meriti; ma ciò può avvenire solo dopo la resurrezione futura, e questa avverrà solo con la cessazione del moto, e quindi del tempo. Il tempo, ribadisce il *magister*, ha avuto un inizio ed avrà una fine; per evitare il regresso all'infinito postulato dall'obiezione *a parte temporis*, precisa che esso non è cominciato (né finirà) nel tempo, bensì nell'istante (*nunc*). La *Physica* aristotelica

⁶⁵ Vale la pena riportare l'intero passo in latino: "*Item, a parte temporis, sic obicitur: aut tempus aliquando incepit aut non. Si non incepit: ergo est aeternum. Si incepit: ergo cum non esset prius, aliquando incepit; istud 'aliquando' et illud 'incepit' rationem temporis dicunt; ergo si tempus, quod incepit, non dum erat, fuit ergo tempus ante tempus; non ergo fuit cogitare quando non fuit tempus nec similiter quando desinat; est ergo aeternum; et si tempus, et motus; et si motus, et res inferiores*".

⁶⁶ L'espressione '*creare ab aeterno*' (o '*creatus ab aeterno*') contiene una contraddizione (*repugnantia*) implicita: se è stato creato *ab aeterno*, è *ab aeterno*, e se è *ab aeterno*, non possiede l'essere dopo il non essere, e dunque è increato. Alessandro di Hales ripete lo stesso argomento nel quarto trattato del primo libro, dedicato alla potenza divina: la seconda questione ne esamina le condizioni, e rispettivamente, nella prima sezione l'universalità, nella seconda l'immensità, nella terza la perfezione e infine nella quarta l'invariabilità.

non è citata esplicitamente, tuttavia le caratteristiche attribuite all'istante non consentono dubbi: esso è fine del passato, inizio del futuro, rende continuo (*continuans*) il tempo, l'*essentia* di quest'ultimo consiste nell'istante. La presunta conseguenza che esista sempre un tempo prima del tempo (o dopo esso), è ridotta all'affermazione che esiste un primo istante che precede il tempo, nella sua totalità.

1.1.3.B La creazione (*Summa Theologica II*)

Mentre il primo libro della *Summa theologiae* aveva Dio per oggetto d'indagine, il secondo esamina la creatura, cominciando ad indagarla in generale (*inquisitio prima*), secondo il divenire (*tractatus primus*), ed in particolare in relazione alla causa (*sectio prima*). Avendo affrontato la sostanza e la definizione di 'causa prima', la terza questione la analizza in quanto è in atto, facendo riferimento alla creazione, ovvero all'azione per la quale è in primo luogo in atto. Il termine 'creare' propriamente significa 'fare dal nulla' (*ex nihilo facere*), e, come 'essere dal nulla' (*esse ex nihilo*), così anche 'creare' può essere inteso in vari modi. Il significato per i primi versetti della *Genesi* (*In principio creavit Deus caelum et terram*) è 'fare assolutamente dal nulla', mentre in altri contesti può riferirsi al 'creare' la grazia dal non-essere (relativo) della colpa. Il quinto capitolo esamina il rapporto tra creazione e tempo, chiedendosi se la *creatio-actio* avvenga *in*, *cum* oppure *ante* il tempo. Poiché la creazione è il principio del tempo, non può essere propriamente né *nel* tempo né *con* il tempo: se con 'tempo' si intende l'istante che è principio del tempo, la creazione non è senza il tempo, anzi si dice che sia *prima* del tempo secondo la causalità (*ratione causalitatis*). Alessandro si chiede infine se i *philosophi* seguendo la ragione giunsero alla conoscenza della creazione. Sembra che non si possa negare alla ragione naturale una qualche conoscenza della creazione, a causa del passo della *Lettera ai Romani* che viene citato in ogni questione *de cognitione*⁶⁷. Esempi paradigmatici di filosofi che hanno conosciuto la creazione sembrano essere Aristotele ed Avicenna. La risposta di Alessandro è che vi è una *triplex cognitio*: attraverso l'ispirazione della fede, attraverso lo studio (*declaratio, inspectio*) delle Scritture, e attraverso la rivelazione (*revelatio*) delle opere. La conoscenza della

⁶⁷ Rom 1, 20: "*Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas*".

creazione è attingibile mediante tutti e tre i modi: le opere, infatti, indicano l'onnipotenza di Dio, e questa implica la creazione, ovvero la produzione dal nulla, non legata alla materia. Proprio per non aver 'superato' la *ratio* della materia, alcuni filosofi non sono giunti al concetto di creazione, altri invece (ad esempio i Platonici, di cui Agostino aveva letto i libri⁶⁸) ebbero conoscenza della creazione, o attraverso le Scritture o attraverso argomenti considerando le opere divine.

La seconda sezione esamina la creatura dal punto di vista delle proprietà, così viene analizzato il divenire, ovvero l'essere creato (*creari*). La creazione non è propriamente un 'essere mutato' della *res*, perché ciò che muta deve essere già ente, in atto o in potenza; la creazione è piuttosto un 'venire all'essere dopo il non-essere' (*exire in esse post non-esse*), che può essere un'accezione generica dell'essere mutato. L'essere creato (*creari*) non è altro se non l'essere nel primo istante dopo l'assoluto non-essere (*nunc primo esse post omnino non-esse*). A differenza degli altri mutamenti, in cui il primo termine precede il secondo, nella creazione il divenire (*fieri*) e ciò che diviene (*illud quod fit*) sono *simul* secondo il tempo e secondo la natura. Il concetto di 'creato' (*intentio 'creati'*) deve comprendere anche ciò che è concreato, ovvero in questo caso il tempo, affinché la divisione tra Creatore e creato sia sufficiente ed esaustiva. Gli accidenti che procedono dal non-essere secondo l'opera della creazione sono detti 'concreati' (a differenza di altri accidenti che possono derivare semplicemente dalla generazione o da un altro genere di mutazione), mentre le sostanze sono dette semplicemente create. Il tempo, in quanto accidente, è in un sostrato, e tale sostrato ha una priorità rispetto ad esso: tuttavia non ne deriva alcuna contraddizione poiché si tratta di una priorità di natura ontologica e non di durata; infatti, la sostanza ed il tempo sono *simul in opere* e costituiscono un unico 'creato'. Alla questione sullo statuto dell'ordine di priorità nella creazione, Alessandro afferma che si debba rispondere secondo l'*intentio* di Agostino nel *Super Genesim ad litteram*: le cose sono create *simul*, sebbene tra esse vi sia un ordine assiologico (*secundum minus nobile et magis nobile [...] secundum dignitatem*). Tuttavia si può anche intendere un ordine temporale nel racconto della *Genesi*, come hanno interpretato Gregorio, Girolamo ed altri *expositores*. Di conseguenza, la numerazione dei primi sei giorni è stata interpretata in due modi: se è letta come una

⁶⁸ Agostino, *Confessiones*, VII, cap. 9.

differenza di tempo, nel medesimo divenire vi è un ordine temporale; il riferimento alla durata si dissolve se invece è considerata una differenza di conoscenza secondo l'ordine degli oggetti conosciuti. Alessandro nega che gli angeli siano stati creati anteriormente rispetto al tempo, prima dei giorni narrati nella *Genesi* (*nec est dicendo quod angeli essent prius creati tempore ante omnem diem*) e reinterpreta le autorità di Girolamo ed Ilario che sembrano suggerire questa possibilità: il primo sta solo riportando un'opinione altrui (*recitando*), mentre il secondo indica solo l'indipendenza della creazione degli angeli da quella della terra.

La seconda sezione è dedicata a ciò che accompagna (*concomitantibus*) il divenire, e il primo argomento esaminato è proprio il tempo, specificamente se il creare sia o meno *nel* tempo. Le prime argomentazioni presentate sostengono la parte negativa dell'alternativa: anche il tempo stesso comincia ad essere; infatti se non vi fosse alcun moto della creatura spirituale né di quella corporea, per mezzo del quale attraverso il presente cose future succedessero a quelle passate, non vi sarebbe alcun tempo; è d'altra parte evidente che, se non esiste, una creatura non può neppure muoversi: il tempo è dunque posteriore all'essere creato, il quale non può dunque essere *nel* tempo. Inoltre, se la creazione fosse *nel* tempo, questo la precederebbe; ma niente è prima della creazione, se non Dio che è eterno; quindi il tempo sarebbe eterno, il che non è vero poiché l'eternità precede il tempo. Infine, il tempo non è nel proprio inizio, né insieme ad esso; ma, poiché la creazione passiva è detta con l'inizio del tempo o prima di esso, la creazione non può essere *nel* tempo.

Per contro, Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos* afferma che “con la stessa creatura, che Dio fece, i tempi cominciarono ad essere”⁶⁹, e dunque il tempo è coevo alla creatura, ovvero alla creazione passiva. Nella Sacra Scrittura si parla di *tempora aeterna* (Rom 16, 25) e di *tempora saecularia* (II Tim 1, 9): se i tempi sono detti eterni, poiché la creazione non è eterna, il tempo è *prima* della creazione, o almeno *con* la creazione; anche l'espressione *tempora saecularia*, glossata riportando il commento di Aimone di Halberstadt⁷⁰, sembra comportare una precedenza del tempo rispetto alla creazione.

⁶⁹ Agostino, *De Genesi contra Manichaeos*, II, c. 2: “mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt”.

⁷⁰ Haymo, *In Epistolam ad Titum*, cap. 1 (PL CXVI, 812): “Ipse ergo qui non mentitur, quia summa veritas est, ipse promisit fidelibus suis vitam aeternam ante tempora saecularia. Saecularia

La soluzione halesiana è basata sulla multivocità del termine *tempus*: nel primo senso il tempo è la misura del moto della *res* sopraceleste; nella seconda accezione è la misura di qualsiasi moto, sia dell'ente spirituale che dell'ente corporeo; in un terzo modo si può prendere il tempo come misura del mutamento istantaneo o dell'*exitus* della creatura dal non-essere verso l'essere. Nei primi due modi la creazione è *prima* del tempo e non può essere detta *con* il tempo né *nel* tempo; nel terzo modo, invece, si può dire che il tempo è *nella* creazione (passiva) o *con* la creatura. L'ultimo modo è l'accezione più ampia del termine, per cui è tempo non solo la durata successiva, bensì anche il suo principio: così la creazione del cielo e della terra *in principio* può essere spiegata come *in principio temporis* ovvero nel *nunc*, come fa, ad esempio, Agostino nel *De Genesi contra Manichaeos*. Agostino ed Aimone parlano di *tempora aeterna* secondo due accezioni diverse: per il primo sono i tempi che sono sempre *con* il mondo, e non sono eterni allo stesso modo di Dio, che è il *fabricator temporum* ed è prima di essi; il secondo invece intende il tempo in modo generico come 'durata', quindi dire *tempora aeterna* è lo stesso che dire 'durata eterna', la durata dell'eternità che precede l'inizio del mondo, mentre i *tempora aeterna* di Agostino, che sono *con* la creatura, dovrebbero essere chiamati propriamente *tempora saecularia*.

Infine Alessandro spiega che al *creari* corrisponde l'espressione *fieri ex nihilo sive de nihilo*: in questo caso le preposizioni *ex* e *de* non indicano causalità bensì semplice ordine temporale; la creatura, infatti, viene all'essere dopo (*post*) il suo

*dicuntur a sequendo, quod in se resolvantur: Varrone teste. Saecula autem computantur ex eo quo materies informis per species discreta est, et ex quo Deus dixit: Fiat lux, et facta est lux (Gen. 1). Ex eo enim coepit varietas temporis et vicissitudo horarum pariterque dierum in semet resolvit: antea vero, ut doctores dicunt, non erat tempus sed aevum, quod solummodo esse habebat. Nam inter tempus et aevum hoc distat, quia aevum stabile est, tempus vero mutabile. Sed si hominibus promisit vitam aeternam, quod omnino non dubium est, quomodo promisit illis qui necdum erant creati ante tempora saecularia, nisi quia in eius aeternitate in praescientia et praedestinatione jam fixum erat quod congruo tempore futurum erat. [...] omnipotens Deus in praescientia et praedestinatione sua promisit fidelibus atque electis suis ante omnia tempora vitam aeternam dandam". Cfr. anche Haymo, *In Epistolam II ad Timotheum*, cap. 1 (PL CXVI, 800): "[...] secundum gratiam quae data est nobis in Christo Jesu, ante tempora saecularia. Tempora saecularia debemus hic intelligere tempora et saecula quae ex eo tempore esse coeperunt, quo mundus factus est, et dies, et nox. Nam antea non erant saecula neque tempora, quousque venit vicissitudo diei et noctis, et mutabilitas temporis, sed quasi aevum erat. Igitur ante omnia saecula et tempora, data est apostolis gratia in praedestinatione Dei, quod apostoli Christi essent futuri, et omnes etiam electi a Deo praedestinati sunt in Christo ante initium mundi, sicut in Epistola ad Ephesios dicitur: Qui predestinavit nos in ipso, id est in Christo, ante mundi constitutionem, de qua praedestinatione dicit Dominus in Evangelio: Clarifica me, tu Pater, apud te ipsum claritate quam habui in praedestinatione, priusquam mundus esset (Joan. XVII)".*

assoluto non-essere. Questa soluzione pone in realtà un nuovo problema, se si ricorda che il tempo è creato insieme alla creatura, e così il non-essere della creatura *prima* del suo essere implica la contraddizione di un tempo *prima* del tempo.

1.1.3.C La creatura (*Summa Theologica II*)

Dopo aver esaminato il divenire, il secondo trattato indaga la creatura secondo l'essere, cominciando nella prima questione dalla sua sostanza. L'espressione "cieli e terre" usata nel testo della *Genesi* in riferimento alla creazione può essere interpretata in vari modi:

- 1) designano, rispettivamente, la creatura spirituale e quella corporea⁷¹;
- 2) "cieli" designa il cielo empireo, insieme a ciò che contiene, mentre "terre" le creature corporee inferiori fino al cielo acqueo o cristallino;
- 3) "cielo" indica la natura corporea che non ha contrarietà con ciò che contiene, mentre "terra" quella che ha contrarietà.

Dopo la prima questione sulla sostanza, Alessandro affronta nella seconda questione la creatura in relazione alla quantità: il testo è diviso in cinque "titoli": unità e moltitudine, semplicità e composizione, mutabilità, temporalità e località. Il quarto titolo, dedicato alla temporalità è quello che interessa specificamente questa ricerca. Nel primo capitolo, ritornando a chiedersi se l'eternità convenga o meno al mondo, si pone la questione se il mondo sia eterno *ex parte initii*, ovvero sia privo di inizio nel tempo (articolo 1). Un inizio dell'universo nel tempo sembra implicare un (contraddittorio) mutamento nell'eterna e "impassibile" volontà divina, posto dalla differenza fra l'*ab aeterno* e il *post*. Una diversa elaborazione dei medesimi elementi di questo argomento conduce a porre l'alternativa tra un Dio che crea il mondo *statim*, e quindi dall'eternità, e un Dio che rimane ozioso dall'eternità fino al momento in cui la sua *vacatio* è sostituita dall'*operatio* della creazione nel tempo. Anche i successivi argomenti a favore dell'eternità del mondo tentano di cogliere la contraddizione di un mutamento nella divinità, causato dall'eventuale inizio nel tempo dell'universo (*prima* dell'azione creativa Dio non era Creatore, né Signore,

⁷¹ Questa era l'interpretazione scelta da Alessandro nella *Glossa, distinctio I (De principio et ratione creationis)*: nel primo versetto della *Genesi*, *coelum* indica la natura angelica, mentre *terra*, l'intera natura visibile (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, p. 3).

poiché tali termini relativi erano privi del termine correlativo) o la contraddizione di un tempo che precede il tempo (d'altra parte, se prima del primo *nunc* del mondo vi è solo il *nunc* dell'eternità, allora sembra che il mondo sia eterno). Le autorità citate negli argomenti a favore dell'eternità del mondo sono sia, come era facile prevedere, Aristotele⁷², sia, un po' inaspettatamente, Agostino⁷³: in realtà per quest'ultimo si tratta di obiezioni cui Agostino stesso risponde nelle proprie opere. Interessante è anche l'utilizzo dell'autorità di Aristotele negli argomenti *contra* l'eternità del mondo⁷⁴: Alessandro cerca di convincere i sostenitori dell'eternità del mondo argomentando a partire da una base filosofica condivisa. Nella soluzione si riafferma che il mondo non è eterno, intendendo per "eterno" *quod non habet principium durationis*. Rispondendo agli argomenti contrari alla soluzione proposta, Alessandro precisa che il *nunc* in cui fu creato il mondo non fu preceduto da alcun *nunc temporis vel aevi*, bensì solo dal *nunc aeternitatis*⁷⁵.

Dopo aver affrontato nel secondo articolo l'eternità del mondo *ex parte finis*, il terzo articolo riprende la questione dell'eternità del mondo in relazione al moto, con evidente riferimento ai principi della fisica aristotelica. Centrale nell'articolo è il problema dell'*inceptio*: per Alessandro il tempo comincia a essere, ma non nel tempo (pena il regresso all'infinito), bensì nel *nunc*, che è considerato il *principium temporis*. A sua volta, il *nunc* che è principio del tempo non ha inizio in un altro *nunc*, altrimenti sarebbe inevitabile l'*abire in infinitum*.

Dopo le prove della non-eternità del mondo, il secondo capitolo considera ciò che è "coevo" al mondo, ovvero le cose che furono create insieme ad esso. Alessandro esamina qui la classica dottrina dei *coaequaeva*, che abbiamo già incontrato esaminando il secondo libro della *Glossa*⁷⁶. L'esposizione della *Summa* è però più

⁷² Dio è causa del mondo, ma se è posta (dall'eternità) la causa, si pone anche il causato (Cfr. Aristotele, *Physica* II, c. 3); "*idem similiter se habens semper est natum facere idem*" (Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione* II, c. 3).

⁷³ Dio può e vuole creare il mondo dall'eternità, altrimenti sarebbe invidioso o non onnipotente (Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus* 83, q. 50); se in Dio il *mundus archetypus* è eterno, lo deve essere anche il *mundus sensibilis* (Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46).

⁷⁴ L'impossibilità del regresso all'infinito nella successione delle cause (Cfr. Aristotele, *Metaphysica* I, c. 2); la precedenza, secondo la sostanza, del motore rispetto al moto (Cfr. Aristotele, *Metaphysica* III, c. 5); la coevità del moto e del cielo (Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione* II, c. 1).

⁷⁵ Per una maggiore appropriatezza terminologica, si potrebbe dire, come avviene nella *Glossa*, che il *nunc aeternitatis* contiene, e non precede, gli altri due *nunc* (cfr. *supra* nota 28).

⁷⁶ Cfr. *supra* § 1.1.1, pp. 7-8.

ampia ed approfondita. Secondo lo Pseudo-Beda, i *coaequaeva* sono cinque: cielo, terra, angeli, aria e acqua⁷⁷; a questi Alcuino aggiunge la luce e l'anima dell'uomo⁷⁸; dalle autorità della *Glossa ordinaria*⁷⁹ si deduce che il tempo e il movimento sono *coaquaevi* al cielo e alla terra, mentre nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo si trova la dottrina canonica dei quattro *coaequaeva*: natura angelica, materia informe dei quattro elementi, cielo empyreo e tempo⁸⁰. Secondo Alessandro, il tempo incluso in questo elenco designa il *nunc* in cui avviene l'uscita (*exitus*) dal non-essere all'essere creato. Il moto e il tempo, pur essendo accidenti, non sono successivi ai loro soggetti e sono giustamente considerati come esistenti fin dal principio.

Nel terzo ed ultimo capitolo, chiedendosi se il mondo abbia avuto un inizio (*inceptit*), nel senso in cui i filosofi intendono 'avere un inizio', viene precisato che tale espressione non presuppone alcun tempo prima di sé, bensì pone come concomitante l'istante principio del tempo.

Nel secondo libro della *Summa*, la creatura corporea è oggetto della terza *inquisitio*⁸¹, nella quale vengono affrontate le questioni legate al racconto della creazione. Intendendo "*dies*" nel modo più abituale, come fanno Girolamo e altri esegeti, la creazione è avvenuta *ante omnem diem*, ed ha avuto come oggetto la materia informe degli enti corporei, che tuttavia in qualche modo aveva già dentro di sé le forme, che sarebbero state attualizzate nei giorni successivi. Alessandro si chiede in che modo sia possibile la distinzione tra il primo e il secondo giorno, dato che essa non può avvenire mediante il moto di rivoluzione di un corpo luminoso attorno alla terra (pur essendo già stata distinta la luce dalle tenebre⁸²); l'unica soluzione gli appare allora la distinzione basata sulla differenza tra le cose create nei due tempi da distinguere.

⁷⁷ Beda, *Quaestionum super Genesim ex dictis Patrum Dialogus*, PL XCIII, 236A: "*In ipso quidem principio conditionis facta sunt coelum, terra, angeli, aer et aqua*".

⁷⁸ Alcuinus, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, PL C, 519B: "*Quae creaturae de nihilo factae sunt? Coelum, terra, angeli, lux, aer, aqua [et] anima hominis*".

⁷⁹ Cfr. *supra* nota 36.

⁸⁰ Pietro Lombardo, *Sententiarum Libri quatuor*, PL CXCII, 656: "*simulque creati sunt angeli cum coelo empyreo, et cum informi materia omnium corporalium*".

⁸¹ Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, pp. 306-382.

⁸² Sempre nella terza *inquisitio*, si dice che il termine "*lux*" può significare sia la luce che distingue il giorno dalla notte mediante il suo moto di rivoluzione, sia la luce distinta dalle tenebre al momento del "*Fiat lux*" (Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, T. I, Q. II, c. II, p. 317).

Nel terzo capitolo, Alessandro ritorna sul versetto “*Qui vivit in aeternum creavit omnia simul*”⁸³, ma la spiegazione data è lievemente differente da quella indicata nel I libro della *Summa*⁸⁴. La contemporaneità implicata dal termine “*simul*” è relativa all’indifferenza di misura (temporale) *ex parte creatorum*, poiché la creazione riguarda la materia ed avviene in un unico istante (sebbene “cielo e terra” si riferisca ad una forma di duplicità di tale materia originaria); diversa dalla *creatio* è la *factio*, che si svolge nell’ordine del *prius et posterius* secondo la distinzione dei giorni (intendendo *dies* come ciò che dipende dalla rivoluzione di un corpo luminoso) e riguarda non la materia, bensì le forme distinte. Bisogna tuttavia fare attenzione a non interpretare l’ordine di natura tra *creatio* e *factio* come un ordine di durata: tra essi non vi è alcun intervallo temporale, nessuna *mora interiecta* né *dilatatio*⁸⁵, secondo le parole di Ugo di San Vittore citate da Alessandro di Hales. La simultaneità della creazione è quindi precisata, dicendo che Dio ha creato tutte le cose in un unico *nunc*, che non è né il *nunc temporis* né il *nunc aeternitatis*, bensì il *nunc aevi*⁸⁶. Anche la creazione del cielo e della terra può tuttavia essere intesa in due modi: in senso stretto come creazione della materia informe, che avviene *ante omnem diem*, in senso più largo come distinzione per specie e forme (ciò che poco prima aveva chiamato *factio*), che avviene nei *dies* del racconto della *Genesi*. Ancora attraverso le parole di Ugo di San Vittore⁸⁷, viene riproposta la connessione causale tra *mutabilitas* e tempo (*tempus fuit, quia mutabilitas fuit*), pur nell’apparente paradosso di un primo momento del tempo (quello in cui fu creata la natura di tutte le cose, visibili e invisibili) che non è *dies* né *nox*.

Nella seconda questione della terza *inquisitio* continua l’analisi della creazione. Secondo l’autorità di Agostino, come per la *Glossa ordinaria*, l’inizio del libro della *Genesi* può essere esposto in due modi: *in Filio vel Verbo* e *in principio temporis*. Se viene interpretato nel secondo modo, si può affermare che nell’inizio del tempo non vi era ancora alcun moto, ma vi era già una *mutatio*: moto e materia prima sono *coaequaevi* solo se si intende il moto come *mutatio*.

⁸³ Sir 1, 18.

⁸⁴ Cfr. *supra* nota 12.

⁸⁵ Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. 1, c. 6 (PL CLXXVI, 192).

⁸⁶ In questo luogo non sono menzionati i motivi di questa scelta, tuttavia agli occhi di Alessandro vi erano fondati argomenti per escludere sia il *nunc temporis* (i paradossi dell’*inceptio*) sia il *nunc aeternitatis* (la possibile conseguenza della creazione *ab aeterno*).

⁸⁷ Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. 1, c. 9 (PL CLXXVI, 194).

All'“opera dei sei giorni”, divisa in *distinctio* e *ornatus* delle creature corporee, è dedicato esplicitamente il secondo trattato della terza *inquisitio*. Alessandro affronta qui ancora una volta le questioni legate alla creazione e alle forme di temporalità che si manifestano in essa. La simultaneità della creazione *ratione materiae* è riaffermata, e si differenzia tra il significato proprio di *factio* (informazione⁸⁸ della materia) e un significato generico per cui è sinonimo di *creatio* (ovvero l'*exitus de non-esse in esse*). Il quinto capitolo, suddiviso a sua volta in cinque articoli, esamina il modo in cui avveniva l'avvicinarsi dei giorni (*secundum quid fiebat tunc dies*). Il *dies* è legato alla presenza della *lux*, ma questa luce può essere corporea (secondo Girolamo, Gregorio e Beda) oppure spirituale (secondo Agostino). Alessandro dedica ampio spazio alla discussione dei problemi fisico-cosmologici sollevati della prima ipotesi, mentre sintetizza più rapidamente l'interpretazione “allegorica” agostiniana, legata ai modi della conoscenza angelica. Se giorno e notte sono causati dalla presenza/assenza sulla terra dei *luminaria*, ma questi sono formati solo nel quarto giorno⁸⁹, sembra che fino a quel momento sia improprio contare “primo giorno”, “secondo giorno” e “terzo giorno”. Non potendosi trattare della luce del sole, è verosimile che ci fosse *quoddam corpus lucidum* che sorgeva sulla terra, facendo il giorno, e tramontava, facendo la notte; per Beda il Venerabile è una *nubecula lucida*, chiamata *lux*, che appariva (i primi tre giorni) e scompariva (le prime tre notti)⁹⁰. A causa della confusione e indistinzione delle forme nella materia al momento della creazione, sembra che questa *lux* originaria sia stata *sparsa* e non *coadunata*, ma in questo modo avrebbe illuminato uniformemente la terra e non ci sarebbe stata distinzione tra il giorno e la notte. In effetti, la terra creata in principio costituiva la materia di tutti i corpi mutevoli e conteneva in sé, in modo confuso, luminosità e opacità; solo in seguito al *Fiat lux* divino la luminosità fu divisa in atto dall'opacità, affinché la luce, raccolta nella porzione superiore dello spazio, ruotando attorno alla terra opaca, rimasta nella porzione inferiore, causasse il giorno e la notte.

⁸⁸ In questo ambito si intenderà sempre il senso originario di “informazione”, ovvero quello di “dare forma (corporea)”, “conferire ad un essere la propria forma o natura”, “modellare in una forma determinata”.

⁸⁹ “*Sol enim et luna et sidera facta sunt in quarto die et pertinent ad ornatum firmamenti*” (Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, T. II, Q. II, T. II, c. II, p. 346).

⁹⁰ “*Secundum Bedam et alios expositores dicendum quod illud luminosum corpus primo factum revolvebatur circa terram et determinabat partes diei*” (Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, T. II, Q. I, c. V, a. V, p. 326).

Il *corpus lucidum* anteriore al quarto giorno era uniforme *ratione perspicuitatis*, svolgendo la funzione di conservare gli enti creati, ma era anche contratto *ratione lucis*, per distinguere il giorno dalla notte e sostituire l'influenza dei pianeti e delle stelle sui processi di generazione e corruzione dei corpi inferiori. Questa luce originaria in un certo modo si conserva fino ad oggi poiché da essa, mediante un processo di divisione, sono stati fatti tutti i *luminaria*⁹¹. Con la formazione successiva delle creature sembra essere in contraddizione il quarto versetto del secondo capitolo della *Genesi*, che riepiloga in questo modo quanto era avvenuto: *Istae sunt generationes caeli et terrae in die quo fecit Deus caelum et terram*; il singolare “*die*” non significa però l'unicità del giorno, ma piuttosto l'unità del tempo, che contiene in sé i giorni distinti.

Come già aveva fatto nella *Glossa*, Alessandro spiega *Genesi* 1, 14⁹² mediante il medesimo testo di Giovanni Damasceno⁹³, collegando la proprietà dei *luminaria* di essere “*segni*” ai fenomeni atmosferici. Solo nel terzo articolo⁹⁴, viene esaminata la relazione tra i *luminaria* e il tempo cronologico: i *tempora* e i *dies* precedono i *luminari*, ma senza questi ultimi il giorno e la notte erano distinti meno chiaramente di quanto lo sono ora. Giovanni Damasceno intende *tempora* come le stagioni, che sono segnate, come solstizi ed equinozi, dal moto del sole. Alle stagioni è collegata la lunghezza dei giorni e delle notti: anche per questo il moto del sole permette di farne percepire più chiaramente la distinzione; il moto del sole e della luna determina anche, rispettivamente, l'anno solare e quello lunare. Alessandro riporta qui il testo in cui, commentando il medesimo versetto, Agostino afferma che grazie agli *articuli*, rilevati attraverso il corso delle stelle, il fluire dei tempi è distinto e conosciuto dagli

⁹¹ “*Et factio solis non videtur esse nisi aut maior coadunatio lucis aut illius lucis divisio per luminaria quae sunt planetae*” (Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, T. II, Q. II, T. I, M. I, c. II, art. II, p. 332). Nel primo *titulus* della *quaestio* successiva (p. 348ss), interamente dedicato alle opere del quarto giorno della creazione, Alessandro ripete che la luce creata il primo giorno non ha smesso di esistere, bensì è stata convertita nei *luminaria*, che ne svolgono il medesimo compito in modo più ampio e perfetto. Quindi, vi era già prima del quarto giorno la distinzione del giorno dalla notte, sebbene non attraverso la diversità dei *luminaria* (il sole per il giorno e la luna per la notte).

⁹² Cfr. *supra* nota 20.

⁹³ Cfr. *supra* nota 22.

⁹⁴ Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. III, T. II, Q. III, T. I, c. II, a. III, pp. 351-352.

uomini, mentre senza la presenza dei *luminaria*, anche se i tempi fluissero e passassero, gli uomini non potrebbero distinguerli né comprenderli⁹⁵.

1.2 Bonaventura da Bagnoregio

Giovanni di Fidanza (che assume il nome di Bonaventura al suo ingresso nell'Ordine minoritico) nasce nel 1217⁹⁶ a Civita di Bagnoregio. Verso il 1235, desiderando frequentare la Facoltà delle Arti, si reca all'Università di Parigi, dove conosce Alessandro di Hales. Dopo aver conseguito il titolo accademico di *magister artium*, entra nell'Ordine francescano, probabilmente nel 1243, e intraprende lo studio della teologia. Nel 1248, dopo i primi cinque anni di studi, è *baccalaureus biblicus*, e, avendo terminato la "lettura" delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, alla fine dell'anno accademico 1251-52 diviene *baccalaureus formatus*. Nel 1253-54 Bonaventura è nominato *magister regens* della scuola francescana, occupando la cattedra che era stata di Alessandro di Hales: a questo periodo risalgono le *quaestiones disputatae*. La sua reggenza dura fino al 2 febbraio 1257, quando il capitolo generale straordinario dell'ordine francescano, riunito a Roma, lo nomina ministro generale. Questa nomina segna la conclusione della sua carriera accademica, e coincide con l'orientamento della sua produzione letteraria in direzione mistico-ascetica. Dopo diciassette anni di intensa attività in qualità di ministro generale, muore il 15 luglio 1274 a Lione, nel corso del Concilio al quale stava partecipando.

1.2.1 I *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*

L'opera più significativa da un punto di vista filosofico, dalla quale si può iniziare per ricostruire il pensiero di Bonaventura sul tempo, è il *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. L'opera viene composta nel periodo in cui l'autore percorre i gradi della carriera accademica presso l'università di Parigi.

⁹⁵ Cfr. Agostino, *De Genesi contra Manichaeos*, I, c. 14, n. 21: "*Deinde quaerunt utquid dictum sit de sideribus: Et sint in signa et in tempora. Numquid enim, aiunt, tres illi dies sine temporibus esse potuerunt, aut ad temporis spatia non pertinent? Sed, in signa et tempora dictum est, ut per haec sidera tempora distinguantur, et ab hominibus dignoscantur: quia si currant tempora; et nullis distinguantur articulis, qui articuli per siderum cursus notantur, possunt quidem currere tempora atque praeterire; sed intellegi et discerni ab hominibus non possunt. Sicut horae quando nubilus dies est, transeunt quidem, et sua spatia peragunt; sed distingui a nobis et notari non possunt*".

⁹⁶ Questa data è congetturata sulla base della data in cui Bonaventura consegue la *licentia docendi* (1253) e degli statuti dell'università di Parigi che fissavano a trentacinque anni l'età minima per ottenere tale titolo.

Seguendo l'ordine in cui Pietro Lombardo ha disposto l'intera materia del sapere teologico, il *Commento alle Sentenze* è l'opera più sistematica di Bonaventura⁹⁷. In essa il tema del tempo non è trattato in una questione *ex professo*⁹⁸, ma non è difficile trovare accenni ad esso nel corso dell'intera opera, soprattutto nel II libro che riguarda la creazione del mondo.

L'analisi della distinzione XIII del secondo libro⁹⁹, *Sull'informazione*¹⁰⁰ *generale della materia attraverso la forma comune della luce*, sarà utile per chiarire la posizione del Dottore Serafico. Nella cornice metafisica dell'ilemorfismo universale, Bonaventura distingue tra l'informazione *generale* della materia corporea, che avviene attraverso la forma della luce, comune a tutti gli enti corporei, e l'informazione *speciale*, che conferisce a ciascun ente la propria forma distintiva e specifica. Tale suddivisione corrisponde a quella tra l'opera divina del primo giorno e le opere divine dei (cinque) giorni seguenti, che saranno trattate nella distinzione successiva. La distinzione segue uno schema tripartito analizzando la luce:

- A) in sé;
- B) in relazione al suo effetto (ovvero il *dies*¹⁰¹);
- C) in relazione al suo principio (cioè il Verbo).

A loro volta ciascuna di queste tre parti è suddivisa in tre *particulae*:

- A.I) quando fu fatta la luce;
- A.II) quale fu quella luce;

⁹⁷ La partizione principale dell'opera è nei quattro libri: I – *De Dei Unitate et Trinitate*; II – *De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus*; III – *De Incarnatione Verbi et humani generis reparatione*; IV – *De doctrina signorum*. Ogni Liber è diviso in *Distinctiones*, le *Distinctiones* in *Articuli*, e questi a loro volta in una o più *Quaestiones*. Anche la struttura della *Quaestio* è ben definita: *Sic proceditur* (esposizione degli argomenti in favore della prima posizione), *Ad oppositum* (argomenti in favore della posizione opposta), *Respondeo* (determinazione della posizione dell'autore), *Quod obiicitur* (soluzione degli argomenti in favore della posizione scartata).

⁹⁸ Non si trova di fatto una *quaestio* dal titolo "*Quid sit tempus*", né una "*Quomodo computantur sex dies creationis*".

⁹⁹ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*; vol. II, pp. 310-333.

¹⁰⁰ Cfr. *supra* nota 88.

¹⁰¹ Alexis Bugnolo, coordinatore del progetto *The Franciscan Archive*, traduttore e curatore della traduzione inglese dei *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum* pubblicata sul sito www.franciscan-archive.org, osserva in una nota che Bonaventura usa la forma maschile di *dies* per indicare il *daytime*, il *giorno*, mentre con la forma femminile si riferisce alla *giornata*, ovvero all'intero formato da *giorno* e *notte*. Tuttavia l'arco di tempo di ventiquattro ore è chiamato *dies perfectus et integer* (al maschile).

- A.III) dove fu posta la luce;
- B.I) l'effetto in sé (ovvero lo *spatium* del giorno);
- B.II) il modo di distinguere l'effetto (ovvero di distinguere i giorni);
- B.III) il compimento dell'effetto (ovvero la causa per cui fu creato il sole);
- C.I) come si deve intendere che Dio crea "dicendo";
- C.II) come si deve intendere che Dio opera "in" e "per" il Figlio;
- C.III) confutazione dell'opinione dell'eretico (diversa interpretazione).

La prima questione del primo articolo indaga dunque sulla natura (corporea o spirituale) della luce (A.II), e la soluzione di tale questione fornisce la premessa necessaria per svolgere il tema della seconda questione, ovvero il modo in cui la luce determina il *dies*, secondo il suo essere (B.I) e secondo il modo in cui è conosciuto, distinto e misurato (B.II).

Bonaventura inizia mostrando gli argomenti a sostegno della posizione per cui la luce creata "in principio" era spirituale. La luce corporea sembra avere la funzione di "ornamento"¹⁰², che renda più bello il firmamento, ma un ornamento non viene fatto prima di ciò che deve abbellire, e Dio creò il firmamento solo il secondo giorno. Dunque la luce creata il primo giorno non potrebbe essere corporea. Inoltre, un principio di completezza impone di credere che la Scrittura descrive nelle "opere dei sei giorni" la creazione dell'*intero* universo. Poiché nella *Genesi* non vi è alcun riferimento letterale alla creazione della natura spirituale, e in particolare degli angeli, l'unica alternativa è che essa sia espressa in maniera indiretta. Poiché nel pensiero cristiano medioevale il cosmo è ordinato e strutturato gerarchicamente, e poiché la natura spirituale è superiore a quella materiale, il primo giorno della creazione sarà stato dedicato alle creature spirituali, identificate in tal modo con quella "luce" creata in principio. Inoltre anche l'autorità di Agostino concorda sul

¹⁰² La connotazione di estrinsecità presente in questo termine è un primo indizio del fatto che questa non è la posizione sostenuta da Bonaventura. Per il francescano vale piuttosto l'osservazione (pur formulata in ambito del tutto diverso) di Ernesto Grassi: "il termine *ornatus* viene oggi per lo più tradotto erroneamente nel senso di una «decorazione» esteriore. Originariamente il termine *ornatus* corrisponde al termine *kosmos*, che in una visione ontologica si riferisce al «rapporto» tra le singole parti ed un intero, e designa l'opera di un «ordine» fondamentale. L'*ornatus* non compete mai perciò al singolo elemento isolato; soltanto nel suo rapporto con qualcosa d'altro, con qualcosa di globale, il singolo assume il suo significato essenziale e diventa parte di una connessione ordinata." (Ernesto Grassi, *La potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, p. 83).

fatto che siano dette “luce” più propriamente le realtà spirituali piuttosto che quelle materiali¹⁰³. Il quarto argomento è una variante del primo: se la luce corporea “serve” a piante, animali e uomini, è incongruo che sia stata creata prima delle creature alle quali deve essere utile¹⁰⁴. La luce creata in principio, se di natura corporea, sembra rendere superflua la creazione del sole. Infine se la luce creata in principio era corporea dovremmo continuare a percepirla sensibilmente, ma ciò non avviene; né, essendo buona come ogni cosa creata, si può immaginare un motivo per cui Dio avrebbe dovuto annichilirla dopo averla creata.

La seconda sezione della *quaestio* è introdotta dalle parole “*Sed contra*” e vi sono esposti gli argomenti a favore della corporeità della luce. In primo luogo l’*abisso* di cui parla la *Genesi* sembra riferirsi alla materia corporea, quindi la luce che viene creata per sconfiggere quelle tenebre deve essere anch’essa corporea. Nel secondo argomento Bonaventura si appella all’autorità di molti commentatori¹⁰⁵, dei quali cita come principale Beda il Venerabile: la luce è corporea perché attraverso il suo moto rispetto alla terra si fa sera (e tale moto locale non potrebbe essere attribuito alla luce spirituale). Inoltre la Scrittura parla dei *sei* giorni della creazione, ma affinché gli enti siano con-numerabili devono avere la stessa natura, quindi i tre giorni prima della creazione del sole devono essere giorni “corporei” determinati da una luce corporea, allo stesso modo in cui sono “corporei” i giorni successivi alla creazione del sole. In

¹⁰³ Cfr. *De Genesi ad litteram*, IV, c. 28, n. 45: “*melior et certior lux*”. Tuttavia poco oltre lo stesso Agostino aggiunge che forse sono possibili spiegazioni diverse più congruenti con le parole della Scrittura.

¹⁰⁴ In questo argomento viene citato il principio aristotelico per cui *Deus nihil frustra facit* (Aristotele, *De coelo et mundo*, 271a32 e 291b14). Diverso appare il peso delle due *auctoritates* fin qui incontrate: “Nei suoi scritti Bonaventura cita Aristotele 1015 volte e ben 3050 volte Sant’Agostino. Ma mentre Agostino viene chiamato in causa per l’approfondimento di una tesi filosofica o teologica, Aristotele viene spesso citato come semplice autorità, a conferma di un procedimento dialettico già impostato, insomma come ulteriore prova non indispensabile” (M. Sgarbossa, *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, p. 46). Cfr. quanto scritto dai Padri del Collegio San Bonaventura nella *Dissertatio de scriptis seraphici Doctoris*: “*Nam opera dialectica Philosophi, a Boethio versa, magni sempre aestimabantur et in usu erant, immo tempore Alexandri et Bonaventurae etiam alia scripta Aristotelica ex Arabico in barbaricam latinitatem versa, studiose legebantur; quod patet ex infinitis quasi locis ex istis libris apud utrumque magistrum citatis. Illi tamen loci magis serviebant ad probandam et ornandam conclusionem iam aliunde acceptam quam ad novam problematum solutionem ex ipsa Peripateticorum doctrina desumendam*” (*Opera Omnia*, Tomo X, pp. 30-31).

¹⁰⁵ Il termine usato da Bonaventura è “*expositores*”. Come spiega Henri de Lubac: “Commentare un testo, metterne in luce il significato con le spiegazioni, corrisponde a «exponere, explicare, explanare». Un commento è una «expositio», una «explicatio», una «explanatio». Un commentatore è - si tratta del vocabolo abituale - un «expositor».” (H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 3, p. 37).

questo argomento si può notare come la presunta cesura del quarto giorno, in cui avviene la creazione del sole, non solo non costituisce una causa di mutamento del modo di essere del tempo (i giorni hanno la medesima natura), ma non ne modifica neppure il metodo di misurazione, se non in maniera limitata ed accidentale. L'ultimo argomento esclude l'interpretazione della luce come spirituale facendo riferimento alla divisione della luce dalle tenebre: nell'ambito spirituale essa sarebbe la divisione dei buoni dai malvagi e ciò comporterebbe la simultaneità della creazione degli angeli e della caduta degli angeli malvagi, che Bonaventura aveva già mostrato essere assurda.

A questo punto Bonaventura espone la propria posizione rispetto alla questione: la luce creata il primo giorno era corporea. Tale conclusione, opposta a quella di Agostino, è tuttavia qualificata come semplicemente "più probabile", e non possiede la certezza derivante dalla necessità. Viene riassunta l'interpretazione agostiniana del capitolo della *Genesi*, indicando il senso figurato che il Padre della Chiesa attribuiva ad alcuni dei termini chiave del testo biblico: *coelum* corrisponde alla natura spirituale informe, *lux* alla natura spirituale angelica formata, *dies* è quindi la conoscenza (*consideratio*) angelica (e non il fenomeno fisico e la relativa unità di misura del tempo), mentre sera e mattina sono rispettivamente la conoscenza angelica della creatura in sé stessa e nella somma luce, ovvero in Dio. La luce e il giorno in questione sono così realtà spirituali, e Agostino mostra che tale posizione è in accordo sia con la fede cattolica sia con la retta ragione. Bonaventura afferma che tale interpretazione è probabile e conforme alla ragione, tuttavia ricorda che i dottori cattolici ed i commentatori¹⁰⁶, pur seguendo l'autorità di Agostino, in tale questione specifica propendono per la posizione opposta, per cui la luce e il giorno sono materiali o sensibili, e che il testo stesso della Scrittura sembra suggerirla in maniera più forte.

Degli argomenti presentati nella prima parte della questione, vengono indicati come validi quelli a sostegno dell'interpretazione scelta, mentre vengono presentati uno o

¹⁰⁶ Il termine utilizzato in questo passo è "*tractatores*", tuttavia poche righe dopo ritorna il precedente "*expositores*". Sempre De Lubac osserva: "Quando si spiegava la Scrittura al popolo sotto forma di «tractatus» o di omelie, il commentatore veniva chiamato «tractator»: così Sant'Agostino nei suoi discorsi sul Vangelo di Giovanni, o nei suoi sermoni sui *Salmi* che i manoscritti designano con diversi nomi: «tractatus», o «expositiones», o «commenta», o «explanationes» [...] «Catholici tractatores» è praticamente sinonimo di «catholici doctores»" (Henri de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 3, p. 39).

più contro-argomenti per ciascuno di quelli che puntellavano l'interpretazione opposta. Questa struttura, tipica della *quaestio* scolastica, offre l'occasione a Bonaventura per fornire ulteriori interessanti precisazioni. In primo luogo che la luce (corporea) accresce la bellezza del firmamento solo dopo il quarto giorno della creazione, ovvero quando è distinta mediante la creazione dei corpi celesti. Inoltre, poiché la Scrittura intende narrare principalmente della *reparatio*, mentre tratta della *conditio* solo come strumento per rendere più chiara la prima, la completezza del racconto della creazione (*historia*) non è intaccata dall'assenza di alcuni eventi (che d'altra parte possono comunque essere recuperati mediante la lettura allegorica). Bonaventura espone poi un principio ermeneutico di grande importanza: poiché la Scrittura è stata trasmessa primariamente al popolo incolto (*genti rudi*), essa tratta in primo luogo di ciò che è sensibile; tuttavia non esclude ciò che è spirituale, poiché ad esso possono attingere i dotti guidati dai suggerimenti che la Scrittura medesima offre loro. Si distingue quindi tra significato proprio di un vocabolo e suo uso comune, per sottolineare come "luce" indichi normalmente la luce corporea e non la creatura spirituale. Tuttavia l'utilità della luce corporea non era quella che appare a noi ora, legata alle piante e agli animali, che furono creati successivamente; in un certo senso si potrebbe dire che la luce, permettendo l'avvicinarsi del giorno e della notte, aveva lo scopo di rendere possibile all'intelletto umano la distinzione delle opere divine nella creazione. È falso invece che la luce corporea rendeva superflua la creazione del sole, poiché questa accresceva la perfezione del firmamento e inoltre rendeva più chiara la distinzione del giorno dalla notte (B.III).

La seconda questione del primo articolo analizza il modo in cui la luce (determinata a questo punto come luce corporea) produceva il giorno e la notte nei primi tre giorni della creazione (B.I). Bonaventura contrappone da una parte le citazioni di due Padri della Chiesa Greci, Giovanni Damasceno e Basilio di Nazianzo, per i quali il giorno e la notte erano causati, rispettivamente, dall'effusione-diffusione e dalla contrazione-riduzione dei raggi luminosi, e dall'altra l'opinione di Beda il Venerabile e degli altri commentatori Latini, secondo i quali, invece, la causa era un moto di rivoluzione della luce stessa. Vengono quindi elencati gli argomenti contro ciascuna delle due tesi: contro la prima spiegazione, sembra che l'operazione di contrarre i raggi luminosi non sia un atto naturale e comporti l'assurda conseguenza

di richiedere una capacità razionale della luce, e comunque non sembra capace di indicare come potessero avvenire i fenomeni chiamati “sera” e “mattina”; contro la spiegazione data dai Padri Latini sembra invece che, non essendo ancora distinte le sfere celesti (*distinctio orbium*), lo spazio non possedesse la *dispositio* adeguata ad ospitare il moto, regolare ed uniforme, di rivoluzione della luce; inoltre l’uniformità fisica della materia nell’universo sembra sottrarre un’altra delle condizioni necessarie al moto, ovvero la diversità tra i luoghi attraverso i quali avverrebbe il moto; infine sembra non poter avere soluzione la questione del luogo dal quale tale luce cominciò a illuminare e muoversi¹⁰⁷.

La conclusione è che la luce corporea produce il giorno e la notte attraverso il proprio moto. Bonaventura si inserisce così nel solco della tradizione dei commentatori latini, sebbene anche per tale questione la conclusione sia proposta come semplicemente “più probabile”. Seguendo la spiegazione di Basilio e Giovanni Damasceno, alle obiezioni si potrebbe rispondere che la luce non agiva per virtù propria bensì per un comando divino, che sospendeva l’ordine naturale. Tuttavia la spiegazione dei dottori Latini, secondo i quali la luce produceva il giorno e la notte con il proprio moto, come il sole fa ora con la sua azione, sembra più ragionevole (*rationabilior*), proprio in quanto più conforme alla struttura della natura (*virtuti naturali possibilior*). La luce fu creata nel luogo in cui ora si trova il sole (cioè sopra il nostro emisfero), producendo il giorno; proseguendo verso occidente si fece sera, quindi, ritornando dopo la notte ad oriente, fu mattina (in tal modo è seguito l’ordine narrativo della *Genesi*). Rispetto all’unico e identico emisfero la luce produceva dunque il giorno e la notte secondo tale ordine di successione; considerando invece anche l’altro emisfero giorno e notte sono prodotti contemporaneamente in luoghi diversi a causa dell’opacità della materia densa che si interpone ai raggi luminosi e provoca il fenomeno dell’ombra (B.II).

Ponendosi dalla prospettiva appena delineata Bonaventura risponde alle obiezioni che aveva citato nella prima parte della questione. È vero che a causa della mancata distinzione delle sfere lo spazio non era idoneo al moto regolare ed uniforme della luce. Tuttavia la maggiore purezza e rarefazione della parte superiore della materia

¹⁰⁷ Infatti, se l’origine è posta in oriente viene contraddetto il dato scritturistico per cui “fu sera e fu mattina”, se in occidente, sembra assurdo che la luce cominci dal tramonto, se infine in qualsiasi altra parte, sembra che il primo giorno non possa avere la durata di ventiquattro ore.

(rispetto alla densità della materia della parte inferiore) rendeva possibile tale moto, sebbene la minor perfezione della materia rispetto all'etere avesse causato una minore regolarità del moto stesso¹⁰⁸.

Il fatto che la luce illuminava in maniera successiva i due emisferi (esattamente come fa il sole), non è causato da una mancanza di luminosità, segno di imperfezione. Piuttosto, è una perfezione poiché in tal modo attraverso la luce (e, dal quarto giorno, attraverso il sole) oltre l'illuminazione avviene anche la distinzione delle ore e la successione temporale (*temporalis successio*). In un passo che richiama alcuni testi agostiniani, Bonaventura afferma che è piaciuto a Dio abbellire il mondo, come se fosse un bellissimo canto (*carmen*), con un certo scorrere dei tempi (*quodam decursu temporum*)¹⁰⁹.

Bonaventura aggiunge che la chiarezza dell'aria e la successione del tempo sono gli caratteristiche costitutive della natura del "dies". La luce produce la chiarezza (*claritas*) naturale del giorno attraverso la moltiplicazione dei suoi raggi, invece la successione del tempo è legata al movimento. La successione quindi è prodotta o dalla possibilità di essere mossa (che si trovava nella materia informe già prima della produzione della luce) o dalla stessa luce mossa, che era una nube luminosa. Nell'uno o nell'altro modo, la successione temporale comincia o con la luce stessa o prima di essa. Quindi la formazione della luce avviene nel *primo* giorno perché il giorno (formato appunto da chiarezza e movimento) comincia insieme con la luce (A.I). Infatti, sebbene il movimento (in quanto operazione) secondo la natura segua

¹⁰⁸ Per lo stesso motivo Bonaventura afferma che la *claritas* di quella luce era inferiore a quella del sole.

¹⁰⁹ Nel primo Libro dei *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, d. 44, a. 1, q. 3 nel *respondeo*, in un testo riguardante l'ordine dell'universo e le sue parti, Bonaventura afferma: "*universum est tamquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinantur in finem*". In questo passo invece lo scorrere dei tempi non è solo l'ambito in cui si manifestano le consonanze che ornano l'universo, bensì è questo stesso scorrere che rende bello il mondo. Il riferimento più prossimo è Agostino, *De civitate Dei*, XI, 18 cui si dice che Dio, mediante le antitesi, orna l'ordine dei secoli come se fosse un bellissimo poema ("*Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret*"). Che la bellezza di un poema derivasse dalla bellezza della successione delle sillabe nel tempo, Agostino l'aveva già scritto nel *De vera religione*, 22, 42 ("*Sic enim et versus in suo genere pulcher est, quamvis duae syllabae simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur, nisi prima transierit; atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus metricum cum praeteritis contexta perficiat*").

l'essere della *res*¹¹⁰, tuttavia secondo la durata può cominciare insieme con il mobile stesso. La luce cominciò quindi a muoversi nel luogo stesso in cui fu creata. Vi sono tuttavia due opinioni su *quale* fosse tale luogo, in cui la luce fu creata (A.III). Alcuni, tra i quali Beda il Venerabile, sostengono che la luce fu creata a sud, ovvero a “mezzogiorno”; a sostegno di questa tesi ricordano che secondo la *Genesi* prima fu sera e poi mattina, ed affermano inoltre che a mezzogiorno la luce raggiunge la sua pienezza. All'obiezione per cui, cominciando il *dies* a mezzogiorno, alla mattina successiva non sono state completate le ventiquattro ore, rispondono dicendo che la luce fu creata all'ora sesta: prima della creazione della luce il tempo scorre in virtù della *mutabilitas* della materia informe (secondo l'opinione citata poco sopra); in questo modo, poiché il primo giorno della creazione è un *tempus aequinoctiale*, dal mezzogiorno al tramonto trascorrono sei ore, e dal tramonto all'alba successiva dodici ore, raggiungendo così la completezza delle ventiquattro ore del giorno naturale. Altri commentatori (viene citato il nome di Ugo di San Vittore) invece ritengono che non vi fu alcun intervallo temporale tra la creazione del cielo e della terra e la formazione della luce, così che i due eventi sono successivi per natura ma contemporanei rispetto alla durata. Secondo tale ipotesi la luce fu creata ad oriente, in modo che dalla creazione all'alba successiva trascorsero ventiquattro ore e fu completato un giorno naturale. Inoltre è sempre ad oriente che si crede sia stato creato il sole nel quarto giorno, quindi nel medesimo luogo in cui fu creata la luce nel primo giorno. Perché allora non si dice che fu mattina e poi sera? Già Pietro Lombardo nelle *Sentenze* spiegava che *mane* non indica l'inizio del giorno quanto piuttosto la fine della notte (precedente), intesa come compimento (*consummatio*): quindi non esiste un *mane* del primo giorno poiché questo, in quanto primo, non ha alcuna notte che lo preceda. Bonaventura si schiera a favore di questa seconda interpretazione, che giudica *satis probabilis*, tuttavia, rendendosi conto che non è facile discernere quale delle due ipotesi abbia maggiore verità, afferma che si può scegliere l'una o l'altra senza impegnarsi troppo nella difesa della propria tesi (*non est facienda magna vis*).

¹¹⁰ Secondo il principio scolastico per cui “*agere sequitur esse*”.

Chiarendo in che senso la creatura spirituale si muova *per tempus*, Bonaventura distingue dapprima due accezioni del termine “*tempus*”¹¹¹. In senso proprio esso dice la misura della *res mutabilis* in quanto *mutabilis* e *sub ratione continui*: poiché il moto del primo mobile è tra tutti i moti il più evidente e il più continuo, il tempo inteso in questa accezione è detto propriamente essere *nel* primo mobile; in una seconda accezione, tempo è la misura di qualsiasi *res mutabilis*, in quanto *mutabilis*, sia che si muova in modo istantaneo, sia in modo continuo: in tal modo non è solo nel moto del primo mobile (e in tutto ciò che è sottoposto ad esso, cioè l’intero universo materiale), bensì in tutto ciò che è creato che subisce *variatio*.

Proprio per rispondere a un’obiezione sulla creazione del mondo nel principio del tempo¹¹² (se il tempo comincia con il primo mobile, allora comincia il secondo giorno del racconto della *Genesi*, e quindi la creazione avviene “prima” dell’inizio del tempo), Bonaventura propone una triplice suddivisione dei sensi di *tempus* che considera più diffusa (*ut communiter consuevit distingui*). In una gradazione di precisione crescente:

- 1) *communissime* si dice “tempo” la misura dell’*exitus* dal non-essere all’essere;
- 2) *communiter* si dice “tempo” la misura di qualsiasi mutamento, soprattutto di quello che fu prima del primo mobile;
- 3) *proprie* si dice “tempo” la misura del moto del primo mobile.

Si chiarisce così che il mondo è creato *simul* con il tempo nell’accezione (1), poiché “*exitus de non-esse in esse*” è proprio la definizione di “creazione”; l’accezione (2) fa riferimento alla *mutabilitas*, appartenente alla materia prima che non ha ancora ricevuto le forme, e anche in questo modo l’istante della creazione corrisponde al primo istante del tempo, secondo la classica dottrina dei *coaequaeva*¹¹³; solo nella

¹¹¹ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber I, d. XXXVII, p. II, *Dubia circa litteram Magistri, Dubium III*; vol. I, p. 665.

¹¹² Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber II, d. I, p. I, a. III, q. II, *Dubia circa litteram Magistri, Dubium IV*; vol. II, p. 38.

¹¹³ Bonaventura fa riferimento ai *coaequaeva* soprattutto nel secondo libro dei *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. L’affermazione che cielo empireo, natura angelica, tempo e materia furono creati insieme per primi costituisce la conclusione della questione *Utrum spirituales et corporales substantiae simul creatae sint* (Lib. II, d. II, p. I, a. II, q. III; vol. II, p. 68). I *coaequaeva* sono questi quattro e non di più perché al principio della creazione doveva essere creato ciò che è primo in ogni genere: sostanze spirituali (= l’angelo), sostanze corporee attive (= cielo empireo), sostanze corporee passive (= materia degli elementi), misure (= tempo, in quanto *mensura egressionis* e non semplicemente di durata).

terza accezione, che però è quella propria, vi è uno sfasamento tra creazione ed inizio del tempo, poiché questo è fatto dipendere dal moto di un ente particolare e non da una caratteristica universale della creatura¹¹⁴.

L'ultima distinzione, che ingloba e completa le precedenti, è esposta per risolvere la questione dell'"antecedenza" tra *aevum* e tempo¹¹⁵. Negli scritti dei Santi, *tempus* è inteso in quattro modi:

- 1) *communissime*, come misura di qualsiasi durata creata;
- 2) *communiter*, come misura di qualsiasi mutamento;
- 3) *proprie*, come misura della variazione successiva;
- 4) *magis proprie*, come misura del moto o della variazione successiva e continua¹¹⁶.

L'accezione (1) è quella sottintesa da Beda nella descrizione dei *coaequaeva*; per l'accezione (2) si precisa come *mutatio* sia qui riferita indifferentemente al passaggio dal non-essere all'essere o al passaggio da un essere ad un altro essere; nell'accezione (3) rientra il tempo discreto che secondo alcuni misura le operazioni angeliche; l'accezione (4) indica infine il tempo regolato dal moto dell'ottava sfera (cioè la più esterna rispetto alla terra, detta anche primo mobile). Quest'ultimo è il senso che Bonaventura attribuisce nella maggior parte dei casi al termine "tempo" nelle opere di Aristotele, considerandolo corretto ma troppo limitato (*sed ista est*

Bonaventura precisa anche che in questo elenco il *tempus* è inteso in senso larghissimo (*valde large*), poiché si estende ad ogni misura di durata dotata di principio, comprendendo in tal modo anche l'*aevum*.

¹¹⁴ Una distinzione sovrapponibile a questa è presentata da Bonaventura nel terzo capitolo del *Commentarium in Ecclesiasten*: "tempus dicitur tripliciter: communiter et proprie et magis proprie. Communiter, secundum quod dicit mensuram exitus de non-esse ad esse; et hoc modo est in omnibus, quia omnia initium habuerunt. [...] Alio modo proprie, prout importat variationem sive in substantia, sive in affectione; et sic adhuc substantia spiritualis habet tempus quantum ad mutationem affectuum. - Tertio modo magis proprie, prout est mensura excellens; et sic est corruptibile, et non omnium". Nonostante la diversa qualificazione delle accezioni possa sviare (*communiter* - *proprie* - *magis proprie* nello scritto esegetico, *communissime* - *communiter* - *proprie* nello scritto sulle *Sentenze*), sono queste le due distinzioni da leggere in parallelo, mentre quella in quattro parti che sarà esaminata di qui a poco rappresenta un punto di vista parzialmente diverso.

¹¹⁵ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Lib. II, d. II, p. I, a. II, q. I; vol. II, pp. 64-65.

¹¹⁶ Qual è la base di questa classificazione? Alessandro Ghisalberti, nel suo saggio *La concezione del tempo in San Bonaventura* scrive: "Resta tuttavia anche qui, come nel testo precedente, l'incognita della progressione che sta alla base delle quattro accezioni: si tratta di una progressione puramente riduttiva, di una successione di definizioni sempre meno ampie nella loro estensione, oppure si tratta di una progressiva rigorizzazione, che va alla ricerca del nucleo essenziale del tempo, così come potrebbe fare supporre l'uso di qualifiche come «*proprie*» e «*magis proprie*?»" (p. 747).

coarctata temporis acceptio)¹¹⁷. Per rispondere alla questione: il tempo nell'accezione (1) include l'*aevum*; il tempo nell'accezione (2) precede l'*aevum* secondo la *ratio intelligendi*; l'*aevum* è *simul* nella durata con il tempo nell'accezione (3), ma lo precede per dignità; l'*aevum* precede il tempo nell'accezione (4) sia nella durata sia nella dignità.

Avendo stabilito questa accurata distinzione terminologica, Bonaventura può esaminare, nel corso della questione sull'esistenza di una misura intermedia tra tempo ed *aevum*¹¹⁸, il particolare periodo tra il primo e il quarto giorno della creazione. Prima del quarto giorno non vi erano i *luminaria*, e quindi neppure il tempo; vi erano le creature spirituali, create *in principio* e misurate dall'*aevum*; e vi erano anche erbe ed arbusti, per cui sembrerebbe necessaria una terza misura di durata, con caratteristiche differenti sia dal tempo sia dall'*aevum*. Se si intende il tempo nell'accezione (3), ovvero come misura di qualsiasi variazione successiva, non vi è una misura intermedia tra *aevum* e tempo che differisca da entrambe in modo reale, bensì solo secondo ragione: in altre parole non è un *tertium* nel genere della misura, ma è distinto solo in funzione del genere degli oggetti misurati. Se invece il tempo è inteso nell'accezione (4), cioè aggiungendo alla variazione successiva le caratteristiche della continuità e della regolazione secondo il moto del primo mobile, tra questo e l'*aevum* vi è qualcosa di intermedio: una misura che, da una parte, somiglia all'*aevum* in quanto non avrà fine e non è regolata secondo il moto del primo mobile, mentre dall'altra somiglia al tempo in quanto è comunque misura di una *variatio*. Tale misura, chiamata *saeculum* da alcuni antichi dottori¹¹⁹, è

¹¹⁷ Altrove, tuttavia, Bonaventura si mostra più vicino alla posizione aristotelica, così che Ghisalberti può scrivere: "egli [scilicet Bonaventura] mostra di accettare in toto la definizione aristotelica di tempo, ed in base a questa argomenta sia contro gli aristotelici, sia contro gli agostiniani" (*La concezione del tempo in San Bonaventura*, p. 751 nota 17) parlando di un "fondamentale orientamento aristotelico di Bonaventura nella concezione del tempo" (*La concezione del tempo in San Bonaventura*, p. 752 nota 22).

¹¹⁸ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber II, d. II, p. I, a. II, q. II; vol. II, pp. 65-66.

¹¹⁹ I Padri del Collegio San Bonaventura citano in nota un passo del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno: "*Quin saeculum quoque dicitur non tempus nec temporis pars ulla solis motu ac cursu definita sive ex dierum noctiumque serie conflata, sed ille velut temporalis motus ac spatium, quad una cum iis quae aeterna sunt, protenditur. Quod enim iis quae tempori subsunt, tempus est, hoc perpetuis est saeculum*" (Libro II, c. 2).

appropriata ai primi tre giorni della creazione e alle pene infernali dopo l'ultimo giorno e la fine del tempo¹²⁰.

Bonaventura esamina l'unità del tempo nel contesto della discussione dell'unità dell'*aevum*¹²¹. La soluzione del problema risiede nell'analisi del significato di "unità" per una misura di durata: poiché il tempo è un *accidens*, la sua unità dipende da quella del suo *subiectum*. Questa relazione può però essere intesa in tre modi: secondo l'esistenza, l'*apparentia* (potremmo tradurre con "l'essere evidente, manifesto"), e la causalità. Se l'unità del tempo deriva dall'unità del soggetto in cui in primo luogo esiste, ovvero il moto del primo mobile, allora tolto quel soggetto, sarebbe tolto di fatto anche il tempo: questa posizione è respinta mediante l'esempio agostiniano della ruota del vasaio, il cui movimento sarebbe misurato dal tempo anche se, per assurdo, il moto dei cieli si fosse fermato¹²². In un secondo modo si fa discendere l'unità del tempo dall'unità del soggetto nel quale in primo luogo "si manifesta"; tale soggetto è sempre il primo mobile, ma l'*apparentia* rinvia a colui al quale il tempo appare: il tempo è numero o misura dei movimenti, e tale numero è nella *res* (mobile o mossa) secondo l'essenza perché in essa sono il prima e il dopo, tuttavia la numerazione in atto dipende dall'anima. Secondo Bonaventura su questa posizione si incontrano Aristotele e Agostino, poiché l'anima numera tutti i mutamenti mediante ore, giorni e anni, cioè riferendosi alla misura del moto del

¹²⁰ Anche Bonaventura, come Alessandro di Hales (vedi *infra* pp. 92-93), usa raramente il concetto di *saeculum*, tanto che Ghisalberti riassumendo la posizione bonaventuriana sull'argomento lo passa totalmente sotto silenzio: "È proprio la diversità delle realtà create che impedisce a Bonaventura di accettare una definizione rigida di tempo: una tale definizione, come quella *magis proprie*, secondo la quale il tempo è una misura di quella variazione in cui ci sia una successione regolare e continua, modellata sul movimento del primo mobile, lascia fuori di sé la durata dell'essere delle creature spirituali, durata che è immutabile. Oltre tutto, se stiamo alla Bibbia, l'ottava sfera venne prodotta dopo la creazione della materia, delle creature angeliche e del cielo empireo: Bonaventura si chiede quindi da che cosa fossero misurate queste realtà nei primi tre giorni della creazione, quando ancora non c'era il movimento del primo mobile. Di qui la necessità di ammettere, d'accordo con la tradizione Scolastica, l'*aevum* o durata eviterna, che antecede in dignità e in durata il tempo" (A. Ghisalberti, *La concezione del tempo in San Bonaventura*, p. 747).

¹²¹ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Lib. II, d. II, p. I, a. I, q. II; vol. II; pp. 58-60.

¹²² Cfr. Agostino, *Confessiones*, XI, c. 23: "Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero, si cessarent caeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias velocius moveretur, alios magis diuturnos esse, alios minus?"

primo mobile, che è regolare, certo e da noi conosciuto con chiarezza. È tuttavia un altro passo dello stesso Filosofo a far escludere questa ipotesi: nella *Physica* si legge che anche se esistessero due primi mobili, il tempo sarebbe ugualmente uno¹²³. Troviamo qui anche una tra le più esplicite professioni di realismo riguardo al tempo: “*tempus est dispositio rei extra, non fictio animae*”, sebbene con essa non sia del tutto negato il ruolo dell’anima¹²⁴. Resta dunque che l’unità del tempo proviene dall’unità del soggetto che causa il tempo: tale soggetto non è il primo mobile (come nelle due ipotesi precedenti), bensì la materia in quanto *mutabilis*, cioè in quanto ente in potenza. La materia muta nel proprio tendere verso la forma e conferisce la propria unità al tempo¹²⁵. Così, i moti sono vari perché sono relativi a differenti motori, differenti mobili e differenti termini, mentre il tempo è uno come per essenza è numericamente una la natura di ciò che dura. La teoria bonaventuriana del tempo si innesta qui sulla metafisica dell’ilemorfismo universale: la materia è il principio di potenzialità presente in tutti gli esseri creati, che garantisce, per differenza, la trascendenza di Dio, pensato come atto puro; il tempo qui inteso è comune ad esseri spirituali ed esseri corporei (poiché comune ad entrambi è la composizione di forma e materia), come già era emerso in relazione al moto delle creature spirituali¹²⁶. A differenza delle altre quantità, il cui essere completo risiede nella materia formata, l’essere del tempo risiede nella materia tendente verso la forma¹²⁷.

¹²³ Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10: “*si plures essent celi, similiter esset tempus cuiuslibet ipsorum motus; quare multa tempora simul essent*” (218b4-5). Bonaventura fa riferimento erroneamente al *De coelo et mundo*.

¹²⁴ Cfr. V. C. Bigi, *Tempo e temporalità in San Bonaventura*, p. 67: “Insieme ad Aristotele, Bonaventura riconosce, da una parte, che è nell’anima e dall’anima l’attuale enumerazione, in quanto essa misura tutti i moti e le mutazioni; e da un’altra parte, afferma, con Aristotele, che l’anima non può essere il primo soggetto del tempo in quanto il tempo non è misura *misurante*, ma è misura o numero *misurato*; è disposizione della realtà esterna, non è costruzione dell’anima (*fictio animae*)”.

¹²⁵ Cfr. V. C. Bigi, *Tempo e temporalità in San Bonaventura*, p. 69: “L’unità di questo principio potenziale, non è l’unità dell’*universale*, genere o specie, né quella dell’*individuo*, essendo ente completamente in potenza. Bonaventura la dice *unità di omogeneità* o di indistinzione, in quanto è dell’essenza della materia non avere nessuna specificazione e nessuna distinzione. La materia è *una numericamente*, perché è indistinta; infatti ogni distinzione e attuazione è data dalla forma”.

¹²⁶ Cfr. *supra* p. 41.

¹²⁷ Se viene escluso del tutto il riferimento alla forma, sparisce però anche il tempo, poiché in una materia assolutamente informe non è distinguibile alcun mutamento o variazione.

Il problema dell'inizio del tempo è affrontato nel secondo dei *Dubia circa litteram Magistri* della *distinctio XXX* nel primo libro¹²⁸. Il rapporto del tempo con il proprio inizio appare paradossale, ma tale apparenza si dissolve utilizzando i termini nel loro significato rigoroso: è differente, infatti, avere inizio *ex tempore*, *in tempore* e *cum tempore*. La preposizione “*ex*” significa l'ordine, e quindi presuppone un tempo anteriore (nulla comincia *ex tempore* se non ciò che segue il tempo); “*in tempore*” indica l'essere contenuto nel tempo (anche questa opzione sembra eliminata poiché si afferma che “*tempus non fuit in sui initio, cum sit successivum*”). Quindi, è “*ex tempore*” o “*in tempore*” solo ciò che è superato (*exceditur*) dal tempo. Tutto ciò che eguaglia il tempo nella durata ha avuto inizio *cum tempore*, ovvero, come spiega il *doctor seraphicus*, quando il tempo ha avuto inizio¹²⁹. Il tempo, pertanto, non ha avuto inizio nei primi due modi (“*ex tempore*” e “*in tempore*”), né se ne può dedurre che abbia avuto inizio *extra tempus*, poiché esso è cominciato “*cum tempore*” e nel proprio principio (*in sui principio*)¹³⁰.

Che il tempo cominci *simul cum mundo* è uno dei fondamenti della risposta bonaventuriana alla questione “*utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem*”¹³¹. La risposta positiva alla questione sembra condurre, mediante l'infinita iterabilità, alla creazione *ab aeterno*; tuttavia il dottore francescano rifiuta esplicitamente questa

¹²⁸ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, vol. I; pp. 527-528. Anche Alessandro di Hales aveva discusso l'uso delle differenti preposizioni in relazione al termine “tempo” glossando il medesimo testo, cfr. *supra* p. 11. Cfr. anche Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber II, d. II, p. I, a. II, q. III, *Dubia circa litteram Magistri, Dubium II*; vol. II, pp. 69-70.

¹²⁹ “[...] *cum tempore, id est cum tempus coepit*”.

¹³⁰ In un altro luogo Bonaventura ribadisce che, a rigor di logica, “*quamvis divina virtus ad nihil arctetur, tamen principiatum non potest facere sine principio, et temporale non sine tempore, et primum temporale non potest facere nisi in principio temporis, et principium temporis non nisi in principio temporis*” (Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber I, d. XLIV, a. 1, quaest. IV, vol. I; pp. 788-789). Sullo stesso argomento ritorna anche nel secondo libro, discutendo la possibilità dell'eternità del mondo (Liber II, d. I, p. I, a. I, q. II; vol. II, pp. 19-24), in cui afferma che il primo *nunc*, principio del tempo, è differente da tutti gli altri *nunc*, poiché non è termine del passato né è preceduto da altri *nunc*; il tempo ha dunque inizio nel *nunc* (o *instans*), nonostante la sua natura di ente “successivo”, ovvero il cui essere è nella successione. Infine, anche nel *Commentarium in Ecclesiasten* (c. 1) Bonaventura distingue, anche se in modo lievemente differente, il significato delle varie preposizioni unite al termine *tempus*: “*Propter quod notandum, quod quaedam fiunt cum tempore, ut illa quorum ortum non praecessit tempus, sicut angelica natura et materia prima. Quaedam fiunt in tempore, quae inceperunt post temporis ortum, sed in tempore non habent occasum, ut anima Petri. Quaedam fiunt in tempore et sub tempore, quae post ortum temporis inchoant et in tempore terminantur, cuiusmodi sunt mutabilia*”.

¹³¹ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber I, d. XLIV, a. 1, quaest. IV; vol. I, pp. 787-789.

conseguenza¹³² poiché ritiene la creazione *ab aeterno* semplicemente impossibile, a causa della contraddizione implicita che si trova in essa¹³³. Anche parlare di un tempo “prima” della creazione del mondo comporta una contraddizione, poiché tempo e mondo hanno avuto inizio *simul*, e solo nella nostra cattiva immaginazione vi può essere una durata temporale prima del mondo¹³⁴. Similmente, immaginando che l’eternità fosse infinitamente “prima” del tempo, siamo fuorviati perché la intendiamo come una durata estesa, nella quale vi sono diversi *nunc*, mentre essa è un *nunc* semplicissimo, né vi sono in essa *ante* e *post*.

1.3 Matteo d’Acquasparta¹³⁵

Matteo nasce ad Acquasparta, in Umbria nei pressi di Todi, attorno al 1240 e molto giovane entra nell’Ordine francescano. Viene inviato a completare gli studi di teologia a Parigi, dove ottiene il grado di *magister* in sacra teologia. Vi sono testimonianze del suo insegnamento universitario sia a Parigi sia a Bologna (come *lector* presso lo *studium generale* dei francescani). Sebbene risulti difficile stabilire con precisione la cronologia¹³⁶, nel 1268 era già certamente baccelliere a Parigi, mentre sembra che l’*inceptio* e la docenza a Bologna risalgano al 1273/74, quando Matteo aveva già ottenuto il titolo di *doctor theologiae* (non sappiamo se in questo caso “*doctor*” indichi il *magister stricto sensu* o il *lector vel docens*, significando cioè l’incarico più che il titolo). Per quanto entrambe le reggenze siano state molto brevi, è un maestro ben conosciuto e stimato, infatti nel 1279 (prima data certa della

¹³² “*Deus non potuit mundum sic facere antiquiorem, ut sit ab aeterno, nec sic, ut sit sine tempore; bene tamen potuit facere tempus ante hoc et in illo facere mundum*”.

¹³³ “Essere fatto” = “avere un principio”; “essere eterno” = “non avere un principio. Con maggiore ampiezza Bonaventura riprende questo argomento nella *quaestio* “*Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*” (Liber II, d. I, p. I, a. I, q. II; vol. II, pp. 19-24): “*Dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem. [...] Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem*”.

¹³⁴ “*Venit ex falsa imaginatione, quia imaginamur, ante principium mundi fuisse durationem temporis, in qua mundus potuisset ante fieri*”.

¹³⁵ I cenni biografici si basano principalmente sui lavori di E. Longpré, A.-J. Gondras, G. Barone e sulle introduzioni alle edizioni critiche curate dai Padri del Collegio San Bonaventura (soprattutto V. Doucet e G. Gal).

¹³⁶ Secondo la ricostruzione cronologica tentata da A.-J. Gondras, queste sono le date del suo percorso accademico: 1269 o 1270: baccelliere biblico; 1272: baccelliere sentenziario; 1276: maestro in sacra teologia. A partire da quest’ultima data, si ipotizza quella della nascita, poiché secondo gli statuti dell’università di Parigi il titolo di *magister* si poteva conseguire solo avendo compiuto 35 anni di età.

sua biografia) viene nominato maestro di teologia presso lo *Studium Curiae* (ovvero *Lector Sacri Palatii*) come successore di Giovanni Pecham. Il 1287 può essere considerato il *terminus ad quem* della sua produzione scientifica: infatti, eletto Ministro Generale dei frati minori nel Capitolo di Montpellier, dispone che i libri della sua biblioteca vengano divisi tra il convento di San Francesco ad Assisi e quello di San Fortunato a Todi¹³⁷. Creato cardinale nel 1288 dal papa francescano Niccolò IV (Girolamo d'Ascoli), continua a svolgere il suo ufficio di Ministro Generale fino al 1289, quando il Capitolo generale di Rieti elegge il provenzale Raimondo Gaufridi come suo successore. Muore a Roma il 29 ottobre 1302.

Nonostante il valore dottrinale e letterario¹³⁸ delle sue opere, Matteo d'Acquasparta non lascia quasi alcuna traccia nella storia del pensiero: l'unico autore, allo stato attuale delle ricerche, che ne ha subito l'influsso dottrinale è il francescano Vital du Four (Vitale del Forno). Gli scritti del francescano rimangono ignoti fino alla fine dell'Ottocento, quando vengono scoperti nel corso della ricerca dei manoscritti per l'edizione critica delle opere bonaventuriane. D'altra parte, di nessun dottore scolastico ci sono pervenuti così tanti codici autografi, quanti ne possediamo di Matteo d'Acquasparta: conosciamo ben otto codici che l'autore ha scritto e corretto di propria mano, provenienti dalla donazione ai conventi francescani già citata.

Il *Commentarius in libros Sententiarum* è stato cominciato a Parigi tra il 1271 e il 1272, mentre Matteo era baccelliere sentenziario, e terminato certamente prima delle questioni disputate. Ne possediamo integralmente il primo, il secondo e il quarto libro, in un codice autografo, mentre il terzo è andato perduto. Tale opera è ancora inedita, ma gli studiosi che hanno confrontato il manoscritto con le questioni disputate già pubblicate affermano la concordanza tra le due opere.

¹³⁷ L'atto è stato pubblicato in E. Menestò, *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*, in *Francesco d'Assisi. Documenti e archivi. Codici e biblioteche, miniature*, Electa, Milano 1982, pp. 104-108. Matteo segue così la sorte del suo maestro Bonaventura, costretto anch'egli dall'elezione al Generalato ad interrompere la composizione di opere teologiche di carattere accademico. Dall'inventario della sua biblioteca personale apprendiamo che possedeva (tra gli altri) un gran numero di testi di Agostino, quasi tutte le opere di Aristotele, alcune delle quali accompagnate dai relativi commenti di Avicenna e Averroè, due copie della *Summa fratris Alexandri* e la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino.

¹³⁸ Così si esprime V. Doucet, nell'introduzione alle *Quaestiones disputatae de gratia*.

1.3.1 Le *Quaestiones disputatae*

Le questioni disputate da Matteo si trovano in un manoscritto autografo ed ordinato cronologicamente dall'autore¹³⁹. Poiché già le prime citano la condanna del vescovo Tempier¹⁴⁰, esse sono tutte posteriori al 1277. Così, secondo la cronologia oggi ritenuta più verosimile, non possono essere state disputate a Parigi ma appartengono al periodo bolognese e romano¹⁴¹.

Secondo l'ordine ricavato dall'autografo, le *quaestiones de productione rerum* sono posteriori a quelle *de anima separata* e a quelle *de ieiunio*: risalgono agli anni 1279-1284 e sono state disputate presso la Curia Romana. Alcune delle questioni *de productione rerum* erano già state affrontate nel *Commento alle Sentenze* e nelle questioni *de omnipotentia Dei, de creatione et de primo rerum principio*, disputate molto probabilmente a Bologna, ma che ci sono pervenute solo in parte e in modo frammentario.

Già nella prima di tali questioni¹⁴², indagando se si debba porre un ente primo, che sia principio e causa degli altri enti, Matteo individua nella durata della totalità degli enti (*universitas entium*) uno degli argomenti in favore della necessità di un tale ente primo. Infatti, la totalità degli enti ha avuto inizio nel tempo (*coepit ex tempore*) e non esiste *ab aeterno* (l'articolo di fede, che sarà esaminato in un altro luogo, qui non viene messo in discussione), quindi ha bisogno di un ente primo che gli doni l'essere, poiché tutto ciò che inizia nel tempo, "*fuit quando nihil fuit*". Stabilita quindi l'esistenza (*quaestio I*) e l'unicità (*quaestio III*) dell'ente primo, la quarta

¹³⁹ Questo è infatti l'unico motivo plausibile per cui le questioni quodlibetali sono alternate ai gruppi di questioni ordinarie. Nel manoscritto si trovano in questo ordine: un trattato ed un sermone sulle Sacre Scritture, quasi a fare da introduzione; due questioni *de Christo*; otto q. *de fide*; dieci q. *de cognitione*; tre q. *de anima separata*; dodici q. quodlibetali (I); sei q. *de anima separata* (continuano il gruppo che precede il quodlibet); otto q. *de anima beata*; tre q. *de ieiunio*; quindici q. quodlibetali (II); quattro q. *de productione rerum*; sedici q. quodlibetali (III); due q. *de productione rerum*; diciotto questioni quodlibetali (IV); tre q. *de productione rerum*; quattro q. *de providentia*; dieci q. quodlibetali (V); due q. *de providentia*; otto q. *de gratia*; diciassette q. quodlibetali (VI); due q. *de gratia*. In un altro codice della biblioteca di Assisi sono invece conservati tre gruppi di questioni che non rientrano nell'ordine cronologico suddetto: 9 q. *de Incarnatione*; 6 q. *de legibus*; 6 q. *de anima*.

¹⁴⁰ Nella *quaestio de fide VIII Utrum in affectu vel in intellectu aut in utroque sit fides ut in subiecto*, p. 160.

¹⁴¹ Probabilmente le questioni *de ieiunio* costituiscono lo spartiacque tra il periodo bolognese e quello romano.

¹⁴² Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, pp. 3-26.

questione affronta il modo di produzione dell'*universitas rerum*, chiedendosi se avvenga per creazione, ovvero *de nihilo*. Tra gli argomenti miranti a negare la possibilità della creazione troviamo, tra gli altri, l'assioma della *Physica* aristotelica secondo cui *de nihilo nihil*, ma anche un brano del *De Genesi ad litteram*, nel quale Agostino sostiene che l'*auctor naturae* non agisce contro la natura che ha voluto istituire; vengono messi in luce i paradossi generati applicando alla creazione i concetti fisici di istante, *motus*, *mutatio*, inizio (dell'essere) e fine (del non-essere). Tra gli argomenti *contra*, è indicato subito il fondamento scritturale: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Gen 1, 1). Nel *respondeo* Matteo elenca le opinioni dei filosofi (Anassagora, Empedocle, Platone, Aristotele, Temistio, Avicenna, Al-Ghazali e Averroè), nessuno dei quali ha posto la produzione *de nihilo*, ritenuta anzi semplicemente impossibile. La cornice epistemologica della soluzione è esplicitamente affermata: dove manca la *peritia* dei filosofi, sono la Scrittura e la fede cattolica a fornire la soluzione, che tuttavia può essere confermata dalla ragione. Così, tra gli argomenti a favore della creazione e la soluzione delle obiezioni, Matteo d'Acquasparta può chiarire alcuni aspetti della sua concezione del tempo e della durata. Viene ripresa dalle *Confessiones* di Agostino la distinzione dei modi di priorità¹⁴³: applicata alla creazione, risulta che non vi è priorità temporale né della potenza rispetto all'atto, né della materia rispetto alla *res*. In relazione al paradosso della *inceptio/desitio* dell'essere della creatura, per il teologo francescano si tratta di un inganno dovuto ad una falsa immaginazione¹⁴⁴: il "primo" istante in cui esiste la creazione, non è preceduto da alcun istante, poiché il non-essere non è in relazione ad alcuna misura temporale; l'istante e il tempo cominciano con la creatura, mentre il loro essere nella causa, ovvero in Dio, è misurato dall'eternità: queste due forme di durata non sono però comparabili sul piano della priorità temporale (detto in altri termini, l'eternità non precede temporalmente il tempo). Poiché la misura e il misurato sono sempre *simul*, l'istante non presuppone la creazione come antecedente, bensì solo come concomitante. "*Incipere esse*" indica il *nunc* in cui primariamente un ente ha l'essere, mentre "*desinere non-esse*" è un'espressione frutto di una falsa

¹⁴³ Agostino, *Confessiones*, XII, c. 29: "*Cum vero dicit primo informem, deinde formatam, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat aeternitate, quid tempore, quid electione, quid origine; aeternitate, sicut Deus omnia; tempore, sicut flos fructum; electione, sicut fructus florem; origine, sicut sonus cantum*".

¹⁴⁴ Il tema della *falsa imaginatio* è ripreso alla lettera da Bonaventura (Cfr. *supra* nota 134).

immaginazione, poiché nessuna misura può misurare il non-essere assoluto. Nella nona questione *de productione rerum*¹⁴⁵, considerato supposto secondo la fede che il mondo non sia eterno, bensì sia stato prodotto *ex tempore*, Matteo si interroga sulla possibilità del suo essere *ab aeterno*. In questo caso non è la realtà, come dato di fede, ad essere messa in discussione, ma è la ragione che deve discernere tra possibilità e impossibilità. Il testo comincia con una lunga serie di argomenti a sostegno dell'ipotesi dell'eternità del mondo. Proprio mediante la distinzione agostiniana già ricordata, sembra possibile che Dio e il creato siano coeterni, dato che, nel caso di una creazione istantanea, non è necessaria la priorità del produttore sul prodotto secondo il tempo o la durata, bensì solo secondo la natura; funge da paradigma il caso del corpo luminoso e dell'illuminazione prodotta istantaneamente, tratto dal *De Trinitate* di Agostino¹⁴⁶. Ancora Agostino, questa volta nel *De civitate Dei*¹⁴⁷, è la fonte dell'esempio dell'impronta lasciata dal piede sulla polvere: nulla impedisce che, essendo eterni il piede e la polvere, lo sia anche l'impronta, pur essendo prodotta. Se Dio nella sua onnipotenza poteva produrre il mondo un istante prima di quello in cui l'ha effettivamente prodotto, ripetendo questo ragionamento all'infinito, Dio avrebbe anche potuto creare il mondo *ab aeterno*. L'infinità nella durata, tanto *ex parte ante* quanto *ex parte post*, non contraddice lo statuto creaturale. Secondo una caratterizzazione di stampo aristotelico, *tempus causatur et radicatur in motu primi mobilis*, il moto e il mobile sembrano quindi paradossalmente precedere il tempo stesso. Come richiesto dal piano sul quale è impostata la discussione, negli argomenti *contra* non troviamo citazioni delle Scritture o dei Santi, bensì argomenti di ragione, basati per lo più su assiomi aristotelici¹⁴⁸. Il primo di questi, ripropone l'implicazione necessaria tra “essere dal nulla” e “avere l'essere dopo il non-essere”,

¹⁴⁵ Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, pp. 201-227.

¹⁴⁶ Agostino, *De Trinitate*, VI, c. 1.

¹⁴⁷ Agostino, *De civitate Dei*, X, c. 31.

¹⁴⁸ L'impossibilità di attraversare l'infinito (Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica* III, c. 4: “*Primum igitur determinandum est quot modis dicitur infinitum. Uno quidem igitur modo quod impossibile est transire ex eo quod non aptum est natum transiri*” 204a2-4); l'impossibilità di indicare in esso un primo termine (Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica* VIII, c. 5: “*infinitorum enim non est nichil primum*” 256a18-19); l'impossibilità di andare all'infinito nella serie delle cause efficienti. Certamente Matteo non ignora che il suo avversario standard in questa discussione tiene in grande considerazione l'autorità del Filosofo.

cui segue l'averne un inizio nell'essere¹⁴⁹ (che è opposto all'essere *ab aeterno*); l'"avere l'essere dopo il non-essere" è una caratteristica essenziale della creatura in quanto appartiene al suo concetto (*ratio*), rispetto al quale è invece contraddittoria l'eternità. Per risolvere la questione, Matteo d'Acquasparta introduce alcune note preliminari. Il termine "*aeternitas*" ha tre accezioni, così che la proposizione "il mondo può essere eterno" può essere intesa in tre modi:

1) l'eternità è una durata priva di principio, fine, successione e variazione; quindi è una durata infinita, semplice, indivisibile ed esistente tutta insieme (*tota simul existens*), ovvero con le caratteristiche delle definizioni classiche di Boezio¹⁵⁰, Riccardo di San Vittore¹⁵¹ e Anselmo d'Aosta¹⁵²; intendendo l'eternità in questo modo, dire che il mondo è eterno equivale a dire che è coeterno al Creatore per l'identità della durata; ciò è impossibile, come dire che il mondo è Dio o che la creatura è il Creatore, né alcuno dei filosofi sembra avere affermato ciò;

2) l'eternità è una durata che ha principio (o inizio), fine, mutabilità e variazione, che si estende con la creatura stessa (*protensa cum ipsa creatura*); in questo senso eternità è lo stesso che *sempiternitas*, ed è l'*aetas* di ciascuna cosa; intesa così, non solo è possibile che il mondo sia eterno (= sempiterno), bensì è necessario: come sostiene Agostino nel *De civitate Dei*¹⁵³, la creatura mutevole e il tempo coesistono ed il mondo è *sempre* stato, poiché non vi fu alcun tempo prima del mondo;

3) l'eternità è una durata senza inizio né fine, ma dotata di successione e variazione; in questa accezione il mondo è detto eterno per l'infinità dell'estensione, come secondo Boezio hanno detto Platone ed Aristotele, ovvero che il mondo sia durato da sempre e durerà per sempre, sia stato fatto (il mondo ha un principio di produzione) e tuttavia sia eterno (il mondo non ha un inizio della durata).

Solo in riferimento a questo terzo significato si può porre la questione se fu possibile che la creazione fosse eterna, cioè se Dio avrebbe potuto crearla così.

Si passa, quindi, all'esame delle opinioni sull'argomento. Alcuni ritengono possibile

¹⁴⁹ Questo argomento, quasi negli stessi termini, era già stato presentato da tutti gli esponenti della cosiddetta scuola francescana: Alessandro di Hales, Bonaventura, Giovanni Pecham.

¹⁵⁰ Cfr. *supra* nota 27.

¹⁵¹ "*Aeternitas est diuturnitas carens initio, fine et variatione*" in Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, II, 4 (PL CXCVI, 903D).

¹⁵² "*Quid aliud est vera aeternitas quae illi [scil. Deo] soli convenit, quam interminabilis vita simul et perfecte tota existens*" in Anselmo, *Monologion*, c. 24.

¹⁵³ Agostino, *De civitate Dei*, XI, 6: "*Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis motus*".

simpliciter e in senso assoluto la produzione del mondo *ab aeterno*, poiché tra i termini dell'enunciato non vi è alcuna contraddizione (*repugnantia*); l'impossibilità deriva solo supponendo la verità della fede. Si riconosce facilmente in questa opinione la posizione di Tommaso d'Aquino. Matteo d'Acquasparta ritiene che gli argomenti legati all'infinito che ha già citato siano sufficienti a provare dimostrativamente l'impossibilità della creazione *ab aeterno*; non si tratta certamente di una dimostrazione che indica la causa (dimostrazione *propter quid* o *a priori*), bensì di una dimostrazione per assurdo (*ducens ad impossibile*, dimostrazione *quia* o *a posteriori*), alla quale si può controbattere solo in maniera sofistica. Tutte le obiezioni all'argomento che deduce dalla durata infinita del mondo un numero attualmente infinito di anime sono qualificate come *absurdissima*: Al-Ghazali non vede l'impossibilità di un numero infinito di anime; Averroè ipotizza l'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini; Platone propone la trasmigrazione delle anime ed Epicuro sostiene che l'anima è mortale e perisce insieme al corpo. L'obiezione all'argomento dell'infinità delle rivoluzioni celesti è bollata come *sophistica*, quella all'argomento dell'infinità delle cause efficienti come *omnino frivola*. Il teologo francescano intende però compiere un passo ulteriore, dimostrando che non soltanto il mondo, ma nessuna creatura poté essere eterna, poiché Dio non poteva crearla tale. Tra gli argomenti a supporto di tale tesi, alcuni riguardano in particolare il concetto di durata. Poiché, secondo Agostino, mondo e tempo sono correlativi (*consequuntur se*)¹⁵⁴, se il mondo è eterno, lo è anche il tempo, e "tempo eterno" altro non vuol dire che tempo privo di inizio ed infinito in atto secondo la durata. L'infinito attuale indica un infinito *positive* (a differenza dell'infinito potenziale che è meramente *privative*): quindi ad esso non potrebbe essere aggiunto niente e il tempo non potrebbe più scorrere. L'infinito attuale implica la semplicità, l'indivisibilità e la simultaneità, mentre secondo la definizione aristotelica il tempo è numero del moto secondo il prima e il dopo, quindi la successione appartiene alla sua essenza¹⁵⁵. Un tempo infinito, in altre parole, non sarebbe più affatto tempo, perché non differirebbe in nulla dall'eternità. Una durata infinita può essere attraversata (*transire*) solo se è

¹⁵⁴ Qui Matteo non cita alla lettera. Cfr. Agostino, *De Genesi contra Manichaeos*, I, c. 2-3: "*tempus cum coelo et terra esse coepit [...] mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt*".

¹⁵⁵ "*Sed de essentia temporis est successio, quia 'tempus est numerus motus secundum prius et posterius', ut dicit Philosophus, IV Physicorum*".

un intero simultaneo, ma tale caratteristica può essere attribuita non al tempo bensì solo all'eternità.

Matteo concede all'avversario che Dio poteva fare il mondo prima di quando lo fece (*antequam fecit*), ma ciò non significa ipotizzare un inesistente tempo *prima* della creazione, bensì che avrebbe potuto creare un altro mondo con un altro tempo "più antichi", e così via all'infinito, senza che ciò implichi la creazione *ab aeterno*, trattandosi di infinito potenziale e non attuale.

Il pensatore francescano accenna anche all'esistenza dell'*aevum*, quale misura intermedia tra eternità e tempo e precisa che pur essendo corretto dire che il mondo è stato prodotto *in principio temporis et ex tempore*, sarebbe meglio dire *cum tempore*; infatti, il principio del tempo è il *nunc* o istante e quello della creazione è il primo istante del tempo.

Glossando il versetto del Siracide 18, 1, secondo cui tutte le cose sono state create *simul*, il teologo francescano osserva che tale simultaneità si riferisce alla *confusio materiae* e non alla *distinctio formae*, salvando così la letteralità del racconto dei sei giorni della creazione; la creazione della materia non avviene nell'eternità, né propriamente nel tempo (ciò che avviene o è nel tempo, è da questo preceduto e seguito, il che è impossibile per la creazione), bensì con il tempo, poiché esso comincia con la creatura mutevole. La questione termina con una triplice distinzione dei significati del termine "tempo", ricavata ancora una volta dai testi agostiniani¹⁵⁶:

- 1) la misura, o distinzione, di qualsiasi moto; comincia con la creatura mutevole e vi fu un tempo prima del cielo;
- 2) la misura, o distinzione, del moto regolare; comincia con il cielo, dal quale è causato e nel quale è radicato, ovvero con il firmamento creato il secondo giorno della creazione;
- 3) la misura, o distinzione, del moto regolato, articolato e distinto in anni, giorni,

¹⁵⁶ Agostino, *De civitate Dei*, XII, c. 15: "At si tempus non a caelo, verum et ante caelum fuit; non quidem in horis et diebus et mensibus et annis (nam istae dimensiones temporalium spatiorum, quae usitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quod a motu siderum coeperint; unde et Deus, cum haec institueret, dixit: Et sint in signa et in tempora et in dies et in annos), sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius praeterit, eo quod simul esse non possunt; si ergo ante caelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus iam fuit atque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter movebantur: etiam sic omni tempore fuerunt, quando quidem cum illis facta sunt tempora. Quis autem dicat: Non semper fuit, quod omni tempore fuit?" e *De Genesi contra Manichaeos*, II, c. 14: "Sed certae horae, et dies, et anni, quos usitate novimus, non fierent nisi motibus siderum".

notti e ore; comincia nel quarto giorno della creazione con il sole e le stelle, per il moto dei quali scorrono ordinatamente.

Matteo non fu discepolo diretto di Bonaventura, ma è tuttavia considerato come appartenente alla sua scuola. Rispetto al *doctor seraphicus*, Matteo d'Acquasparta costituisce un ulteriore passo in direzione della conciliazione tra nuove istanze aristoteliche (per lo più legate al metodo) e istanze tradizionali agostiniane (contenutistiche)¹⁵⁷. Come nota il Doucet nell'*Introductio critica* alle *Quaestiones de gratia*, le sue questioni costituiscono quasi interamente una “tessitura” di testi agostiniani. L'intenzione di Matteo non era di proporre soluzioni nuove bensì di esporre con chiarezza la posizione della filosofia cristiana trasmessa *a maioribus*.

1.4 Giovanni Pecham

Nasce nel Sussex in una data imprecisata tra gli anni '30 e '40 del XIII secolo ed entra nell'Ordine francescano negli anni '50, molto probabilmente presso Oxford. Alcuni anni dopo giunge a Parigi per studiare teologia e, come allievo di Bonaventura, è presente alle *collationes* predicate dal maestro alla fine degli anni '60. Nella primavera del 1270 diviene *magister regens* nella cattedra francescana di teologia. Dopo il 1271¹⁵⁸ torna in Inghilterra ed insegna ad Oxford come maestro di teologia fino a quando, nel 1274, è eletto ministro provinciale dei Francescani in Inghilterra. Nel triennio 1277-1279, chiamato da papa Niccolò III, svolge la funzione di *lector* presso la Curia Romana, ed è il primo francescano a ricoprire questo incarico. Dal 28 gennaio 1279 fino alla morte nel 1292 è arcivescovo di Canterbury, e tale incarico lo impegna in lunghe dispute con i domenicani e ne interrompe la produzione scientifica.

Frutto delle lezioni come *magister regens* è un commento alle *Sentenze* ancora inedito, di cui pare sia sopravvissuto solo il primo libro, in un unico manoscritto

¹⁵⁷ Cfr. Daniel Gamarra, *Un caso di platonismo ed agostinismo medievale*, p. 200: “Matteo cerca una via intermedia: la sua è una posizione eclettica e misurata che mantiene un certo equilibrio, anche se problematico, fra l'aristotelismo classico e la teoria della conoscenza d'ispirazione agostiniana. Ciò nonostante, la sua preferenza per soluzioni agostiniane si manifesta in maniera assai chiara a livello di tesi fondamentali e convinzioni profonde, sebbene talvolta il modo di argomentare lasci pensare piuttosto a un metodo più aristotelico-scolastico”.

¹⁵⁸ Secondo I. Brady, ciò avviene probabilmente nella primavera del 1272.

conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli. Altri opuscoli di taglio spirituale non sono stati presi in esame per la limitata attinenza con il tema della temporalità, così come alcuni trattati di carattere scientifico.

1.4.1 Le *Quaestiones disputatae* e *quodlibetales*

Secondo i Padri del Collegio San Bonaventura, che ne hanno curato l'edizione critica, quelle pubblicate costituiscono la collezione completa delle *quaestiones disputatae* da Pecham. Non vi sono riferimenti interni che permettano una datazione più precisa di ciascuna questione all'interno dell'arco cronologico dell'attività accademica dell'autore, così gli editori hanno scelto un ordine sistematico per materia. Analizzeremo ora i passi più importanti in cui è presente il tema del tempo.

Nella quarta questione *De Verbo*¹⁵⁹, rispondendo alla domanda se il Padre possa fare qualcosa che non ha disposto nel Verbo, Pecham chiarisce alcuni punti del rapporto tra la volontà divina e l'eternità/temporalità. L'eternità divina possiede una *praesentialitas*, poiché è nel *nunc aeternitatis* semplice e infinito, *praesens et antiquum*, ma non è misurata dal presente temporale, con la sua distinzione tra prima e dopo. La confusione tra i due tipi di presenza genera il paradosso per cui sembra che la volontà divina non sia libera, e di conseguenza tutto nell'universo accadrebbe secondo necessità, come afferma la cosmologia avicenniana. Il paradosso viene disinnescato mettendo in evidenza l'indebito inserimento del prima/dopo nella semplicità del *nunc aeternitatis*. Tale *ora* dell'eternità non è propriamente un *instans*, poiché pur nella sua semplicità è immenso e il suo *ambitus* precede e contiene ogni presente temporale¹⁶⁰. La conclusione, che riprende il testo del *Magister Sententiarum*, definisce come non necessario l'*aeternum connotans contingens*.

Nelle questioni *De Eucharistia* il concetto teologico della transustanziazione comporta la necessità spiegare le particolari relazioni spazio-temporali del corpo di Cristo inteso *sacramentaliter*. Così nella nona questione¹⁶¹, rispondendo

¹⁵⁹ Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 22-27.

¹⁶⁰ Qui si mostra chiaramente l'inadeguatezza della classica metafora spaziale per descrivere i fenomeni temporali: un punto dovrebbe contenere e oltrepassare la linea.

¹⁶¹ Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 88-103.

all'obiezione per cui Dio non potrebbe in alcun modo essere presente contemporaneamente (*adesse simul*) in diversi tempi, e quindi neppure in diversi luoghi, Pecham afferma che le parti del tempo non sono *simul* come lo sono le parti del luogo: tutti i tempi sono *idealiter* presenti all'eternità divina, ma solo questo giorno del tempo presente è *actualiter* presente ad essa. Neppure Dio può essere presente al giorno passato o al giorno futuro, se non mediante la propria idea del giorno passato o del giorno futuro. La quindicesima questione invece esamina se il pane si converta sacramentalmente nel corpo di Cristo in modo istantaneo o successivo (*subito aut successive*). Qui è elaborato nel caso teologico particolare il problema generale dell'istante del mutamento. Tra due istanti vi è sempre un tempo intermedio cosicché è impossibile che si diano due istanti immediatamente consecutivi nel continuo del tempo (analogamente, poiché tra due punti su una retta vi è sempre un punto intermedio, è impossibile che si diano due punti adiacenti). L'esperienza dei lunghi dibattiti scolastici sulla questione aveva portato a concludere che creazione e annichilazione, mutamenti *sui generis* dipendenti dall'onnipotenza divina, avvengono nell'istante e non nel tempo. Il fondamento della soluzione di Pecham è il legame della transustanziazione con la formula recitata dal sacerdote celebrante: il suo *verbum* non agisce se non in quanto è significativo e tale condizione si avvera in modo perfetto solo *in ultimo instanti suae prolationis*. L'essere stesso, pur esistendo nell'istante (*est in instanti*), non ne è misurato: è invece misurato dal tempo o dall'*aevum*, ovvero dalla misura le cui parti, sempre estese, sono congiunte (*copulant*) a questo istante, in cui l'essere stesso esiste. Il tempo, ribadisce il francescano, è nel moto *ut in subiecto*.

Nelle questioni *De stellis* si dice che sono state disputate poco prima dell'Epifania, ma, in assenza di una menzione esplicita dell'anno, gli studiosi possono solo congetturare che si tratti del mese di gennaio del 1271. Dopo aver escluso nella terza questione che le stelle determinino il destino degli uomini al momento della loro nascita (*imprimant fatales necessitates nascentibus*), respingendo ancora una volta il cosiddetto "necessitarismo cosmologico" dei filosofi arabi, Pecham si chiede se i

corpi celesti, non essendo cause delle realtà sublunari, ne siano almeno segni¹⁶². L'argomento non basato esplicitamente su una *auctoritas*, e quindi procedente *secundum rationem*, afferma di mantenere il libero arbitrio, ma ne svuota il significato istituendo una catena di influssi causali che inizia dai corpi celesti e attraverso il moto degli elementi, e giunge al moto corpi, cioè agli effetti esterni degli atti propri del libero arbitrio. Agli occhi di un contemporaneo di Pecham, il legame con il racconto della creazione diveniva ancora più chiaro e testualmente preciso con la citazione tratta dal quarto capitolo dei *Nomi divini* di Dionigi Aeropagita: parlando di “giorni e notti e mesi e anni” in relazione al moto circolare del cielo e a ciò che avviene nel tempo, è evidente il rimando a *Genesi* 1, 14¹⁶³. In questo passo, l'essere segno degli astri non è però riferito da Pecham al tempo secondo la sua misurazione (il moto del sole permette di dividere il giorno e la notte e così di *contare* il tempo), è invece riportato, secondo l'autorità di Giovanni Damasceno, al tempo atmosferico (piogge, siccità ed eventi di questo tipo).

La quinta delle *quaestiones de anima*¹⁶⁴ affronta uno dei nodi centrali del dibattito universitario dell'ultimo quarto del XIII secolo: il problema dell'unicità dell'intelletto per tutti gli uomini. Nella risposta ad un'obiezione, Pecham respinge l'analogia tra unità del tempo e unità dell'intelletto notando che, sebbene qualsiasi moto sia causa sufficiente del tempo, la pluralità contemporanea dei moti non implica la coesistenza di più tempi. L'unità del tempo proviene infatti dall'unità del suo *subiectum*: tutti i moti esistenti *simul* sono un *subiectum* unico non per essenza bensì *per confluentiam*¹⁶⁵.

Nella seconda delle *questione de beatitudine animae et corporis*¹⁶⁶, in cui si chiede se a causa della dote della *subtilitas* un corpo glorioso possa trovarsi *simul* insieme ad un altro corpo non glorioso, Pecham fa più volte riferimento alla *Physica*

¹⁶² Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, q. IV, *Utrum corpora caelestia, etsi non causae, sint saltem signa*, pp. 217-223.

¹⁶³ “*Et dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, et dividano inter diem et noctem; et sint in signis et in temporibus et in diebus et in annis*”.

¹⁶⁴ Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 365-391.

¹⁶⁵ Questa soluzione è probabilmente l'estensione di un argomento che Pecham ricava dalla *Physica* aristotelica: “*si plures essent celi, similiter esset tempus cuiuslibet ipsorum motus; quare multa tempora simul essent*” (Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10, 218b4-5).

¹⁶⁶ Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 476-494.

aristotelica. Pur in un contesto specificamente teologico, l'autorità del Filosofo è citata sia in relazione al luogo dei corpi gloriosi, sia in relazione alla loro temporalità. Esaminando l'analogia tra tempo (misura del moto) e luogo (misura del *locatus*), sembra che non ci possano essere due corpi nel medesimo luogo come non vi possono essere due rivoluzioni del cielo contemporaneamente nel medesimo tempo. Secondo Pecham, il Filosofo nel *capitolo 'De tempore'*, ovvero nel decimo capitolo del quarto libro della *Physica*, prova che il tempo non è il movimento circolare¹⁶⁷. La risposta del *magister* francescano è che un corpo glorioso può essere *simul loco* con un corpo non glorioso, ma non con un altro corpo glorioso. Non vi è tuttavia analogia del luogo con il tempo, perché le uniche differenze del tempo sono *prius et posterius*, e quindi non potrebbero essere *simul* nello stesso tempo due rivoluzioni del medesimo cielo; potrebbero invece essere *simul* nel medesimo tempo due rivoluzioni di due cieli distinti¹⁶⁸.

Publicando le questioni *De aeternitate mundi*, I. Brady¹⁶⁹ proponeva come ipotesi verosimile che costituissero la *resumptio* o *determinatio prolixa*, delle questioni disputate nel corso della cerimonia di *inceptio* dello stesso Pecham, situata approssimativamente tra gli ultimi mesi del 1269 o i primi del 1270. Con ogni probabilità, l'opuscolo *De aeternitate mundi* di Tommaso d'Aquino fu scritto proprio contro tale testo del teologo francescano. La *responsio* di Pecham è poco più che una perifrasi ed estensione della posizione di Bonaventura, costruita sulla tesi che il concetto di creazione *ab aeterno* sia fondamentalmente contraddittorio.

Nella prima delle due questioni si chiede se qualcosa sia stato fatto o poté essere fatto dal nulla *ordinaliter*. Nella risposta, dopo aver ricordato che la creazione *ex nihilo* è un articolo di fede¹⁷⁰, Pecham in modo abbastanza sorprendente per un

¹⁶⁷ La *translatio vaticana* traduce il termine greco περιφορά con *circuitio*, mentre la *translatio vetus* e la *translatio nova* di Guglielmo di Moerbeke adoperano *circulatio*. È quest'ultimo il termine presente nel testo usato da Pecham. Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10: “*et circulationis et pars quoddam tempus est, circulatio autem non est*” (218b1-2).

¹⁶⁸ Qui per “cielo” Pecham intende il *primum mobile*, infatti presenta come un'ipotesi assurda (*per impossibile*) che vi siano più cieli.

¹⁶⁹ Edite per la prima volta in *John Pecham and the Background of Aquinas's De Aeternitate Mundi*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 155-178 e ristampate in Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 563-594.

¹⁷⁰ Come nel 1215 aveva stabilito il Concilio Lateranense IV.

pensatore considerato “agostiniano”, rimprovera Platone ed i platonici per non aver riconosciuto tale verità, mentre assolve parzialmente Aristotele¹⁷¹. Il primo versetto della *Genesi* va interpretato intendendo “in principio” come *in primo instanti temporis*. Per comprendere questa verità di fede è necessario mettere da parte l’*imaginatio* dei filosofi naturali e considerare le caratteristiche sia del Creatore sia delle creature. Rispondendo alle obiezioni, il *magister* spiega che non si può affermare che “il non-essere della creatura precede il suo essere”, poiché in tal modo si pone una misura secondo il prima e il dopo distinta dal tempo. Il tempo misura l’essere della creatura, ma del suo puro non-essere non vi è alcuna misura. Non si può porre un’estensione di durata precedente il primo istante del tempo, né si possono fare affermazioni in riferimento ad esso ordinate secondo una priorità. L’unica misura che *precede* il tempo è l’eternità, ma in essa non vi sono prima e dopo, e il suo precedere il tempo è appunto eterno e non temporale. Indicare un istante prima del tempo, sebbene secondo l’eternità, sarebbe come voler indicare un luogo fuori dal mondo. Non vi è termine medio tra l’eternità che fu sempre e il primo *nunc* del tempo. Si può quindi concedere che il mondo fu sempre, se si intende che cominciò nel primo istante del tempo e non si può indicare un tempo in cui non fu (cioè precedente la sua creazione). Pecham cita Agostino che aveva svolto il medesimo ragionamento a proposito degli angeli, per i quali “essere sempre” corrisponde ad “essere in ogni tempo”, ma non ad “essere coeterni a Dio”¹⁷². Dio, invece, è prima (*ante*) del mondo secondo la semplice eternità, ma non secondo un’estensione dimensionale (che sarebbe temporale).

La seconda questione, sulla base dei risultati della precedente (*hoc supposito*), affronta invece la possibilità della creazione del mondo *ab aeterno*. Pecham inizia presentando ben trentuno argomenti a favore di tale possibilità: dall’illimitatezza della potenza divina creatrice all’analogia con la diffusione della luce, dall’analisi del concetto di causa ai paradossi legati all’inizio temporale, tentando di esaurire l’ambito di obiezioni dell’avversario. Sono chiaramente gli argomenti *contra* quelli in cui cercare la posizione del teologo francescano. In primo luogo è posta la citazione di Gen 1, 1, della quale è ribadita la glossa interpretativa “*in principio*

¹⁷¹ “*De rerum vero principio primo non habet Aristoteles manifestam sententiam, quamvis dicat quod non est virtus nisi a Deo*”.

¹⁷² Agostino, *De civitate Dei*, XII, c. 16.

temporis”. La misura è ciò attraverso cui conosciamo la quantità di una cosa; se il mondo potesse essere stato creato *ab aeterno*, allora la misura della sua durata sarebbe proporzionale all’eternità divina annullando la trascendenza del Creatore rispetto alla creatura. Essendo esclusa la creazione *in tempore*, poiché il passaggio dal non-essere all’essere è immediato mentre ogni mutamento temporale implica un medio attraversato nell’intervallo, si può considerare provato che il mondo sia stato creato *in instanti*, e precisamente nell’istante iniziale del tempo, che costituisce il *terminus a parte ante* dell’essere del mondo stesso. L’infinito attuale derivante dalla durata infinita di un mondo privo di inizio temporale è secondo Pecham contrario ad ogni filosofia; l’argomento viene riproposto sotto un’altra forma applicando l’assioma dell’impossibilità dell’attraversamento dell’infinito alle rivoluzioni celesti. Sebbene la creazione *ex tempore* sia un articolo di fede, essa può essere investigata razionalmente senza che ciò pregiudichi la fede: infatti non è la ragione a causare l’assenso a tale verità, bensì la fede in essa che ne permette una più profonda comprensione. Viene presentata ancora una volta l’analogia tra grandezza spaziale e grandezza temporale¹⁷³, per cui agli *spatia temporis ante mundum* corrispondono gli *spatia locorum extra mundum*, dei quali è evidente l’inesistenza. Sebbene l’analogia sia imperfetta a causa della non-simultaneità delle parti del tempo, tuttavia il tempo è *aliquod ens*, quindi un *ens* infinito che uguaglierebbe l’immensità dell’eternità divina (sebbene non la sua semplicità). Anche l’origine *ex nihilo* del mondo è considerata un argomento a favore della *novitas* del suo essere, mentre la misura della sua produzione è il *nunc aevi vel nunc temporis*. L’ipotetica eternità del mondo non sarebbe *tota simul* come quella divina, bensì solo una durata interminabile, tuttavia neppure quest’ultima è attribuibile alla creatura. Il falso fondamento su cui si basano coloro che hanno posto il mondo coeterno a Dio è l’aver immaginato un tempo che precede il mondo, mentre essi cominciano necessariamente insieme. Negli unici due manoscritti conosciuti contenenti le questioni *De aeternitate mundi*, il testo si interrompe dopo la risposta all’undicesima obiezione.

Le questioni quodlibetali furono disputate fra il 1270 e il 1279 e sono quindi distribuite nei tre luoghi dell’impegno scientifico di Pecham: Parigi, Oxford e

¹⁷³ “*Idem est iudicium de ante et de extra mundum*”.

Roma. Il *Quodlibet I* fu disputato probabilmente nella Quaresima del 1270, pochissimo tempo dopo l'*inceptio* di Pecham come maestro reggente. Secondo la ricostruzione cronologica dell'editore, il *Quodlibet II* fu disputato nel periodo di Avvento (come indica anche il titolo con cui è trasmesso dalla tradizione manoscritta, ovvero *De Natali*) del 1270. Per il *Quodlibet III*, la data è ancora più incerta, essendo collocata la disputa o a Parigi nel 1271 o ad Oxford tra 1272 e 1275. Il *Quodlibet IV*, noto anche come *Quodlibet Romanum*, appartiene al triennio 1277-1279, in cui Giovanni Pecham si trovava a Roma come *lector Sacri palatii*.

Nella settima questione del primo *quodlibet*¹⁷⁴ si pone il problema se l'essere del *lumen* sia in continuo divenire o possieda un essere che permane. Nella soluzione, Pecham afferma che la diffusione del *lumen* è un'emanazione puramente formale, ed una diffusione in continuo divenire poiché proviene da una causa che agisce uniformemente. Il pensatore francescano non accetta la tesi aristotelica della diffusione istantanea del *lumen*, ma ritiene che questa avvenga nel tempo, sebbene in un intervallo così breve da sfuggire ai sensi umani (*quamvis lateat sensu*).

Alla domanda "se Dio sia un motore" è dedicata la seconda *quaestio* del *Quodlibet Romanum*¹⁷⁵. Prendendo le mosse dalla definizione aristotelica del moto come *actus entis in potentia*, sembra che la risposta non possa che essere negativa, poiché in Dio non può darsi alcuna composizione tra atto e potenza. La risposta di Pecham è che Dio è il motore che muove l'intero universo, poiché ogni "movente" muove in quanto è in atto e Dio è atto puro. Nella risposta ad una delle obiezioni, osserviamo il tentativo di conciliare due autorità apparentemente opposte: Agostino, nel *De Genesi ad litteram*, sostiene che Dio muove la creatura spirituale *per tempus* (e la creatura corporea *per tempus et locum*); il *Liber de causis*, invece, afferma che l'*intelligentia* (separata, nella quale il cristianesimo medievale riconosceva la creatura angelica) è al di sopra

¹⁷⁴ Ioannis Pecham, *Quaestiones quodlibetales*, pp. 20-23.

¹⁷⁵ Ioannis Pecham, *Quaestiones quodlibetales*, pp. 177-179.

del tempo, in relazione sia all'essenza sia all'operazione. La composizione ileomorfica di tutte le creature fornisce al maestro francescano il fondamento su cui stabilire la loro universale "mobilità" (non esclusivamente fisica), che porta con sé come corollario il legame alla temporalità. Nelle creature spirituali è necessario tuttavia distinguere tra ciò che è sopra il tempo, ovvero l'essenza e l'operazione "eterna" (la visione e l'amore di Dio, immutabili), e ciò che è nel tempo, vale a dire le operazioni, sia esterne sia interne (*quantum ad nova apprehensiones, ad ministeria, vel alia pertinentes*).

Nella quinta *quaestio* del quarto *quodlibet*¹⁷⁶, Pecham riassume brevemente i risultati delle questioni *De aeternitate mundi* per determinare se Dio ebbe prescienza del primo istante possibile in cui il mondo poté essere creato. Nella *responsio* viene affermata seccamente l'impossibilità che il mondo sia stato o sia stato creato *ab aeterno*. L'essere creato *de non-aliquo* implica avere l'essere dopo il non-essere. La durata infinita del mondo è esclusa sia *a parte post* sia *a parte ante*, poiché ne deriva una conseguenza impossibile *theologica et philosophice*, ovvero l'infinità in atto delle anime razionali. Non è possibile che sia dato un qualche istante prima del quale Dio non avrebbe potuto creare il mondo, perché ciò limiterebbe la potenza divina. Tuttavia ciò non significa che il mondo poté essere creato *ab aeterno*, perché il regresso all'infinito è solo potenziale. La questione riceve quindi una risposta negativa, poiché l'istante di cui Dio avrebbe dovuto avere prescienza non esiste affatto.

Pecham, in diversi luoghi, si serve delle autorità di Aristotele e Agostino in modo opposto a quello che ci aspetterebbe da un discepolo di Bonaventura appartenente alla scuola agostiniana. Nella seconda delle questioni *De Verbo*¹⁷⁷, ad esempio, l'autore si chiede se l'emanazione (eterna) del Verbo sia la causa *ex tempore* della creazione delle creature. I primi tre argomenti a favore della tesi, che nella soluzione sarà scartata, si fondano su citazioni tratte dalle opere di Agostino (*Confessiones*, *De Trinitate* e *De Genesi ad litteram*): l'azione del

¹⁷⁶ Ioannis Pecham, *Quaestiones quodlibetales*, pp. 186-188.

¹⁷⁷ Ioannis Pecham, *Quaestiones disputatae*, pp. 11-18.

Verbo coeterno sembra implicare anche l'eternità della creatura. All'inizio della *solutio*, invece il teologo francescano afferma che "causa" si dice *proprie* nel modo stabilito dal quinto libro della *Metaphysica* aristotelica, fondando così la soluzione del problema teologico sull'uso di categorie elaborate da un filosofo pagano. Ciò mostra come anche i teologi della cosiddetta "scuola agostiniana" (fra i quali è incluso Pecham) assimilano le opere aristoteliche, sebbene più lentamente rispetto ai loro avversari e tentando di ridurre l'influenza dei commentatori arabi: si tratta piuttosto di una differente interpretazione di Aristotele. Ad ulteriore conferma di ciò, in una lettera scritta quando era già arcivescovo di Canterbury, Pecham fa riferimento ad Aristotele senza alcuna ostilità, chiamandolo anzi *clarissimus philosophus*¹⁷⁸.

1.5 Pietro di Giovanni Olivi

Nasce a Sérignan in Provenza, nei pressi di Béziers, nel 1248 ed entra nell'Ordine francescano a 12 anni. Studia teologia a Parigi, probabilmente dalla primavera del 1267, e ha come maestri Guglielmo de la Mare (autore del celebre *Correctorium fratris Thomae*), Giovanni Pecham e Matteo d'Acquasparta. Non si conosce la durata esatta del suo soggiorno di studio parigino, ma vi commenta le *Sentenze* di Pietro Lombardo per almeno quattro anni, divenendo baccelliere formato, senza tuttavia conseguire il titolo di *magister*¹⁷⁹, e nella primavera del 1273 vi ascolta le *Collationes in Hexaëmeron* bonaventuriane. Quasi certamente da Parigi rientrò in Provenza per insegnare nelle scuole dell'Ordine francescano. Gode di una notevole stima come teologo, infatti su richiesta del suo padre Provinciale scrive un testo sulla povertà di cui si tiene conto nelle discussioni che precedono la bolla di papa Niccolò III *Exiit qui seminat* del 1279 sulla conferma della regola dei frati Minori. Nel 1282 sette teologi del suo Ordine lo accusano di non essere ortodosso (forse a causa delle sue posizioni troppo rigoristiche nella controversia sulla povertà). Nel 1287 Matteo d'Acquasparta, divenuto nel frattempo Ministro Generale dell'Ordine, "riabilita" il suo allievo e lo nomina *lector* presso lo studio generale di Santa Croce a Firenze. Qui

¹⁷⁸ Citato in Theodore Crowley, *John Peckham O.F.M., Archbishop of Canterbury, versus the New Aristotelianism*, p. 254.

¹⁷⁹ Per E. Bettoni si trattava di un pensatore troppo indipendente e troppo anticonformista per sottostare alle logiche accademiche, cfr. E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, p. 12.

l'Olivi insegna per circa due anni, fino a quando nel 1289 il nuovo Generale Raimondo Gaufridi lo invia presso l'Università di Montpellier. Da Montpellier, nel 1292, Pietro di Giovanni fu infine trasferito a Narbonne, dove morì il 14 marzo 1298. Secondo il *Transitus sancti patris*, sul letto di morte Olivi avrebbe attribuito tutta la sua scienza ad un'illuminazione divina ricevuta a Parigi¹⁸⁰. A differenza di Matteo d'Acquasparta, ignorato già dai contemporanei, Pietro di Giovanni Olivi fu tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo oggetto di aspre controversie, culminate nella proibizione della lettura delle opere oliviane ai frati (Capitolo generale di Marsiglia, 1319) e nella condanna della *Lectura super Apocalipsim* da parte di Giovanni XXII (1326). Le censure medievali avevano destinato il frate provenzale ad una sorta di *damnatio memoriae*, tanto che i testi di Olivi (come quelli del suo maestro a Parigi) furono riportati alla luce solo alla fine dell'Ottocento¹⁸¹.

1.5.1 Le *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

L'edizione critica di quest'opera fu curata tra il 1922 e il 1926 da Bernardus Jansen. Pur essendo state composte a Parigi, appartenendo quindi alla produzione "giovanile" dell'autore (aveva quasi certamente meno di trenta anni), secondo David Burr, molti indizi indicano che Olivi continuò a mettere a punto le questioni del commento sulle *Sentenze* fino alla fine della sua vita. Il testo edito si basa principalmente su un codice risalente circa all'anno 1300, ritrovato da Franz Ehrle nella Biblioteca Vaticana nel 1880. Come per la maggior parte degli autori della seconda metà del XIII secolo, le *Sentenze* di Pietro Lombardo costituiscono lo schema su cui si è sviluppata e ordinata la riflessione dell'Olivi¹⁸². Il testo nasce come una raccolta di questioni, che solo in seguito l'autore stesso ha ordinato *per modum Summae* secondo il paradigma sistematico dalle *Sentenze*. Secondo Bettoni, "questa è senza dubbio l'opera più impegnativa dell'Olivi e costituisce la fonte

¹⁸⁰ "Dixit totam scientiam suam per infusionem recepisse a Deo, et Parisius in Ecclesia hora tertia subito se fuisse illuminatum a Domino Jhesu Christo", cit. in Pietro di Giovanni Olivi, *Scritti scelti*, introduzione di P. Vian, p. 16.

¹⁸¹ Per una forma di ironia della sorte fu proprio la censura a costituire il mezzo della riscoperta di Olivi, poiché il manoscritto del Fondo Borghese della Biblioteca Apostolica Vaticana, contenente diverse opere oliviane, era stato composto per la preparazione del processo contro Olivi e quindi conservato nella Biblioteca dei Papi presso Avignone.

¹⁸² Cfr. E. Bettoni, *op. cit.*, p. 26.

principale a cui deve attingere di continuo chi vuol conoscere il suo pensiero filosofico”¹⁸³.

Le prime sei questioni affrontano i problemi legati all’atto creativo. Nella terza¹⁸⁴ si chiede se Dio possa creare qualcosa di infinito, inteso come infinito secondo la dimensione o l’aggregazione infinita di parti qualsiasi. Vengono presentati inizialmente gli argomenti a sostegno della risposta positiva alla questione: nessun pensatore medievale avrebbe potuto negare che Dio conosce in atto infinite cose, né che può fare in atto tutto ciò che non implica contraddizione. Alcuni degli argomenti riguardano la natura del tempo: l’infinita divisibilità del continuo (in cui è incluso anche il tempo) è considerata infinita in atto perché nessuna divisione ne impedisce un’altra così che possono darsi tutte contemporaneamente. Dio può creare un tempo senza termine (e, secondo la consueta analogia, anche una linea senza termine), ed ogni quantità senza termine è infinita. Inoltre in ogni *aevum* ed in ogni tempo vi sono infiniti *nunc*, così come in ogni moto vi sono infiniti mutamenti; e queste tre affermazioni possono essere provate. In primo luogo, l’essere di ciascun eviterno è sempre *totum simul*, ed è sempre conservato da Dio così da essere sempre interamente nel *nunc*; vi deve essere, quindi una successione attuale e continua degli stessi *nunc*, e questa può avvenire solo se si succedono un numero attualmente infinito di *nunc*. Poiché l’eviterno sia nell’inizio della sua creazione sia dopo tale inizio esiste in modo identico, e nell’inizio della sua creazione era nel *nunc*, lo sarà anche dopo: quindi l’*aevum* sarà composto solo da *nunc* e da *nunc* infiniti in atto. In secondo luogo, il mobile, nel corso dell’intero moto, si trova sempre attualmente nel luogo; poiché nell’intero moto cambia luogo in modo continuo, si succedono in modo altrettanto continuo le estremità dei luoghi che occupa nel moto, alle quali corrispondono i mutamenti. Infine, ogni “prima” è attualmente distinto da ciò che è “dopo”, come ogni passato lo è dal presente ed ogni presente dal futuro. Nel moto come nel tempo, vi sono infiniti “prima” e “dopo”, almeno in potenza, ma anche in atto, in quanto attualmente distinti. Olivi risolve la questione affermando recisamente che Dio non può creare alcunché di infinito in atto, perché ne seguirebbero molteplici

¹⁸³ E. Bettoni, *op. cit.* p. 26.

¹⁸⁴ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, pp. 30-86.

contraddizioni sul piano matematico, fisico e metafisico. Dopo una lunga e dettagliata discussione sull'infinito matematico (continuo/quantitativo e discreto/numerico), alcune delle *rationes* oliviane nell'ambito fisico appaiono connesse alla natura del tempo. In primo luogo, nell'infinito connesso al tempo futuro, l'infinito sarebbe insieme interamente posto (o esistente) e non interamente posto (o esistente), in modo palesemente contraddittorio. In modo simile, nell'infinita divisione del continuo: o tale continuo risulterebbe diviso in parti indivisibili (il che è contrario al concetto stesso di continuità) o le infinite parti della divisione sarebbero ancora divisibili, e quindi il continuo non sarebbe ancora totalmente diviso. L'argomento per cui un infinito non può essere interamente esistente è comune a tutte le specie di infinito tra le cui parti vi sono queste forme di ordine: secondo il sito, la posizione (infiniti spaziali), il prima-e-dopo (ovvero un tempo di durata infinita), il più-e-meno, ed in ogni modo simile o equivalente; infatti, in ogni insieme ordinato, se non sono dati il primo e l'ultimo elemento, non è dato nemmeno l'intero insieme. Inoltre se esistesse una *virtus* fisica infinita, il mobile si sposterebbe in una durata infinitamente piccola cioè nel *nunc* indivisibile, ovvero vi sarebbe un moto istantaneo, che in quanto contraddittorio è impossibile anche a Dio: infatti ne segue che il mobile è e non è contemporaneamente in diversi luoghi. Tra le risposte alle obiezioni iniziali, osserviamo che Olivi nega l'infinità attuale della potenza del continuo e nota che l'unica linea priva di termini che non sia in sé contraddittoria è la linea circolare. Né nell'*aevum* né nel moto vi sono infiniti in atto: l'intero essere dell'eviterno è sempre *simul*, ma non è nel *nunc* bensì permane sempre in una parte dell'*aevum* secondo una permanenza divisibile all'infinito. L'essere dell'eviterno può infatti essere inteso in due modi: nel primo modo non include nel suo concetto in modo determinato alcun tempo o istante e così coesiste all'intera successione dell'*aevum* e a molteplici *nunc* (in questa accezione si dice che l'identico essere dell'angelo è sempre intero nella sua intera durata e in qualsiasi sua parte); nel secondo modo, invece, il suo essere viene inteso in quanto esistente per una durata continua, ovvero con una determinata co-significazione di un certo tempo e di una certa durata (così possiamo dire che l'angelo è o esiste in questo istante oppure fu o esistette ieri). Sia l'esistenza dell'essere dell'angelo in qualsiasi parte della sua durata, sia l'esistenza del mobile nel luogo durante il moto, sono successivi

e continui, mentre sono distinti e discreti (ovvero numerabili in atto) solo nell'istante iniziale e in quello finale (che sono gli unici due *nunc* attualmente esistenti in un tempo o in un moto). In effetti si deve dire che il mobile in qualsiasi parte dell'intero moto è sempre in più luoghi e mai in uno solo, non però secondo la simultaneità dell'istante indivisibile, bensì in relazione ad una parte di tempo divisibile. L'equivoco nasce perché il verbo "è" può significare sia il presente istantaneo sia il presente delle parti divisibili del tempo. Nel continuo permanente e nel continuo successivo le parti non sono attualmente distinte, quindi prima e dopo non vi si trovano in atto come *res* distinte tra loro. L'essere si dice in maniera diversa della successione (con le sue parti) e di ciò che è nell'istante.

Il teologo francescano si rende conto della complessità dell'argomento trattato nella terza questione¹⁸⁵, e vi aggiunge un'appendice per chiarire con maggiore evidenza se il continuo (sia negli enti permanenti sia negli enti successivi) sia o meno composto di indivisibili. I primi quattro argomenti in favore di tale composizione sono tutti legati al concetto di istante, ed alla possibilità che si diano due istanti immediatamente consecutivi: la conversione del pane in corpo di Cristo nella transustanziazione; la creazione di un angelo "subito dopo" la creazione di un altro angelo; la creazione di un angelo simultanea all'annichilazione di un altro angelo dopo il primo istante della sua creazione; la durata di due istanti consecutivi è maggiore della durata di un singolo istante e non è contraddittoria. Un ulteriore prova collega il tema dell'*inceptio* nell'istante al moto del sole, comunemente considerato strumento di misurazione per eccellenza del tempo continuo: poiché il sole al mattino si trova all'inizio del nostro orizzonte in un determinato istante, allora quell'istante è in atto nel tempo che misura il moto del sole (e tale tempo è continuo come continuo è il moto del sole); per la medesima ragione saranno in atto anche tutti gli istanti precedenti e successivi nei quali il sole comincia ad essere in qualche luogo, e ciò è possibile solo se il tempo è composto di istanti che si succedono in modo continuo. In questa appendice dopo gli argomenti *pro* non troviamo quelli *contra* bensì immediatamente il *respondeo*: non è possibile che un qualche continuo sia composto di soli indivisibili né che in essi possa essere risolto. Vengono quindi fornite alcune

¹⁸⁵ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, p. 76: "*Quoniam autem in praemissis responsionibus argumentorum praedictae quaestionibus multa est difficultas seu potius intricatio...*".

prove di questa affermazione: le prime riguardano gli enti permanenti e appartengono alla geometria (i rapporti spaziali tra punti, l'incommensurabilità tra diagonale e lato del quadrato, il moto dei punti di una sfera). Le prove legate agli enti successivi cominciano dal caso del moto locale, che è più vicino ai nostri sensi: lo spazio del luogo sul quale avviene il moto non è composto di punti bensì di intervalli sempre divisibili (Olivi rimanda agli otto argomenti nel corpo della questione principale che dimostrano come lo spazio del luogo corporeo non sia composto di indivisibili). Se si esaminano con attenzione i concetti stessi di "punto" e "istante", si comprenderà che la continuità tra essi è contraria alla loro essenza. Essendo provato che il moto locale non può essere composto di indivisibili, con ciò stesso è provato che non può esserlo neppure il "suo" tempo, poiché parti del moto ed equivalenti parti del tempo si trovano in una relazione biunivoca. Secondo la consueta analogia tra spazio e tempo, anche gli argomenti geometrici relativi alla posizione reciproca dei punti possono essere traslati agli indivisibili propri del moto e del tempo. Ciò che è stato provato del tempo proprio del moto locale, può essere esteso ad ogni moto ed ogni tempo, poiché ogni tempo può essere comparato e "co-applicato" al tempo del moto locale. Anche per l'appendice la *solutio obiectorum* contiene importanti osservazioni: nel caso della transustanziazione non è possibile che si dia l'ultimo istante della durata del pane, si possono, invece, indicare i due istanti (finale del pane e iniziale del corpo di Cristo) perché non appartengono al medesimo tempo, bensì a due tempi distinti e discontinui che si succedono in maniera immediata senza essere continui tra loro; anche per la creazione e annichilazione degli angeli, non possono essere dati due istanti immediatamente consecutivi; fa parte delle essenze del punto e dell'istante che non possono divenire in nessun modo se non come termini intrinseci di una dimensione del proprio genere (ovvero spaziale e temporale). Per ciò che riguarda il moto del sole, i punti e la linea dell'orizzonte, come tutti i punti di corpi sferici e continui, sono distinti in atto solo secondo la nostra immaginazione e il nostro riferirci ad esse nel discorso (*secundum nostram imaginationem vel significationem*) ma non realmente (*secundum res*). Il continuo, sia *permanens* sia *fluens*, è divisibile solo in parti a loro volta estese o divisibili: il continuo è un infinito in potenza, non in atto.

Al classico problema della realtà e della possibilità della creazione *ab aeterno* sono dedicate rispettivamente la quarta questione¹⁸⁶ e la quinta questione¹⁸⁷. I consueti argomenti in favore dell'eternità della creazione sono divisi in due sezioni: *ex parte Dei* (in questo ordine: attualità sufficiente, necessità o immutabilità, somma identità e uniformità, onore e gloria, bontà, sapienza e ragione, eternità "presenziale") ed *ex parte creaturae* (legate alla *ratio temporis*, alla relazione o ordine, alla possibilità, all'eguaglianza nella durata di Dio e del mondo, al mutamento, all'universalità degli universali, delle proposizioni necessarie e delle conseguenze, alla località dello spazio). Uno dei modi per provare l'eternità del mondo è legato al concetto di *nunc*: tutti gli istanti del tempo appartengono alla medesima specie, ed è essenziale per ciascuno di essi l'essere fine del passato ed inizio del futuro, così che ogni istante è preceduto dal tempo e non può esservi stato un primo istante che abbia dato inizio al tempo. Prima della soluzione di tale questione e delle risposte alle obiezioni, Olivi presenta anche ciò che è considerato una prova almeno della possibilità della creazione *ab aeterno*, ed anche qui gli argomenti dell'avversario sono quelli comunemente citati nelle trattazioni medievali (tra questi, l'esempio agostiniano dell'orma eterna causata dal piede nella polvere). La risposta oliviana è netta e, almeno in questo caso, in linea con il quanto già affermato dai suoi confratelli dell'Ordine francescano: *mundus non est aeternus nec esse potuit ab aeterno*. La fede cattolica afferma espressamente l'inizio temporale del mondo, mentre l'errata opinione sulla sua eternità è stata proposta dai *philosophi mundi* (ovvero i pensatori pagani) su un fondamento empio: che Dio agisca sempre in modo necessario, che tutto ciò che avviene sia causato dal moto dei cieli e infine che tutte le cose sono emanate dalla causa prima per mezzo delle sostanze intellettuali superiori. Il francescano elenca alcune delle conseguenze di tali errori, assurde metafisicamente e pessime moralmente, legate addirittura alla setta dell'Anticristo. La possibilità della creazione *ab aeterno* è invece respinta sulla base di quattro tipi di argomenti, che fanno emergere le contraddizioni nascoste nella posizione dell'avversario: l'eternità del tempo porta con sé tutte le forme di infinito in atto già escluse nella terza questione; le molteplici contraddizioni implicite nell'infinità del tempo passato (ciò

¹⁸⁶ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, pp. 86-92.

¹⁸⁷ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, pp. 92-129.

che è di per sé continuo e successivo, come il moto e il tempo, non può essere infinito)¹⁸⁸; la libertà della creatura razionale richiede che il tempo non sia infinito; la creazione *ab aeterno* più che esprimere al meglio l'onnipotenza divina, la limita¹⁸⁹. Poiché alcuni teologi (il riferimento più probabile appare a Tommaso d'Aquino) hanno affermato che la possibilità dell'eternità del mondo non contraddice ciò che hanno detto i Santi, Olivi cita alcuni testi di Agostino, Massimo il Confessore, Dionigi l'Areopagita e Basilio, dai quali si ricava il contrario. A conclusione della questione si trova la soluzione delle obiezioni elencate all'inizio, che nella maggior parte dei casi consiste nell'esplicitare ciò che era già contenuto nel corpo della questione. È vero che la natura dell'istante è tale da non esservi in atto nel tempo alcun *nunc* se non nei termini attraverso i quali è distinto da altri tempi; inoltre non si può negare l'inizio del tempo basandosi sul fatto che il *nunc* unisce in modo continuo le parti del tempo (e quindi sarebbe sempre preceduto da un certo tempo), perché il *nunc continuans* differisce essenzialmente dai *nunc terminabilibus*, sebbene sia comune ad entrambi l'indivisibilità. Olivi conclude stabilendo che l'apoditticità dell'origine temporale del mondo non è incompatibile con il suo essere una verità di fede, e quindi la fede non impedisce la ricerca razionale¹⁹⁰.

1.5.2 I *Quodlibeta quinque*

Pietro di Giovanni Olivi affronta la sfida *de quolibet ad voluntatem cuiuslibet* (essendo cioè disposto a rispondere a chiunque su qualsiasi argomento) dopo la riabilitazione e dopo i due anni trascorsi come *lector* a Santa Croce, ovvero durante il secondo soggiorno a Montpellier e in quello definitivo a Narbonne, nel periodo tra il 1289 e il 1297. Tali dispute, dunque, sono frutto del magistero teologico presso gli *studia* dell'Ordine francescano, nei quali si riproduceva la consuetudine parigina che voleva tali "esercitazioni" svolte al di fuori dei giorni di lezione in determinati

¹⁸⁸ Sono presenti numerosi richiami alla terza questione, che costituisce una premessa indispensabile per le argomentazioni sull'eternità del mondo. Olivi ritorna sulla necessità di un ordine essenziale tra le parti del tempo (e anche tra le parti del moto), possibile solo se tali parti non sono infinite: ogni successione essenzialmente ordinata include un primo elemento.

¹⁸⁹ Qui l'Olivi vede il pericolo teologico maggiore e utilizza termini "pesanti": *horribiliter, abominabile, blasphemare, positio confusionis infernalis*.

¹⁹⁰ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, p. 129: "*idem potest sciri per rationem demonstrativam et fide certa teneri; quia non omnis claritas cuiuscunque demonstrativae scientiae est impossibilis cum fide*".

periodi dell'anno (Avvento e Quaresima). Vi sono otto serie di *quaestiones disputatae de quolibet*, la prima delle quali (I-V) è stata rivista dallo stesso Olivi. La datazione dei testi è complessa ed incerta, l'ipotesi più accreditata è che le prime tre serie siano state disputate a Montpellier tra il 1289 e il 1292, quarta e quinta serie a Narbonne tra il 1292 e il 1294, e le ultime tre serie sempre a Narbonne tra il 1294 e il 1297. L'uniformità dello stile rende indubbia l'attribuzione al teologo provenzale.

Nella prima questione della prima serie¹⁹¹, l'autore esamina se Dio possa in un solo istante trasferire qualcosa da un luogo all'altro attraverso lo spazio intermedio. Poiché il moto è una successione, il *motus in instanti* è impossibile anche a Dio: implicherebbe, infatti, la presenza simultanea del mobile in più luoghi, che è contraddittoria¹⁹². Non così invece la *mutatio* (miracolosa) di luogo, che non implica il passaggio attraverso lo spazio intermedio: a questo genere appartiene la creazione, che è un passaggio istantaneo e totale dalla potenza all'atto, privo di stati intermedi.

La questione successiva¹⁹³ è ben più importante ai fini della presente ricerca, in quanto è dedicata al problema se il tempo sia identico al *nunc fluens*. Poiché ogni scorrere si fonda su qualcosa che permane, secondo l'immagine del tempo che scorre, sembra che il primo *nunc* del tempo sia sempre *in fluxu*, e quindi duri per sempre. Tale primo istante del tempo sarebbe in qualche modo incorruttibile: non può corrompersi nell'istante che esso stesso è né nell'istante immediatamente successivo (non esistono istanti immediatamente consecutivi, perché il continuo del tempo è divisibile potenzialmente all'infinito). Tuttavia la soluzione positiva a tale questione implicherebbe che tutto esiste simultaneamente, perché essere nel medesimo istante del tempo significa essere *simul*¹⁹⁴. Olivi risponde che ad alcuni è parso che l'istante sia sempre identico secondo l'essenza nell'intero arco del tempo, mentre differisce secondo i vari *esse* che riceve nel suo scorrere¹⁹⁵. Altri hanno

¹⁹¹ Pietro di Giovanni Olivi, *Quodlibeta quinque*, pp. 5-6.

¹⁹² Cfr. *supra* p. 67, nella discussione sull'infinito in atto nelle *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 3.

¹⁹³ Pietro di Giovanni Olivi, *Quodlibeta quinque*, pp. 7-10.

¹⁹⁴ Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10: "*simul esse secundum tempus et neque prius neque posterius in eodem esse et in ipso nunc est*" (218a25-27).

¹⁹⁵ Pietro di Giovanni Olivi, *Quodlibeta quinque*, p. 7: "*Dicendum quod quibusdam uisum est idem nunc secundum essentiam in toto tempore semper esse, licet differat secundum uaria esse que*

invece che il flusso aggiunge qualcosa di essenziale. I restanti affermano che il *nunc* non è uno solo in tutto il tempo, anzi neppure vi è un qualche *nunc* in atto, se non nelle due estremità, cioè nell'inizio e nella fine del tempo. Quest'ultima è la posizione fatta propria dall'Olivi, che la puntella con alcuni argomenti. Il tempo è identico alla durata del moto, e vi è un'analogia: ciò che il *mutatum esse* (o *terminus motus*) è per il moto, il *nunc* lo è per il tempo. Se il *nunc* che scorre non può essere contemporaneamente quello che permane, altrimenti ne seguirebbe l'identità assoluta tra il suo scorrere e il suo permanere; così, l'istante del tempo (*nunc fluens*) sarebbe identico all'istante dell'*aevum* (*nunc continue permanens*), e il tempo stesso, che è la durata del moto, sarebbe identico all'*aevum*, che invece è la durata uniforme degli enti che permangono e non mutano. In questo testo Olivi indica la differenza tra il tempo e l'*aevum* nel diverso modo di essere delle rispettive durate: la durata del primo si prolunga per il continuo passare e generarsi delle parti del tempo, la durata del secondo invece avviene per la continua permanenza dell'identico in se stesso. Inoltre, l'istante, essendo il termine indivisibile (iniziale o finale) del *fluxus*, non può essere il *fluxus* stesso. A coloro che ritengono impossibile il passare dell'istante, si può rispondere che tale passare (o corruzione¹⁹⁶) non è un *quid* positivo, che avverrebbe nell'istante o nel tempo, ma la mera non-esistenza che succede alla sua esistenza: in quanto semplice negazione non ha una reale durata ed è misurata solo *per accidens* a causa del suo coesistere con le parti del tempo successive all'istante che passa. Il paragone con il moto serve anche in questo caso a chiarire l'argomento: risulta che il mobile non è più nel punto di partenza già immediatamente dopo (*immediate post*) il primo istante del moto stesso; poiché nel continuo non si possono individuare due istanti immediatamente consecutivi, saremo costretti a dire che il mobile non si è spostato dal *terminus a quo* e quindi che il moto non esiste realmente? No, il moto avviene realmente, mentre ciò che non è reale è il non-essere

accipit in suo fluxu". In nota il curatore dell'edizione critica indica un passo estrapolato da un manoscritto ancora inedito che può essere utile riportare: "... *et inde est quod dicunt Aliqui, quod instans fluens est tota substantia temporis, quod tamen aliquo modo possit esse uerum, ut dictum est, tamen ualde improprie dicitur quod instans sit tota substantia temporis*" (Petrus Ioannis Olivi, *Utrum tempus sit aliquid reale extra animam*, Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Burgh. 322, f 196va). Molto probabilmente questo *aliqui* si riferisce ad Enrico di Gand che nel suo *Quodlibet* afferma che "*ipsum enim nunc est tota substantia temporis, in quo consistit totum esse temporis*" (cit. in R. Imbach - F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, p. 29).

¹⁹⁶ Nell'ambito delle discussioni sul tempo, sono usate in maniera indifferente le coppie *generatio/corruptio* e *generatio/paeteritio*.

del mobile nei punti che ha attraversato, e tale non-essere (successivo all'istante iniziale) non è misurato da alcun *nunc*.

Come l'essenza dell'istante non aggiunge alcuna essenza realmente diversa alle parti divisibili dell'intero al quale appartiene, così la sua corruzione non aggiunge una qualche corruzione reale alla corruzione di tali parti divisibili. Lo scorrere del tempo, come il moto, è fondato su qualcosa che permane, ma tale *subiectum* permanente è il mobile, non l'istante del tempo. In effetti, la sostanza del mobile, che permane identica nell'intero moto, ha in sé stessa una durata permanente, la cui misura differisce secondo la specie dalla misura relativa alla durata *transitiva* dei suoi moti: l'istante del tempo è l'istante proprio della durata dei moti, ed è altro *secundum rem* dall'istante proprio della durata del mobile stesso (*duratio permansiva*). Si tratta del *nunc aevi*, che secondo alcuni possiede una qualche continuità e quantità intelleggibili ed è stato analizzato in modo più approfondito in un altro luogo¹⁹⁷.

Anche la terza questione della prima serie¹⁹⁸, pur nella sua brevità, occupa un posto di rilievo negli studi sul tempo. A favore dell'inesistenza del tempo *extra animam*, Olivi cita il commento alla *Fisica* di Averroè e le note riflessioni agostiniane dell'undicesimo libro delle *Confessioni*¹⁹⁹: passato e futuro sono solo, rispettivamente, nella memoria e nell'attesa, ed anche il presente, inesteso, è in relazione all'*attentio* dell'anima. Per contro, in questo modo né il moto né le cose mosse sarebbero *in tempore* più che tutte le altre cose. La risposta di Olivi è che dell'esistenza del tempo si può parlare in due modi: prendendo tale esistenza come un tutto simultaneo, le cui parti sono contemporaneamente, è vero ciò che dice Agostino, perché in questo modo il tempo è solo nella nostra considerazione; in questo modo il tempo può essere considerato come un continuo lineare ordinato, senza privilegiare alcuna parte di esso (in particolare neppure il presente, nel senso di "adesso")²⁰⁰. Se invece si intende l'esistenza di una parte dopo l'altra, così che

¹⁹⁷ "In questione de euo", ovvero nella nona delle *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (vol. I, pp. 159-187).

¹⁹⁸ Pietro di Giovanni Olivi, *Quodlibeta quinque*, pp. 11-14.

¹⁹⁹ Vengono riportati alla lettera brani dei capitoli 15, 27 e 28.

²⁰⁰ Come si legge nel codice Burgh. 322 (vedi *supra* nota 195) "*Totalitas tamen eius [scil. temporis] dependet ab anima conferente prius ad posterius: totalitas dico simultatis parcium. Sed hec totalitas non est de natura successivi, se de natura apprehensionis [...] Totalitas autem*

realmente una parte del tempo passa, ed un'altra sopraggiunge, allora il tempo è realmente nelle cose indipendentemente dall'attività dell'anima²⁰¹. Il teologo francescano propone tre argomenti a supporto dell'esistenza reale del tempo al di fuori dell'anima. Il primo si basa sulla relazione tra il tempo ed il moto: chi nega che il moto esista nelle cose al di fuori dell'anima, nega l'esperienza sensoriale, poiché nessuno dubita che vediamo e sentiamo molte cose in movimento; ma se il moto è indipendente dalla nostra *apprehensio*, lo sarà anche la sua durata (che è con esso ed in esso); il tempo è tale *duratio motus*, che, come il moto stesso, esiste veramente al di fuori dell'anima. Il tempo è un qualche cosa di oggettivo, sebbene non sia una realtà a sé stante, ma piuttosto una condizione reale dell'ente creato. Il secondo argomento procede a partire dall'analisi della relazione del tempo con se stesso e con le sue parti: se il tempo è un puro *nihil* nelle cose fuori dall'anima, allora nulla passa realmente, né sopraggiunge realmente qualcosa di presente dopo che qualcosa è passato; negare il prima e il dopo, come negare il passato, il presente che succede al passato, e il futuro che succederà al presente equivale a negare sia la ragione sia l'esperienza sensoriale. Il terzo ed ultimo argomento deriva dalla relazione del tempo alla nostra *apprehensio*: quest'ultima, percependo il tempo nelle sue tre parti (passato, presente e futuro), è del tutto falsa e fantasiosa, se nella realtà nulla è veramente passato, né alcun presente giunge quando quello passa. Il tempo immaginario non esiste ed è solo un concetto astratto; esiste invece la successione dei moti che noi numeriamo secondo prima e dopo, in base alla definizione aristotelica. Il tempo, quindi, esiste solo in quanto esistono realmente degli enti che realizzano sé stessi in modo successivo. La realtà extra-mentale della successione permette ad Olivi fondare un'ontologia della temporalità delle creature²⁰².

Rispetto all'autorità di Averroè, si può dire che parla dell'esistenza del tempo intesa nel primo senso (ovvero *tota simul*) o forse che segue la via del "suo" Aristotele, del quale è un *expositor*: definendo il tempo come numero, diviene evidente il suo legame essenziale con l'anima, poiché la distinzione numerica attuale delle parti nel continuo è soltanto nell'attività dell'anima. Sebbene ciò che è stato detto della

successiva, inquantum successiva est, non dependet ab anima, eo quo dilli sufficit realis successio parcium" (cit in R. Imbach - F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, p. 34).

²⁰¹ Pietro di Giovanni Olivi, *Quodlibeta quinque*, pp. 11: "*vere est in rebus extra apprehensionem anime*".

²⁰² Cfr. R. Imbach - F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, p. 38.

relazione tra anima e distinzione numerica sia vero, tuttavia il tempo non è numero del moto più di quanto l'estensione sia il numero della quantità o la quantità stessa sia il numero della *res quanta*. Il tempo è numero non diversamente da qualsiasi intero distinguibile in parti numerabili; anzi, allo stesso modo in cui il continuo, in quanto uno e continuo, differisce dalla quantità discreta, così il tempo differisce dal numero e dal concetto di numero, poiché la *ratio* del numero è *ratio* di elementi discreti.

Confrontandosi invece con i testi agostiniani, Olivi afferma l'equivocità o almeno analogicità dell'essere se si considerano l'essere istantaneo (o simultaneo) e l'essere successivo, che è nel divenire successivo e continuo. Nell'essere successivo, quando una parte è, un'altra passa e non è più, così che nessuna delle sue parti esiste intera simultaneamente. Similmente sono equivoci il presente istantaneo e il presente che è una parte del tempo: quest'ultimo non è mai nell'istante, altrimenti, come l'istante, non sarebbe tempo né parte del tempo. Anche l'essere simultaneo può essere equivoco: inteso nel senso più proprio (*propriissime*) significa essere nel *nunc* indivisibile, mentre in un altro modo può essere inteso come "essere con un altro nell'identico tempo divisibile". In quest'ultimo modo diciamo del tempo presente che "è presente", infatti le sue parti siano contemporaneamente in un *nunc* indivisibile. Dunque, è falso secondo Olivi ciò che si dice comunemente (*vulgariter*): "non abbiamo del tempo se non il *nunc*", se si parla del *nunc* indivisibile; d'altra parte la stessa affermazione è vera, se si intende con "*nunc*" il tempo presente e divisibile, poiché nell'intero del tempo non vi è in atto alcun *nunc* indivisibile se non nell'inizio e nella fine. L'istante come presente indivisibile può essere assunto solo nell'immaginazione, e l'immaginazione inganna, se la si vuole usare come fondamento per produrre argomentazioni sul reale esistere e divenire del tempo. Con l'immaginazione afferriamo un istante indivisibile nello scorrere del tempo perché la nostra *apprehensio* tende sempre verso qualcosa di fisso, *actu stans et permanens*; tuttavia nel flusso temporale non vi è realmente qualcosa di simile: se vi fosse in atto il *nunc* indivisibile che immaginiamo, il tempo sarebbe in atto diviso in due tempi, poiché come il punto attuale è l'inizio o la fine attuale di una linea, così, l'istante attuale è il termine attuale del tempo precedente o l'inizio attuale del tempo seguente. Ne seguirebbe, anzi, che i *nunc* in atto sarebbero due, per la stessa ragione per cui

dividendo in due una linea i punti attuali sono due: uno nella prima parte ed un altro nella seconda.

Secondo Richard Cross, Olivi sviluppa alcune delle intuizioni di Bonaventura in modo filosoficamente sofisticato e fornisce un resoconto della natura del tempo che risolve molte delle aporie lasciate da Aristotele e dai suoi seguaci medievali²⁰³.

Per Efrem Bettoni, quello di Olivi è un antiaristotelismo “emotivo ed epidermico”²⁰⁴.

In realtà il pensatore provenzale subisce profondamente l’influenza dell’aristotelismo pur mantenendo una posizione critica verso di esso: egli discute, e talvolta accetta gli argomenti aristotelici, ma si rifiuta di concedere al Filosofo una autorità *a priori*²⁰⁵.

L’atteggiamento di Olivi può essere sintetizzato in questa sua affermazione: “*Hoc autem non approbando recito, sicut nec multa alia praedicta, sed ut doceam dubitare de multis quae de praedicamentis Aristoteles posuit absque omni probatione*”²⁰⁶. La

sua conoscenza del *corpus* aristotelico era molto buona, certamente migliore di quella della generazione francescana precedente, e sembra che abbia avuto origine da una *lectura* sulla *Physica*, tenuta prima del 1277, condotta secondo il metodo degli *artistae*, ovvero di natura strettamente filosofica²⁰⁷. David Burr ha ipotizzato che tutti i testi oliviani esprimenti disprezzo per l’autorità di Aristotele appartengano al medesimo limitato arco di tempo, mentre man mano che ci si allontana dalla condanna del 1277 il temperamento di Olivi divenga più sereno.

²⁰³ Cfr. R. Cross, *Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventuran Tradition*, p. 261.

²⁰⁴ E. Bettoni, *op. cit.* p. 12. Ad esempio, nel *Quodlibet* II, q. 5 Olivi identifica l’aristotelismo e l’errore dell’Anticristo (citato in David Burr, *L’histoire de Pierre Olivi, franciscan persécuté*, p. 84).

²⁰⁵ Cfr. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 53, vol. II, p. 255: “*Et breviter hic et ubique habe pro regula quod dicere ‘Aristoteles et eius Commentator ita dixit, ergo ita est’ non habet vim argumenti, quia nulla habitudo necessaria est inter conclusionem et praemissas; sed si rationem pro illa conclusione fecerunt, dicatur ratio, et si bona est concedetur, si vero falsa pro viribus dissolvetur*”.

²⁰⁶ *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, 3 voll., ed. Bernard Jansen, q. 58, vol. II, p. 447, citata in E. Bettoni, *op. cit.* p. 507.

²⁰⁷ Gli estratti di quella *lectio*, che ci sono pervenuti in modo frammentario, costituiscono uno dei primi commentari aristotelici dato in ambiente francescano.

2 *Gli angeli e il tempo*

Nel contesto del pensiero medievale le teorie sugli angeli costituiscono spesso un banco di prova significativo per gli strumenti concettuali della filosofia naturale: come dimostrato in vari lavori da Tiziana Suarez-Nani, l'angelologia può svolgere una "funzione ermeneutica rispetto a svariati ambiti del pensiero, dall'antropologia alla cosmologia"²⁰⁸. L'angelo, creatura *intermedia* per definizione²⁰⁹, costituisce uno dei luoghi del difficile incontro e della mediazione tra discipline distinte ma non separate, come la teologia e la fisica²¹⁰.

2.1 *Alessandro di Hales*

Nella *distinctio* XXXVII della *Glossa in quatuor libros Sententiarum*²¹¹, sono trattati, tra gli altri, anche alcuni problemi di angelologia, ed in particolare il luogo ed il tempo delle creature spirituali: poiché le due tematiche sono strettamente connesse, è utile riassumere i risultati relativi al primo, e poi analizzare più da vicino il secondo. L'angelo è nel luogo corporeo *definitive*, ovvero secondo l'operazione e la sostanza determinata in vista dell'operazione, ma non *circumscriptive*, cioè non è limitato dal luogo corporeo²¹²; detto altrimenti, lo spirito è nel luogo corporeo

²⁰⁸ T. Suarez-Nani, *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica*, p. 11. Cfr. anche T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002 e T. Suarez-Nani, *Angels, Space and Place. The Location of Separate Substances according to John Duns Scotus*, in I. Iribarren, M. Lenz (edd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 89-111.

²⁰⁹ Come riassume Tullio Gregory: "Le sostanze spirituali - siano le intelligenze dei *philosophi* o gli angeli dei *theologi* - sono parte integrante dell'universo fisico cristiano, quanto quelle composte di materia [...] Per tutta la cultura cristiana medievale e per tutto l'universo cristiano - non solo per Tommaso d'Aquino - è valida l'osservazione di Étienne Gilson che non si può omettere la presenza degli angeli senza compromettere l'unità e l'equilibrio del sistema" (Tullio Gregory, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, p. 216).

²¹⁰ E, come appare evidente dai testi esaminati nel presente capitolo, già prima del XIV secolo, a differenza di quanto sostiene E. D. Sylla: "*The interactions of theological discussions of the place and motion of angels in commentaries on the Sentences with discussions of the natural motions of the elements in commentaries on the Physics provide another telling example of the ways theology and natural philosophy cross-fertilized in the fourteenth century*" (pp. 189-190).

²¹¹ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, pp. 363-388: *De esse Dei in rebus*.

²¹² Alcune delle caratteristiche spazio-temporali dell'angelo sono definite per somiglianza o differenza rispetto al corpo glorioso "*angelus, substantia incorporea, non potest simul esse in diversis locis; ergo nec corpus glorificatum, quod minus spirituale est. Praeterea, glorificatum corpus, in eo quod corpus, est circumscribibile; angelus vero est tantum loco definibilis*" (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. IV, d. 10 *De praesentia in pluribus locis*, p. 154).

secondo la potenza attiva, mentre il corpo lo è secondo quella passiva. L'angelo, utilizzando il linguaggio in modo proprio, non si muove attraverso il luogo (*per locum*, in riferimento al mezzo in quanto è effettivamente attraversato), perché ciò è possibile solo ad un soggetto dotato di parti (a loro volta localizzate), mentre la creatura spirituale è semplice sotto questo punto di vista; si muove, invece, da un luogo verso un luogo (*de loco ad locum*), cioè da un termine all'altro. La mobilità (mutabilità secondo il luogo) rientra nella definizione dell'angelo, perché a differenza della creatura corporea, può muoversi da se stesso.

A questo punto Alessandro di Hales si chiede se gli angeli si muovano istantaneamente o temporalmente (*utrum subito²¹³ moventur an per tempus*). Secondo l'autorità di Agostino, la creatura spirituale si muove attraverso il tempo²¹⁴, tuttavia un altro passo dello stesso vescovo di Ippona sembra affermare che il "raggio" del nostro occhio si muove in modo istantaneo²¹⁵, quindi tanto più si muoverà in modo istantaneo la creatura spirituale. Contro il movimento temporale degli angeli si può argomentare anche basandosi sul legame tra spazio e tempo nel moto: nell'intervallo tra l'istante iniziale e quello finale del moto, l'angelo deve essere in qualche luogo, e sarà appunto nello spazio intermedio; in tal modo, però, si nega esplicitamente quanto sosteneva Agostino facendo muovere la creatura spirituale anche *per locum*. Per rispondere alla questione è necessario comprendere cosa significhi muoversi attraverso il tempo e non attraverso il luogo. Il termine "*tempus*", infatti, può essere inteso in due accezioni: come misura del moto locale

²¹³ In un altro testo Alessandro, basandosi su un passo della *Physica* aristotelica, stabilisce la distinzione terminologica tra *repente* e *subito*: "*Differt dicere 'subito' et 'repente'. 'Subito' dicit instans; 'repente' dicit tempus insensibile. Unde in physicis 'repente' ponit quod insensibili tempore fit*" (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, p. 40). Cfr. Aristotele, *Physica*, IV, 13, 222b15: "*Repente autem quod in insensibili tempore est propter parvitatem*".

²¹⁴ Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20, n. 39: "*Spiritalem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et locos. [...] Omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri: at non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri. [...] Spiritus creatus movet seipsum per tempus, et per tempus ac locum corpus; Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum*".

²¹⁵ Agostino, *Epistola ad Deogratias*, q. 1, n. 5.

nelle sostanze corporee (= tempo¹) oppure come misura di qualsiasi mutamento, istantaneo o successivo (= tempo²)²¹⁶.

Gli angeli sono creati e si muovono nel tempo¹, possono invece essere detti muoversi “attraverso” il tempo², sebbene non “in” esso. Gli angeli, quindi, quando si trasferiscono da un luogo all’altro, anche se non hanno assunto un corpo, si muovono *per tempus*; tuttavia, possono muoversi anche istantaneamente (*subito*) da un luogo all’altro. Seguendo il *Liber de causis*, ancora erroneamente attribuito ad Aristotele, la sostanza angelica (insieme all’operazione immutabile mediante la quale contempla Dio) è *in momento aeternitatis* mentre le sue azioni quando è inviato agli uomini e opera tra gli enti sublunari (tra le quali è il mutamento locale da un luogo all’altro) sono *in momento temporis*. All’obiezione secondo cui se l’angelo si muove attraverso il tempo, si muove anche attraverso lo spazio, bisogna rispondere sulla base della distinzione indicata poco sopra: sarebbe vero per il tempo¹ (è questo, infatti, il tempo che assume la propria continuità, da quella del moto, che a sua volta deriva dalla continuità dello spazio), ma non lo è per il tempo². L’istante indivisibile, aggiunge il *doctor irrefragabilis*, è nel tempo come il punto è nella linea, cosicché fra due istanti vi è il tempo e fra due punti la linea. Tuttavia non diciamo che l’angelo è in tale luogo in questo o in quell’*instans*, bensì in questo o quel *nunc*: mentre i primi non possono essere continui tra loro (poiché appartengono al tempo¹ continuo e divisibile all’infinito), i secondi possono esserlo, caratterizzando così un tempo discreto (non identico al tempo²).

La seconda distinzione del secondo libro della *Glossa*²¹⁷ riguarda direttamente la creazione, la caduta e il luogo degli angeli, ma fornisce anche alcune indicazioni sul loro statuto temporale e sulle misure di durata in generale. Il testo comincia riportando la definizione di angelo data da Giovanni Damasceno: “*angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam, non naturam, immortalitatem suscipiens*”. Anche gli angeli sono

²¹⁶ In uno dei passi sulla scienza propria di Dio (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. I, pp. 393-400), è affermata l’unicità del tempo, sebbene siano molteplici gli enti misurati attraverso di esso, ma non è indicata un’accezione particolare di “tempo”.

²¹⁷ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 15-24.

creati nel tempo²¹⁸, e il Diavolo precede tutte le altre creature spirituali “*non temporis quantitate, sed ordinis praelatione*”. Secondo l’autorità di Isidoro di Siviglia²¹⁹, solo due tra le creature non sottostanno alla *vicissitudo temporum*: gli angeli, poiché aderiscono alla verità immutabile, e la materia informe, prima che da essa fossero formate tutte le cose che si sviluppano temporalmente; il tempo, dunque, riguarda le creature che stanno sotto il cielo, non quelle che si trovano al di sopra di esso. Lo stesso Isidoro afferma che la materia da cui è tratto l’universo, lo precede secondo l’origine, non secondo il tempo²²⁰: infatti non potrebbe precederlo temporalmente, poiché, quando la materia era informe, in un certo modo il tempo ancora non scorreva. A questa stessa conclusione conduce la citazione agostiniana che afferma la presenza angelica ad ogni tempo (sempre¹, secondo la terminologia usata in § 1.1.1) e lega l’esistenza dei tempi ai moti mutevoli creaturali²²¹.

La distinzione successiva²²² è dedicata alla natura degli angeli ed al modo in cui essi furono creati. L’angelo è una creatura in qualche modo intermedia: paragonato alle altre creature è semplice (non è composto da materia/forma né da parti quantitative), mentre non lo è se paragonato a Dio (è infatti composto secondo genere/differenza, sostanza/proprietà e *quod est/quo est*).

I curatori dell’edizione critica avvertono nei *Prolegomena* che il testo, pubblicato in appendice, che intitolano *De tempore et motu in aeviternis*²²³, e qualificato come *dissertatio philosophica*, non è attribuibile con certezza ad Alessandro. Tuttavia, le idee che vi sono espresse sono vicine a quelle delle opere di attribuzione certa e

²¹⁸ In un altro testo (*Glossa* II, d. 12, p. 117), Alessandro ricostruisce la creazione degli angeli in modo diverso: Dio ha creato la natura angelica *ante omne tempus* (l’autorità citata è Isidoro di Siviglia, nello stesso passo cui fa riferimento la nota 220); per alcuni la creazione degli angeli è significata dal *fiat lux* divino e quindi avviene il primo giorno: in realtà *lux* si riferisce all’angelo formato, ovvero rivolto verso Dio, mentre la creazione dell’angelo “informe” è avvenuta *ante primum diem*. In questo stesso senso Alessandro precisa che con il termine *dies* vengono designate non le creature spirituali in generale bensì gli angeli *buoni* (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, p. 127).

²¹⁹ Isidoro di Siviglia, *Sententiarum Libri tres*, I, c. 6, n. 3 (PL LXXXIII, 547B).

²²⁰ La citazione di Isidoro di Siviglia è tratta dal *Liber differentiarum*, II, c. 11, n. 30 (PL LXXXIII, 75A), e riprende a sua volta la nota quadripartizione agostiniana del modo di precedere in *Confessiones* XII, c. 29, n. 40: *aeternitate, tempore, electione, origine* (cfr. *supra* nota 143).

²²¹ Agostino, *Confessiones* XII, c. 15, n. 2: “*Semper fuerunt angeli, quia omni tempore fuerunt. Ubi enim nulla creatura, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt*”.

²²² Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 25-40.

²²³ Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. II, pp. 421-426.

gettano luce su vari aspetti della temporalità angelica.

Il testo inizia con una *dubitatio* sul modo in cui gli eviterni (letteralmente “quelli che sono sopra il tempo e il moto successivo”) svolgono le proprie operazioni. Poiché il tempo appartiene solo agli enti corruttibili, gli angeli, non essendo tali, non possono essere misurati dal tempo nelle loro operazioni. Inoltre, a causa della relazione essenziale tra corruttibilità e tempo, se viene interamente tolta la prima, è tolto insieme anche il secondo: è ciò che accadrà *post finem naturae*, quando non ci sarà più il tempo, né il *prius/posterius*. *Prius et posterius* implicano l’esistenza di un ordine: l’ordine tra le parti del tempo è quello tra enti continui e successivi, che esclude che gli enti ordinati siano insieme, a differenza dell’ordine tra enti discreti (ad esempio i numeri), i quali sembra possano esistere contemporaneamente. L’autore nega che *prius et posterius* siano nell’eternità¹ (secondo la terminologia applicata in § 1.1.1), in quanto sono determinazioni che possono appartenere solo a ciò che è divisibile, mentre l’eternità divina è *tota simul*; nulla invece impedisce che *prius et posterius* siano nell’eternità², ovvero nella durata senza fine né successione propria degli enti incorruttibili. Ricapitolando: *prius et posterius* sono assenti nell’eternità¹, presenti senza successione nell’eternità², presenti con successione nel tempo. Per comprendere come sia possibile l’esistenza di prima/dopo senza successione è necessario esaminare quest’ultima: nel continuo vi sono un primo ed un ultimo elemento, i quali causano il prima/dopo nel moto, e quindi anche nel tempo che misura il moto.

La seconda parte dell’appendice è dedicata invece a quegli enti che sono *sub durationibus*, per chiarire in quali vi sia *inveteratio*²²⁴ ed in quali no. Non tutti gli enti subiscono mutamenti dalla contrarietà esistente nei loro principi intrinseci, e sono quindi destinati alla corruzione (*corruptura*); questa *passibilitas* dalla contrarietà soggiace all’influenza del moto continuo del cielo, e come nel moto di quest’ultimo vi sono prima e dopo nella successione, anche gli enti che ne sono influenzati sono successivi, o almeno hanno atti diversi e successivi. Si tratta di quegli atti che sono soggetti alla *virtus* del primo mobile (ad esempio “riscaldare, raffreddare, sedere, correre, e simili”), mentre gli atti al di fuori di questa *virtus* non

²²⁴ Genericamente indica l’invecchiamento, qui, come termine tecnico, è la durata di ciò che può essere soggetto al mutamento.

sono per sé successivi. Negli enti in cui il “deperimento” (*deperditio*) è continuo e privo di “risanamento” (*restauratio*), l'*inveteratio* comincia fin dal primo istante di esistenza. In altri enti, oltre al deperimento vi è qualche forma di risanamento: se il secondo è maggiore o uguale al primo, tali enti “durano ma non invecchiano” (*veterascunt sed non senescunt*); se il secondo invece è minore, avviene l'invecchiamento. Di tutti questi generi di enti il tempo è la misura secondo il prima e il dopo nella successione. Se tra questi enti vi sono esseri animati in grado di percepire il tempo (in questa descrizione si riconoscono senza dubbio gli esseri umani), la successione è presente nei loro sensi e nella loro conoscenza come disposizione del soggetto conoscente a percepire le *passiones* e le loro durate in modo successivo; per gli enti, invece, non sottoposti all'*inveteratio* (e qui il riferimento implicito è agli angeli), la successione può essere presente nei loro atti conoscitivi solo *ex parte obiecti cogniti*. Quindi, *prius et posterius* nella durata degli enti privi di *inveteratio* sono assimilabili a *prius et posterius* nei numeri per quanto riguarda l'essere discreto e non continuo-successivo; sono invece assimilabili a *prius et posterius* nel tempo per la non-simultaneità (*cum est prius, non est posterius*) e per la divisibilità in parti (come alcuni enti sono *cum toto tempore*, mentre altri a volte sono e a volte non sono, così a questa intera durata *sine inveteratione* corrisponde l'essere degli angeli, mentre a parti di essa corrispondono le loro operazioni, in quanto gli angeli a volte agiscono a volte non agiscono, o non agiscono sempre in modo identico). Questa durata, che misura per sé l'essere degli angeli, non rientra in alcuna delle categorie secondo la divisione aristotelica: è riducibile alla categoria della quantità, ma non come la determina Aristotele. Tale durata non è discreta, ma non è neppure continua al modo della sostanza corporea, né della sua dimensione né del suo moto (né, quindi, è continua come il tempo): si tratta piuttosto di una continuità spirituale e non corporea, simile a quella del punto e non a quella della linea; così, in qualche modo, si rapporta al tempo come il *nunc*. In modo differente, ma analogamente legittimo, si può dire che il tempo sia causa di corruzione ed *inveteratio* non per virtù propria, bensì a causa delle caratteristiche inerenti alle realtà che esso misura. Ciò che appartiene per sé al tempo è il misurare le operazioni e i moti secondo il prima e il dopo; inteso così, il tempo è quella durata che con un altro nome è detta *perpetuitas*, ed è questa l'accezione in cui Cicerone definisce il tempo

come *pars aeternitatis*²²⁵. Evidentemente non si riferisce all'eternità¹, che non essendo divisibile non può avere parti, bensì all'eternità², dotata di parti. Secondo l'analogia con il tempo, si possono porre nella *perpetuitas* sia il *nunc*, sia *prius et posterius*, cui corrispondono l'essere di quelle sostanze e le loro operazioni che non avvengono *simul*.

Una delle sezioni della *Summa fratris Alexandri*²²⁶ si propone di confrontare l'eternità e l'*aevum*. Tuttavia è necessario indagare preliminarmente l'essenza, l'unità e la semplicità dell'*aevum*, quindi confrontarlo con il tempo: da queste analisi risulterà chiaro anche il suo rapporto con l'eternità. In primo luogo, Alessandro deve giustificare contro varie obiezioni l'introduzione di tale misura. Poiché ogni durata si riduce al suo *nunc*, e Boezio distingue tra il *nostrum nunc* ed il *divinum nunc*, sembra che la divisione delle misure di durata in tempo (per il creato) ed eternità (per l'increato) sia esaustiva. Sembra inoltre che l'*aevum*, comunemente inteso come misura di ciò che è perpetuo, non sia altro che l'eternità stessa. Il processo di divisione basato sul sistema categoriale aristotelico sembra "schiacciare" l'*aevum* sul tempo²²⁷, impedendone l'esistenza separata. Una classica tripartizione, tuttavia, introduce tra eterno (essere senza principio e senza fine) e temporale (essere con principio e fine) la categoria del "perpetuo" (essere che ha principio, ma non fine); queste tre *extensiones* dell'essere saranno misurate da tre distinte durate: eternità, tempo ed *aevum*²²⁸. L'autorità di Agostino, secondo cui tempo ed *aevum* differiscono in quanto il primo è mutevole ed il secondo stabile²²⁹, costituisce il punto di svolta ed avvia la soluzione della questione. L'*aevum* esiste come misura di durata distinta dall'eternità e dal tempo, le obiezioni sono legate alla multivocità del suo nome: si può intendere con esso tutto ciò che non è temporale, includendo così l'eternità; può indicare l'intera durata del tempo, o una sua grande parte o ancora il periodo o durata di una qualsiasi *res*; tuttavia l'accezione propria del termine *aevum* è la durata di ciò

²²⁵ Cicerone, *Rhetorica*, I, c. 26. L'autore attribuisce erroneamente la citazione a Boezio.

²²⁶ Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. I, P. I, Inq. I, T. II, Q. IV, M. III *De comparatione aeternitatis ad aevum*.

²²⁷ La struttura ad albero può essere ricostruita in questo modo: sostanza – accidente; (altri accidenti) – quantità; quantità discreta – quantità continua; quantità continua permanente – quantità continua successiva.

²²⁸ Anche nella *Glossa*, viene affermato che "*Aevum enim est eorum quae habent principium et non habent finem*" (Alessandro di Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, vol. IV, p. 172).

²²⁹ Agostino, *83 Questioni*, quaest. 72.

che possiede l'essere dopo il non essere, ma tale essere non sarà ridotto al nulla, ovvero il suo essere non avrà termine ed è perpetuo²³⁰. L'obiezione basata sul passo boeziano è respinta affermando che il testo in questione non è una divisione esaustiva ma una semplice distinzione dei due istanti in riferimento alla caratteristica della stabilità: vi sono tre "istanti" e non solo due, dal momento che il *nunc aevi* comincia ad essere (a differenza del *nunc aeternitatis*) ma non muta né scorre nell'essere (diversamente dal *nunc temporis*). L'obiezione relativa al sistema categoriale aristotelico è smontata tramite la distinzione agostiniana tra *quantum virtute* e *quantum dimensione*²³¹: l'*aevum* è un accidente dell'eviterno, e specificamente una quantità riferita ad un'estensione virtuale (mentre le categorie aristoteliche si riferivano solo al *quantum dimensione*). Infine, l'*aevum* (per gli eviterni) e il tempo (per le sostanze temporali) sono accidenti propri e non comuni, quindi si differenziano per specie come differenti per specie sono i loro substrati.

Il secondo capitolo affronta l'unità dell'*aevum*, indagando se la natura dei vari eviterni comporti una differenza nell'unità di misura della loro durata. Sembra ad esempio che l'"ingresso nell'essere" degli angeli preceda quello delle anime razionali, e quindi la *protensio durationis* dei primi ecceda quella delle seconde *ex parte ante*. D'altra parte, in primo luogo il tempo è, aristotelicamente, la misura del moto del primo mobile, e per questo è l'unica misura di tutto ciò che è *inferior*. L'unità della misura di durata deriva, sia per il tempo sia per l'*aevum*, dall'esistenza di un primo all'interno della specie, che sia anche causa di tutti gli altri? In questo caso vi sarebbe un *aevum* per ciascun eviterno, né il tempo potrebbe essere unico per tutto ciò che è temporale. Tuttavia l'unità appartiene maggiormente a ciò che è più perfetto, ed Anselmo, nel *De veritate*, sostiene che il tempo di tutte le cose temporali è unico, quindi a maggior ragione dovrà essere unico l'*aevum*, che del tempo è più perfetto. Il tempo rientra tra le quantità che non hanno posizione, cioè unidimensionali, e da ciò deriva che più tempi non possono esistere contemporaneamente, poiché uno si potrebbe sempre sovrapporre all'altro²³². Nell'espone la soluzione, Alessandro instaura un parallelo tra i rapporti

²³⁰ *Summa theologica*, Lib. I, P. I, Inq. I, T. II, Q. IV, M. III, c. II, Solutio: "*Duratio rei habentis esse post non esse, sed non vertibilis in non esse, ut in perpetuis*".

²³¹ Agostino, *De quantitate animae*, c. 3.

²³² Cfr. P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, pp. 178ss.

eternità/tempo e provvidenza divina/destino: l'unicità del destino (sebbene si possa parlare di più "destini" individuali) è fondata sull'unità dell'ordine provvidenziale e non sull'unità di ciò che è destinato; in modo simile, vi sarà un unico tempo non per l'unità delle cose temporali (ovvero le *res* misurate dal tempo), bensì per l'unità della causa che è l'*influentia seu virtus durationis ab aeternitate*: le *res*, infatti, partecipano in qualche modo all'eternità. Anche l'unità dell'*aevum* deriva dall'influsso dell'eternità, che sugli eviterni e perfino maggiore che sulle *res* temporali. Cionondimeno, pur essendo unico l'*aevum*, i differenti eviterni (l'angelo, l'anima, la materia) possono "entrarvi" in momenti diversi: infatti sono creati secondo un determinato ordine di successione, ovvero ricevono l'influsso causale dell'eternità in modo diverso. Il rapporto tra la capacità creaturale propria degli eviterni di durare e continuare ad essere (*virtus durationis et continuationis 'esse'*) e l'influsso causale divino è tale che, in atto, nessuno di essi eccede l'altro secondo la misura della durata; tuttavia niente impedisce che, se fossero privati della partecipazione all'eternità e lasciati alla propria natura (che è quella di poter tornare al nulla da cui sono stati tratti con la creazione), la materia si corromperebbe prima dell'anima, e, forse, l'anima prima dell'angelo, a causa del diverso grado di 'nobiltà' delle rispettive nature. Tale ordine "virtuale" consente di considerare la natura più nobile come misura della durata della natura meno nobile, per quanto in atto non vi sia tra essi un rapporto di dipendenza causale né l'uno ecceda l'altro secondo la durata. Quest'ultimo argomento è chiuso da una formula dubitativa (*absque praeiudicio melioris sententiae*). Dubbi che, tuttavia, non indeboliscono la forza delle affermazioni relative al tempo, che servivano da medio per indagare l'*aevum*: nel presente stato vi è nella creazione un ordine ascendente graduale rispetto all'atto del durare, il cui termine finale è l'eternità divina; si può parlare di "più tempi" non formalmente, bensì, solo materialmente, poiché nel tempo vi sono molte *res* temporali differenti. Ciò in cui in primo luogo appare l'unità del tempo è il moto del cielo, sebbene non ne sia la causa; tutte le *res* temporali, in quanto temporali, dipendono secondo l'essere e l'operazione dal primo moto: proprio a causa di tale dipendenza, l'unico tempo, cioè quello che è numero del primo moto, è regola (anche) dei loro moti. Esaminando il passo in cui Aristotele afferma che anche se vi fossero più cieli, nondimeno il tempo sarebbe unico, Alessandro sostiene che, come

asseriscono gli esperti di fisica (*in Philosophia Naturali edocti*), la materia prima, che è il soggetto di ogni mutamento e la cui misura propria è il tempo, è il soggetto primo e proprio del moto. Secondo l'opinione di questi, l'unità del tempo è nel suo soggetto, ovvero la materia prima e non il primo cielo mobile. Coloro che invece pongono nel primo cielo il soggetto del tempo, dovrebbero dire che, se ci fossero più cieli, il tempo sarebbe unico non per essenza, ma per mera conformità o indifferenza di partecipazione all'eternità.

Anche dal capitolo successivo, che indaga la semplicità dell'*aevum*, ovvero se esso abbia o meno parti, possono essere tratte importanti indicazioni sulla dottrina halesiana del tempo. In primo luogo si riafferma che il tempo è unico, in quanto composto di parti di durata successive e prive di posizione, le quali dunque si sovrappongono. Seguendo lo pseudo-aristotelico *Liber de causis*, il tempo inteso in senso largo (o qualcosa che si comporta come il tempo²³³) misura anche i mutamenti e i moti degli eviterni, mentre la loro sostanza con le operazioni connaturali ad essa (ad esempio, per l'angelo *l'intelligere*) sono misurate dall'*aevum*. In effetti, comunemente si può dire che l'*aevum* misura anche i mutamenti degli eviterni in quanto misura comune, mentre ne misura la sostanza in quanto misura propria, basandosi sul principio che ciò che misura il superiore, misura anche l'inferiore. Allo stesso modo si può dire che l'eternità "misura" il divino come misura propria, mentre eviterni e *res* temporali come misura comune. Invece, le azioni degli angeli che possono accogliere un grado maggiore o minore di intensità (come l'amore e la contemplazione) non sono misurate propriamente né dal tempo né dall'*aevum*, bensì da una durata che è *quasi tempus* perché vi è una variazione nel modo dell'azione e *quasi aevum* perché non vi è variazione della sua essenza. In altri termini, l'essenza dell'atto rimane immutata, mentre varia la sua *circumstantia*. Isidoro di Siviglia nelle sue *Etymologiae* ha chiamato tale particolare forma di durata *saeculum*.

È però il quarto capitolo il più significativo per il nostro argomento, perché tematizzando la comparazione tra *aevum* e tempo ne analizza dettagliatamente le caratteristiche. Il primo articolo considera i due termini del confronto in relazione all'estensione della durata. Sembra che il tempo sia la misura di ogni mutamento: in

²³³ Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. I, P. I, Inq. I, T. II, Q. IV, M. III, c. III, Ad obiecta: "*tempus vel aliquid ad modum temporis se habens*".

questo modo esso precederebbe l'*aevum*, poiché la creazione di quest'ultimo è un mutamento e dovrebbe essere misurata dal tempo. Questo argomento può essere riformulato dicendo che tutto ciò che comincia, comincia ad essere nel tempo, ed anche l'*aevum*, in quanto creato, comincia ad essere. Secondo Ugo di San Vittore l'*aevum* non precede il tempo, perché il tempo, l'angelo (la cui durata è misurata dall'*aevum*) e la materia prima cominciano ad essere *simul*. Tuttavia, vi sono autorità (Boezio) ed argomenti (ogni mutamento, misurato dal tempo, è fondato su qualcosa di immobile, che sarà misurato dall'*aevum*) che indicano una precedenza secondo l'origine o secondo la causalità dell'*aevum* rispetto al tempo. Come spesso accade, la soluzione della questione comincia da una distinzione terminologica. Secondo una gradazione ascendente di accuratezza, 'tempo' si dice: in modo generico (*communiter*) ed improprio; in modo generico e meno proprio; in modo proprio. Nella prima accezione è detto 'tempo' in primo luogo solo l'istante: in questo modo 'tempo' non significa il tempo, bensì solo il suo inizio²³⁴; tale istante, principio del tempo, si riferisce al primo mutamento dal non essere all'essere, ovvero la creazione passiva. La seconda accezione, per la quale si dice 'tempo' la successione degli istanti (*'nunc' post 'nunc'*), viene esplicitata con una forma 'troncata' della definizione aristotelica: *numerus secundum prius et posterius*²³⁵; palesemente non è una mera dimenticanza, infatti, avendo messo da parte la relazione con il moto, il tempo così definito può essere riferito a tutti i mutamenti da uno stato all'altro, anche se privi di continuità. Infine, l'accezione propria del termine 'tempo' è l'estensione continua secondo il presente dal passato verso il futuro (*extensio continua secundum praesens a praeterito in futurum*): il tempo propriamente detto è quindi 'continuo', caratteristica conferita dalla relazione con il moto, 'medio', in quanto è termine del passato che lo precede e del futuro che lo segue, e si riferisce ad ogni mutamento determinato secondo la grandezza del primo mobile e dello spazio, ovvero il mutamento continuo e successivo. Quando il primo versetto della *Genesi* (*In principio creavit Deus caelum et terram*) viene spiegato come "*in principio temporis*", è alla prima accezione, impropria, che si fa riferimento. I testi del *De*

²³⁴ "*Communiter et improprie dicitur tempus unum 'nunc' primo [...] Primo modo tempus non est tempus, sed temporis initium*".

²³⁵ Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 11: "*hoc enim est tempus: numerus motus secundum prius et posterius*" (219b1-2).

civitate Dei e del *Super Genesim ad litteram* in cui Agostino parla del tempo dei moti angelici e del cielo è collegato invece alla seconda ed alla terza accezione di 'tempo'. Rispondendo alle obiezioni, Alessandro indica che del primo mutamento, cioè della creazione, non è misura il tempo, bensì l'istante; distingue inoltre tra l'istante del tempo, che scorre (*fluens*) dal passato verso il futuro ed è concreto insieme al moto, e l'istante dell'*aevum*, che è concreto insieme all'eterno ed è stabile (*stans*). Secondo la gerarchia ontologica, il '*nunc*' *aeternitatis* contiene il '*nunc*' *aevi*, e quest'ultimo contiene il '*nunc*' *temporis*; infatti, sebbene siano stati creati *simul*, l'*aevum* ha una priorità rispetto al tempo secondo l'ordine di natura, corrispondente alla priorità ontologica dell'essere (immobile) degli eterni rispetto all'essere (mosso) delle *res* temporali. Inoltre, solo l'istante dell'*aevum*, e non l'istante che costituisce l'inizio del tempo, è misura della creazione degli eterni, sebbene il '*nunc*' *temporis* cominci insieme con il '*nunc*' *aevi*. Infatti si può dire che l'*aevum* sia cominciato *ex tempore*, se si intende *cum tempore*, mentre è falso se si vuole significare che l'*aevum* sia cominciato *in tempore*. A questa duplice accezione fa riferimento l'affermazione di Agostino "*mundus non coepit in tempore sed cum tempore*". Infine, in maniera conseguente alla definizione, il termine iniziale del tempo è fissato nel primo *nunc* della variazione di una *res* qualsiasi.

L'articolo successivo pone la domanda sull'esistenza di una misura (di durata) intermedia tra il tempo e l'*aevum*. Come era stato già notato, vi può essere una variazione di intensità nella contemplazione e nelle *affectiones* degli angeli, e l'*aevum*, in quanto stabile ed invariabile, non può misurare tale variazione; neppure può misurarla il tempo, poiché l'esistenza dell'angelo eccede *ex parte post* l'esistenza del cielo, a cui il tempo è legato. L'angelo conosce in Dio anche enti destinati a non essere più: la loro conoscenza varia in qualche modo e non sembra che tale variazione possa essere misurata dall'*aevum* né dal tempo. Uno degli argomenti per sostenere l'esistenza di una misura intermedia riguarda specificamente l'opera dei sei giorni: seguendo il modo, letterale, in cui i *sancti* (contrapposti ai *philosophi*, come lo saranno più avanti i *theologi*) hanno esposto i primi capitoli della *Genesi*, si deve supporre che gli enti non siano stati creati tutti insieme, bensì secondo l'ordine successivo dei giorni. In particolare, nel primo giorno furono creati il cielo e la terra, ed insieme cominciò l'*aevum*, mentre nel quarto giorno

cominciarono ad essere mossi i corpi celesti, ed insieme al moto ebbe origine anche il tempo. Manifestamente, tra il primo ed il quarto giorno è avvenuta qualche variazione nella materia, a causa dell'educazione delle forme, ma tale variazione non può essere misurata dall'*aevum* (che è relativo a ciò che è invariabile) né dal tempo (che ancora non era cominciato): sembra dunque che debba esistere una qualche misura di durata intermedia tra i due. Anche le pene infernali costituiscono un argomento teologico in tale direzione, poiché esse subiscono delle variazioni: non può misurarle l'invariabile *aevum*, ma neppure il tempo, che non eccede per durata il moto dei cieli (destinato a cessare), e non può eguagliare la perpetuità delle pene infernali.

Contro tale moltiplicarsi delle misure di durata, Alessandro di Hales riprende lo schema dei rapporti tra essere e permanenza, che aveva già presentato affrontando l'incomunicabilità dell'eternità. Combinando le due disgiunzioni (esaustive) 'cominciare dal non essere/non cominciare dal non essere' e 'tornare al non essere/non tornare al non essere', si ottengono quattro descrizioni di durate, reciprocamente escludentisi e gerarchicamente ordinate, che esauriscono l'intero spettro di ciò che può esistere:

- 1) l'essere che non comincia dal non essere e non torna al non essere;
- 2) l'essere che comincia dal non essere e non torna al non essere;
- 3) l'essere che comincia dal non essere e torna al non essere;
- 4) l'essere che non comincia dal non essere ma non torna al non essere.

Come già dimostrato nella questione sull'incomunicabilità dell'eternità, nessuna realtà può soddisfare la quarta descrizione a causa della contraddittorietà dei termini che la descrivono: 'non cominciare dal non essere' significa essere non creato, ovvero eterno e consostanziale a Dio, e ciò che è eterno non potrà mai cessare di essere. Alla prima e alla terza categoria corrispondono, rispettivamente, il Creatore eterno e la creatura temporale; resta dunque la categoria 2, cui appartengono le realtà perpetue, create ma destinate, per decreto divino, a non cessare di essere. Vi possono essere dunque solo tre misure di durata: l'eternità (categoria 1), l'*aevum* (2) e il tempo (3), e non vi può essere una misura intermedia tra *aevum* e tempo. Il *magister* determina che non vi è tale misura intermedia *secundum rem*, ma solo *secundum*

rationem; è necessario tuttavia distinguere, come sopra, tra due accezioni di tempo: se si intende il tempo come ‘numero secondo il prima e il poi’, senza connessione con la continuità, esso può essere applicato alle variazioni spirituali (moti angelici) ed a quelle che eccedono il moto del cielo (realtà perpetue); vi è una successione tra gli istanti di questo tempo, ma essi sono discreti e non continui. Se alla definizione precedente si aggiunge la relazione con la continuità del moto, invece, il tempo è misura delle variazioni corporee o in qualsiasi modo dipendenti dal corpo, secondo la variazione del moto del cielo. Rispondendo alle obiezioni, si sottolinea che nulla impedisce che una realtà sia misurata dall’*aevum* per un aspetto e dal tempo per un altro (l’angelo rispetto alla sostanza/operazione; l’atto di conoscenza dell’angelo rispetto alla essenza/materia dell’atto stesso; le pene infernali rispetto alla loro perpetuità/variazione di intensità). È sempre riferendosi alla distinzione tra le accezioni del termine ‘tempo’ che viene spiegato il caso dei sei giorni della creazione: vi è il tempo inteso genericamente come misura di *qualsiasi* variazione che comincia *simul* con l’*aevum* e abbraccia così anche i primi tre giorni della creazione; è il tempo ‘radicato’ nella materia e nella sua variabilità, misura le variazioni corporee, ed è una misura indeterminata. Vi è poi il tempo ‘radicato’ nel moto del cielo, che è una misura determinata (secondo giorni, mesi, anni...) ma comincia solo il quarto giorno. Il tempo ‘materiale’ eccede il ‘tempo celeste’ sia *ex parte ante* (i primi tre giorni della creazione) sia *ex parte post* (la variabilità legata all’imperfezione della materialità resterà nei reprobis anche dopo la cessazione del moto dei cieli).

Mentre il tempo continuo coincide con il tempo come misura determinata mediante il moto del cielo, il tempo discreto non sembra sovrapponibile al tempo radicato nella variabilità della materia²³⁶. Secondo il racconto della *Genesi*, cui è legato lo stesso porsi della questione, nei primi tre giorni oltre i moti spirituali degli angeli, misurati dal tempo discreto, avvengono altri eventi, di natura indubitabilmente corporea, misurati in modo indeterminato dal ‘tempo materiale’. Dalla posizione di Alessandro

²³⁶ La questione è se il tempo materiale possa essere continuo, ovvero legato alla grandezza spaziale senza riferirsi al moto del primo mobile: “*proprie vero tempus extensio continua secundum praesens a praeterito in futurum. [...] tempus est continuum secundum continuitatem motus secundum prius et posterius [...] [tempus] respicit mutationem quae determinatur secundum magnitudinem primi mobilis et spatii, secundum quam est motus, quae est de uno in aliud continue et successive*”.

consegue non solo che tali moti e mutamenti non siano numerabili con le categorie temporali umane (giorni, ore, minuti...) ma anche che essi avvengano con modalità “fisiche” del tutto particolari: se le durate prima del quarto giorno sono tutte discrete, significa che tutti i moti delle creature avvengono come lo spostamento degli angeli attraverso lo spazio, cioè tra due luoghi distinti senza la necessità di attraversare tutti i punti intermedi. Poi, improvvisamente, il quarto giorno, con la creazione del cielo e l’inizio del tempo continuo, solo le creature spirituali conservano questa capacità mentre i corpi cominciano a muoversi in modo continuo “aderendo” alle grandezze spaziali.

Alessandro riporta anche la posizione di ‘alcuni’ che affermano l’esistenza di una misura intermedia tra tempo ed *aevum* detta *saeculum*, in cui vi sarebbe una successione discreta di istanti, ovvero senza la continuità del moto che caratterizza la successione degli istanti nel tempo. Secondo costoro oltre l’eternità, vi sono tre ‘*nunc*’:

- 1) l’istante dell’*aevum*, presente, permanente, non successivo né continuo;
- 2) l’istante del *saeculum*, in cui vi è successione ma non continuità;
- 3) l’istante del tempo che scorre successivo e continuo (paragonato al punto che inizia, termina e rende continua la linea).

Questa posizione poggia sull’autorità di Aimone, vescovo di Halberstadt nel IX secolo, che commentando il passo della lettera di San Paolo a Tito, in cui la promessa divina è detta “*ante tempora saecularia*”, afferma che i *saecula* sono contati a partire da quando la materia informe è stata distinta secondo le specie, e da quando Dio disse: *fiat lux*²³⁷. L’altra autorità, citata per esteso, è il *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno²³⁸. Alessandro non esprime alcun giudizio su questa

²³⁷ Cfr. *supra* nota 70.

²³⁸ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 1: “*Saeculi nomen plura significat. Saeculum enim dicitur uniuscuiusque eorum quae sunt in vita; dicitur rursus saeculum et mille annorum tempus; rursus dicitur saeculum universa praesens vita, et saeculum futura vita, quae est post resurrectionem, quae infinita est; dicitur rursus saeculum, non tempus neque temporis aliqua pars, a solis motu et cursu mensuratum, scilicet per dies et noctes consistens, sed quod simul protenditur cum aeternis, velut quidam temporalis motus et spatium: quod enim est iis quae sunt sub tempore tempus, hoc est aeternis saeculum. Dicuntur igitur quidem septem saecula mundi huius, scilicet a caeli et terrae creatione usque ad omnium hominum consummationem et resurrectionem – erit autem communis et omnimoda consummatio, cum omnium fiet resurrectio – octavum vero saeculum, quod futurum est. Ante vero mundi constitutionem, cum neque sol erat dividens diem a nocte, non erat saeculum mensurabile, sed quod simul protenditur cum aeternis, velut temporalis*”

posizione, se si eccettua la forma grammaticale dubitativa con cui la presenta²³⁹. Tuttavia non farà più uso del concetto di *saeculum* trattando questioni legate alla durata, quindi sembra che tale posizione sia in qualche modo respinta.

Nel terzo articolo, Alessandro affronta la questione dell'identità dell'istante del tempo, dell'*aevum* e dell'eternità. Analizzando la proposizione “quando è il moto, è l'angelo ed è Dio”²⁴⁰, se con ‘quando’ si intende ‘in un qualche istante’, poiché il moto è nell'istante del tempo, l'angelo in quello dell'*aevum* e Dio in quello dell'eternità, sembra che i tre istanti siano il medesimo.

Ma si obietta in primo luogo che l'istante del tempo è fine del passato, principio del futuro e scorre con il moto, mentre gli altri due *nunc* non hanno passato e futuro e sono stabili e permanenti. A differenza del *nunc aeternitatis*, quelli dell'*aevum* e del tempo sono preceduti dal non essere. La risposta di Alessandro si basa su una distinzione grammaticale: se si prende il termine *nunc* come nome (*nominaliter*), ovvero nel senso di ‘istante’, non c'è dubbio che siano diversi ‘il’ *nunc* dell'eternità, ‘il’ *nunc* dell'*aevum* e ‘il’ *nunc* del tempo; se invece si prende come avverbio (*adverbialiter*), cioè nel senso di ‘adesso’, sorge il dubbio se si riferisca allo stesso, quando si dice: “Dio è adesso e l'angelo è adesso, il moto è adesso”²⁴¹. Per alcuni, il *nunc* è triplice allo stesso modo che nella sostanza mutevole vi sono il moto, ciò che si muove e ciò che è: vi è il *nunc* che si moltiplica nel tempo come il moto, è detto *instans* perché scorre sempre e non può *stare*; poi vi è il *nunc* che scorre nel tempo ed è sempre identico e non si moltiplica se non per accidente (come nel moto è unico ciò che si muove); infine vi è il *nunc* che non scorre, come ciò che è, in quanto tale, è considerato permanente. Non è questa però la posizione haesiana: si può dire che il moto, l'angelo e Dio sono nello stesso ‘*nunc*’, tuttavia da ciò non segue che il *nunc* del tempo, dell'*aevum* e dell'eternità siano lo stesso (*idem*). Infatti, si dice che Dio, l'angelo e il moto sono nel *nunc* del tempo, ma in modo diverso: il moto è nel *nunc temporis* propriamente e come in ciò che lo misura, mentre l'angelo e Dio lo sono solo per concomitanza, ovvero sono *cum 'nunc' temporis*. Similmente nel ‘*nunc*

motus et spatium”. In questo testo “*saeculum*” è il termine utilizzato da Burgundio da Pisa per tradurre il greco αἰών.

²³⁹ “*Aliquibus autem aliter visum est quod esset ponenda mensura inter aevum et tempus media, quae diceretur 'saeculum'...*”.

²⁴⁰ “*Quando motus est, angelus est et Deus est*”.

²⁴¹ “*Deus est nunc et angelus est nunc, motus est nunc*”.

aevi vi sono il moto, l'angelo e Dio, ma il moto come in una misura comune *quae non coaequatur mensurato*, l'angelo come nella propria misura e Dio non come nel misurante ma come nel concomitante (ovvero “quando il ‘*nunc*’ *aevi* è, Dio è”). Infine, il moto e l'angelo sono nel ‘*nunc*’ *aeternitatis* come in una misura comune che eccede gli oggetti misurati, mentre Dio è in esso come nella propria misura.

Mentre la prima *inquisitio* del secondo libro della *Summa theologica* era dedicata alla creatura *in communi*, la seconda *inquisitio* passa ad esaminare la creatura *in speciali*, a cominciare da quella spirituale, ovvero gli angeli²⁴². In primo luogo, Alessandro asserisce che la natura angelica è stata creata insieme alle altre nature ed è la prima tra le opere dei sei giorni. Del racconto della *Genesi* sono possibili due interpretazioni: o gli angeli sono stati creati con il cielo *ante omnem diem*, o sono stati creati il primo giorno; nel primo caso, vi può essere un intervallo temporale tra la creazione degli angeli e quella delle altre creature (dal momento che il tempo inizia a scorrere con il primo moto, sia esso moto fisico del cielo, o moto spirituale dell'angelo²⁴³), ma è impossibile che gli angeli siano stati creati prima del cielo e della terra. Riprendendo una distinzione già compiuta nella *Glossa*²⁴⁴ sulla base dell'autorità agostiniana²⁴⁵, il “sempre” attribuibile all'esistenza degli angeli è il sempre¹ (*semper temporis*) o il sempre³ (*semper aevi*), ma non il sempre² (*semper aeternitatis*). Inoltre, sebbene gli angeli non dipendano essenzialmente dal luogo corporeo, per ragioni di convenienza e congruenza in relazione all'universo furono creati contemporaneamente al cielo empireo e posti inizialmente in esso.

2.2 Bonaventura da Bagnoregio

Secondo Bonaventura, vi è almeno un senso in cui il tempo (e non l'*aevum*) è attribuibile agli angeli: è la seconda accezione del termine presentata nella distinzione che abbiamo esaminato in § 1.2.1²⁴⁶: tolto il riferimento alla continuità (e,

²⁴² Alessandro di Hales, *Summa theologica*, Lib. II, P. I, Inq. II *De angelis*, pp. 122-304.

²⁴³ Non c'è, tuttavia, una priorità temporale della creazione degli angeli rispetto a quella del cielo e della terra, ma solo una priorità di dignità legata all'incorporeità e alla separazione da ciò che è corporeo.

²⁴⁴ Cfr. *supra* nota 32.

²⁴⁵ Agostino, *De civitate Dei*, XII, c. 15, n. 2.

²⁴⁶ Vedi *supra* il testo a cui si riferisce la nota 111.

di conseguenza, all'universo materiale e al moto del primo mobile), la caratteristica della *mutabilitas* appartiene ad ogni creatura, e quindi anche agli angeli²⁴⁷.

Il tema della misura propria della natura angelica è sviluppato più diffusamente in un articolo del secondo libro²⁴⁸. Secondo Bonaventura in questo caso i *Sancti* e i *Philosophi* concordano nell'attribuire all'essere immutabile e perpetuo degli angeli l'eternità creata o *aevum*; si potrebbe chiamare anche *aeviternitas*, evitando la confusione dovuta all'uso linguistico instabile: il termine "*aeternitas*", infatti, spesso è inteso come attribuibile solo a ciò che è increato, mentre *aevum* si sovrappone a volte al tempo vero e proprio. In realtà *aevum* e tempo sono diversi, come lo sono i rispettivi *nunc*, che non possono essere identici poiché possiedono proprietà impossibili (*stabile/fluxibile*). L'*aevum*, oltre l'essere degli angeli, misura anche il modo di durare dei beati (che non sono più soggetti al tempo come i *viatores*) e del cielo empireo. Le affezioni degli angeli, in quanto variabili e non immutabili, non possono essere invece misurate dall'*aevum*, e ricadono in qualche modo nell'ambito del tempo ("*tempus ponitur in substantiis spiritualis quantum ad affectiones*")²⁴⁹.

A differenza del tempo, unico per tutto ciò che è temporale, il teologo francescano ritiene che vi siano tanti *aeva* quanti sono gli *aeviterni*. Infatti, mentre il tempo è legato principalmente alla materia che, in quanto potenziale, gli conferisce unità, l'*aevum* è legato alla forma che, in quanto distinta, implica la molteplicità.

Considerando la presunta identità tra *aevum* e tempo, rispondendo a un'obiezione già nota ad Alessandro di Hales, Bonaventura distingue, in modo simile al suo predecessore, due modi in cui si può dire l'essere *simul* nella durata: se Pietro e Paolo sono *simul*, o corrono *simul*, poiché sono entrambi nel tempo si dice per l'unità della misura; se Dio e l'angelo (e l'uomo, si potrebbe aggiungere) sono detti essere

²⁴⁷ "*Alio modo dicitur tempus mensura cuiuslibet rei mutabilis, secundum quod mutabilis, sive moveatur instantanee sive continue; et sic non tantum est in motu primi mobilis, et in his quae ei subiacent, sed etiam in omni creato, circa quod accidit variatio; et sic est in Angelis*".

²⁴⁸ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber II, d. II, p. I, a. I; vol. II, pp. 55-70.

²⁴⁹ Cfr. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Liber I, d. XXXVII, p. II, a. II, q. II, ad I; vol. I, pp. 660-661: "*Proprietatem temporis, quae est variatio et innovatio aliqua, vere et proprie admittit spiritus. Nam novae affectiones succedunt spiritibus per naturam et cogitationes, et ulterius illae intenduntur et remittuntur, ita quod vere potest esse partibilitas a parte formae sive proprietatis acquirendae*"; cfr. anche Liber I, d. XXXVII, *dubium* III; vol. I, p. 665: "*Aevum est mensura angelorum quantum ad esse substantiale, quod est invariabile et incorruptibile; sed tempus quantum ad proprietates, quae variantur, et quaedam subito, quaedam successive, sicut patet in Angelis per naturam paulative intendi aliqua affectio*".

simul, vi è invece solo la concomitanza delle rispettive misure di durata. Da ciò segue anche che i molteplici *aeva* pur essendo tutti *simul* non si riducono ad unico *aevum*, poiché anche per le loro misure di durata vi è mera concomitanza e non sono nel medesimo *nunc*.

La natura dell'*aevum* costituisce probabilmente il punto più critico della dottrina bonaventuriana, poiché le caratteristiche di tale misura di durata appaiono difficilmente conciliabili: egli afferma che “nell'*aevum* vi è una qualche forma di successione, che non implica *prius et posterius* con variazione e innovazione (come nel tempo), ma soltanto l'estensione della durata”. Infatti, quando si tratta di spiegare il modo in cui sia possibile una successione di “prima e dopo” senza variazione e novità, il *doctor seraphicus* propone un'analogia con l'emissione del raggio di luce solare, che non è sempre nuovo (come l'acqua del ruscello che sgorga dalla fonte), bensì semplicemente continua il raggio che era stato emesso, senza variare.

2.3 Matteo d'Acquasparta

Le *Quaestiones de anima separata* furono disputate certamente tra il 1277 e il 1279, prima dell'incarico a Roma. I problemi filosofici e teologici legati alla separazione dell'anima dal corpo appartengono al medesimo ambito delle tematiche angelologiche, così che i medesimi argomenti sono applicabili ad entrambi i soggetti. La terza questione di questo gruppo²⁵⁰ esamina se il moto locale dell'anima separata sia immediato nell'istante o si svolga nel tempo in modo successivo. Il primo argomento in favore dell'istantaneità del moto stabilisce l'equivalenza tra quest'ultima ed un moto che avviene *in non-tempore*. L'istante si oppone alla continuità del tempo, fondata sull'assioma dell'*Optica* di Alhazen “*inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium*”²⁵¹. Secondo Anselmo d'Aosta, il raggio del sole (di natura corporea) percorre *statim* la distanza tra oriente e occidente, tanto più le anime separate (di natura spirituale) si muoveranno istantaneamente, poiché ciò che è spirituale non può essere più lento di ciò che è corporeo. Con la medesima premessa, partendo però dal moto del “raggio visivo” (che attraversa l'intero spazio dell'aria e

²⁵⁰ *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, pp. 39-53.

²⁵¹ I pensatori medioevali tendono a citare quasi esclusivamente questa forma, piuttosto che il corrispondente passo della *Physica* aristotelica che ne costituisce l'origine remota: “*Sit enim impossibile se habere ad invicem ipsa nunc, ut punctum puncto*” (Aristotele, *Physica*, IV, 10, 218a18-19).

del cielo tra l'occhio e il sole *in ictus et in instanti*), Agostino svolge il ragionamento nel *De Genesi ad litteram*. Un ipotetico moto temporale dovrebbe avere una quantità definita, e il *quantum* può essere compreso solo tramite la comparazione ad una qualche misura; in relazione a questo genere di quantità, la misura necessaria è un qualche tipo di tempo (*aliquod tempus*), in cui avviene un qualche tipo di moto (secondo l'inscindibile relazione posta da Aristotele tra i due elementi); tale moto tuttavia non può esistere, poiché non può appartenere né ad uno spirito (dovremmo ripetere il medesimo ragionamento provocando un regresso all'infinito) né ad un corpo (perché, come già ricordato, ogni spirito è sempre più veloce di qualsiasi corpo). Secondo il teorema XLVII del *De intelligentiis* di Adamo di Belladonna, la grandezza dello spazio da attraversare non causa un intervallo (*moram*) nel moto degli angeli²⁵². Tutti i moti nel tempo sono proporzionali tra loro, ma non può esservi nessuna proporzione tra spirito separato e corpo, quindi neppure tra i loro moti. Poiché l'istante non è, aristotelicamente, una parte del tempo, bensì un suo limite, per quanto si moltiplichino gli istanti non si otterrà mai un intervallo temporale; così, sommando i moti istantanei di uno spirito separato non si ottiene un moto temporale. Gli argomenti *contra* tentano di dimostrare che anche i moti locali degli spiriti separati avvengono nel tempo in modo successivo: vi sono spiriti che possiedono una maggiore *subtilitas* degli spiriti separati, quindi dovrebbero muoversi in un tempo più breve dell'istante, il che è assurdo; in un passo spesso citato del *De Genesi ad litteram*, Agostino afferma che i corpi mutano *per tempora et locos*, mentre gli spiriti solo *per tempora*; poiché l'anima separata non può trovarsi contemporaneamente in due luoghi, essa sarà prima nel punto di partenza del movimento e dopo in quello di arrivo, ma *ubi est prius et posterius, ibi est tempus*.

Nella risposta alla questione, Matteo indica inizialmente le diverse opinioni. Alessandro di Hales²⁵³ afferma che le sostanze spirituali realmente esistono nel luogo e si spostano da un luogo all'altro in modo immediato ed istantaneo. Questa posizione appare tuttavia molto improbabile: per spostarsi da un luogo all'altro anche

²⁵² Notiamo qui come Matteo esplicita la perfetta analogia tra angelo ed anima separata: "*Ergo angelus sine mora potest movere in quantacumque magnitudine, et eadem rationem anima separata*".

²⁵³ Secondo la consuetudine scolastica, quando erano in causa maestri *moderni*, essi non erano indicati in modo esplicito. Così, Matteo dice "*quidam*" e non nomina direttamente il *doctor irrefragabilis*, pur essendo trascorsi più di trenta anni dalla sua morte.

la sostanza spirituale deve attraversare tutto lo spazio intermedio, e se il moto locale fosse istantaneo si troverebbe in più luoghi contemporaneamente, capacità che possiede solo Dio. Sebbene la sostanza spirituale sia semplice e indivisibile, la sua presenza e “applicazione” allo spazio corporeo acquista una certa divisibilità in parti proprio dalla sua relazione con lo spazio, dotato di quantità e dimensione. Tommaso d’Aquino, invece, sostiene che le sostanze spirituali si spostino *in tempore*; tuttavia sia il moto locale degli angeli sia il tempo che lo misura sono equivoci rispetto al moto locale e al tempo che conosciamo, propri delle sostanze corporee. Il moto locale delle sostanze spirituali non è altro che l’avvicinarsi (*vicissitudo*) delle operazioni angeliche, le quali avvengono successivamente in luoghi diversi e non possono essere contemporanee; di conseguenza, il tempo di tali operazioni è il numero di quelle *vicissitudines*. Come il tempo, secondo la fisica aristotelica, riceve la continuità dal moto, così questo tempo angelico non è continuo, perché le operazioni delle sostanze separate non hanno alcuna continuità tra loro; è invece un tempo discreto composto di istanti, o *nunc*, come il numero è composto di unità (il tempo continuo, invece, non è composto di istanti). A ciascuna operazione angelica corrisponde un diverso istante del tempo discreto. Il fondamento implicito nella posizione dell’Aquinato è che le sostanze spirituali non si “applicano” allo spazio né possono “applicarsi” ad esso se non tramite un’operazione; a sostegno di tale tesi argomenta che il moto del primo mobile è il soggetto primo e il principio del tempo continuo (che misura dei moti delle realtà sublunari), mentre i moti angelici non sono ordinati al moto del primo mobile, né quindi possono essere misurati dal tempo continuo²⁵⁴. Per Matteo d’Acquasparta anche la posizione di Tommaso è ben poco sostenibile: il suo fondamento implicito è una delle tesi condannate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier²⁵⁵, inoltre è falso che tutti i moti misurati dal tempo continuo siano ordinati al moto del primo mobile: prima che vi fosse il moto del primo mobile o del cielo, anzi, prima che il cielo fosse, già vi era il tempo, fondato sulle trasformazioni della materia primordiale. Quest’ultima basilare osservazione si

²⁵⁴ Come ha sintetizzato E. D. Sylla “*Indeed, if angels could only be present where they intended to act and if they were, in themselves, indivisible, then it seemed to follow that their motion would necessarily be discontinuous – some theologians [...] therefore argued that angels are in a sort of atomic or quantum time*” (pp. 190-191).

²⁵⁵ Prop. 204: “*Quod substantiae separatae sunt alicubi per operazione [...] Error si intelligatur, sine operatione substantiam non esse in loco*” in *Chartularium Universitatis Parisiensis*, p. 554.

poggia su due citazioni di Agostino dal *De Genesi ad litteram*²⁵⁶, che legano lo scorrere del tempo all'apparire delle creature, e sul classico esempio, sempre agostiniano, della ruota del vasaio²⁵⁷, il cui movimento, anche se fosse cessato il moto del cielo, sarebbe ugualmente misurato dal tempo. Infine, contro la teoria tommasiana del tempo discreto, sono richiamati sia Agostino (nel *De civitate Dei*, XII, c. 15, si legge che è identico il tempo che misura i moti angelici e quello che misura i moti degli enti corporei) sia, implicitamente, Aristotele²⁵⁸ (si fa notare che un tempo composto di istanti o di *nunc* è non solo teologicamente ma anche filosoficamente incongruo).

A questo punto è esposta la posizione dell'autore: lo spirito separato è nel luogo non solo tramite le operazioni, bensì *per essentiam*, quindi il suo moto è successivo e continuo; su questa base appare chiaramente il suo essere misurato dal tempo continuo. Lo spirito separato, essendo finito e limitato per esistenza e *virtus*, non può essere contemporaneamente in più luoghi, come accadrebbe se il suo moto fosse istantaneo. Matteo d'Acquasparta approva la definizione aristotelica del tempo²⁵⁹, pur affiancandole immediatamente una sorta di riformulazione attribuita ad Agostino: *tempus est distinctio prioris et posterioris in motu*²⁶⁰. È sempre l'autorità di Agostino²⁶¹ a garantire che ogni moto locale è anche nel tempo (sebbene non ogni moto nel tempo sia anche locale). Matteo ribadisce che il moto locale, per quanto compiuto da una sostanza spirituale, attraversa lo spazio intermedio e che tra l'istante

²⁵⁶ Agostino, *De Genesi ad litteram*, IV, 20: "*Spatium temporis creaturae temporali concreatum est*" e V, 5: "*Factae creaturae motibus coeperunt currere tempora*".

²⁵⁷ Agostino, *Confessiones*, XI, c. 23.

²⁵⁸ Cfr. Aristotele Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10: "*Ipsum autem nunc non est pars; mensurat enim pars et componi oportet totum ex partibus, tempus autem non videtur componi ex ipsis nunc*" (218a6-8); IV, 11: "*Et adhuc manifestum sit quod nulla pars ipsum nunc temporis est, neque divisio motus, sicut neque puncta lineae*" (220a18-20).

²⁵⁹ "*Secundum autem Philosophum, IV Physicorum, tempus est numerus motus secundum prius et posterius*". Cfr. Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 11: "*hoc enim est tempus: numerus motus secundum prius et posterius*" (219b1-2).

²⁶⁰ Nel testo si legge: "*XI Confessionum*", ma in questa forma non è presente né in questo libro né in alcuna altra opera di Agostino. I curatori del Collegio San Bonaventura, secondo una logica non facilmente comprensibile, rinviano al noto passo del capitolo 26, in cui il tempo è detto *distensio animi*. È curioso come un autore, del quale V. Doucet scrive: "*In espositione porro augustinismi habet Matthaëus inter omnes discipulos S. Bonaventurae meritum specialissimum: omnes enim superat, si quidem non ingenuo, tamen cognitione Augustini, incomparabilis nacque notitia operum S Augustini relucet in scriptis Fr. Matthaëi ab Aquasparta*" (*Quaestiones de gratia, Introductio*, p. CLIX), sia tanto preciso nel citare il Filosofo e così poco nel citare il Padre della Chiesa.

²⁶¹ Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20, n. 39; vedi *supra* nota 214.

iniziale del moto e quello finale vi è un intervallo di tempo, poiché, per definizione, non possono esistere due istanti consecutivi nel tempo continuo.

L'ultima parte della questione è dedicata alla soluzione delle obiezioni presentate nelle pagine precedenti. L'angelo (o l'anima separata, dato che in quanto sostanze spirituali dal punto di vista della fisica si comportano allo stesso modo) nella sua essenza non dipende dal luogo, potrebbe dunque continuare ad esistere anche se fosse annichilito ogni luogo; tuttavia, essendo data l'esistenza del luogo, è necessario che la sostanza spirituale sia nel luogo e che muovendosi in esso attraversi lo spazio intermedio. Non è la resistenza del mezzo bensì la distanza tra i diversi punti di "applicazione" a causare la successione nel moto angelico. Il raggio di luce, come lo spirito separato ed il corpo glorioso, si muove ad una velocità superiore a quella percepibile dai sensi umani, per questo sembra che il suo moto sia istantaneo. Pur essendo il tempo divisibile all'infinito, si può ipotizzare un tempo minimo in comparazione alla *virtus* corporea, che funga da misura anche per i moti spirituali, infatti la velocità di questi ultimi supera la velocità dei moti corporei incomparabilmente ma sempre secondo una grandezza finita.

Nella seconda delle questioni *de beatitudine animae separatae*²⁶², viene posto il problema della misura propria delle anime separate. L'alternativa è stabilita dunque tra l'*aevum*, o *aeternitas creata*, che alcuni considerano indivisibile, e il tempo, continuo o discreto, che in entrambi i casi è una misura divisibile. Rispondendo alla questione, Matteo afferma che l'*esse absolutum* di ciascuna creatura è misurato da una qualche misura indivisibile, invece l'*esse ut durabile* è misurato da una misura divisibile, continua e successiva: per gli enti sottoposti a variazione e corruzione si tratta del tempo, mentre per gli esseri che hanno "continuazione" ma non corruzione e variazione si tratta dell'*aevum*. Quest'ultimo è dunque misura comune dell'essere degli enti invariabili e incorruttibili, sia spirituali (gli angeli) sia corporei (le realtà al di sopra del cielo della luna e i corpi gloriosi). Dunque, mentre l'essere dell'anima è misurato sempre dalla stessa misura, sia che si trovi in stato di congiunzione con il corpo, sia che si trovi in stato di separazione, l'essere del composto, invece, a causa

²⁶² *Utrum anima separata potest perfecte beatificati sine corpore, aut quod post corporis resurrectionem perfectius erit beata beatitudine essentiali*, pp. 198-226.

della sua corruttibilità, è misurato dal tempo *pro statu isto*, e dall'*aevum* nello stato di gloria.

2.4 Giovanni Pecham

Nel *Quodlibet II*, la decima questione²⁶³ esamina se l'angelo poté essere in colpa nel primo istante della propria creazione. Nella *responsio* Pecham riflette sulla natura del tempo e dell'istante: poiché tra due istanti vi è sempre un tempo intermedio, e quindi un istante non può essere continuo o contiguo ad un altro istante, è impossibile che gli angeli nel primo istante siano stati buoni e *statim immediate* furono malvagi. Alcuni, ma dietro il termine "*quidam*" è facile riconoscere Tommaso d'Aquino, dicono invece che il tempo non è (solo) continuo, e per misurare le operazioni angeliche istantanee aggiungono un altro tempo, discreto e composto da istanti; costoro non accettano il divieto aristotelico di fare dell'istante una parte del tempo. Tuttavia, come l'eternità di Dio è *simul* con il tempo, così anche gli istanti di questo tempo discreto avranno una relazione di simultaneità con gli istanti del tempo continuo e ciò, secondo Pecham, implica una contraddizione²⁶⁴. Secondo Pecham non c'è modo di sfuggire alla contraddizione se si pone l'*aevum* come una totalità simultanea, ovvero semplice e topologicamente simile ad un istante (ne conseguirebbe, infatti, che il primo *nunc* dell'*aevum* avrebbe la stessa estensione dell'intero *aevum*)²⁶⁵.

Nella quarta e nella quinta delle *quaestiones de anima*, Pecham esamina il moto dei corpi gloriosi e degli spiriti. Il legame tra i due tipi di enti è fondato sull'analogia proposta dal testo biblico: "*seminatur in ignobilitate surgit in gloria [...] seminatur corpus animale surgit corpus spiritale*" (1 Cor 15, 43-44),

²⁶³ Ioannis Pecham, *Quaestiones quodlibetales*, pp. 98-100.

²⁶⁴ Vale la pena di riassumere i passaggi dell'argomentazione: prendiamo un istante del tempo discreto in cui l'angelo era buono, e lo chiamiamo a; prendiamo un altro istante del tempo discreto, in cui il medesimo angelo è malvagio, e chiamiamo tale istante b; l'istante a del tempo discreto è simultaneo ad un istante del tempo continuo, che chiameremo c e allo stesso b lo sarà con un istante del tempo continuo, che indicheremo come d; a questo punto si danno solo due alternative: o c e d sono un unico e medesimo istante del tempo continuo, e allora nel medesimo tempo l'angelo è buono e malvagio, violando palesemente il principio di non contraddizione; oppure c e d sono due istanti diversi, ma allora tra i due istanti del tempo continuo vi è un intervallo temporale in cui, o con cui, l'angelo non era né buono né malvagio.

²⁶⁵ R. Cross fa riferimento a questo testo di Pecham per annoverarlo tra i fautori dell'"interval theory" dell'*aevum* (cfr. *infra* nota 280).

per cui sembra attribuibile al corpo glorioso ciò che Agostino afferma degli spiriti, ovvero l'essere mossi *per tempora*, ma non *per loca*²⁶⁶. In effetti è addirittura il mutamento secondo il tempo ad essere posto in questione per i corpi gloriosi, poiché il tempo è destinato ad avere fine, come Pecham ricava dall'Apocalisse: "*Tempus non erit amplius*" (Ap 10, 6). Anche a partire dai testi aristotelici sembra derivare la fine del tempo: se ogni successione dipende dal moto del cielo²⁶⁷, e se il moto del cielo è la causa di tutti gli altri moti²⁶⁸, quando sarà cessato il primo, verranno meno anche tutti gli altri moti e un corpo glorioso non potrà trasferirsi da un luogo all'altro mediante il moto. Un altro argomento sembra prospettare una "via di mezzo": secondo il *Liber de causis* l'essenza e l'operazione dell'intelligenza (nel medioevo latino era consueto attribuire agli angeli ciò che i testi neoplatonici dicevano delle *intelligentiae*) sono nell'eternità, ovvero in ciò che non è tempo; nessuno mette in dubbio che i corpi si muovano nel tempo; i corpi gloriosi, quindi, essendo intermedi tra angeli e corpi, si muoveranno in una misura intermedia, cioè "*in imperceptibili tempore. Quod est quasi instans*".

Pecham riconosce la difficoltà di determinare in modo certo qualcosa in un ambito tanto particolare e nella risposta dice di "*credere*" che i corpi gloriosi si muoveranno localmente (oltre che nel tempo). Questa conclusione dubitativa è però accompagnata da argomenti e importanti considerazioni sul tempo. In primo luogo viene riportata una distinzione terminologica agostiniana: in senso proprio è detto tempo lo "*spatium mensurae motus siderum*", mentre in senso largo è la "*mensura cuiuscumque variationis*"²⁶⁹; il primo non sarà più dopo il giudizio finale (in cui terminerà il moto dei cieli). Secondo l'analogia tra fine e inizio del mondo, Pecham afferma che neppure nei primi tre giorni della creazione (quando i *luminaria* non erano stati formati a partire dalla *lux* creata in origine) vi era il tempo in senso proprio: "*in spiritibus potest esse successio stante motu caeli; quoniam ante motum caeli quarto die potuit <esse>, immo et fuit successio in motibus angelicis, sicut ex casu patuit, ut docet Augustinus, De civitate Dei, XII,*

²⁶⁶ Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20, n. 39, vedi *supra* nota 214.

²⁶⁷ "*Omnis successio est a motu caeli*", Cfr. Aristotele, *De coelo*, I, 9.

²⁶⁸ Cfr. Aristotele, *De coelo et mundo*, II, 6.

²⁶⁹ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XII, 15; vedi *supra* nota 156.

cap. 15". Il tempo in senso proprio viene così ad essere quasi "racchiuso" nel tempo in senso largo, che esiste già "prima" del suo inizio e continua ad esistere "dopo" la sua fine (qui "prima" e "dopo" appartengono chiaramente non al primo bensì al secondo). Ad ulteriore conferma della separazione tra moto dei cieli e scorrere dei tempi, viene riportato il passo delle *Confessioni*²⁷⁰ in cui Agostino cita l'episodio biblico in cui il sole si "ferma" per consentire a Israele di sconfiggere gli Amorrei²⁷¹: Pecham nota con ironia che non si possono considerare tanti miracoli quanti furono i colpi di spada in battaglia (come se ognuno di essi fosse avvenuto istantaneamente mentre il tempo era fermo), piuttosto l'unico miracolo fu l'interruzione del moto del sole.

Riguardo agli angeli, Pecham esclude che possano spostarsi da un estremo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio: ciò sarebbe possibile se gli angeli "si applicassero" al luogo solo mediante le proprie operazioni²⁷²; il pensatore francescano deduce invece dall'assioma della priorità dell'essere sull'operare²⁷³ che l'essere nel luogo, anche per le creature spirituali preceda l'operare nel luogo. Anche l'angelo, quindi, si muove attraverso il tempo, e non può essere *simul* in diversi luoghi, bensì solo in istanti successivi. Essendo stato escluso che il moto della creatura spirituale sia istantaneo (*subito*), secondo Pecham dipende dalla volontà dell'angelo che tale moto sia o non sia *repente*, ovvero "non percepibile" con gli strumenti di misura della creatura corporea.

2.5 Pietro di Giovanni Olivi

Su centodiciotto questioni edite dallo Jansen, ben diciassette trattano degli angeli²⁷⁴. Pur indagando temi teologici, tali questioni contengono elementi importanti per lo studio del pensiero oliviano su temi metafisici, fisici ed antropologici. D'altra parte, come quasi tutti i maestri medievali, e ancor di più in quanto appartenente

²⁷⁰ Cfr. Agostino, *Confessiones*, XI, 23: "Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat".

²⁷¹ Cfr. Gs 10, 12-13: "Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: «Sole, fèrmati in Gàbaon, e tu, luna, sulla valle di Aialon». Si fermò il sole e la luna rimase immobile".

²⁷² Questa è la posizione di Tommaso d'Aquino, cfr. *supra* p. 98.

²⁷³ "Prius est esse quam operari". Cfr. *supra* nota 110.

²⁷⁴ Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, qq. 32-48, vol. I, pp. 571-761.

all'ambiente agostiniano, l'Olivi non parla né scrive mai come “filosofo puro”, bensì sempre in veste di teologo.

Considerare ciascun angelo una specie a sé, implica per Olivi l'attribuzione alla creatura di un'eternità immensa *secundum ante et post*: significa, infatti, rendere l'angelo un universale (in quanto istanziazione completa della sua specie), e gli universali fanno astrazione dal *nunc*, cioè da ogni determinazione o limitazione temporale, abbracciando l'estensione del tempo passato, presente e futuro.

L'essere degli eviterni (caso paradigmatico di oggetto permanente) è identico a sé stesso in ogni *nunc*²⁷⁵, mentre l'essere degli enti sublunari soggetti a generazione e corruzione (*ens successivum*) non è mai dato tutto assieme, poiché la sua durata non è costituita da un solo *nunc*, bensì da un susseguirsi di *nunc* numericamente distinti. Il tempo angelico è sì una successione, un numero secondo *prius et posterius*, ma nella forma della ripetizione continua dell'identico *nunc*, né ha il suo fondamento nel moto delle cose (spaziale, qualitativo, quantitativo o sostanziale). In un certo senso, a causa dell'identità essenziale dell'angelo, la distinzione dei *nunc* successivi è solo nell'intelletto che pensa l'angelo come esistente *prius* e come esistente *dopo*: non la realtà ma solo il concetto dell'angelo muta. Le parti successive dell'*aevum* differiscono tra loro solo secondo una *ratio* (per quanto una *ratio realis*), quelle del tempo, invece, hanno ciascuna una propria realtà ed entità. Tuttavia l'*aevum* non è *totum simul*, altrimenti non vi sarebbe distinzione tra passato e presente nell'esistenza degli eviterni, con la conseguenza inaccettabile che sarebbe impossibile a Dio “interromperne” l'esistenza una volta che fossero stati creati; un eviterno non potrebbe iniziare a esistere prima di un altro, né potrebbe esistere più a lungo di un altro eviterno. Sarebbe infine impossibile parlare coerentemente della coesistenza di un eviterno con oggetti temporali: gli angeli, invece, coesistono necessariamente con le realtà successive e sono quindi temporalmente determinati.

Una durata senza successione equivale all'eternità (*tota simul* e priva di dimensioni): l'unico modo per distinguere da essa l'*aevum* consiste nel considerare quest'ultimo successivo e porre in esso *prius et posterius*, ovvero una forma di successione pur

²⁷⁵ È come se l'accadere non lasciasse alcuna traccia nell'essere degli angeli, che è già da sempre compiuto.

senza variazione e “innovazione”²⁷⁶. Un tempo senza cambiamento costituisce, aristotelicamente, una contraddizione²⁷⁷; invece, porre nell’*aevum* il prima e il dopo e la successione senza la variazione permette di pensare una forma di “tempo assoluto”²⁷⁸, vale a dire un tempo che consente di ascrivere indici temporali (non immaginari) anche ad oggetti che fattualmente non mutano. Anche in assenza di qualunque regolare processo naturale (come il moto dei cieli), anzi di qualsiasi tipo di movimento, può esistere una durata estesa e successiva, dotata della topologia del tempo, e questa durata è appunto l’*aevum*. Una delle possibili applicazioni di questa forma di temporalità sono i primi tre giorni della creazione, prima che il moto dei *luminaria* regoli lo scorrere dei tempi.

Olivi si schiera quindi a fianco del confratello e maestro Bonaventura contro Tommaso d’Aquino²⁷⁹. In altre parole, Bonaventura e Olivi propongono quella che Richard Cross chiama una “*interval theory*” dell’*aevum*, opposta alla “*instant theory*” tommasiana²⁸⁰. Secondo l’idea oliviana si può parlare di durata e di successione reale anche in assenza di qualsiasi processo naturale o di qualsiasi reale cambiamento; in questo modo durata e successione sono realmente nell’*aevum*. La conseguenza di questo ragionamento è che tra l’*aevum* e il tempo non vi è alcuna differenza topologica (né metafisica) significativa²⁸¹.

La conseguenza del tentativo oliviano di rendere più netta la separazione tra eternità (propria solo del Creatore) ed *aevum* (creaturale) è che la distinzione tra *aevum* e tempo, pur essendo conservata, appare molto più sfumata, al limite impercettibile.

²⁷⁶ Cfr. R. Imbach - F.-X. Putallaz, *Olivi et le temps*, p. 28: “*Si Olivi introduit une succession dans l’aevum, c’est pour souligner la réalité créaturale des substances spirituelles et sauver au mieux l’absolue transcendance de Dieu*”.

²⁷⁷ Secondo questa lettura della teoria aristotelica, il *nunc* scorrendo costituisce il tempo, e l’esistenza di tale *nunc* richiede quella di un soggetto mobile. Poiché l’angelo è immobile *ex hypothesi*, esso non può costituire il soggetto mobile di un *nunc fluens*, bensì solo di un *nunc stans*, che non scorre e non costituisce intervalli temporali.

²⁷⁸ Secondo l’espressione usata da Richard Cross nell’articolo che abbiamo citato.

²⁷⁹ Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 10, art. 5: “*Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt*”; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, art. 14, ad 9: “*Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variabiles, etsi quantum ad aliquid non variantur, prout aevo mesurantur*”. Tommaso ha totalmente ignorato l’esistenza del giovane Pietro che studiava a Parigi. Quando dopo la morte del primo, il francescano ne attacca alcuni punti dottrinali, l’Aquinata non è ancora un’autorità, neppure all’interno del suo Ordine.

²⁸⁰ Cfr. R. Cross, *Absolute Time*, pp. 263-264.

²⁸¹ Pur se non in maniera così esplicita anche Bonaventura tendeva ad includere l’*aevum* all’interno dell’accezione più generica (*communissime*) di tempo, cfr. *supra* p. 41.

Olivi, infatti, afferma di non essere in grado di indicare la differenza formale tra le due misure di durate successive, tuttavia continua a sostenere la propria posizione, poiché le alternative presentano ai suoi occhi inconvenienti maggiori (filosoficamente) e più pericolosi (teologicamente).

Conclusioni

I pensatori francescani legati all'ambiente dell'università di Parigi che abbiamo esaminato nel corso di questa ricerca, pur nella diversità delle rispettive posizioni, aderiscono al medesimo programma di composizione tra istanze aristoteliche-“oggettive” e agostiniane-“soggettive” nell'ambito della dottrina della temporalità. Caso paradigmatico è Bonaventura che, nonostante l'altissima considerazione per l'autorità di Agostino, insiste ben poco sull'aspetto antropologico della temporalità, mentre il suo discorso sul tempo fisico è essenzialmente aristotelico, forse al di là di quanto lo stesso dottore serafico sarebbe stato disposto ad ammettere.

La polemica contro l'aristotelismo, legata alla controversia sull'eternità del mondo, non impedisce a questi teologi di assumere come fondamento della questione la definizione aristotelica di tempo, sebbene, con il gusto tipicamente scolastico per le distinzioni, la includano quale tessera di un più ampio mosaico di classificazioni delle misure di durata. Condividono anche, in quanto francescani, l'idea halessiana, sviluppata poi da Bonaventura, del radicamento del tempo nella materia piuttosto che nel moto del cielo, antepoendo così un tempo *metafisico* al tempo *fisico-cosmologico*. Non vi è un legame causale tra il tempo e l'alternarsi del giorno e della notte, secondo il moto del sole: il tempo “appare”, si manifesta in tale successione, che consente all'uomo una percezione chiara e una misurazione certa, ma il fondamento del tempo non è il moto della sfera celeste, bensì la mutabilità essenziale degli enti creati, composti di materia (secondo la dottrina dell'ilemorfismo universale) e quindi potenziali, sebbene non necessariamente soggetti in atto a corruzione o variazione.

L'interazione tra esegesi del libro biblico della *Genesi* e interpretazione dei testi aristotelici, con le questioni che ne scaturivano²⁸², ha condotto a un'analisi sempre più approfondita delle categorie della temporalità. Determinata la separazione tra flusso temporale e cosmologia, l'esigenza di indicare la misura della durata di periodi ed eventi *sui generis* (i primi tre giorni della creazione, le pene infernali dopo il giorno del giudizio, le operazioni angeliche) ha condotto a “universalizzare” il tempo come contrassegno comune della creaturalità in quanto *ex nihilo*, ovvero

²⁸² Come ha scritto Luca Bianchi: “Se fra le molte che se ne potevano dare, l'interpretazione temporale [dei primi versetti del *Genesi*] era forse la meno plausibile, fu ciononostante la più fortunata” (L. Bianchi, *L'inizio dei tempi*, p. 5).

misura dell'*exitus* dal non-essere all'essere. Per la medesima esigenza sono state accuratamente definite e differenziate le accezioni dei termini *tempus*, *aevum*, *aeternitas*, ordinandole in tassonomie basate su vari criteri, fino al recupero, da parte di alcuni, del concetto di *saeculum* come "successione di istanti senza continuità", ovvero una forma di tempo discreto. Secondo Bonaventura, se si ammettono la correttezza del ragionamento aristotelico sul tempo e la verità della *littera* di quanto è narrato nei primi capitoli della *Genesi*, è necessario fare uso della misura di durata del *saeculum*, affinché il sistema teorico sia coerente e completo; l'altra opzione possibile consiste nell'utilizzo di un concetto di tempo più esteso, tale da includere anche le configurazioni peculiari indicate dalla teologia.

L'identità o distinzione numerica delle differenti forme di durata dipendeva, secondo i medievali, dall'identità o distinzione numerica dei *subiecta*, dei quali le misure di durata erano accidenti. In tal modo, l'unità del tempo è legata non più, cosmologicamente, a quella del primo mobile, bensì, metafisicamente, all'unità della materia in quanto potenzialità, mentre la pluralità degli *aeva* discenderebbe da quella degli angeli.

Per questi "filosofi" francescani l'*aevum* è topologicamente strutturato come un intervallo, non come un istante; conseguenza non così remota di questa intuizione è che l'*aevum* perde la sua condizione di *tertium* tra eternità e tempo e diviene specie di quest'ultimo, se inteso nel suo significato più ampio. Tale soluzione concorda con l'esigenza teologica di salvaguardare la trascendenza di Dio, evitando l'eccessiva affinità tra eternità divina ed eviternità creaturale.

Anche per Pietro di Giovanni Olivi, probabilmente il più anti-aristotelico tra questi pensatori, il debito nei confronti del *Philosophus* non può essere negato: nonostante le sue riserve, sul tema dell'esistenza extra-mentale del tempo si schiera con Aristotele e contro Agostino (o, meglio, con gli aristotelici e contro gli agostiniani); afferma, nel codice *Burgh.* 322²⁸³, che l'esistenza del tempo richiede quella del moto, e addirittura ne è causata, e conclude l'analisi del rapporto tra tempo e moto scrivendo: "*et hec omnia dico sequendo doctrinam Aristotelis*".

²⁸³ Vedi *supra* nota 195.

Bibliografia

I – Fonti antiche e medievali

- Agostino di Ippona

Confessiones, Corpus Christianorum. Series Latina 27.

De civitate Dei, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCSL 47-48.

De diversis quaestionibus LXXXIII, CCSL 44A.

De Trinitate, CCSL 50/50A.

De Genesi ad litteram, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 28/1.

De Genesi ad litteram. Liber Imperfectus, CSEL 28/1.

De Genesi adversus Manichaeos, Patrologia Latina (Migne) 34.

- Alano di Lilla

Alano di Lilla, *Le regole del diritto celeste*, Introduzione, traduzione e note a cura di Carlo Chiurco, Saggio introduttivo di Alessandro Musco, Officina di Studi Medievali (Machina Philosophorum, 6), Palermo 2002.

- Alessandro di Hales

Summa theologica, 4 voll. in 5 tomi, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (ed. V. Doucet et al.), Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1924-1948 (*Index*, Grottaferrata 1979).

Glossa in quatuor libros Sententiarum, 4 voll., studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 12-15), Quaracchi - Firenze 1951-1957 (editio anastatica, Grottaferrata 1997).

Quaestiones disputatae antequam esset frater, 3 voll., studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 19-21), Quaracchi - Firenze 1960.

- Anselmo d'Aosta

Monologio e Proslogio, Introduzione, traduzione, note e apparati di Italo Sciuto, Bompiani, Milano 2002.

- Aristoteles Latinus

Physica. Translatio Vetus, ed. Fernand Bossier - Jozef Brams, E. J. Brill («Aristoteles Latinus»,VII.1.1), Leiden - New York 1990.

Physica. Translatio Vaticana, ed. Augustin Mansion, E. J. Brill («Aristoteles Latinus»,VII.1.2), Leiden - New York 1990 (ristampa dell'edizione del 1957).

- Bonaventura da Bagnoregio

Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, 4 voll., edita studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1882-1889.

Opuscula varia theologica, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1893.

Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss., edidit Ferdinandus Delorme, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1934.

Opera omnia, 14 voll. (in corso di stampa), edizione latino-italiana a cura di Jacques Guy Bougerol - Cornelio Del Zotto - Leonardo Sileo, Città Nuova, Roma 1990-.

- *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle Heinrich e Chatelain Émile edd., Tomus I, Ex Typis Fratrum Delalain, Parigi 1889.

- Giovanni Pecham

Quaestiones tractantes de anima, ed. Hieronymus Spettmann, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* XIX, 5-6, Aschendorff, Münster 1918.

Quodlibet quatuor, edd. Girard J. Etzkorn - Ferdinand Delorme, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 25), Grottaferrata 1989.

Quaestiones disputatae, edd. Girard J. Etzkorn - Hieronymus Spettmann - Livarius Oligier, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 28), Grottaferrata 2002.

• Matteo d'Acquasparta

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 1), Quaracchi - Firenze 1903¹ 1957².

Quaestiones disputatae de incarnatione et de lapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 2), Quaracchi - Firenze 1914¹ 1957².

Quaestiones disputatae de gratia, ed. Victorin Doucet, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 11), Quaracchi - Firenze 1935.

Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia, ed. Gedeon Gal, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 17), Quaracchi - Firenze 1956.

Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus, edd. Gedeon Gal - Aquilinus Emmen - Ignatius C. Brady - Caelestinus Piana, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 18), Quaracchi - Firenze 1959.

Thomas d'York et Matthieu d'Aquasparta. Textes Inédits sur le problème de la création, par Ephrem Longpré, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 1 (1926), pp. 269-308.

• Pietro di Giovanni Olivi

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, 3 voll., ed. Bernard Jansen, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 4-6), Quaracchi - Firenze 1922-1926.

Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestiones de Virtutibus, edd. Aquilinus Emmen - Ernestus Stadter, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», 24), Grottaferrata 1981.

Scritti scelti, a cura di Paolo Vian, Città Nuova («Fonti cristiane per il terzo millennio - Fonti medievali»), Roma 1989.

Lectura super Proverbia et Lectura super Ecclesiasten, ed. J. Schlageter, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Collectio Oliviana», 6), Grottaferrata 2003.

Quodlibeta quinque, ed. Stefano Defraia, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Collectio Oliviana», 7), Grottaferrata 2002.

Quaestiones de novissimis ex libro IV Summae, ed. Pietro Maranesi, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae («Collectio Oliviana», 8), Grottaferrata 2004.

Quaestio de locutionibus angelorum, ed. Sylvain Piron, «Oliviana», 1 (2003).

• Tommaso d'Aquino

Summa theologiae, studio et cura P. Caramello (testo leonino), 4 voll., Marietti, Torino-Roma 1948-.

Quaestiones disputatae De potentia, cura et studio P. M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Torino-Roma 1965-, pp. 7-276.

II – Studi

Aa. Vv., *Il tempo nel medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche. Atti del Convegno Internazionale della Società Italiana di Demodossaloga, Roma 26-28 novembre 1998*, Castel Madama (Roma) 2000.

Aubenque Pierre, *Physique aristotelicienne et langage*, «Archives de Philosophie», Mars 1968, pp. 125-132.

Barone Giulia, *Matteo d'Acquasparta*, in AA. VV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana - Treccani, vol. LXXII, Roma 2008, pp. 204-208.

Bettoni Efrem, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milano 1959.

Bianchi Luca, *L'errore di Aristotele*, La Nuova Italia («Pubblicazioni del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano», 2), Firenze 1984.

Bianchi Luca, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1987.

Bigi Vincenzo Cherubino, *La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura*, in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli – Assisi, 1988, pp. 145-247.

Bigi Vincenzo Cherubino, *Il concetto di tempo in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scoto*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Cura Commissionis Scotisticae, Roma, 1968, Vol. II *Problemata Philosophica*, pp. 349-359.

Bigi Vincenzo Cherubino, *Tempo e temporalità in San Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 39 (1992), pp. 65-73.

Bonafede Giulio, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Mori, Palermo 1952.

Bonafede Giulio, *Antologia del pensiero francescano*, G. Mori & figli, Palermo 1961.

Bostock David, *Aristotle's Account of Time*, «Phronesis», 25 (1980), pp. 148-169.

Bottin Francesco, *L'esperienza medievale del tempo tra modelli divini ed umana finitudine*, «Doctor Seraphicus», 39 (1992), pp. 109-125.

Bougerol Jacques Guy, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 40 (1973), pp. 135-222.

Brady Ignatius, *John Pecham and the Background of Aquinas's De Aeternitate Mundi*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 141-178.

Brague Remi, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982.

Brams Jozef, *La riscoperta di Aristotele in occidente*, Jaca Book (Eredità Medievali), Milano 2003.

Burr David, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscan persécuté*, Cerf – Editions Universitaires, Parigi - Friburgo 1997 (ed. orig. 1976).

Cavagnaro Elena, *Aristotele e il tempo. Analisi di «Physica» IV, 10-14*, Il Mulino (Pubblicazioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici), Bologna 2002.

Cazenave Annie, *Conception du temps et de l'histoire chez Pierre Jean Olivi*, in R. Työrinoja - A. Inkeri Lehtinen - D. Føllesdal (edd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the VIII International Congress of Medieval*

Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki 1990, vol. III, pp. 346-355.

Colish Marcia L., *Peter Lombard*, Brill (Brill's studies in intellectual history; 41), Leiden - New York - Köln 1994.

Corvino Francesco, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980.

Cross Richard, *Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventureran Tradition*, «Medioevo», 27 (2002), pp. 261-300.

Crowley Theodore, *John Peckham O.F.M., Archbishop of Canterbury, versus the New Aristotelianism*, «Bulletin of the John Rylands Library», 33 (1950-51), pp. 242-255.

D'Alverny Marie-Thérèse, *Un adversaire de Saint Thomas: Petrus Iohannis Olivi*, in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 179-218.

Decloux Simon, *Temps, Dieu, Liberté dans les commentaires aristotéliens de Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et chrétienne*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1967.

Degani Enzo, *AIQN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961.

De Lubac Henri, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, vol. 3, Edizioni Paoline, Roma, 1972 (Paris, 1959-64)

Eco Umberto, *Il problema estetico in San Tommaso*, Edizioni di Filosofia, Torino 1956; seconda edizione modificata: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1970; ora in: Umberto Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012.

Etzkorn Girard J., *John Pecham*, in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Basil Blackwell (Blackwell's Companion to Philosophy), Oxford 2002, pp. 384-387.

Faes De Mottoni Barbara, *Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli*, «Medioevo», 18 (1992), pp. 169-202.

Faes De Mottoni Barbara, *La conoscenza mattutina dell'angelo secondo Bonaventura*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 2 (1992), pp. 91-101.

Franceschini Ezio, *Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo Latino*, in AA.VV., *Aristotele [nella critica e negli studi contemporanei]*, Vita e Pensiero, Milano 1956, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», Supplemento speciale al numero XLVIII.

Gamarra Daniel, *Un caso di platonismo ed agostinismo medievale. Matteo d'Acquasparta: conoscenza ed esistenza*, «Acta Philosophica», vol. 9 (2000), fasc. 2, pp. 197-221.

Ghisalberti Alessandro, *La concezione del tempo in S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza Cristiana*. Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, I, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, pp. 745-755.

Gilson Étienne, *La filosofia di San Bonaventura*, a cura di Costante Marabelli, Jaca Book («di fronte e attraverso», 372 - «Biblioteca di Cultura Medievale»), Milano 1994 (titolo originale: *La philosophie de saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1923¹, 1943² 1974).

Gondras Alexandre Jean, *Matthieu d'Acquasparta*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, (Tome X Mabille - Mythe), Beauchesne, Paris 1980, coll. 799-802.

Grabmann Martin, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Casa editrice Herder, Roma 1941.

Grabmann Martin, *Guglielmo de Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Pontificia Università Gregoriana (Miscellanea Historiae Pontificiae, 11), 1970 (1946).

Grant Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Grassi Ernesto, *La potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, trad. it. di C. Gentili e M. Marassi, Guida Editori, Napoli 1990; ed. originale *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Athenäum, Königstein/Ts., 1979; Frankfurt a.M., 1984.

Gregory Tullio, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e Letteratura - 235), Roma 2007.

Houser Rollen Edward, *Matthew of Aquasparta*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone, Basil Blackwell (Blackwell's Companion to Philosophy), Oxford 2002, pp. 423-431.

Imbach Ruedi - Putallaz François-Xavier, *Olivi et le temps*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, ed. par Alain Boureau et Sylvain Piron, Librairie Philosophique J. Vrin («Études de Philosophie Médiévale»), Paris 1999, pp. 27-39.

Jaskiewicz Sylwester, *Il cristiano di fronte ai luminari del cielo: il commento agostiniano a Gn 1, 14-19*, in: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2006*, Institutum Patristicum Augustinianum («Studia Ephemeridis Augustinianum», 101), Roma 2007, pp. 711-722.

König-Pralong Catherine, Ribordy Olivier, Suarez-Nani Tiziana, *Avant-propos*, in *Pierre de Jean Olivi - Philosophe et théologien. Actes du colloque de Philosophie médiévale, Fribourg 24-25 octobre 2008*, Walter De Gruyter GmbH & Co., Berlin-New York 2010.

Longpré Ephrem, *Mathieu d'Aquasparta*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome X, première partie (Maronite - Messe), Librairie Letouzey et Ané, Paris 1928, coll. 375-389.

Manselli Raoul, *Pietro di Giovanni Olivi*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1970.

Mansion Augustin, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, «Revue Néoscholastique de Philosophie», 36 (1934), pp. 275-307.

Marenbon John, Luscombe D. E., *Two medieval ideas: eternity and hierarchy*, in McGrade A. S. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 51-72 (chapter 2).

Meier Anneliese, *Das Zeitproblem*, in *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura («Storia e Letteratura», 52), Roma 1955, pp. 47-137; trad. it. *Il problema del tempo*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Jaca Book («di fronte e attraverso», 119 - «Biblioteca di Cultura Medievale»), Milano 1984, pp. 155-267.

Merino José Antonio, *Storia della filosofia francescana*, Biblioteca Francescana, Milano 1993.

Piron Sylvain, *The Formation of Olivi's Intellectual Project*, «Oliviana», 1 (2003).

Porro Pasquale, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy - De Wulf-Mansion Centre, Series I, XVI), Leuven 1996.

Porro Pasquale, *Un tempo per le cose. Il problema della durata dell'essere sostanziale nella recezione scolastica di Aristotele*, in: Ruggiu Luigi (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 142-154.

Putallaz François-Xavier, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book (Eredità Medievale, '96/3), Milano 1996.

Rodolfi A., *Tempo e creazione nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, «Studi Medievali», 37 (1996), pp. 135-169.

Sfameni Gasparro Giulia, *Studium Sapientiae: Astronomia e astrologia nell'itinerario intellettuale e religioso di Agostino*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2006*, Institutum Patristicum Augustinianum («Studia Ephemeridis Augustinianum», 101), Roma 2007, pp. 723-761.

Sgarbossa Mario, *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, Città Nuova Editrice, Roma 1997.

Sylla Edith Dudley, *Creation and nature*, in McGrade A. S. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 171-195 (chapter 7).

Suarez-Nani Tiziana, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angelique*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 70 (2003), pp. 233-316.

Suarez-Nani Tiziana, *Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rievanzza filosofica*, in A. Ghisalberti, A. Petagine, R. Rizzello (edd.), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti*.

Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005), Quaderni di Annali Chieresi, Torino 2005, pp. 11-30.

Weber Hubert Philipp, *The Glossa in IV libros Sententiarum by Alexander of Hales*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. Philipp W. Rosemann, Brill, Leiden - Boston 2010, vol. II, pp. 79-109.

Yamamoto Bonaventura, *De temporis habitudine ad creationem iuxta S. Bonaventuram*, Pontificium Athenaeum Antonianum («Facultas Philosophiae - Theses ad Lauream», 36), Roma, 1956 (Tokyo, s. e., 1957).