

[2. Sigieri di Brabante: la conoscenza come soluzione di dubbi]

Come dice Aristotele all'inizio del terzo libro della *Metafisica*, coloro che vogliono raggiungere la conoscenza della verità su determinati argomenti senza conoscere ciò che introduce il dubbio nella conoscenza della verità di quegli argomenti sono simili a uomini che avanzano senza sapere in quale luogo debbano andare. La ragione di questo fatto è che il fine di chi tende alla verità è la soluzione dei dubbi, e perciò, come chi non conosce il luogo [dove deve andare] non vi arriva se non per caso, e qualora vi arrivi non capirà che era il luogo cui tendeva e perciò ignorerà se vi si deve fermare o procedere più oltre, così chi non ha precedentemente concepito i dubbi non si orienterà verso la conoscenza della verità se non per caso, perché se la raggiungerà non saprà se vi si deve fermare o procedere più oltre. Colui che dubita è anche paragonabile a chi è costretto da un legame fisico e, qualora non conosca questo legame, non sarà capace di scioglierlo. Il dubbio infatti trattiene la mente in modo tale che essa non può procedere oltre nella riflessione, così come i piedi sono bloccati da un legame fisico. E perciò chi non ha precedentemente considerato i dubbi non è capace di sbarazzarsene, quindi nemmeno di raggiungere la verità: la conoscenza della verità su di un determinato argomento consiste infatti nella soluzione dei dubbi. E come nei processi si dice che si giudica meglio ascoltando le ragioni dell'una e dell'altra parte, analogamente si giudicherà meglio della verità qualora si siano precedentemente considerati gli argomenti che introducono il dubbio su di un determinato argomento, essendo a favore dell'una e dell'altra parte fra loro in contraddizione.

Ecco perché noi, volendo scrivere alcune verità intorno alle prime cause delle cose, in primo luogo introdurremo su di ogni argomento i dubbi, di modo che la verità risulti più chiaramente; abbiamo rispettato però il criterio di introdurre quei dubbi dai quali si manifesti la verità di quelle cose che sembrano essere dubbie nel *Libro delle cause*, evitando la moltitudine delle questioni e degli argomenti inutili che generano fastidio e avvilluppano la mente, non intendendo introdurre quei dubbi che siano estranei al nostro proposito.

[3. Boezio di Dacia: il credente e il filosofo naturale dinanzi al problema dell'eternità del mondo]

In primo luogo bisogna considerare attentamente che non può esservi alcuna questione che possa essere discussa razionalmente che il filosofo non debba discutere e della quale non debba determinare ove risieda la verità, per quanto essa può esser compresa dalla ragione umana. Il motivo di quest'affermazione è che tutti gli argomenti portati nella discussione sono ricavati dalle cose; altrimenti sarebbero una finzione della mente. Ma il filosofo tratta della natura di tutte le cose: infatti come la filosofia tratta dell'essere, così le parti della filosofia trattano delle parti dell'essere, come è scritto nel IV libro della *Metafisica* ed è di per sé evidente. Perciò spetta al filosofo determinare ogni questione che possa essere discussa razionalmente. Infatti ogni questione che possa essere discussa razionalmente riguarda qualche parte dell'essere. Ora, il filosofo riflette sulla totalità dell'essere: naturale, matematico e divino. Perciò spetta al filosofo determinare ogni questione che possa essere discussa razionalmente; e chi dice il contrario sappia che non capisce quel che dice.

In secondo luogo bisogna notare che né il filosofo naturale, né il matematico, né il metafisico possono dimostrare razionalmente che il primo moto e il mondo siano nuovi.

Che il filosofo naturale non possa dimostrare ciò, lo si mette in luce a partire da due assunti evidenti. Il primo di questi assunti è che nessuno specialista di una disciplina può provare, concedere o negare qualcosa se non a partire dai principi della sua scienza. Il secondo assunto è che sebbene la natura non sia il primo principio in assoluto, è tuttavia il primo principio nell'ambito delle realtà naturali, ed è il primo principio che il filosofo naturale possa prendere in considerazione. E proprio perché era consapevole di ciò, Aristotele ha preso le mosse nella sua *Fisica*, che è il primo dei libri di filosofia naturale, non dal primo principio in assoluto, ma dal primo principio delle realtà naturali, cioè dalla materia prima, che nel II libro della stessa *Fisica* dice essere la natura. ✕

Da ciò risulta, relativamente al nostro tema, quanto segue.

La natura non può causare un qualche moto nuovo se un altro moto che ne sia la causa non lo precede. Ma nessun altro moto può precedere il primo moto, poiché altrimenti non sarebbe il primo. Quindi il filosofo naturale, il cui primo principio è la natura,

non può affermare sulla base dei suoi principi che il primo moto sia nuovo. La premessa maggiore è evidente, poiché la natura materiale non produce nulla *de novo* se non è prima soggetta all'azione di un'altra causa. In effetti la natura materiale non può essere il primo motore: infatti come potrebbe un ente generato essere il primo motore? e ogni agente materiale è un ente generato. [...]

Inoltre ogni effetto naturale nuovo richiede una novità nei suoi principi immediati. Ma non vi può essere novità in un qualche ente senza un mutamento precedente: infatti eliminare il mutamento significa eliminare ogni novità, quindi la natura non può causare alcun moto o effetto nuovo senza un mutamento precedente. Perciò secondo il filosofo naturale, il cui primo principio è la natura, il primo moto, che non può essere preceduto da alcun mutamento, non può essere nuovo. La premessa maggiore è evidente, perché se tutti i principi immediati di un qualche effetto naturale avessero sempre la stessa disposizione, quell'effetto non potrebbe ora provenire da loro mentre non proveniva prima. Altrimenti potrei chiedere perché [proviene] ora piuttosto che prima, e tu non avresti modo di rispondere. [...]

Da ciò appare chiaramente che il filosofo naturale non può porre alcun moto nuovo senza che esso sia preceduto da un qualche moto che ne sia la causa. Dunque, poiché è necessario porre nel mondo un qualche primo moto (infatti non si può procedere all'infinito nei moti dei quali uno è causa di un altro) ne consegue che il filosofo naturale, a partire dalla sua scienza e dai principi di cui si serve, non può porre un primo moto nuovo.

Perciò nell'VIII libro della *Fisica* Aristotele, chiedendosi se il moto sia stato fatto in un certo tempo mentre prima non esisteva, servendosi dei suoi principi, che sono stati ora esposti, e parlando da filosofo naturale, sostiene che il primo moto è eterno in entrambe le direzioni. Sempre nell'VIII libro della *Fisica*, chiedendosi perché alcune cose talora sono in movimento e talora in quiete, egli risponde che ciò accade perché sono mosse da un motore che è sempre mosso. Infatti proprio perché il motore da cui sono mosse è un motore mosso (e perciò assume disposizioni diverse), esso fa sì che le cose che muove talora siano in movimento e talora in quiete. Le cose che si muovono sempre, come i corpi celesti, sono invece mosse da un motore immobile, sempre disposto allo stesso modo verso se stesso e verso ciò che muove.

Se dunque il filosofo naturale non può, sulla base dei suoi principi, affermare che vi sia un primo moto nuovo, non può neanche affermare che vi sia un primo mobile [nuovo], poiché nell'ordine delle cause il mobile precede il moto, dal momento che è una delle sue cause. Perciò il filosofo naturale non può affermare che il mondo sia nuovo, dal momento che il primo mobile non precedette il mondo in durata.

Da ciò anche consegue manifestamente, se si considererà con attenzione quel che sin qui s'è detto, che il filosofo naturale non può prendere in considerazione la creazione. Infatti la natura produce ogni suo effetto a partire da un sostrato e da una materia, ma la produzione a partire da un sostrato e da una materia è generazione e non creazione. Quindi il filosofo naturale non può prendere in considerazione la creazione: in che modo il filosofo naturale potrebbe infatti prendere in considerazione ciò cui non si estendono i suoi principi? E poiché la realizzazione del mondo, ovvero la sua produzione, non può avvenire per generazione, com'è di per sé evidente, bensì per creazione, ne consegue che in nessuna branca della scienza naturale si tratta della realizzazione o produzione del mondo, poiché questa produzione non è naturale e perciò non è di pertinenza del filosofo naturale.

Da quanto si è detto consegue anche che il filosofo naturale, a partire dalla sua scienza, non può affermare che vi sia stato un primo uomo. La ragione di ciò è che la natura di cui il filosofo naturale si occupa non può produrre nulla se non per generazione, e il primo uomo non può essere stato generato. Infatti l'uomo e il sole generano l'uomo, e il modo in cui il primo uomo è stato fatto è diverso dalla generazione. Non deve quindi apparire sorprendente che il filosofo naturale non possa considerare ciò cui non si estendono i principi della sua scienza. Chi infatti esaminerà attentamente quali realtà possano essere prese in considerazione dal filosofo naturale, troverà ragionevole ciò che s'è detto: infatti lo specialista di una qualsivoglia disciplina non può prendere in considerazione qualsivoglia verità.

Poiché sono verità della fede cristiana, e anche verità in assoluto, che il mondo è nuovo e non eterno, che la creazione è possibile, che è esistito un primo uomo, e anche che chi è morto ritornerà in vita senza generazione e nella sua identità numerica, e che quel medesimo uomo numericamente identico che prima era corrotti-

bile sarà incorruttibile, di modo che in un'unica specie indivisibile saranno presenti queste due differenze, cioè il corruttibile e l'incorruttibile, potrai obiettare che il filosofo naturale, benché non possa provare né conoscere queste verità, per il fatto che i principi della sua scienza non si estendono a così difficili e occulte opere della sapienza divina, non deve tuttavia negare tali verità. Infatti sebbene lo specialista di una disciplina non possa provare o conoscere, a partire dai suoi principi, le verità delle scienze praticate da altri specialisti, tuttavia non deve negarle. Quindi benché il filosofo naturale non possa conoscere né asserire le verità sopra menzionate, a partire dai suoi principi, per il fatto che i principi della sua scienza non si estendono a esse, tuttavia non deve negarle, se qualcuno le pone come vere, non però sulla base di argomenti razionali ma della rivelazione fatta da una qualche causa superiore.

Dinnanzi a quest'obiezione bisogna dire che il filosofo naturale non deve negare quelle verità che non può provare né conoscere a partire dai suoi principi, che tuttavia non sono contrarie ai suoi principi né distruggono la sua scienza. [...] Egli deve invece negare quella verità che non può provare né conoscere a partire dai suoi principi, che sia contraria ai suoi principi e che distrugga la sua scienza; poiché così come ciò che consegue ai principi va concesso, ciò che si oppone a essi va negato. Ad esempio il filosofo naturale deve negare che chi è morto torni immediatamente in vita e che una realtà generabile sia prodotta senza generazione (come afferma il cristiano che sostiene – come deve – la resurrezione dei morti e che il corpo corrotto ritornerà in vita nella sua identità numerica), poiché il filosofo naturale non concede nulla se non ciò che gli risulta essere possibile secondo le cause naturali. Il cristiano invece concede che tutto ciò è possibile grazie a una causa superiore, che è la causa dell'intera natura. Perciò [il filosofo naturale e il cristiano] non si contraddicono in questo né in altri casi.

Poiché è vero che chi è morto ritornerà in vita immediatamente e nella sua identità numerica, come afferma la fede cristiana che nei suoi articoli è verissima, potrai sollevare un'ulteriore obiezione: il filosofo naturale che nega ciò non dice forse il falso?

Dinnanzi a quest'obiezione bisogna dire che come è contemporaneamente possibile che il primo moto e il mondo siano nuovi e che non siano nuovi grazie a cause e principi naturali, allo stesso

modo è contemporaneamente possibile – se si esaminano le cose con attenzione – che il mondo e il primo moto siano nuovi e che il filosofo naturale, il quale nega che il mondo e il primo moto siano nuovi, dica il vero: poiché il filosofo naturale nega che il mondo e il primo moto siano nuovi in quanto filosofo naturale, ciò equivale a negare che essi siano nuovi a partire dai principi naturali. Infatti, qualsiasi cosa il filosofo naturale, in quanto filosofo naturale, nega o afferma, la nega o la afferma a partire dalle cause e dai principi naturali. Perciò la conclusione nella quale il filosofo naturale asserisce che il mondo e il primo moto non sono nuovi, presa in senso assoluto è falsa; ma se la si riferisce ai principi e agli argomenti dai quali egli la ricava, è conseguente. Sappiamo infatti che chi dice che Socrate è bianco e chi nega che sia bianco, secondo un certo rispetto, dicono entrambi il vero. Così dice il vero il cristiano, che dice che il mondo e il primo moto sono nuovi, che vi è stato un primo uomo, che l'uomo tornerà in vita nella sua identità numerica, e che una realtà generabile può essere prodotta senza generazione; ma poiché ciò è riconosciuto possibile grazie a una causa la cui potenza è superiore alla potenza delle cause naturali. E dice il vero anche il filosofo naturale, che dice che ciò non è possibile a partire dalle cause e dai principi naturali: infatti il filosofo naturale non afferma o nega nulla se non a partire dai principi delle cause naturali, come anche il grammatico, in quanto tale, non nega o afferma nulla se non a partire dai principi e dalle cause della grammatica. E poiché il filosofo naturale, considerando solo le capacità delle cause naturali, dice che il mondo e il primo moto non sono nuovi grazie a queste [cause], mentre la fede cristiana, considerando una causa superiore alla natura, dice che il mondo può essere nuovo grazie a quella [causa], essi non si contraddicono in alcun modo. Così dunque risultano chiare due cose: la prima è che il filosofo naturale non contraddice la fede cristiana a proposito dell'eternità del mondo; la seconda è che non si può dimostrare tramite argomenti naturali che il mondo e il primo moto siano nuovi.

[4. Boezio di Dacia: *il sommo bene*]

Poiché per ogni specie dell'essere si dà un qualche sommo bene raggiungibile, e l'uomo è una specie dell'essere, occorre che

esista per l'uomo un qualche sommo bene che sia raggiungibile. Non dico un bene sommo in assoluto, ma sommo per l'uomo: i beni raggiungibili dall'uomo, infatti, hanno un limite né si dà processo all'infinito. Nostro compito è allora quello di indagare razionalmente quale sia questo sommo bene che l'uomo può raggiungere: ora il Bene più alto che l'uomo possa ottenere, lo otterrà attraverso la più alta delle sue facoltà: infatti, non attraverso l'attività dell'anima vegetativa, che caratterizza le piante, e nemmeno attraverso quella dell'anima sensitiva, che caratterizza gli animali (per questo i piaceri dei sensi son degni delle bestie); la più alta facoltà dell'uomo sono invece ragione e intelletto: infatti, il perfetto regime di vita consiste sia nel contemplare che nell'agire secondo ragione. Dunque il bene più alto che l'uomo può raggiungere, lo raggiungerà attraverso l'attività dell'intelletto. Per questo avrebbero motivo di rattristarsi quegli uomini che tanto sono irretiti dai piaceri dei sensi da tralasciare i beni che dall'intelletto provengono: così, infatti, mai raggiungono il loro sommo bene. Sono tanto presi dai sensi che non ricercano quello che è il bene del loro intelletto. Proprio contro di loro il Filosofo esce in questa invettiva: "Guai a voi, uomini che siete piuttosto da mettere tra le bestie, poiché non vi preoccupate della scintilla di divino che è in voi"; e definisce "scintilla di divino nell'uomo" l'intelletto; se nell'uomo esiste infatti un qualcosa di divino, è giusto che si identifichi con l'intelletto. Perché come entro la totalità dell'essere, ciò che eccelle sul resto, può definirsi divino, così possiamo chiamare divina la parte superiore entro l'uomo.

L'intelletto umano, poi, possiede due facoltà, una speculativa e una pratica: ciò risulta chiaro dal fatto che l'uomo, rispetto ad alcune realtà (ad esempio, le realtà eterne), contempla senza poter agire su di loro; rispetto ad altre, invece, agisce seguendo l'intelletto, e sceglie sotto la sua guida il giusto mezzo in tutte le azioni umane. Da ciò appunto sappiamo che nell'uomo esistono queste due facoltà, diverse ma appartenenti entrambe all'unico genere della razionalità. Allora il bene più alto che l'uomo può raggiungere attraverso quella facoltà dell'intelletto che solo contempla, è la conoscenza del vero e la gioia che ne deriva; e la conoscenza del vero è realmente fonte di gioia. L'oggetto compreso, infatti, dà gioia a chi lo comprende, e quanto più esso è meraviglioso e nobile, e l'intelletto ha maggior forza di comprensione, tanto più in-

tenso è il piacere intellettuale. Chi ha gustato un piacere simile, disprezza tutti quelli più deboli, ad esempio il piacere dei sensi, che davvero è più debole e più basso, e chi questo sceglie come fine in se stesso è meno nobile di chi sceglie il piacere che viene dall'intelletto. Basandosi appunto sul principio che l'oggetto compreso dà gioia a chi lo comprende, nel Libro undicesimo [= XII] della *Metafisica*, Aristotele giunge a sostenere che l'intelletto divino possiede una vita colma di piacere incommensurabile: infatti, poiché l'intelletto divino possiede la più alta forza di comprensione, e l'oggetto da esso compreso è il più alto degli oggetti dato che si identifica con la sua propria essenza (difatti cosa potrebbe cogliere l'intelletto divino di più nobile dell'essenza divina?), ne segue che Dio possiede una vita fatta di piacere incommensurabile.

Si può dunque dire che mediante l'intelletto l'uomo non può ottenere bene più alto della conoscenza della totalità degli esseri che derivano dal Principio Primo e, attraverso di essa, per quanto gli è possibile, del Principio Primo stesso. Giungiamo così alla conclusione che già prima era stata dimostrata: il bene più alto che l'uomo può raggiungere attraverso l'intelletto teoretico sta nella conoscenza del vero relativo alle singole realtà, e nella gioia che da essa deriva. Riguardo all'intelletto pratico, il bene più alto che l'uomo può raggiungere attraverso di esso consiste nella attuazione del bene e nel piacere che ne deriva. Infatti, relativamente all'intelletto pratico, quale bene più grande può capitare all'uomo dell'agire scegliendo in tutte le azioni umane il giusto mezzo, e del compiacersi? Non è giusto, infatti, se non chi si compiace di azioni giuste; lo stesso si deve pensare per tutte le azioni proprie delle altre virtù etiche.

Dunque, da tutto quanto si è detto si può chiaramente concludere che il bene più alto raggiungibile dall'uomo è la conoscenza del vero e l'attuazione del bene, e il piacere che da entrambe le cose deriva. E poiché il più alto bene che l'uomo può raggiungere si identifica con la sua felicità suprema, ne consegue che la suprema felicità umana si identifica con la conoscenza del vero, l'attuazione del bene e il piacere che da entrambe le cose deriva. [...] Questo è il bene più alto che l'uomo possa ricevere da Dio e che Dio può dare all'uomo in questa vita; e con ragione desidera una vita lunga chi la desidera per farsi sempre più capace e degno del possesso di questo bene. Infatti, chi più è perfetto nella beatitudine

che per ragione sappiamo essere possibile all'uomo in questa vita, è anche più vicino alla beatitudine che per fede aspettiamo nell'altra. E poiché, come già abbiamo detto, un bene così alto può dall'uomo essere raggiunto, è giusto che tutte le azioni umane a esso siano rivolte come al fine in cui risolversi. [...]

In questa condizione, dunque, si trovano i filosofi che dedicano tutta la propria vita alla ricerca e all'amore della sapienza; perciò tutte le facoltà che il filosofo possiede agiscono seguendo l'ordine di natura: quelle anteriori nel tempo in funzione di quelle posteriori, le inferiori in funzione delle superiori e più perfette; tutti gli altri uomini, invece, che vivono secondo le facoltà inferiori e ne eleggono le attività e i piaceri che esse procurano, non seguono l'ordine naturale e anzi lo violano. L'allontanarsi dall'ordine naturale, poi, per l'uomo equivale a peccare, e poiché invece il filosofo non se ne allontana, il filosofo non pecca. [...]

Per tutti questi motivi il filosofo vive come è insito nell'uomo vivere, cioè seguendo l'ordine di natura: tutte le facoltà inferiori, infatti, e le loro operazioni in lui sono in funzione delle facoltà superiori e delle loro operazioni, e in generale tutte in funzione della facoltà suprema e dell'attività più alta, che consiste nella contemplazione della verità e nel piacere che essa produce, soprattutto la contemplazione della Verità Prima. Il desiderio di sapere, infatti, mai è sazio finché non si arriva alla conoscenza di quell'Essere che non ha causa. Per natura, infatti, come afferma Averroè, tutti gli uomini desiderano conoscere qualcosa dell'intelletto divino, e nel desiderio verso un qualsiasi oggetto conoscibile è presente il desiderio di Dio come il più alto oggetto conoscibile; prova ne è che, quanto più gli esseri si avvicinano a Dio, tanto più desideriamo conoscerli e tanto più gioiamo della loro conoscenza. Dunque il filosofo, contemplando le realtà del mondo che richiedono una causa, e la loro struttura e i rapporti che le uniscono, viene indirizzato alla contemplazione delle loro cause più alte e generali, dato che la conoscenza degli effetti è come una strada che ci conduce alla conoscenza delle cause; conoscendo poi che le cause più alte hanno una struttura tale che essa stessa necessariamente richiama una ulteriore causa, il filosofo viene spinto alla conoscenza della Causa Prima. E se è vero che nella contemplazione consiste il piacere, e piacere maggiore se gli oggetti dell'intelletto son più alti, allora il filosofo vive davvero una vita colma di piacere.

Il filosofo, poi, comprende e riflette che la Causa Prima, necessariamente, è a se stessa causa di essere, e non ha essa stessa nessun'altra causa (infatti, se nell'universo non esistesse nulla che non avesse bisogno di una causa per essere, in assoluto nulla esisterebbe); comprende anche che, necessariamente, questa causa è eterna, non soggetta a mutamento, eternamente nella identica disposizione [...]. Il filosofo, inoltre, riflette che la totalità degli esseri del mondo che sono al di sotto di questa Prima Causa da essa derivano e che, come essa è causa della loro produzione, così lo è dell'ordine che li unisce e della loro permanenza nell'essere [...]. Egli, inoltre, riflette che, come tutto deriva da questa Prima Causa, così tutto a essa ordinatamente tende; infatti, quell'essere in cui il principio da cui tutto deriva è tutt'uno con il fine cui tutto tende, quello è, nel linguaggio dei filosofi, l'Essere Primo, e in quello dei santi Dio benedetto. [...] Il filosofo, dunque, riflettendo su tutto questo, vien portato all'ammirazione verso questo Primo Principio, e con l'ammirazione all'amore, poiché amiamo tutto ciò da cui ci proviene il bene, e nel modo più intenso ciò da cui ci provengono i beni più alti. Per questo il filosofo, che sa che tutti i beni gli derivano da questo Primo Principio, e da lui, per quanto si mantengono, son mantenuti in essere, viene preso dal più grande amore per lui, e ciò secondo il retto ordine della natura e il retto ordine dell'intelletto. E poiché ognuno trova la sua gioia in ciò che ama, e la gioia più intensa in ciò che più intensamente ama, e il filosofo, come si è detto, ha il più alto amore verso il Primo Principio, ne consegue che il filosofo trova la sua gioia più alta in lui e nella contemplazione della sua bontà. E questa è l'unica gioia che sia giusta.

Questa dunque è la vita del filosofo, e chiunque non la vive non vive una vita giusta. Definisco poi filosofo ogni uomo che vive secondo il giusto ordine di natura e che ha raggiunto il fine supremo e perfettissimo della vita umana. Quanto poi al Primo Principio di cui si è parlato, esso si identifica con il Dio glorioso e sublime che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen.

minazione divina, coglie Dio in quanto esiste "al di sopra della ragione e dell'intelletto", la prima lo raggiunge "come una sorta di conclusione dimostrativa". Pochi anni più tardi simili precisazioni non sarebbero più state giudicate sufficienti: l'idea che la speculazione filosofica conducesse a un'autentica comprensione razionale della Prima causa, non limitata a quegli attributi che si possono inferire dai suoi effetti, la conseguente ipotesi di una perfetta "felicità mentale" raggiungibile *in hac vita* sarebbero state censurate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier nel suo celebre "Syllabo" del 7 marzo 1277. Principali bersagli di quest'intervento furono maestri delle Arti come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia che una radicata tradizione storiografica considera "averroisti"; sta però risultando sempre più chiaro che questi filosofi "radicali" sospettati di eresia ebbero fra le loro fonti principali proprio le parafrasi aristoteliche del vescovo domenicano Alberto Magno.

Le pagine che seguono sono tratte da: 1. *Alberti Magni... Physica*, I, 1, 1, a cura di P. Hossfeld, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1987-1993, I, pp. 1-3 (tr. it. di L. Bianchi); 2. *Alberti Magni... De anima*, III, 3, 11, a cura di C. Stroick, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1968, pp. 221-223 (tr. it. di A. Arezzo); 3. *Alberti Magni... Super Ethica. Commentum et quaestiones*, X, 16, a cura di W. Kübel, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1968-1987, II, pp. 774-775 (tr. it. di A. Arezzo).

Per approfondire: M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1939, pp. 39-42; G. Mayer, A. Zimmermann (a cura di), *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, Mattias-Grünwald, Mainz 1980; P. Hossfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*, Bonn 1983; A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990; L. Sturlese, "Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1, 1990, pp. 373-426; E.-H. Weber, "Les emprunts majeurs à Averroès chez Albert le Grand et dans son école", in F. Niewöner, L. Sturlese (a cura di), *Averroismus im Mittelalter in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 149-179; A. Bertolacci, "Subtilius speculando. Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel commento alla *Metafisica* di Alberto Magno", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9, 1998, pp. 261-339; J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster, Aschendorff 2001; A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003.

[1. *Il prologo della Fisica: il piano delle parafrasi e la divisione della "filosofia reale"*]

Il nostro scopo nella scienza naturale è di dar soddisfazione, nella misura delle nostre possibilità, ai confratelli del nostro Ordine, che ci chiedono già da parecchi anni di scrivere per loro un libro sulla fisica nel quale essi possano trovare nella sua completezza la scienza naturale, e dal quale possano comprendere convenientemente i testi di Aristotele. Pur non reputandoci adeguati a un'opera di tal natura, poiché non osiamo sottrarci alle richieste dei confratelli, dopo averle ripetutamente disattese, abbiamo infine acconsentito e intrapreso a realizzarla, vinti dalle preghiere di alcuni [di loro]: in primo luogo per lodare Dio onnipotente, che è la fonte della sapienza, l'autore, il creatore e il governatore della natura; poi per renderci utili ai nostri confratelli, quindi a tutti coloro che leggeranno quest'opera, desiderando raggiungere la conoscenza della natura.

Il nostro modo di procedere in quest'opera sarà di seguire l'ordine espositivo e le dottrine di Aristotele, dicendo tutto quanto sembrerà necessario a spiegarle e provarle, ma in modo tale da non menzionare affatto i suoi testi. Faremo inoltre delle digressioni, per chiarire i dubbi che nascono da questi testi e per completare ciò che nella dottrina del Filosofo è espresso in forma troppo concisa e la rende oscura ad alcuni. Divideremo poi quest'intera opera tramite i titoli dei capitoli, e laddove il titolo semplicemente mostra l'argomento del capitolo, significherà che quel capitolo ripropone la suddivisione dei libri di Aristotele; laddove invece nel titolo si preannuncia una digressione, lì si troverà ciò che viene da noi aggiunto per completare o provare le dottrine presentate. Procedendo in questo modo, porteremo a termine la stesura di altrettanti libri, e con gli stessi titoli, di quelli composti da Aristotele; e talvolta aggiungeremo anche quelle parti dei libri che sono rimaste incomplete, talaltra gli interi libri interrotti o mancanti, che Aristotele non ha scritto o che, se per caso ha scritto, non sono giunti sino a noi. Si dirà però nel trattato seguente dove questo accade.

Le parti essenziali della filosofia reale, cioè quella filosofia che non è causata in noi dalle nostre proprie opere come è causata la scienza morale, ma che è piuttosto causata in noi dall'opera della natura, sono tre: la filosofia naturale o fisica, la metafisica e la ma-

Occorre tuttavia sapere che questo solo è in verità il modo in cui "tutti gli uomini desiderano naturalmente sapere", perché solo in questo modo l'uomo è tale e compie azioni che sono propriamente umane. Guarda infatti coloro che non hanno acquisito in tal modo l'intelletto: se dici qualcosa delle realtà che si possono contemplare, non comprendono più delle bestie, la cui conoscenza rimane sempre nell'ambito delle realtà singolari.

Quel che poi ci si chiede, e cioè se gli intelligibili rimangano nell'intelletto quando esso non li considera in atto, [oppure no], come sostiene Avicenna: per le ragioni esposte prima, noi non crediamo che ciò [*scil.* quel che dice Avicenna] sia vero, perché se gli oggetti di speculazione sono il termine medio di congiunzione dell'intelletto possibile all'agente, è necessario che essi permangano, altrimenti i termini estremi verrebbero divisi. Tuttavia, concediamo volentieri che l'anima intellettuale non si caratterizza attraverso il tenere o il ricevere, come le facoltà corporee; piuttosto, poiché essa è "il luogo delle specie" universali, gli stessi universali oggetto di speculazione rimangono nell'intelletto come nel luogo della loro generazione.

In riferimento a ciò che obietta Avicenna, e cioè che nulla è richiesto per speculare in atto se non che la forma sia in atto nell'intelletto, si deve dire, come sembra, che l'anima razionale è più libera di quella sensibile; ora, nell'anima sensibile la facoltà estimativa e la fantasia sono libere di immaginare, allorché lo desideriamo, anche quando l'immagine è in noi; perciò, sebbene le specie siano nell'intelletto come nel loro luogo, l'intelletto stesso può distogliersi da esse quando vuole e tornare a esse quando lo vorrà. Ora, se questa è la congiunzione dell'intelletto acquisito con l'uomo, occorre sapere che alcuni individui dalle anime più elevate comprendono facilmente, come attraverso se stessi, quasi tutte le cose che vengono ricercate nella filosofia, come si diceva di Ippocrate di Chio. E il loro intelletto viene chiamato santo dai filosofi, perché il loro intelletto possibile accede quasi sempre al vero intelletto, che è quello agente. Questa attitudine naturale viene chiamata acutezza; la capacità di rinvenire immediatamente dall'intelletto acquisito il termine medio, che è la causa di ciò che viene chiesto, viene invece chiamata ingegnosità, che è una delle virtù intellettuali. Quando poi l'intelletto acquisito è quasi interamente perfezione della luce dell'agente, in modo tale da produrre

per sé gli intelligibili, allora esso è vicino alla conoscenza degli eventi futuri a partire da quelli presenti e questi uomini spesso diventano profeti. Quando, infatti, due estremi si trovano a essere congiunti gradatamente, allora si danno tra essi molti gradi intermedi sia sulla base dell'attitudine naturale sia sulla base degli oggetti di speculazione, e secondo tale diversità anche gli estremi vengono congiunti in modo più o meno nobile.

[3. *Contemplazione teologica e contemplazione filosofica*]

Si deve dire che la contemplazione teologica in parte conviene e in parte differisce da quella filosofica; perciò, esse non sono del tutto identiche. La contemplazione teologica conviene con quella filosofica per il fatto che anche in essa si conduce l'indagine su alcune realtà spirituali, senza l'impedimento delle passioni dalla parte del soggetto e senza quello del dubbio dalla parte della fede — un'indagine ordinata a trovare la propria quiete in Dio, che è la felicità suprema. Essa differisce invece da quella filosofica nella disposizione, nel fine e nell'oggetto. Nella disposizione, perché la contemplazione teologica procede attraverso un lume infuso da Dio, mentre il filosofo attraverso la disposizione acquisita dalla sapienza; nel fine, perché la contemplazione teologica pone il fine ultimo nella contemplazione di Dio nell'aldilà, mentre il filosofo lo colloca nella visione attraverso cui Dio può essere visto, in qualche modo, già in questa condizione presente; e nell'oggetto, non quanto alla sostanza, ma quanto al modo, perché il filosofo contempla Dio nella misura in cui può averlo in una conclusione dimostrativa, mentre il teologo lo contempla in quanto esiste al di sopra della ragione e dell'intelletto. Il modo della contemplazione differisce dunque per il fatto che il filosofo possiede la certezza della dimostrazione, sulla quale si fonda, mentre il teologo si fonda sulla prima verità per sé e non per la ragione, sebbene anch'egli possieda quest'ultima; e perciò il teologo procede con stupore, ma non il filosofo.

zione del sapere razionale – fornisce così a Olivi il punto di partenza per offrire dettagliate istruzioni per un uso prudente dei testi filosofici, che i credenti non erano solo invitati a leggere “con cautela”, “con discrezione”, “di passaggio o di corsa”, ma a dominare criticamente, divenendone “giudici piuttosto che seguaci”.

Se Bonaventura prendeva di mira anzitutto la passione per la filosofia dei maestri della Facoltà delle Arti, Olivi sembra piuttosto rivolgere le sue critiche ai *theologi philosophantes*, cioè quei teologi, come l'Aquinate, che a suo avviso facevano un uso eccessivo di teorie e concetti ricavati da autori come Aristotele, Avicenna e Averroè. Da tempo gli storici si chiedono come questa sfiducia non solo verso la tradizione aristotelica, ma verso la filosofia in generale, possa convivere con la notevolissima attenzione che, nel suo *Commento alle Sentenze* e in altre opere, Olivi riserva all'analisi concettuale, alla discussione teorica, all'elaborazione di teorie originali e innovative in molteplici ambiti, dalla gnoseologia alla psicologia, dalla metafisica alla fisica. La risposta più plausibile è che Olivi mirasse a neutralizzare il pericolo che la filosofia poteva rappresentare per la cultura cristiana proprio tramite una critica filosofica del pensiero dei suoi predecessori e contemporanei. In effetti, per quanto egli lanciasse sprezzanti giudizi su Aristotele e i suoi interpreti arabi, dichiarando di non curarsi di simili “infedeli e idolatri”, egli non criticava unilateralmente i “peripatetici”, ma chiunque si riducesse a “venerare parole d'uomo come idoli”. Se si tiene presente che quest'ultima affermazione è contenuta in una delle lettere apologetiche nelle quali egli si difendeva dalle accuse rivoltegli, risulta chiaro come la sua polemica contro chi trasformava le opinioni dei suoi simili in verità di fede avesse portata universale: la ferma difesa del primato della rivelazione cristiana, superiore a qualsiasi ragione umana, diveniva rifiuto del culto di ogni *auctoritas*, tanto in ambito filosofico quanto in ambito religioso.

Le pagine che seguono sono tratte da: 1. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, v, tr. it. di O. Todisco, *Itinerario della mente a Dio*, in San Bonaventura, *Opuscoli Teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 547-555; 2. Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, tr. it. di P. Maranesi, *Collazioni sull'Esameron*, in San Bonaventura, *Sermoni teologici/1*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 151-153; 3. *Fr. Petri Ioanni Olivi tractatus “De perlegendis Philosophorum libris”*, tr. it. di P. Vian, *La lettura dei libri dei filosofi*, in *Scritti scelti*, a cura di P. Vian, Città Nuova, Roma 1989, pp. 96-98, 100-103.

Per approfondire: É. Gilson (1924), *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. Jaca Book, Milano 1995; J.M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929; D. Burr, “Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers”, in *Franciscan Studies*, 31, 1971, pp. 41-71; J.F. Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of

Mediaeval Studies, Toronto 1973; F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, pp. 33-46, 102-114; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari 1980; J. G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988; F.-X. Putallaz, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1996; P. Maranesi, “*Verbum inspiratum*”. *Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996; A. Boureau, S. Piron (a cura di), *Pierre Jean Olivi (1248-1298): pensée scholastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris 1999.

Itinerarium mentis in Deum (1259, c. 1, c. 2)

[1. *Bonaventura da Bagnoregio: Dio e i suoi attributi*]

Senza dubbio possiamo contemplare Dio non soltanto fuori di noi e in noi, ma anche sopra di noi: fuori di noi, attraverso il ve-stigio; in noi, per mezzo dell'immagine; e sopra di noi, per mezzo di quel lume che è stato impresso nella nostra mente, che è la luce della Verità eterna, poiché “la stessa mente nostra è immediatamente formata dalla stessa Verità”; coloro che si sono esercitati nel primo grado, sono già entrati nell'atrio che è davanti al Tabernacolo; coloro che si sono esercitati nel secondo, sono già entrati nel Tabernacolo; coloro che sono passati per il terzo, sono entrati, assieme al sommo sacerdote, nel Santo dei santi dove sopra l'arca sono i cherubini della gloria adombranti con le loro ali il propiziatorio, attraverso i quali vengono simboleggiati i due modi o gradi di comprendere le perfezioni invisibili ed eterne di Dio, di cui l'uno ha per oggetto l'essenza divina, l'altro la proprietà delle persone.

Nel primo modo, anzitutto e principalmente, noi fissiamo il nostro sguardo sull'Essere stesso, dicendo che il nome proprio di Dio è Colui che è. Nel secondo modo, noi ci concentriamo sullo stesso Bene, dicendo che questo è il primo nome di Dio. Il primo si riferisce particolarmente all'Antico Testamento, il quale proclama principalmente l'unità dell'essenza divina, sicché fu detto a Mosè: *Io sono colui che sono*. Il secondo riguarda il Nuovo Testamento, che distingue la pluralità delle persone, allorché impone di battezzare nel nome del Padre, del Figlio, e dello Spirito santo. Ecco perché Gesù Cristo, nostro maestro, volendo spronare alla

perfezione evangelica quel giovane che diceva di aver osservato la Legge, riserva principalmente ed esclusivamente a Dio l'appellativo di buono. *Nessuno* — dice — *è buono, se non Dio solo*. Per questo il Damasceno, seguendo Mosè, dice che Colui che è è il primo nome di Dio; e Dionigi, seguendo Cristo, dice che è il Bene il primo nome di Dio.

Chi, dunque, vuole contemplare le perfezioni invisibili di Dio relative all'unità dell'essenza, deve fissare il suo sguardo sullo stesso essere, e si accorgerà che lo stesso essere è in sé così certo, che non è possibile pensare che non sia, poiché lo stesso essere purissimo non si presenta che mettendo in piena fuga il non-essere, come il nulla mette in piena fuga l'essere. Come dunque il nulla non ha alcunché dell'essere e delle sue condizioni, così l'essere non ha nulla in comune con il non-essere, né in atto né in potenza, né secondo la realtà né secondo il concetto che di esso ci formiamo. Essendo privazione dell'essere, il non-essere non può essere pensato se non per mezzo dell'essere; l'essere, invece, non è pensabile per mezzo d'altro, poiché tutto ciò che conosciamo, o lo conosciamo come non-essere, o come essere in potenza, o come essere in atto. Se dunque il non-essere non può essere inteso se non per mezzo dell'essere e l'essere in potenza se non attraverso l'essere in atto; e se l'essere designa lo stesso atto puro dell'essere, ne consegue che l'essere è ciò che per primo pensiamo, e questo essere è atto puro. Ma questo non è identificabile con un essere particolare, che è essere limitato, misto di atto e potenza; né con l'essere analogo, poiché questo non solo non è in atto, ma non esiste affatto. Ne consegue dunque che quell'essere è l'essere divino.

Strana, dunque, è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte; così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca. Sicché è purtroppo vero che "come è l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura"; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non veder nulla quando contempla lo splendore del-

l'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce.

Considera dunque l'essere purissimo, se puoi, e comprenderai che è impossibile ritenerlo derivato da altro; e per questo è pensato come assolutamente primo, e cioè perché non può derivare né dal niente né da un altro. Cosa infatti potrebbe essere per sé, se lo stesso essere non fosse per sé e da sé? — Quest'essere ti appare come del tutto privo di non-essere, e per questo senza principio e senza fine, ma eterno. — Ti appare anche come non avente in sé che lo stesso essere e per questo in alcun modo composto, ma semplicissimo. — Ti appare come privo di possibilità, poiché ogni possibile partecipa in qualche modo del non-essere, e pertanto come sommamente attuale. — Ti appare senza l'ombra d'imperfezione, e pertanto perfettissimo. — Ti appare infine privo di qualsiasi diversità, e pertanto sommamente uno.

L'essere dunque, che è puro essere, essere semplice ed essere assoluto, è l'essere primo, eterno, semplicissimo, attualissimo e sommamente uno.

E questi attributi sono certi al punto che, chi pensa questo stesso essere, non può pensarlo in opposizione a questi, ognuno dei quali richiama necessariamente gli altri. Infatti, essendo semplicemente essere, per questo è assolutamente primo; perché assolutamente primo, non può esser fatto da altri, né da se stesso, dunque è eterno. Inoltre, poiché primo ed eterno, dunque non da altri, è perciò semplicissimo. Poiché primo, eterno e semplicissimo, esclude ogni composizione di atto e potenza, è perciò attualissimo. Inoltre, poiché primo, eterno, semplicissimo e attualissimo, è dunque perfettissimo, non mancandogli nulla, né essendo possibile aggiungergli alcunché. Poiché primo, eterno, semplicissimo, attualissimo e perfettissimo, è dunque sommamente uno. [...]

Disponi di altri motivi per accrescere la tua ammirazione. Infatti lo stesso essere è primo e ultimo, eterno e presentissimo, è semplicissimo e massimo e attualissimo e immutabile, è perfettissimo e immenso, è sommamente uno e immensamente vario. — Se scruti con mente pura questa cosa, sarai inondato di maggiore luce, perché vedrai ulteriormente che è ultimo perché primo. Infatti se è primo, ogni cosa egli ha creato per se stesso; è perciò necessario che sia il fine ultimo, principio e termine, alfa e omega. — È pre-

sentissimo, perché eterno. L'ente eterno, infatti, non proviene da un altro, non viene meno a se stesso, non trascorre da uno stato all'altro; non ha dunque né passato né futuro, ma solo l'essere presente. — È massimo, perché semplicissimo. Essendo semplicissimo nell'essenza, è massimo nella potenza, giacché la virtù quanto più è unita tanto più è infinita. — È immutabilissimo, perché attualissimo. Perché infatti attualissimo, per questo è atto puro; e perché tale, nulla acquista, nulla perde, e quindi è immutabile. — È immenso, perché perfettissimo. Perché perfettissimo, non è possibile pensare alcunché che sia migliore, più nobile, più degno e dunque più grande di lui; e ogni cosa così è immensa. — È inesauribile varietà, perché sommamente uno. Ciò che è sommamente uno è principio universale di tutte le cose, e pertanto causa efficiente, esemplare e finale, e cioè "causa dell'essere, ragione dell'intendere e ordine del vivere". È dunque ogni cosa, non perché è l'essenza di tutte le cose, ma perché causa perfettissima, universalissima e sufficientissima di tutte le essenze; la cui potenza, poiché sommamente unita nella sua essenza, è sommamente infinita e molteplice nell'efficacia.

Riassumendo, di nuovo diciamo: poiché dunque l'essere purissimo e assoluto, cioè l'essere per eccellenza, è primo e ultimo, è pertanto principio e fine, consumante di tutte le cose. — Perché eterno e presentissimo, abbraccia e penetra ogni istante del tempo, quasi fosse insieme suo centro e circonferenza. — Poiché assolutamente semplice e massimo, è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò "è una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo". — Poiché attualissimo e immutabilissimo, per questo "rimanendo immobile dà il movimento a tutte le cose". — Perché perfettissimo e immenso, per questo è in tutte le cose ma non circoscritto da alcuna; fuori di esse, ma non escluso; sopra tutte le cose ma non separato, sotto tutte le cose ma non oppresso. — Poiché è sommamente uno e ogni cosa, per questo è tutto in ogni cosa, benché le cose siano molte ed egli non è che uno; e ciò perché, nella sua semplicissima unità, limpidiissima verità e sincerissima bontà, possiede ogni potenza, ogni esemplarità e ogni comunicabilità; e quindi, da lui, per lui e in lui sono tutte le cose, e questo perché onnipotente, onnisciente e assolutamente buono, il che significa perfettamente essere beato, secondo quanto fu promesso a Mosè: *Io ti mostrerò ogni bene.*

[2. *Bonaventura da Bagnoregio: gli errori di Aristotele*]

Dio vide che la luce era cosa buona e divise la luce dalle tenebre ecc. [Gn, 1,4]. Per la prima visione dell'intelligenza naturale è stata assunta l'espressione *Dio vide la luce*, cioè egli fece vedere. Di ciò si è trattato nelle due precedenti collazioni: innanzitutto fece vedere mediante una considerazione scientifica, in quanto che la luce si irradia come verità delle cose, come verità delle parole e come verità dei costumi. E furono distinte nove parti della dottrina, delle quali le tre principali sono ragni che derivano, come dice Agostino, dal dettame della luce eterna. Inoltre *Dio vide*, cioè fece vedere mediante la contemplazione sapienziale, illuminando l'anima in se stessa come in uno specchio, nell'Intelligenza come in un mezzo comunicativo, nella luce increata come in una fonte sorgiva, secondo quelle sei condizioni che egli imprime alla mente; e mediante esse l'anima, come appunto è stato detto, si porta a quella luce ragionando, sperimentando e intendendo. E a ciò pervennero quei filosofi che furono e nobili e antichi, affermando che essa era principio, fine e ragione esemplare.

Dio divise infatti *la luce dalle tenebre*, e, come si è detto riguardo agli Angeli, così si dica dei filosofi. Ma perché allora alcuni di essi hanno seguito le tenebre? Ciò si spiega dal fatto che, sebbene tutti posero la prima causa come principio e fine di tutte le cose, si diversificarono, invece riguardo al medio. Infatti alcuni negarono che in essa vi fossero gli esemplari di tutte le cose; e di essi sembra che il loro principe fosse Aristotele, il quale, sia all'inizio che alla fine del suo libro sulla *Metafisica* e in molti altri luoghi, rigetta le idee di Platone. Infatti afferma che Dio conosce solo se stesso e non ha bisogno della conoscenza di nessun'altra cosa, e muove come l'essere desiderato e amato. E da questo concludono che egli non conosce niente o nessun particolare. In modo particolare Aristotele rigetta queste idee anche nel libro dell'*Etica* dove dice che il sommo bene non può essere idea. Ma le sue ragioni non valgono niente e un commentatore le risolve.

Da questo errore ne deriva un altro, cioè che Dio non abbia prescienza, né provvidenza. Da ciò segue che egli non ha in sé le ragioni delle cose attraverso cui conosce. Dicono inoltre che non c'è nessuna verità riguardo al futuro se non la verità delle cose necessarie, mentre la verità delle cose contingenti non è verità. E da questo fa seguito che tutte le cose avvengono a caso o per ne-

cessità fatale. Poiché poi è impossibile che avvenga[no] a caso, allora i commentatori arabi introducono la necessità fatale, cioè quelle sostanze che muovono la rotazione celeste sono le cause necessarie di tutte le cose. Da questo deriva l'occultamento della verità, riguardo alla disposizione del mondo secondo le pene e la gloria. Se infatti quelle sostanze muovono senza errare, non occorre più che vi sia l'inferno né che vi sia il demonio, né sembra che Aristotele abbia mai affermato l'esistenza del demonio e della beatitudine dopo questa vita. Tale è dunque il triplice errore, cioè l'oscuramento dell'esemplarità, della divina provvidenza e della disposizione delle realtà del mondo.

Da questi segue una triplice cecità o caligine che riguarda l'eternità del mondo, come sembra affermare Aristotele a detta di tutti i Dottori greci [...] e anche di tutti i commentatori arabi che dicono che Aristotele ha affermato ciò, come pure le sue stesse parole sembrano confermarlo. Infatti tu non trovi mai che egli sostenga che il mondo ebbe un principio o un inizio; soprattutto ha rimproverato Platone, il quale sembra essere stato il solo ad aver supposto che il tempo abbia avuto un inizio. E parlare di eternità del mondo ripugna al lume della verità.

Da questo errore, a sua volta, segue l'altra cecità circa l'unità dell'intelletto, poiché se si pone un mondo eterno, necessariamente segue qualcuna di queste cose: o che le anime sono infinite, come sarebbero infiniti gli uomini, o che l'anima è corruttibile o che essa passa da corpo a corpo o che l'intelletto sia unico per tutti; il cui errore è da attribuire ad Aristotele secondo Averroè.

Da questi due errori ne deriva che dopo questa vita non c'è né felicità né pena.

Essi caddero, dunque, nell'errore né furono divisi dalle tenebre; e questi sono errori molto gravi. Né i pozzi degli abissi sono stati ancora chiusi a chiave. Queste sono le tenebre di Egitto, sebbene, infatti, per le precedenti scienze si vide in loro la presenza di una grande luce, tuttavia, a causa degli errori predetti, viene estinta ogni luce. E alcuni, vedendo che Aristotele fu tanto grande in altre cose e in esse disse la verità, non possono credere che in queste non disse il vero.

Io affermo dunque che quella luce eterna è l'esemplare di tutte le cose e che una mente elevata, come lo fu quella di alcuni famosi e antichi filosofi, giunge a comprendere ciò. In quella luce dunque

si mostrano all'anima innanzitutto gli esemplari delle virtù. Come dice infatti Plotino "è assurdo che in Dio vi siano gli esemplari di tutte le cose e non gli esemplari delle virtù".

[3. Pietro Olivi: la lettura dei libri dei filosofi]

Dio ha reso stolta la sapienza di questo mondo [1 Cor 1,20]. Per sapere come accostarci alla lettura dei filosofi ci soccorre questa frase dell'Apostolo che ci insegna a essere particolarmente attenti a quattro elementi della filosofia mondana, la falsità dell'errore, la verità della ragione, la vanità della tradizione, la parzialità o pochezza della speculazione. Per la falsità dell'errore può essere giustamente detta stolta, per la verità della ragione può comunque essere detta "sapienza", per la vanità della tradizione può essere detta sapienza "del mondo" o mondana o temporale piuttosto che divina e celeste, per la parzialità della speculazione deve essere detta di "questo" mondo, pronome particolare che esprime questa parzialità.

Né bisogna stupirsi che la filosofia mondana sia così, visto che così furono i suoi autori. Ebbero qualcosa dal lume dell'intelligenza naturale e per questo poterono scrivere qualcosa di vero. Ma lo ebbero con l'ottenebrazione del peccato originale e della macchia attuale, di modo che mescolarono alla verità molta falsità; quanto ricevettero dal lume dell'intelligenza naturale lo ebbero in piccola quantità e molta materialità, e così la loro speculazione poté entrare solo parzialmente nella verità; lo ebbero senza il lume della fede e della grazia o dell'amicizia divina e così servirono la vanità. E poiché in queste cose abbondavano sensibilmente, Aristotele, nel secondo libro della *Metafisica* fu costretto a riconoscere che il loro occhio di fronte ai fenomeni più evidenti della natura era come l'occhio della civetta di fronte al sole; per cui, come dice nello stesso luogo, la considerazione della verità fu per loro nella maggior parte difficile, e così i primi filosofi dal principio trasmisero poco della verità.

Poiché questa filosofia è stolta, bisogna leggerla con cautela. Poiché sostenuta da qualche scintilla di verità, bisogna leggerla con discrezione. Poiché è vana, bisogna leggerla di passaggio o di corsa usandola come via, non come fine o termine. Poiché è poca