

ORIGINE E DIVENIRE TRA FALSAFA E SAPIENZA

La questione dell'eternità del mondo in Bonaventura

In principio creavit Deus: il dato rivelato determina il tempo alla sua inizialità e identicamente manifesta l'aporia del divenire radicandola al rapporto del divenire all'origine.

Utrum productus sit ab aeterno, an ex tempore (1): questa risulta la questione più radicale della *creatio rerum* perché mette in gioco il senso dell'atto stesso che la *creatio rerum* è. «Creazione dice rapporto (*habitudo*) di se stessa al precedente non-essere e al produttore il suo essere, in forza del suo stesso nome. Essere-creato, infatti, non significa principalmente l'essere, ma l'uscire dal non-essere all'essere; e questo da parte di qualcuno» (2).

Bonaventura spiega così come la creazione sia fondamentalmente atto di rapporto: *habitudo*, infatti, significa che di ogni ente la situazione di riferimento al *nihil* che fa in qualche modo da origine (*de non esse*) in quanto termine di relazione come non essere anteriore (*ad non esse praecedens*) e a Dio che fa da origine assolutamente (*a Deo*) in quanto termine di relazione come produttore il suo essere (*ad suum esse producens*).

In relazione al principio che produce il suo essere l'*habitudo* significa per l'ente creato la situazione di non-assolutezza, di contingenza essenziale, perché il principio non è solo l'origine dell'essere, ma più radicalmente il suo principio agente o causa efficiente dalla quale è prodotto l'essere stesso.

(1) S. BONAVENTURAE *Opera theologica selecta. Editio minor. Tomus II. Liber II Sententiarum*, Ad claras aquas, Florentiae (Quaracchi), 1934, d1 p1 a1 q2.

(2) *Ib.* a3 q2 Rs. Nella d1 che riguarda la *creatio rerum (exitus rerum in esse)* Bonaventura pone la doppia questione della creazione stessa: 1. se la creazione esprima una mutazione; 2. se la creazione esprima il medio tra creatore e creatura. Alla seconda questione risponde che è possibile parlare di creazione come medio solamente riguardo alla creazione-passione quando con il nome di creatura intendiamo non ciò che è da altro, ma la sostanza della cosa prodotta dal nulla da qualcuno: in questo solo caso la creazione esprime medietà tra creatore e creatura, *non secundum rem et naturam, sed secundum rationem et habitudinem. Illa tamen ratio non nihil dicit, sed non dicit aliquid per essentiam diversam a creatura, et hoc patet sic. Creatio enim dicitur de nihilo esse, creatio nihilominus dicitur esse a Deo; unde habitudinem dicit ipsius ad non esse praecedens et ad suum esse producens, de ratione sui nominis. Creari enim non significat esse principaliter, sed exire de non esse in esse, et hoc ab aliquo* (II Sent. d1 p1 a3 q2 Rs 2).

In relazione al *nihil* in quanto *non esse* l'*habitus* significa per l'ente creato la situazione di assolutezza essenziale perché l'origine dell'essere non ha il nulla come principio: il principio non è il nulla, perché il nulla risulta dell'essere dell'ente creato il non, assolutamente determinato, cioè considerato *non in relazione*, e quindi secondo un atto di partecipazione a un atto che lo ha condotto al *prima* del suo essere (*praecedens*), totalmente *ad non esse*.

Questa *habitus* significa l'intrinsecità del movimento all'essere dell'ente creato, perché nell'origine dell'ente creato è intrinseco il movimento dal non essere all'essere (*exire de non esse in esse*), un'intrinseca *mutatio* che manifesta la determinatezza temporale dell'essere dell'ente creato: il *nihil* fa, infatti, da origine in qualche modo, cioè nel modo proprio del movimento ricondotto al suo primo atto, il *nunc primo esse* (3).

Non si tratta del *nunc primo esse* quale accidente della cosa creata, ma si tratta semplicemente dell'intrinseco proprio alla cosa creata: la *vanitas*, perché «la *vanitas* dell'essere creato consiste in due atti, cioè nella mutazione dal non essere nell'essere e di nuovo nel ritorno al non essere» (4).

L'esistere della cosa creata non può dirsi solo come attualità, ma più propriamente quale atto di uscire dal non essere all'essere (*mutatio ad esse*), quale atto di essere ora per la prima volta (*nunc primo esse*).

La temporalità è propria dell'essere della creatura: il *nunc* in quanto essenza del tempo è la misura intrinseca dell'uscire dal non essere all'essere.

L'essere creato però di per sé non dice necessario rapporto al tempo, perché può anche essere eterno: se osserviamo l'orma impressa dal piede nella polvere, se il piede è eterno e la polvere è eterna, niente impedisce che anche l'orma, pur essendo fatta dal piede, sia ad esso coeterna (5).

Riguardo a questo, in accordo con Tommaso d'Aquino, Bonaventura sostiene che l'essere della creatura esige un principio o causa del suo essere (*principium originis*), ma non esige un principio del suo durare (*principium durationis*), potendo avere una dura-

(3) Cfr. BON . *II Sent.* d1 p1 a3 q2 Rs, p. 27a 4-16.

(4) S. BONAVENTURAE *Opera theologica selecta. Editio minor. Tomus I. Liber I Sententiarum Ad claras aquas, Florentiae* (Quaracchi), 1934, Proemium, 3^b-4^a). In particolare 4^a, 2-6: *Nam vanitas esse creati in duobus consistit, videlicet in mutatione de non esse in esse et rursus in reversione in non esse.*

(5) Cfr. BON. *II Sent.* d1 p1 a1 q2 Rs (p.15).

ta eterna (6). Per Bonaventura, però, non c'è distinzione tra principio di origine e principio di durata: «l'ordine secondo natura (origine) implica necessariamente anche l'ordine secondo durata, per cui se la creazione dice necessariamente principio di origine, dice anche necessariamente principio di durata... Al contrario, S. Bonaventura afferma che non è sufficiente, per interpretare l'essere concreto di ogni cosa, considerare i suoi principi costitutivi e permanenti, ma è necessario considerare anche il deflusso e la durata» (7).

La posizione astrattista di Tommaso considera solo i due stati della natura: non è/è; mentre la posizione concretista di Bonaventura considera anche la genesi dell'essere della creatura: non è/si muta ad essere/è.

È poi evidente che la misura di questa mutazione è il tempo: [tempus] *dicitur mensura exitus de non esse in esse* (8). Bonaventura nega la sostanzialità della misura, perché, propria alla creatura, creata con essa, la misura è solo *habitus*: (9) *in principio creavit Deus caelum et terram* significa che il tempo in quanto misura viene ad essere colto nella sua concomitanza a ciò di cui esso è misura, cioè al mondo, e corrisponde così all'espressione *in primo instanti temporis* (10) *creavit Deus caelum et terram*.

Con questo modo di intendere l'*in principio* della creazione, Bonaventura dice che «si elide l'errore degli Aristotelici, che dissero che il mondo fu creato *ab aeterno*»: (11) infatti *in ipsa productione temporis fuit nunc primum, ante quod non fuit aliud, quod fuit principium temporis, in quo omnia dicuntur esse producta* (12).

(6) TOMMASO, *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Torino 1965: *De potentia*, q3 a14 ad8: *De ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides*. Per un confronto tra la posizione di Bonaventura e quella di Tommaso, cfr. V.C. BIGI, *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988, pp.159-160 n.42.; F. PREZIOSO, *De Aristotelis creationismo secundum S. Bonaventurae et secundum s. Thomae*, Romae 1942; P. VAN VELDHUIJSEN, *The question on the possibility of an eternity created world: Bonaventura and Thomas Aquinas*, in *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Ed. by J.B.M. WISSINK, Brill, Leiden 1990, pp.20-38.

(7) BIGI, *op. cit.*, p.160.

(8) BON. *II Sent.* d1 p1 db IV Rs (p.30a).

(9) Cfr. BON. *I Sent.* d3 p1 db3. Rs (p.57 a partire dall'ultimo capoverso di a).

(10) BON. *II Sent.* d1 p1 db II Rs (p.28b).

(11) *Ib.* (p.29a). Bonaventura continua dicendo che *si enim 'in principio' temporis factus est ex nihilo, non ergo fuit sine principio; et hic error ortum habuit ex hoc, quod non potuerunt videre, qualiter mundus inceperit et quare tunc et non ante*.

(12) *Ib.* d1 p1 a1 q2 ad3 (p.16a).

In primis, dunque, *est status*:(13) il *primum nunc* in quanto principio del tempo risulta insuperabile termine *a quo* per l'essere dell'ente creato, così come insuperabile termine *a quo* risulta l'essere dell'ente creato per il tempo: non c'è ulteriorità *a quo* né per il tempo né per l'essere dell'ente creato, dato che l'uno e l'altro sono reciprocamente determinantisi in relazione al principio della loro produzione e dato che, propriamente concreato con l'essere dell'ente creato, il principio del tempo, il *primum nunc* ne costituisce l'intrinseca prima misura.

Alla tesi dell'eternità del mondo sostenuta dagli aristotelici, Bonaventura oppone la tesi del *nunc primum*, che è *principium temporis*: è la tesi della temporalità del mondo.

Ma la questione della *productio ab aeterno* oppure *ex tempore* emerge con tutta la sua profondità di radici perché mette in discussione non solo l'atto creativo *ad quem* (creazione-passione delle cose), ma anche l'atto creativo *a quo* (creazione-azione di Dio).

«Dalla medesima misura è misurato l'essere e l'operare di Dio (14), poiché la medesima cosa è in Dio sostanza, capacità e operazione: se dunque l'essere divino è misurato dall'eternità, dunque anche il divino creare: dunque Dio crea *ab aeterno* ed *aeternaliter* e perciò la creatura è creata eternamente» (15). Così Bonaventura coglie il rapporto tra il modo di essere ed il modo di operare di Dio come modo eterno: *aeternaliter*.

L'atto creativo, se è quello *a quo* (creazione attiva di Dio), è eterno; ma, se è quello *ad quem* (creazione passiva delle cose), è temporale: l'azione di Dio, infatti, è atto intrinseco di Dio, mentre la passione delle cose è effetto estrinseco di Dio (16).

(13) *Ib.* ad4: *dupliciter est loqui de tempore: aut secundum essentiam aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic 'nunc' est tota essentia temporis, et illud inceptum cum re mobili, non in alio 'nunc', sed in se ipso, quia status est in primis, unde non habuit aliam mensuram.*

(14) Cfr. ARISTOTELIS *Physica* recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1966, Γ4, 203^b30: *esse et posse non differunt in perpetuis*. Altro è il senso del testo greco: *ἐνδέχεται γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς αἰδίοις*.

(15) S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, Ad claras aquas, Florentiae (Quaracchi) 1882-1902, Vol. V: *Questiones disputatae de mysterio sanctissimae Trinitatis* q4 a1 n16 (p.89b).

(16) Volendo anticipare il confronto tra il ragionamento bonaventuriano e quello di al-Gazālī, che sarà oggetto della seconda parte del presente tentativo, cfr. la questione del tempo in ALGAZEL, *Tabāfat al-Falāsifat*. Texte arabe établi par M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie Catholique 1927, p.54 = AVERROÈS, *Tabāfat at-tabāfat*. Texte arabe établi par M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie Catholique 1930, pp.62-63 = tr. ingl. di S. Van Den Bergh, University Press, Oxford 1954, I, p.36.

Ma come può dall'eterno scaturire il temporale? Come da una causa eternamente perfetta, che deve essere eternamente in atto come causa, può scaturire il mondo in un tempo determinato, cosicché Dio non è stato eternamente in atto creatore, ma è passato dal non creare al creare (17)?

Bonaventura distingue bene le ragioni di Aristotele, assunte *a parte ipsius mundi* e le ragioni dei *commentatores et moderniores*, aggiunte a quelle di Aristotele (18) e assunte *ex parte causae producentis* contro la tesi che il mondo fu prodotto *ex tempore* (19).

Bonaventura raccoglie sei prove contro l'*ex tempore* della creazione: una prova ostensiva e una per impossibile *a motu*, una ostensiva e una per impossibile *a tempore* – e queste quattro sono *rationes Philosophi* (cioè di Aristotele) *quae sunt sumtae a parte ipsius mundi* (20) – e poi altre *rationes philosophorum* assunte *ex parte causae producentis* (21).

Riguardo alle due prove aggiunte dai commentatori alle quattro di Aristotele, si tratta della prova ostensiva e per impossibile che riguardano il concetto di causa sufficiente e attuale: il rapporto tra una causa determinata a questo modo e il suo effetto risulta immediato sia perché la causa sufficiente e attuale è necessario che non ritardi il suo effetto – dunque dall'eterna causa è necessario aversi un effetto che non abbia avuto un inizio nel tempo, dopo l'eternità – sia perché la causa sufficiente e attuale è impossibile che produca da un inizio in poi – dunque per l'eterna causa è impossibile non essere in atto prima del tempo e passare dal non essere all'essere in atto (22).

Il tentativo dei filosofi è quello di dimostrare sia la necessità dell'atto creativo *ab aeterno* e quindi la sua eternità *a quo e in quem*

(17) Già Agostino aveva chiaramente posto la questione: "Che cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra?" (AGOSTINO, *Confessiones* (ed. F. Skutella), Lipsia, Bibliotheca Teubneriana 1934, 11, 10).

(18) Cfr. BON. *II Sent.* d1 p1 a1 q1 ob5.

(19) Cfr. H.A. DAVIDSON, *Proofs for eternity, creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish philosophy*, University Press, New York-Oxford 1987, p.10: "Maimonide tracciò una dicotomia profondamente utile se non indispensabile per qualsiasi analisi delle prove per l'eternità[del mondo]. Le prove dell'eternità degne di considerazione, egli spiegò, rientrano in due categorie. Ci sono, da un lato, argomenti formulati da Aristotele che traggono la loro origine 'dal mondo'. Dall'altro lato, ci sono argomenti 'estratti' dai filosofi successivi 'dalla filosofia di Aristotele', e questi, contrariamente alla precedente categoria, traggono la loro origine 'da Dio'."

(20) BON. *II Sent.* d1 p1 a1 q2 ob4.

(21) *Ib.* ob5.

(22) *Ib.* ob5-6.

sia l'impossibilità dell'atto creativo *ex tempore* e quindi la non temporalità *in quem*.

Bonaventura vuol dimostrare la possibilità di una creazione eterna *a quo* e temporale *in quem*; non c'è contraddizione in questa possibilità se risulta evidente la contraddizione della contraddittoria della possibilità, cioè l'impossibilità che è la tesi dei filosofi. E questa contraddizione nell'impossibilità risulta evidente per Bonaventura sulla base di tre verità fondamentali:

1. la semplicità di Dio, per la quale *substantia, virtus et operatio* di Dio coincidono, cosicché l'atto creativo di Dio coincide con l'essere di Dio ed è quindi eterno (23);

2. la essenziale e necessaria dipendenza creaturale da Dio di tutto ciò che è (*in principio creavit Deus coelum et terram*);

3. l'intrinsecità del tempo come misura alla creazione-passione (24).

Eterno è l'atto di Dio perché Dio è eterno, ma è possibile che l'atto di essere delle cose fuori di Dio sia temporale, e non eterno.

La possibilità dell'atto creativo passivo temporale presenta due difficoltà: la prima riguarda la contraddizione tra causa sufficiente ed attuale ed effetto *ex tempore* (25); la seconda riguarda invece la contraddizione inerente al concetto di creazione *ex tempore* (26).

Dio, se viene considerato concettualmente come causa sufficiente ed attuale di un effetto *ex tempore*, risulta essere atto puro, cioè eternamente atto: come può il suo essere atto causare come effetto un atto temporale, cioè *ex tempore*, a partire da un tempo che risulta dopo il trascorrere dell'eternità?

L'atto creativo di Dio non è eternamente atto, ma diviene in atto *ab origine*: c'è un'origine del divenire in atto dell'atto creativo eterno di Dio. Se c'è contraddizione dunque nella possibilità della creazione *ex tempore*, vale dunque la contraddittoria che è l'impossibilità della creazione *ex tempore*, cioè la creazione *ab aeterno*.

(23) Cfr. BON. *De mysterio Trinitatis* q4 al n16, cit. in n.16.

(24) Cfr. BON. *II Sent.* d1 p1 a3 qq1-2.

(25) Cfr. *II Sent.* d1 p1 al q2 n. 5 (p.13a): *posita causa sufficienti et actuali, ponitur effectus; sed Deus ab aeterno fuit causa sufficiens et actualis ipsius mundi; ergo {mundus productus fuit non ex tempore}*.

(26) Cfr. *ib.* n. 6 (p.13b): *Omne illud quod incipit agere vel producere, cum prius non produceret, exit ab otio in actum; si ergo Deus incipit mundum producere, exit ab otio in actum... Hoc autem est contra summam bonitatem et contra summam simplicitatem: ergo hoc est impossibile.*

La contraddizione però non sussiste, se si distingue con Bonaventura tra causare *a parte causantis* e causare *a parte causati*: (27) Dio è causa in atto per se stesso poiché non ha bisogno di nulla di estrinseco per l'atto creativo (sufficienza della causalità) ed è causa sempre poiché è atto puro senza potenzialità alcuna (attualità della causalità); ma il causare divino, nel senso di produrre dipende dalla durata delle cose prodotte che non è eterna, ma temporale, e dunque è causare per origine.

Tale distinzione non è possibile, se l'atto creatore di Dio è essenziale, cioè per natura; possibile è, invece, se l'atto creatore di Dio non è per natura, ma per volontà: infatti, «se è operante per natura, non appena è, produce; mentre se è operante per volontà, sebbene sia sufficiente, non ha necessità di operare, non appena è; ed opera *secundum sapientiam et discretionem*, prendendo in considerazione la *congruitas*», che si esprime nell'origine, cioè nella determinazione del tempo del divenire atto in atto, effettuazione (28).

La seconda difficoltà (29) riguarda il concetto di creazione *ex tempore* che secondo i filosofi sarebbe contraddittorio: se la creazione passiva è cominciata col tempo, col tempo Dio è mutato, cioè l'atto di Dio è passato dalla non effettuazione all'effettuazione: *mutatio de non esse in esse*, che è misurata dal tempo (30).

Infatti in quel *nunc* in cui Dio ha prodotto il creato, è passato dal non atto (*otium*) all'atto, dalla potenza all'atto. Ma la potenza è in contraddizione con Dio che è atto puro, cosicché per evitare il non atto in Dio si dovrebbe dire che Dio dovette creare le cose *ab aeterno*.

Ma allora Dio che è sommo bene, cioè il suo stesso fine ed è perfetto per sé, per essere perfetto – meglio per non essere imperfetto – avrebbe dovuto creare le cose senza le quali non sarebbe stato perfetto: questa è la contraddizione tra perfezione per sé e perfezione per altro.

(27) Cfr. *II Sent.* d1 p1 a1 q2 ad5 (pp.16b-17a): *Similiter de actualitate dicendum quod causa duobus modis potest esse in actu: aut in se, ut si dicam: sol lucet: aut in effectu, ut si dicam: sol illuminat. Primo modo Deus semper fuit in actu, quoniam ipse actus purus, nihil habens admixtum de possibili; alio modo non semper in actu; non enim semper fuit producens.*

(28) A proposito di *congruitas*, cfr. *ib.* (p.16b).

(29) Il testo di riferimento di questa difficoltà filosofica è BON. *II Sent.* d1 p1 a1 q2 n.6 (p.13b), cit. nella n. 27.

(30) Cfr. *II Sent.* d1 p1 dubIV Rs (p.30a): [*Tempus*] *communissime dicitur mensura exitus de non esse in esse.* Cfr. n.9.

Inoltre se avesse dovuto creare le cose *ab aeterno*, per non mutare, cioè per restare perfetto, ora Dio non potrebbe produrre niente di nuovo: non sarebbe creatore (31).

Ma Dio è semplicissimo, per cui «senza alcun medio per comando della sua volontà, che non è altro da lui stesso, può produrre tutto e perciò nel produrre permanere immutabile» (32).

Nei *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, Bonaventura, oltre che in *II Sent. (De rerum creatione)* d1 p1 a1 q2: *Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*, tratta la questione dell'eternità del mondo anche in *I Sent. (De Dei unitate et trinitate)* d44 a1 q4: *Utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem*.

Questo primo testo pone una questione che fa parte del tema generale *quantum Deus possit* sia riguardo al possibile secondo sostanza e quantità (d43) sia secondo il modo o qualità delle cose (d44). Riguardo al modo o qualità delle cose la potenza di Dio può essere studiata o come possibilità di fare il mondo migliore (a1) o come possibilità di restare immutabile (a2). Riguardo alla possibilità di fare il mondo migliore (a1), ci si chiede se Dio lo può aver fatto *quoad substantiam partium integrantium* (q1), *quantum ad proprietates partium integrantium* (q2) e *quantum ad ordinem partium* (q3), chiedendosi infine *utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem* (q4).

È proprio nella questione dell' *antiquitas* (eternità) del mondo che la questione della possibilità di un mondo migliore di quello attuale trova la sua lettura più radicale: in rapporto al mondo la potenza di Dio è misurata non per sé, ma in riferimento alla possibilità della connessione tra Dio eterno e mondo creato dal nulla, fondata dalla dimostrazione di contraddittorietà della tesi di un mondo creato dal nulla senza inizio, cioè eterno. In tal modo se c'è contraddittorietà nell'eternità del mondo, sarebbe stato impossibile a Dio creare il mondo dal nulla senza inizio, anche se avesse scelto di crearlo così.

(31) *Ib.* ad6 (p.17a): Cfr. quanto dice al-Ġazālī a proposito della differenza tra volontà divina e umana quando parla della 2a obiezione filosofica alla temporalità della creazione: sull'innovazione degli eventi.

(32) *Ib.* (p.17b13-17). Bonaventura dice questo, quando si pone la questione di capire, al di là dell'immaginazione, l'atto per sé di Dio, che "agisce per se stesso senza iniziare ad agire" e conclude: "Così l'uomo può essere condotto per mano a capire ciò. — Lo capirà poi più perfettamente, se qualcuno può contemplare queste due cose nel suo fattore, cioè che è perfettissimo e semplicissimo. Perché perfettissimo, gli sono attribuite tutte le cose che sono della perfezione; perché semplicissimo, non pongono in lui nessuna diversità, e per ciò nessuna varietà né mutabilità; dunque rimanendo stabile dà a tutto di essere mosso". Per il tema della *voluntas Dei*, cfr. *I Sent.* dd 45-48.

Dopo aver riassunto gli argomenti a favore e quelli contro, Bonavenura alla questione della possibilità per Dio di fare il mondo più antico risponde ponendo una distinzione di significato: l'espressione della questione 1. o significa che Dio «lo [=il mondo] creò *ab aeterno*, avendolo prodotto *ex tempore*, e allora sarebbe più antico» (33); 2. o significa che «il mondo durerebbe per un tempo più lungo, tuttavia finito» (34).

Il primo significato è impossibile perché in sé contraddittorio: dal fatto che si pone l'essere fatto del mondo si pone il suo avere principio; ma dal fatto che si pone l'essere eterno del mondo si pone il suo non avere principio. La questione della possibilità per Dio di creare il mondo più antico significa così che il mondo avendo principio non ha principio (35).

Anche il secondo significato sembra impossibile perché in sé contraddittorio: se il mondo potesse durare per un tempo più lungo, quantunque finito, si avrebbe contraddizione tra il nesso anteriorità/posteriorità che implica il tempo e il concetto di eterno in cui non c'è né prima né dopo (36). Infatti «il tempo incomincia per necessità con il mondo, come il posto incomincia con il luogo e il luogo con la prima sfera» (37).

Ma tale impossibilità deriva da una falsa immaginazione, «perché immaginiamo che prima del principio del mondo ci sia stata una durata del tempo, in cui il mondo abbia potuto esser fatto prima[...]» (38). C'è una ragione poi di questa cattiva immaginazione: infatti quando immaginiamo che ci sia stata un'eternità all'infinito prima del tempo, intendiamo quella come una durata estesa nella quale ci sono diversi ora, in qualsiasi dei quali avrebbe potuto esser fatto il tempo. Ma questo non ha nessun senso, perché l'eternità è un ora semplicissimo, nel quale non cade alcuna diversità. Dunque si deve concedere, come provano le ragioni a ciò addotte, che Dio, come non può fare il mondo in un altro luogo, perché non è in un luogo, così neanche prima, perché non c'è nessuna antichità se non in esso» (39).

(33) BON. *I Sent.* d44 a1 q4 Rs (p.626 b 1° capoverso).

(34) *Ib.* Cfr. la confutazione gazaliana della confutazione filosofica a proposito della temporalità della creazione.

(35) *Ib.* (capoverso 2°).

(36) *Ib.* (capoverso 3°).

(37) Cfr. *ib.*

(38) *Ib.* La stessa questione viene poi posta anche per il luogo del mondo.

(39) *Ib.* (p.627a).

L'obiezione dell'indifferenza del tempo per ogni atto di Dio trova la sua confutazione nella necessità del principio nella distinzione della necessità come impossibilità di fare ciò che è temporale, il cui opposto sarebbe una palese contraddizione, e della necessità come obbligatorietà a fare ciò che è stato fatto, che sarebbe impotenza contraddittoria all'onnipotenza divina (40).

Dunque porre la questione se il mondo possa essere creato da Dio più antico di quello che è significa per Bonaventura mettere in evidenza la contraddizione tra la nozione di *essere senza inizio* e la nozione di *essere creato dal nulla*, a meno che non si distingua tra *potenza di Dio a fare un tempo prima* di questo attuale e *potenza di Dio a fare questo in un altro tempo*: la prima potenza è onnipotenza, la seconda è impossibilità (impotenza), perché contraddirebbe la volontà di Dio a fare il mondo in questo tempo.

La radicalizzazione del tema dell'eternità del mondo dal *quantum Deus possit* (I Sent.) al *principium efficiens* (II Sent.) probabilmente trova la sua spiegazione nella lettura diretta di Aristotele, nella lettura più o meno diretta di Giovanni Filopono (*De aeternitate mundi*) e dei commentatori aristotelici quali Avicenna, al-Ġazālī, (41) Averroè e Maimonide, le cui opere tradotte in latino cominciarono ad essere citate intorno al 1230. Già è stata sottolineata la stretta somiglianza tra le argomentazioni bonaventuriane e quelle di Giovanni Filopono (42). Se, tuttavia, è scarsamente probabile che l'opera di Giovanni fosse stata tradotta in latino durante il medioevo, rimane ancora non confutata l'ipotesi che Bonaventura abbia potuto conoscere le

(40) *Ib.* (p. 627a): "All'obiezione che presso Dio non c'è una qualche forza in un qualche tempo, e che la sua potenza non dipende ecc. [cfr. b (p.626a): La potenza e operazione divina non dipende né dalla materia né dal tempo: dunque per quella ragione per cui può in un istante, può in un altro; ma per quella ragione per la quale può nel tempo posteriore, per la medesima può in quello anteriore. E se è così, il mondo poté esser fatto più antico: dunque ecc.] danno per tutto una sola risposta che, sebbene la divina capacità non è obbligata a nulla, tuttavia non può fare il principiato senza principio e il temporale senza tempo e non può fare il primo temporale se non nel principio del tempo. Infatti l'opposto non dice potenza, ma di più contraddizione e repugnanza. E tuttavia non è obbligata a fare così, poiché potrebbe non fare così completamente. Così come è stolta la questione se ci si chiede se poté fare il principio del tempo prima del tempo; similmente anche la precedente questione".

(41) Propriamente al-Ġazālī non può essere considerato un aristotelico, in quanto di Aristotele egli studia le argomentazioni per confutarle.

(42) Cfr. Richard SORABJI, *Time, Creation and Continuum*, Cornell Un. Press, Ithaca, New York 1983, pp. 202.

argomentazioni di Giovanni attraverso le ricostruzioni fatte da autori arabi o ebrei, tradotte in latino, dato che gli arabi conoscevano bene Giovanni già fin dal IX secolo, quando il suo *Commento alla Fisica* era stato tradotto dal greco in arabo (43).

Questa ipotesi è propriamente percorribile per via critico-teoretica, mentre invece per via filologico-storica non è ancora esattamente determinabile (44).

Certo è comunque che, come si è potuto precedentemente constatare (45), nel *II Sent.* Bonaventura distingue le prime quattro argomentazioni aristoteliche contro la creazione *ex tempore a parte ipsius mundi* dalle altre due *a parte causae producentis* aggiunte dai commentatores (46).

(43) Cfr. G. VERBEKE, *Une nouvelle théologie philosophique* in AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* V-X, Louvain - Leiden 1980, p.55: "Au cours des cinquième et sixième siècles il y eut un violent débat sur la question de l'éternité de la création: les principaux personnages impliqués dans cette lutte étaient, d'un part, Proclus et Simplicius, et d'autre part Philopon, dont le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* fut traduit en arabe au cours du neuvième siècle". Cfr. A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin 1987, pp.118-119. In particolare Badawi ricorda che "le commentaire de Yahya al-Nahwī (= Jean Philopon) a été traduit en arabe en partie (livres 1-4) par Qustā ibn Lūqā, et en partie (livres 5-8) par Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī. Muḥammed ibn Zakaryyā (sic!) al-Rāzī le cite dans sa maqālah sur la métaphysique (*Opera philosophica*, éd. Kraus, pp.117, 123, etc.)". Riguardo poi al *De aeternitate mundi contra Proclum*, Badawi ricorda che "al-Qiftī dit (*Tārīkh al-ḥukamā'*, Leipzig 1903, p.89, ll.4-5) qu'il possédait un exemplaire de ce livre c'est-à-dire d'une traduction arabe de cette réfutation. Al-Bīrūnī, dans son livre sur l'*Inde*, cite cette réfutation trois fois".

(44) Cfr. R.C. DALES, *Medieval discussions of the eternity of the world*, Brill, Leiden 1990, cap. 4°: *Exotic views*, pp.42-49 sulla conoscenza di autori stranieri (greci, arabi ed ebrei) da parte degli autori latini prima e all'inizio del XIII secolo. A proposito di al-Ġazālī, Dales dice: "The works of three other [rispetto ad Avicenna che fu probabilmente il primo ad avere una profonda e pervasiva influenza sui pensatori latini] authors, Averroes, Algazel, and Maimonides, became available at nearly the same time, that is shortly after 1230" (pp.43-44). Ma a proposito di al-Ġazālī nota (p.44 n.6): "In his edition of the *Metaphysica*, Algazel's *Metaphysics: A Medieval Translation* (Toronto, 1933), J.T. Muckle does not treat the question of the date of the translation. Although the earliest citations of which I am aware (John Blund, ca. 1200) are much earlier, they do not become numerous until the 1230s".

(45) Cfr. p. 5 del presente testo.

(46) Cfr. BON. *II Sent.* d1 p1 a1 q2 ob4-5.

Intentio del presente tentativo

Il presente tentativo, a questo punto strettamente testuale e secondo necessaria anteriorità di fondazione per via critico-teoretica, consiste nel leggere le argomentazioni di al-Ġazālī, quale rappresentante autorevole della cultura araba medievale già disponibile alla cultura latina del XIII secolo. Sono le argomentazioni che conducono alla tesi della volontarietà dell'atto creativo *a quo* e dell'immutabilità di Dio nell'atto creativo *ex tempore*, cioè alla tesi a cui conducono le argomentazioni di Bonaventura, simili quanto alla sostanza, spesso anche quanto al percorso.

Le due contraddizioni – quella della causa sufficiente attuale e quella dell'eternità del creatore *ex tempore* – sono risolte nella possibilità dell'atto creativo *ex tempore* per volontà eterna, a cui i filosofi non riescono ad opporre nessuna prova di **impossibilità**; mentre invece, per contraddizione, impossibile risulta la tesi filosofica dell'eternità del mondo che, nel presente tentativo, sarà letta attraverso la sistemazione che ne ha dato un altro filosofo musulmano, Avicenna, nella *Metafisica* dello *Sifā'* (47). La scelta di tale testo è giustificata dal fatto che quest'opera di Avicenna era disponibile alla critica di al-Ġazālī e, in traduzione, alla cultura latina del XIII secolo, che è il secolo di Bonaventura.

Si tratta di un tentativo che pretende di coniugare la *vis* teoretica delle argomentazioni alla storia della cultura filosofico-teologica, in un dialogo, esso stesso, *ex tempore*, temporale perché storico, e atemporale perché nella tensione di determinare a se stessi i limiti di spazio e di tempo in cui il pensare ha trovato i suoi luoghi e i suoi momenti.

Ci si immette così nella filigrana spesso appena percepibile di un palinsesto scritto e riscritto in tempi e luoghi e culture diverse per mediazioni storicamente e filologicamente esplicite o implicite che si manifesta quale segno di un dialogo, originariamente platonico perché secondo la strategia maieutica di Socrate, ma radicalmente per principio perché chiama il divenire della storia alla sua origine attraverso il più profondo dialogo tra *falsafa* o dato storico e *sapienza* o dato rivelativo.

(47) Cfr. IBN SĪNĀ, *As-šifā'*. *Al-ilābiyyāt*. VI-X. Intr. di I.Madkour. Testo stabilito ed edito da M.Y. Moussa, S.Dunya e S.Zayed, Il Cairo 1960, Libro IX cap. I. Cfr. in corrispondenza, AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*. V-X. Édition critique de la traduction latine médiévale par S.Van Riet. Introduction doctrinale par G.Verbeke, Louvain-Leiden, Peeters-Brill 1980 e AVICENNE, *La Métaphysique du Šifā'*. Livres VI à X. Introduction, traduction et notes par G.C.Anawati, Vrin, Paris 1985.

La questione dell'eternità del mondo nella *Metafisica* dello *Šifā'*

Per Avicenna, la considerazione di Dio come causa creatrice di tutti gli esseri causati espone due questioni principali:

1. se l'atto della causa prima sia sempre in atto o l'atto di produzione del mondo abbia un cominciamento a partire da un momento determinato (*eternità del creare*);

2. se l'attività creatrice di Dio sia un'attività libera per volontà oppure sia necessitata per emanazione necessaria (*volontarietà del creare*) (48).

La determinazione dell'atto creativo come eterno non implica di per sé l'esclusione della sua determinazione come volontario, cioè libero; ma reciprocamente escludentisi sono le determinazioni di necessità e di volontarietà.

Se, infatti, Dio è determinato come l'essere necessario, non può produrre se non necessariamente per emanazione, in virtù del suo stesso essere, ciò che produce: posta tale determinazione di necessità, necessariamente alla prima questione dell'eternità o temporalità dell'atto creativo Avicenna deve rispondere che non c'è un inizio della creazione, in quanto mai l'essere necessario può non avere creato o potrà non creare. Il tempo risulta per necessità abolito assieme ad ogni potenzialità e, se è senza tempo il creatore, anche il suo atto creativo è senza tempo: eterno il creatore, eterno il mondo creato (49), ma ancora più radicalmente rischia di perdersi indefinitivamente la differenza creaturale tra Dio e il mondo (50).

(48) Nota G. VERBEKE, *op.cit.*, p.52* che da un punto di vista strettamente teoretico "cette seconde question [=la volontarietà dell'atto creativo] ne coïncide pas avec la première [=l'eternità dell'atto creativo]: on peut admettre que Dieu crée librement, tout en maintenant qu'il crée depuis toujours. Il n'est pas possible cependant de soutenir que l'activité créatrice découle nécessairement de la nature de Dieu et que néanmoins l'univers a commencé d'exister".

(49) Cfr. IOANNES PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Proclum*. Edidit H. RABE Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1899, p.24, 14-16: εἰ ἄρα τὸ παράδειγμα αἰωνίως παράδειγμά ἐστιν, αἰεὶ ἐστὶν ὁ κόσμος, εἰκὼν τοῦ αἰωνίως ὄντος ὧν παραδείγματος (cfr. inoltre 224, 21; 550, 18 ss.).

(50) Cfr. VERBEKE, *op. cit.* p.52: "si Dieu se manifeste nécessairement dans un monde, à tel point que Dieu ne serait pas Dieu sans le monde, alors celui-ci appartient à la substance de Dieu, il fait partie de l'être de la Cause première et on aboutit inévitablement à une conception panthéiste".

Infatti dall'immutabilità dell'essere necessario viene esclusa ogni possibilità o potenza: incominciare a creare implicherebbe che Dio immutabile *divenga* creatore in un certo momento da non creatore che era prima (51).

È *contraddittorio* affermare un mutamento nell'immutabile sia se dovuto ad una causa esterna, perché si andrebbe all'infinito nella ricerca del principio primo del mutamento in Dio; sia se dovuto all'essenza stessa di Dio, perché l'essenza dell'immutabile causerebbe il mutamento (52).

Contro l'ipotesi che Dio abbia potuto cominciare a creare perché così ha voluto, Avicenna dimostra l'arbitrarietà dell'atto volitivo: che cosa spingerebbe Dio non creatore a volere cominciare la creazione?

Fuori di Dio non c'è alcun fondamento di una simile decisione: Dio prima della creazione, cioè prima di essere creatore, è solo, senza nient'altro da lui. Dio di per sé è immutabile e non c'era nulla che avrebbe potuto indurlo a cominciare la sua attività.

In Dio non c'è mutabilità: dunque neanche la possibilità di produrre un atto volitivo di mutamento in sé. Se invece fu la volontà stessa di Dio a far essere il mondo, perché non lo fece essere prima (53)?

D'altra parte la non eternità del mondo metterebbe Dio nella situazione di solitudine, senza il mondo che non è stato ancora creato, anteriore alla situazione di essere insieme con il mondo dopo che esso è stato creato (54). Nella questione «se Dio sia esistito prima degli esseri creati» c'è contraddittorietà perché la sua stessa formulazione presuppone la intrinsecità necessaria del tempo all'esistenza di Dio, che per essenza invece è atemporale, cioè eterno: chiedersi se Dio sia esistito *prima* degli esseri creati significa che di fatto Dio è inserito nella successione temporale.

(51) Cfr. PHILOPONUS, *De aet.*, p. 367, 16

(52) Cfr. IBN SĪNĀ, *Al-ilāhiyyāt* IX, 1, p. 376, 13-17 ar. = 114 fr. = p.439, 7-11 lat.: "Qualunque sia la cosa posta come innovata dopo non essere stata, o la si pone come innovata nella sua essenza o come non innovata nella sua essenza, ma in quanto qualche cosa di distinto dalla sua essenza. Allora la questione è ferma. Se essa fosse innovata nella sua essenza, la sua essenza sarebbe mutevole. Ora è già stato reso chiaro che il necessariamente esistente per sua essenza è necessariamente esistente da tutti i suoi punti di vista". Cfr. AVICENNAE *Metaphysices compendium*. Tr. lat. di N. Carame, Roma 1926, p. 139.

(53) *Ib.*, p. 378, 15-16 ar. = 115 fr. = p. 442, 65-66 lat.: "Se il voluto è l'esistenzializzazione stessa per sua essenza, allora perché non ha fatto esistere prima?"

(54) *Ib.* 379, 8 ar. = 116 fr. = p.443, 82-83 lat.: *quod fuit solus et non mundus nec motus*. Cfr. AVIC. *Compendium*, p.144.

Se Dio precede, precede allora per essenza o per tempo?

Se per essenza, è necessario che sia Dio che il mondo abbiano incominciato ad essere, cioè siano *ex tempore*.

Se per tempo, è necessario che ci sia qualche cosa prima del tempo che sia passata prima che il tempo sia, e cioè un altro tempo prima del tempo nel quale Dio non ha creato ancora né il mondo né il tempo in cui è creato il mondo quando è creato (55) e quest'altro tempo che è paradossalmente atemporale, cioè eterno, deve avere termine nel momento iniziale del tempo della creazione.

Infine, se l'atto creativo è un movimento, non può essere incominciato nel tempo, perché, se il movimento dell'atto creativo fosse incominciato, prima non ci sarebbe movimento e tutto sarebbe immobile. Ma dall'immobile non può prodursi mai movimento, a meno che non ci sia un altro movimento anteriore; e così all'infinito. Se il divenire che è movimento è da sempre, è necessario che la causa prima eserciti da sempre la sua attività creatrice.

Generalizzando (56), si può concludere che nella *falsafa*, cioè nel *totum* filosofico aristotelico-platonico dato alla cultura araba, l'aristotelismo con la sua tesi dell'eternità del mondo, se è vero che lascia di per sé possibile la creazione, secondo al-Ġazālī manifesta le sue intrinseche antinomie, radicalmente generate dall'ambiguità di fondo nei confronti della questione dell'esistenza di Dio.

Il tentativo ġazāliano si presenta per questo come radicale proprio perché tenta di determinare l'ambiguità aristotelica come contraddizione, provando a ridurre il teismo ingiustificato presen-

(55) *Ib.*, p.379, 4-11 ar. = 116 fr. = p.443, 76-87 lat.: "Similmente per che cosa mai il primo avrebbe preceduto le sue azioni innovate? E' per sua essenza? E' per il tempo? Se è per la sua essenza solamente - come l'uno per i due, benché siano simultanei, e come il movimento per il mobile secondo che esso si muove per il movimento di ciò che lo muove, benché siano simultanei, - bisognerebbe che tutti e due siano innovati, cioè il primo eterno e gli atti che provengono da esso. Se esso ha preceduto non per la sua essenza soltanto ma per la sua essenza e per il tempo, per il fatto che fu da solo senza mondo nè movimento - senza dubbio la parola "era" (*kāna*) designa qualcosa di passato e non l'istante attuale e soprattutto che ciò che lo segue è la tua espressione "dopo"-, ci sarebbe stato dunque un essere che è passato prima che si sia creata la creatura. E questo essere è finito. Ci sarebbe stato dunque un tempo prima del movimento e del tempo".

(56) All'inizio del *Tabāfut al-falāsifa* (d'ora in poi indicato con TF) al-Ġazālī, pur concentrando poi la sua attenzione sulla tesi maggioritaria (eternalismo), traccia una tripartizione dei filosofi riguardo alla questione della pre-ternità del mondo: 1. la gran parte dei filosofi antichi e moderni che sono eternalisti; 2. Platone, che è creazionista; 3. Galeno e tutti quelli che sospendono il giudizio. Cfr. TF, p.48; AL-ĠAZĀLĪ, *Munqid min ad-dalāl*, Beirut 1980, pp. 94-100 (tr. it. in AL-ĠAZĀLĪ, *Scritti scelti*. A cura di L. VECCIA VAGLIERI e R. RUBINACCI, Utet, Torino 1970, pp. 90-92).

te nella tesi dell'eternità del mondo all'ateismo inevitabile che è l'ipotesi fondante propriamente la tesi dell'eternità del mondo.

La possibilità della creazione (aristotelismo) resterebbe per al-Ġazālī sospesa come possibilità senza fondamento, apparente apertura al dato rivelato (creazionismo), la cui radicalizzazione necessaria dovrebbe essere l'impossibilità della creazione per auto-sufficienza del mondo (stratonismo) (57).

Mentre la simiglianza di Dio e del mondo non riesce a giustificare la creazione, l'indistinzione tra Dio e il mondo si pone quale dichiarata tesi contraddittoria della creazione.

La tesi dell'esistenza di Dio può dunque essere dimostrata a partire dalla premessa che il mondo è creato: se si pone come tesi che il mondo è eterno, pur non esprimendosi ateismo, si rende indimostrabile la tesi dell'esistenza di Dio, in quanto l'esistenza di Dio non è giustificata dall'eternità del mondo.

E' da sottolineare comunque come il tentativo ġazāliano per la deduzione dell'argomento ontologico dall'atto creativo si fonda sull'assunzione che la tesi che il mondo è creato abbia quale contraddittoria la tesi che il mondo è eterno.

Ma propriamente contraddittoria della creazione è la non creazione, mentre contraddittoria dell'eternità è la temporalità del mondo: essere creato, infatti, non significa necessariamente essere fatto nel tempo, ma possibilmente essere fatto o nel tempo o dall'eternità.

Così dimostrare la contraddittorietà della tesi eternalistica non implicherebbe necessariamente la tesi della creazione, che invece deve essere già data come fondamento della doppia possibilità temporale o eterna: in questi termini eternalismo non implica necessariamente ateismo.

La questione dell'eternità del mondo in al-Ġazālī: testo di riferimento

Il testo di riferimento del tentativo di lettura delle argomentazioni dell'atto creativo per volontà e nell'immutabilità di Dio in

(57) Per la tesi di Stratone, cfr. CICERO, *De natura deorum. Academica* (ed. H. Rackham), Heineman, London - Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951 (The Loeb Classical Library), *De nat. deor.* I, XIII, 35 (p. 39). Cfr., per lo stato della questione e una bibliografia ragionata, M. GATZEMEIER, *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos*, Meisenheim am Glam 1970. Cfr. L.E. GOODMAN, *Ġazālī's Argument from Creation. I*, in "International Journal of Middle East Studies", 2 (1971), n.1, p.67. L'interesse dell'articolo di Goodman è dichiaratamente all'argomentazione dalla creazione per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, come si può leggere nella II parte, par. II: *Ġazālī and Ibn Rushd: Creation vs. Eternity*, p.168.

al-Ġazālī sarà costituito dalle pagine del *Tabāfut al-falāsifa*, relative alla prima discussione sull'eternità del mondo (58).

Si possono enucleare quattro punti di riferimento principali o prove della tesi filosofica: di esse ora verranno prese in considerazione le prime due prove – quelle relative al tema della preponderanza e del tempo – che hanno le stesse premesse assunte dal punto di vista dell'attività di Dio, quelle che nella lettura di Bonaventura sono determinate come *a parte causae producentis* (59).

Le altre due prove si basano invece entrambe sul concetto di possibilità e sono assunte dal punto di vista del mondo, bonaventurariamente *a parte ipsius mundi*: come la natura può condizionare l'atto divino secondo la sua potenzialità e materialità (60)?

I. Argomento della preponderanza (prima prova)

La contraddizione che l'argomento cosiddetto della preponderanza cerca di mettere in luce è quella che già Proclo aveva sottolineato da posizione opposta nella tesi dell'origine temporale del mondo: come possa aversi emanazione del temporale dall'atemporale, in quanto il concetto di essere temporale non può emergere dal concetto di atemporale (61). Per al-Ġazālī la contraddizione sta invece proprio nell'eternità del mondo.

(58) Poiché, come si evince dall'edizione del *Tabāfut at-tabāfut* (d'ora in poi TT) di Averroè ad opera di M. Bouyges, i latini leggevano il TF attraverso le citazioni interne al testo del TT, nelle citazioni saranno indicati accanto ai testi del TF anche quelli del TT con la corrispondente tr. ingl. di Van Den Bergh, indicata d'ora in poi con tr. ingl.

(59) BON. *Il Sent.* d1 p1 al q2. Cfr. pp. 5 e 11 del presente tentativo. Riguardo al fondamento dei quattro argomenti ġazālīani, cfr. I.A. BELLO, *The medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy. Ijmā' and ta'wīl in the conflict between al-Ġhazālī and Ibn Rusbd.*, Brill, Leiden 1989, p.86. Per una presentazione generale sulla tematica, cfr. O. LEAMAN, *An introduction to medieval Islamic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; tr. it.: *La filosofia islamica medievale*, Il Mulino, Bologna 1991, p.13-133.

(60) GOODMAN, *art.cit.*, p. 168, presenta così i quattro *foci of contention*: 1) il primo riguardante la relazione tra un mondo di cambiamento e un dio immutabile; 2) il secondo basato sul problema del tempo; 3) il terzo sulla nozione di potenzialità; 4) e il quarto su quella di materia".

(61) Cfr. PROCLUS, *The Elements of Theology*. Ed with trans., intr. and comm. by E.R. Dodds, Oxford 1963², 52-55; 76. Cfr. TF, p.3= TT, p.4,5: "Le loro parole sono che è impossibile che scaturisca un evento (*ḥādīṭ*) da un assolutamente eterno" (=tr. ingl. p.1: "I filosofi dicono: E' impossibile che ciò che è temporale procedette da ciò che è assolutamente eterno"). Il principio filosofico viene così enunciato da Averroè, TT, p.34, 5: "Non è possibile che ci sia un evento da un agente eterno (*azalī* da *azal*, che indica l'eternità nel passato)" (=tr. ingl., p.19: "l'emanazione del temporale dall'eterno è assolutamente impossibile").

Tale questione tra teologi medievali musulmani e filosofi aristotelizzanti è una sorta di portato dell'eredità della filosofia greca, quella che gli arabi chiamano *falsafa*: la *falsafa* risulta essere un *totum* di dottrine sistematicamente organiche sulla base di una lettura genericamente neoplatonica delle opere aristoteliche.

Se è vero che i primi due più importanti filosofi dell'Islam medievale, al-Kindī (morto tra l'866 e l'873) e il filosofo-medico Abū Bakr ar-Razī (850/865-925/935) non adottarono la teoria aristotelica dell'eternità del mondo, quasi tutti i filosofi successivi come al-Fārābī e Avicenna sostennero la tesi eternalista.

Giovanni Filopono (VI secolo), discepolo di Ammonio di Ermia ad Alessandria, è un autore importante per questo argomento, perché scrisse un opuscolo intitolato *L'eternità del mondo contro Proclo* (529), per difendere la tesi della creazione del mondo contro i 18 argomenti di Proclo con criteri strettamente filosofici, spesso di origine platonica e aristotelica. I suoi argomenti furono utilizzati come mezzi di confutazione già dai teologi della Mu'tazila contemporanei di al-Kindī e così pure dalla scuola aš'arita.

Comincia a determinarsi così la questione dell'eternità del mondo quasi un campo di contesa tra *falsafa* e *ḥikma* (sapienza), tra quello che potremmo sommariamente chiamare **dato storico della filosofia greca** e quello che potremmo altrettanto sommariamente chiamare **dato sapienziale per rivelazione**, il cui tema di fondo, al di là dei possibili singoli temi, resta quello della in contraddittorietà del sapere.

Scegliere la questione dell'eternità del mondo come la prima di tutte e venti le questioni da esaminare nel *Tabāfut al-falāsifa*, dedicandovi la gran parte della fatica, non è allora un'occorenza accidentale, perché al-Gazālī si trova radicato nel *tabāfut* stesso del sapere: confutazione è l'atto più proprio del sapere quando esso per *falsafa* o per sapienza è chiamato alla propria fondazione (62).

Al-Gazālī, infatti, radica la 1^a questione proprio nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, possibile nella 1^a questione solamente come confutazione ovvero dimostrazione di contraddittorietà del contraddittorio.

In riferimento a Bonaventura poi la 1a questione assume un'importanza decisiva non certamente per ogni svolta dell'intri-

(62) Nel TF al-Gazālī si propone, infatti, di trattare per prima la questione della pre-eternità del mondo, perché i filosofi apportarono i loro più forti argomenti e dispensarono una tremenda sottigliezza nel provare la pre-eternità del mondo e per le implicanze in essa contenute.

cata trama delle argomentazioni confutative, ma piuttosto radicalmente secondo le fondamentali assunzioni che conducono al-Gazālī alla necessità del volontarismo e alla possibilità del creazionismo nell'immutabilità divina: questo infatti significa mettere in gioco esattamente il tema degli attributi divini, in particolare quello della potenza e quello della volontà.

I.1. Confutazione filosofica della temporalità della creazione

L'argomento della preponderanza, riferito da al-Gazālī sulla base del testo di Avicenna *Kitāb an-nağā* (*Libro della salvezza*) (63), mette in evidenza quali assurdità derivino dalla supposizione della creazione del mondo nel tempo.

Se prima della creazione fu possibile per il mondo o essere creato o non essere creato, si pone subito la questione *perché* il mondo dapprima non esistette e poi venne all'esistenza. La risposta dovrebbe nascere sul fondamento che un *inclinans* (*al-murağğih* ciò che fa preponderare) emerse in un certo momento *dopo* che non c'era stato nessun *inclinans* a dare preponderanza all'esistenza sull'inesistenza.

Ma tale risposta solamente sposta all'indietro la questione: *perché* l'*inclinans* venne all'essere *in quel particolare tempo* e non prima? Occorrerebbe porre come causa un altro *inclinans*, e così all'infinito, cioè all'indeterminato, e dunque secondo una via che non conduce a nessuna spiegazione (64).

(63) IBN SĪNĀ, *Kitāb an-nağā* (*Il libro della salvezza*), Il Cairo 1938; tr. lat. di N. Carame della parte metafisica, già cit. in n.52 (esiste una tr. lat. medievale edita a Roma nel 1593); tr. fr. di P.Vattier della parte logica: *La logique du fils de Sīnā, communément appelé Avicenne*, Paris 1658; tr. ingl. di F. Rahman della parte psicologica: *Avicenna's psychology*, Oxford 1952.

(64) Cfr. *TF*, p.3=TT, p.4: "Le loro [=dei filosofi] parole sono che è impossibile che scaturisca un evento da un assolutamente eterno, perché è chiaro che, se assumiamo l'eterno senza per esempio che ne scaturisse il mondo e poi ne scaturì, solamente non scaturì perché non c'era un *inclinans* (*murağğih*) per l'esistenza, ma l'esistenza del mondo fu possibile per pura possibilità. Quando avvenne [il mondo], non dovette mancare che avvenisse un nuovo *inclinans* o non. E se non avvenisse un nuovo *inclinans*, il mondo resterebbe nella possibilità pura come fu prima di questo. Ma se avvenisse un nuovo *inclinans* il discorso si rivolgerebbe a questo *inclinans*: perché fece preponderare ora e non prima? E o ci si muoverebbe all'infinito o si finirebbe in un *inclinans* che non cessa di essere *inclinans*". Cfr. *tr. ingl.*, p.1.

Allora il tempo particolare per l'atto di preponderanza di ciò che fa preponderare troverebbe la sua causa nella volontà di Dio: **Dio non volle** la creazione del mondo prima (65). Ma anche in questa risposta resta aperta la questione del *perché*: Dio non volle creare il mondo prima, perché egli non era in quel tempo precedente capace di crearlo oppure la creazione allora era impossibile e divenne possibile solo dopo?

Nel primo caso, però, Dio che è eterno e dunque immutabile mutò da uno stato di impotenza in un certo tempo ad uno stato di potenza in un tempo successivo; nel secondo caso ciò che è impossibile prima diventerebbe possibile dopo: che cosa rese possibile l'impossibile (66)?

Dio *muterebbe* in ogni caso dal non volere al volere: la divina volontà o per impotenza intrinseca o per impossibilità estrinseca venne all'esistenza *dopo* che non era stata. La divina volontà venne all'esistenza, quando volle la creazione del mondo nel tempo, in Dio o fuori di Dio?

Se la divina volontà venne all'esistenza *in Dio*, essa risulta creata – corrisponde alla *mutatio de non esse in esse* – in Dio che impossibilmente risulterebbe essere un ricettacolo di cose create. Se, invece, la divina volontà venne all'esistenza *fuori di Dio*, non è per la volontà di Dio che è creata, ma per una volontà altra da Dio (67).

(65) Cf. *TF*, p.8=TT., p.7,9. Contro la tesi del cominciamento temporale del mondo come superamento dell'aporia tra spostamento all'infinito dell'*inclinans* e sua eternità, al-Gazālī innanzi tutto contrappone la domanda sull'assurdità della tesi temporalistica: "E qual è l'obiezione a questa dottrina (=articolo di fede) e che cosa essa ha di impossibile?"; Cfr. *tr. ingl.*, p.3.

(66) Cfr. *TF*, p.9=TT., p.10,6-9. Al-Gazālī raccoglie una possibile controobiezione dei filosofi in questi termini: "E questo [=la creazione temporale da parte di una volontà eterna] è apparso impossibile, in riferimento al fatto che l'evento è necessitato (*mūḡab*) e causato (*musabbab*), e, come è impossibile che ci sia un evento senza un causante (*musabbib*) e un necessitante (*mūḡib*), è anche impossibile l'esistenza di un causante, una volta adempiute le condizioni del suo necessitare (*iḡāb*), delle sue cause e dei suoi elementi; cosicché il necessitato rimane una cosa irrevocabilmente attesa e quindi in ritardo, ma l'esistenza del necessitato, quando è realizzato il necessitante secondo l'essere adempiuto delle sue condizioni, è necessaria (*darūri*) e il suo ritardo è impossibile secondo l'impossibilità dell'esistenza dell'evento e del necessitato senza il necessitante". Cfr. *tr. ingl.*, p.4 e BON. *I Sent.* d44 al q4: *Utrum Deus potuerit facere mundum anti-quiores*. Negli stessi termini in cui si sviluppa l'argomentazione bonaventuriana che conduce al concetto di immutabilità di Dio, si sviluppa anche questa confutazione filosofica. Cfr. precedentemente in quest'articolo (pp. 6-8) la **contraddizione nella creazione ex tempore** secondo la lettura bonaventuriana di *II Sent.* d1 p1 al q2 ad 6.

(67) Cfr. *TF*, pp.11-12=TT., pp.11-12=*tr. ingl.*, pp.5-6.

Supporre la temporalità della creazione del mondo distruggerebbe esattamente ciò che serve a giustificarla, cioè la volontà di Dio: la sola alternativa possibile secondo i filosofi, che hanno in tal modo dimostrato la contraddittorietà della tesi teologica a loro contraddittoria, è sostenere la contraddittoria della temporalità, cioè la pre-eternità secondo cui il mondo è effetto eterno di un'eterna causa (68). Si ritorna così al tema bonaventuriano della causa sufficiente attuale.

I.2. Confutazione gazālīana della confutazione filosofica

La risposta di al-Gazālī parte proprio dall'analisi della confutazione dei filosofi, perché per confutare occorre rivelare la contraddizione dell'argomentazione che contraddice la tesi; per cui alla fine risulta possibile la tesi e perciò impossibile l'antitesi.

Come i filosofi confuteranno la tesi che il mondo fu creato da una volontà eterna che ha decretato che l'esistenza del mondo venisse ad essere nel tempo in cui attualmente venne ad essere e che la non esistenza del mondo *perdurasse fino al tempo* in cui l'esistenza del mondo non venne all'essere e non cominciò (69)?

Al-Gazālī alla confutazione dei filosofi, dunque, oppone due obiezioni:

a. la prima riguarda il perché della confutazione, cioè il fondamento della dimostrazione della contraddittorietà della creazione temporale del mondo sulla base del rapporto tra causa efficiente sufficiente attuale ed effetto nel tempo, rapporto determinato dalla natura della volontà divina come capacità di differenza (70);

b. la seconda riguarda il perché della confutazione sulla base della necessità di un limite nella sequenza delle cause per i nuovi eventi (71).

(68) Cfr. TF, p. 3=TT, p.4,5: "Le loro[=dei filosofi] parole sono che è impossibile che scaturisca un evento da un assolutamente eterno" (cfr. *tr. ingl.*, p.1). Cfr. nn.61 e 64.

(69) Cfr. TF, p.8=TT, p.7=*tr. ingl.* p.3. Va notato anche qui come i termini dell'argomentare gazālīano siano gli stessi dell'argomentare bonaventuriano a proposito della questione se Dio potè fare il mondo più antico (cfr. BON. *I Sent.* d44 a1 q4).

(70) Cfr. TF, pp.8-46=TT, pp.7-55=*tr. ingl.*, pp.3-32. La tesi creazionistico-volontarista si sviluppa secondo tre momenti: 1. volontà eterna; 2. identità del momento finale della non esistenza e del momento iniziale dell'esistenza; 3. identità del momento del cominciamento e del momento dell'atto di volontà che vuole il cominciamento.

(71) Cfr. TF, pp.46-54=TT, pp.56-63=*tr. ingl.*, pp.32-36.

I.2.1. 1^a obiezione: indifferibilità dell'effetto e differenza per volontà

a. Argomentazione dell'autoevidenza della falsità

Riguardo alla 1^a obiezione sul rapporto tra causa efficiente attuale ed effetto nel tempo, al-Ġazālī osserva che la confutazione dei filosofi si basa essenzialmente sull'impossibilità di un tempo per l'effettuazione della causa diverso da quello dell'attualità della causa (72).

Nell'ipotesi che Dio fosse esistito nel tempo una volta senza il mondo, è impossibile riuscire a spiegare *perché* la volontà di Dio perfetta eternamente in ogni suo requisito, e dunque atto in atto, abbia creato il mondo *dopo* non averlo creato (73): qualsiasi sia il tempo della creazione esso è sempre *dopo*, *in ritardo* rispetto all'atto in atto che la volontà è in Dio.

Fino all'effettuazione dell'atto creativo l'atto della volontà è come se risultasse sospeso per un certo tempo: perché, posta una causa completa e immediata, l'effetto risulta ritardato, dato che il tempo dell'attualità della causa dovrebbe essere lo stesso del tempo dell'attualità dell'effetto. Per cui, se l'effetto è nel tempo, lo può essere soltanto se si suppone che la causa eterna non abbia eternamente voluto. Ma questa è contraddizione.

Dunque, se la causa è eterna, eterno è l'effetto; a meno che non sia stata condizionata l'effettuazione da una condizione ester-

(72) La tesi dei filosofi è riassunta da al-Ġazālī nei termini di un'impossibilità assoluta della creazione eterna da parte di una volontà eterna sul fondamento della necessità a cui soggiace ogni effetto rispetto alla sua causa: la indifferibilità. Cfr. *TF*, p.9=*TT*, p.10=*tr. ingl.*, p.4, già cit. in n. 66. In Bonaventura si trovano argomentazioni simili a queste di al-Ġazālī e, in ogni caso, lo stesso impianto o metodo **confutativo**: argomento della causa efficiente attuale e della volontà libera.

(73) Riferendo le argomentazioni dei filosofi, al-Ġazālī ricorda che secondo loro la tesi di una creazione temporale da parte di una volontà dovrebbe condurre alla conclusione che "non ci fu l'esistenza del voluto, rimase la stessa cosa come era e il voluto poi esistette. Questo non è senza il massimo di assurdità". Ed i filosofi avrebbero così ridotto all'assurdo la tesi contrapposta alla loro, in quanto impossibile ad esser sostenuta perché autocontraddittoria (*TF*, p.9=*TT*, p.10,14-15=*tr. ingl.*, p.5).

na, ma questo condizionamento esterno è contraddittorio rispetto all'eternità dell'atto di Dio (74).

Ma la confutazione, che i filosofi fanno della possibilità di un tempo tra la volontà divina come causa eterna e il mondo come effetto temporale, viene ricondotta da al-Gazālī al suo fondamento: la confutazione dei filosofi è intuitivamente per sé evidente oppure è dimostrabile sillogisticamente?

Non c'è autocontraddizione di nessun tipo nel supporre una tale causa con un effetto procrastinato (75): al-Gazālī aveva detto che Dio avrebbe potuto aver condizionato l'attuazione dell'atto che la creazione del mondo è all'intervallo determinato di un tempo da lui determinato, similmente ad un uomo che ha la possibilità di divorziare dalla propria moglie – secondo il diritto islamico – a partire da un tempo condizionatamente determinato nel futuro (76).

L'impossibilità di connettere la volontà eterna con la produzione temporale di qualcosa deve essere dimostrata e può esserlo o attraverso un termine medio (deduzione logica) o senza un termine medio (necessità di pensiero intuitivo): l'impossibilità di produrre un termine medio nelle argomentazioni filosofiche risulta in questo caso semplice presunzione di impossibilità della tesi opposta e questa non è una dimostrazione, ma un'assunzione sulla base di una comparazione della volontà divina alla volontà umana. Non resta ai filosofi che riconoscere di argomentare contro la connessione tra volontà eterna e produzione temporale (tesi dei teologi) solo *per autoevidenza*.

(74) Cfr. *TF*, pp.10-12=*TT*, pp.11-12=*tr. ingl.*, pp.5-6. In particolare l'impossibilità della tesi della creazione temporale da parte di una volontà eterna viene da al-Gazālī estesa anche a ciò che è accidentale, convenzionale e intenzionale, per concludere così (*TF*, p.11=*TT*, p.11, 13-14): "Quanto alle abitudini e a ciò che si forma secondo la nostra intenzione, non c'è ritardo nell'intenzione, quando esiste l'intenzione a loro riguardo, se non per un ostacolo; ma, se si sono realizzate l'intenzione e la capacità e sono tolti gli ostacoli, non è comprensibile il ritardo in ciò a cui tende l'intenzione" (cfr. *tr. ingl.*, p.5).

(75) Cfr. *TF*, p.13=*TT*, p.13, 7: "E non c'è dubbio nel fatto che essi [=quelli che credono nella creazione del mondo nel tempo attraverso la volontà] non contraddicono la razionalità per caparbità" (cfr. *tr. ingl.*, p.7).

(76) Alla determinazione dell'analogia tra causazione convenzionale o intenzionale, qual è per esempio l'atto giuridico di divorzio ritardato, e causazione naturale, si può obiettare con Averroè che mentre è possibile ammettere l'effettuazione legale, determinandola anticipatamente da un certo tempo nel futuro, di un evento convenzionale, risulta invece impossibile ammettere che un evento naturale possa essere per la sua effettuazione rimandato ad un tempo futuro anticipatamente determinato da un agente. Non si può determinare dunque analogia tra le due causazioni. Cfr. *TT*, pp.12-13=*tr. ingl.*, p.6.

Risponde, infatti, al-Ġazālī ai filosofi: «(3) Che sia affermata l'impossibilità di una volontà eterna connessa con la creazione di qualcosa è una tesi che riconoscete (4) **per necessità di intelletto** (*bi-darūra al-'aql*) o per deduzione (*bi-naẓra*)? E secondo la vostra terminologia nella logica riconoscerete il contrasto tra questi due termini (*ḥaddayn*) attraverso un termine medio (*ḥadd awṣaṭ*) (5) o senza un termine medio?

Ma, se pretendete un termine medio – e questo è il secondo metodo – è inevitabile esporlo e, se (6) pretendete di conoscere questo per necessità [di intelletto], come mai i vostri avversari non condividono con voi la sua conoscenza? Infatti la parte che crede che il mondo avviene (7) per volontà eterna non l'abbraccia alcun paese né la calcola alcun numero; e non c'è dubbio nel fatto che essi non contraddicono la razionalità per caparbia (8) riguardo la conoscenza ed è necessaria un'autorità.

Una dimostrazione (*burbān*) secondo la regola della logica denota (*yadullu*) l'impossibilità? (*istihāla*) di questo, dato che in tutto quanto (9) hanno ricordato [i filosofi] non c'è nulla se non la presunzione di improbabilità (*istib'ād*) e la comparazione con la nostra capacità di decisione (*'azm*) e la nostra volontà (*irāda*). E questo è falso, perché la volontà eterna non assomiglia (10) alle intenzioni innovate e la presunzione di improbabilità non basta senza una dimostrazione» (77).

Il principio dell'autoevidenza della contraddittorietà della tesi della connessione tra volontà eterna e produzione temporale non ha forza sui sostenitori della tesi della connessione: per cui la contraddittorietà non è evidente per sé in quanto non è evidente per tutti, dato che ci sono molto più persone che credono nella creazione del mondo di quelle che non ci credono. Così la contraddittorietà, che non è evidente per sé, fa da fondamento alla tesi dell'eternità del mondo, che di conseguenza non è fondata, anzi è evidentemente per sé contraddittoria.

In tal modo il principio di autoevidenza della contraddittorietà, a cui fanno ricorso i filosofi, è usato *arbitrariamente*, cioè secondo possibilità, non per necessità: l'impossibilità della connessione è possibile, perché non è necessaria, e quindi la possibilità dell'eternità non è necessaria, perché rimane possibile.

Per al-Ġazālī il principio di autoevidenza, pur se parziale, o è valido per tutte le tesi o non è valido per nessuna: dunque, se vale per l'impossibilità della connessione tra volontà eterna con la pro-

(77) *TF*, p.13 = *TT*, p.13, 3-10 (cfr. *tr. ingl.*, pp.6-7).

duzione temporale rispetto ai filosofi, vale anche per l'impossibilità dell'impossibilità della connessione della volontà eterna con la produzione temporale rispetto ai teologi.

Per autoevidenza – data la sua parzialità – né i teologi possono dimostrare la temporalità del mondo né i filosofi l'eternità del mondo, ma quel che interessa ad al-Ġazālī è che i filosofi non possono dimostrare per autoevidenza l'impossibilità della creazione *ex tempore*, anche se egli non può da questa confutazione dedurre la necessità della creazione *ex tempore*.

Infatti per contraddizione si può dedurre dall'impossibilità dell'impossibilità la possibilità dell'impossibilità, e quindi la possibilità della possibilità riguardo alla creazione *ex tempore* (78).

L'obiezione di al-Ġazālī alla confutazione filosofica fondata sull'argomento della preponderanza risulta determinata come una richiesta ai filosofi di confutare sillogisticamente, cioè attraverso l'*inventio medii* che in questo caso è la determinazione del medio tra il concetto di volontà eterna e il concetto di creazione nel tempo: è possibile ai filosofi confutare negando la connessione solo per *medium*. Altrimenti la loro confutazione non sarà dimostrativa, ma per autoevidenza e quindi per dichiarazione di autoevidenza della falsità della tesi creazionistico-volontarista.

I filosofi, dato che, secondo questa provocazione ġazālīana, non giungono a produrre alcun termine medio, debbono riconoscere che non è possibile costituire alcun sillogismo per concludere nella falsità della tesi creazionistico-volontarista e, dunque, che la loro unica possibilità di argomentare è quella per autoevidenza di falsità: subiscono così – e lo debbono riconoscere – la necessità dell'autoevidenza, che è propriamente abolizione di ogni argomentazione in quanto costituita piuttosto quale fondamento di argomentazione.

E l'argomentazione ġazālīana parte proprio dalla tesi dell'autoevidenza della falsità della tesi creazionistico-volontarista per concludere nella sua autocontraddittorietà: l'autoevidenza della falsità implica la falsità dell'autoevidenza della falsità. Questa argomentazione ġazālīana, che è per modo di confutazione, ha valore solo in quanto deduzione dalla tesi filosofica:

(78) Per l'obiezione di Averroè sulle asserzioni il cui contrario è ugualmente falso perché in esse il predicato non si applica al soggetto, cfr. *TT*, p.8 e relativa nota 1; ARISTOTELIS *Topica et Sophistici elenchi* recensuit brevis adnotatione critica instruit W.D.Ross, Oxford University Press, Oxford 1970: *Top.* B8, 114^a 4.

1. infatti, se ciò che è evidente per sé deve essere evidente per tutti, i filosofi non possono dimostrare per autoevidenza la falsità della tesi creazionistico-volontarista, dato che il numero delle persone che credono nella creazione del mondo nel tempo è maggiore di quelle che non vi credono (79);

2. se, poi, ci sono tesi filosofiche fondate su ciò che è falso per autoevidenza, anch'esse finirebbero per essere rivelate false (80): se vogliono salvare queste loro tesi, i filosofi debbono riconoscere quanto meno una **parzialità di valenza** al loro principio di falsificazione fondato sull'autoevidenza. Ma un principio può avere una valenza parziale solo alla condizione che siano determinati i suoi limiti di valenza: nell'indeterminatezza il principio non ha valenza alcuna perché non necessaria.

Al-Gazālī può concludere la sua argomentazione confutativa nell'indeterminatezza del principio, che corrisponde esattamente all'**arbitrarietà** di ogni atto di falsificazione su di esso fondato, data la contraddittorietà del principio indeterminatamente valente: un principio così indeterminato è senza principio.

I.2.1 *1ª obiezione: indifferibilità dell'effetto e differenza per volontà*

b. Argomentazione delle rivoluzioni celesti

Inoltre la tesi dell'eternità del mondo, se è provata secondo i filosofi dall'incapacità dei teologi di confutare l'indifferibilità dell'attualità dell'effetto rispetto all'attualità della causa, condurrebbe anche all'attualità dell'infinito.

La confutazione che al-Gazālī tenta della tesi eternalista si basa sulla dimostrazione della sua contraddittorietà: la tesi dell'eternità del mondo implicherebbe l'eternità come misura del

(79) Cfr. *TF*, p.13=*TT*, p.13, 6-8=*tr. ingl.*, p.7, già citato a p.24 .

(80) Al-Gazālī porta come esempio di tesi filosofica fondata sull'autoevidenza di ciò che è falso "l'impossibilità di un discorso che afferma che un'essenza singola conosce tutti gli universali, senza che questa si ritrovi molteplice nella sua essenza né la conoscenza aumenti l'essenza né la conoscenza si moltiplichi per la molteplicità del conosciuto" (*TF*, p.15=*TT*, p.14,5-7; cfr. *tr. ingl.*, p.7), che non viene riconosciuta invece come autoevidente dai teologi.

movimento dei cieli, perché al mondo eterno dovrebbe corrispondere come tempo suo proprio l'eternità.

Ma, se l'eternità è il tempo del mondo e il tempo è aristotelicamente "numero del movimento secondo il prima e il poi" (81), l'eternità risulterebbe essere una sorta di numero del movimento dei cieli, dunque delle rivoluzioni di ciascun astro: l'eternità dice l'infinità del numero delle rotazioni.

Le sfere celesti hanno allora un numero indefinito di rotazioni, le cui unità stesse sono innumerabili, anche se hanno proporzioni definite l'una rispetto all'altra e numeri ben calcolati (82).

Se l'infinità o indefinitezza del numero delle rotazioni non implica, data la determinatezza dei rapporti tra le rotazioni, l'identità delle indefinitezze delle molte rivoluzioni, al-Gazālī conclude opponendo all'incapacità dei teologi di confutare la tesi dell'indifferibilità dell'attualità dell'effetto rispetto all'attualità della causa l'incapacità dei filosofi di confutare la temporalità della creazione (83).

Lo stesso risultato si ottiene considerando la questione se il numero delle rivoluzioni sia pari o dispari (84), perché al-Gazālī riesce a dimostrare che la confutazione dei filosofi nei confronti della tesi teologica della relazione tra volontà eterna e creazione temporale ha valore solo sul fondamento dell'autoevidenza che può essere esattamente e identicamente invocata contro la confutazione dei filosofi (85).

(81) ARIST. *Phys.* Δ11, 219^b1-2.

(82) Cfr. *TF*, p.17=TT, 16, 12-14: "Come confuterete i vostri avversari, quando essi dicono che l'eternità del mondo è impossibile, perché condurrebbe all'assunzione che le rivoluzioni della sfera celeste sono infinite nella loro composizione e alla non limitazione per la loro unità, sebbene per esse ci sia un sesto, un quarto e un mezzo?" (Cfr. *tr. ingl.*, pp.8-9). L'argomentazione gazālīana di origine filoponica conclude nell'impossibilità di un numero indefinito di rotazioni dei differenti pianeti, mettendo in risalto l'indifferenza rispetto ad essa della definitezza delle proporzioni, cioè dei rapporti reciproci.

(83) Cfr. in parallelo BON. *II Sent.* d1 p1 al q2 ad1.

(84) Cfr. *TF*, p.17=TT, p.18=*tr. ingl.*, p.9. Cfr., inoltre, *TF*, p.21=TT, p.23=*tr. ingl.*, p.12, dove al-Gazālī precisa la necessaria esclusione della terza possibilità tra pari e dispari.

(85) Cfr. *TF*, p.25=TT, p.28, 12-15: "Il proposito in tutto questo è di rendere evidente che essi non riducono all'impotenza i loro avversari riguardo alla loro convinzione sulla connessione della volontà eterna con la creazione, tranne che pretendendo la necessità della sua impossibilità; ma che essi non si distinguono da chi pretende la necessità contro di loro in queste questioni riguardo alla contraddizione della loro convinzione. E da questo non c'è via di uscita" (cfr. *tr. ingl.*, p.15).

I.2.1. 1^a obiezione: indifferibilità dell'effetto e differenza per volontà

c. Argomentazione del tempo e della volontà differenziante

Approfondendo la 1^a obiezione sul rapporto tra causa efficiente attuale ed effetto nel tempo, poiché i filosofi possono cambiare il loro modo di confutare la tesi teologica dell'atto volontario della creazione nel tempo, al-Gazālī precisa il senso del possibile uso del termine 'volontà' per significare l'atto di determinare il tempo della creazione, proprio di Dio, in quanto dunque capacità di determinare differenza contro l'immutata tesi deterministica dei filosofi.

Cambiando il modo dell'argomentazione, l'indifferibilità dell'attualità dell'effetto viene dimostrata dai filosofi con l'impossibilità di distinguere i momenti del tempo per la volontà di Dio la quale non riesce a dare risposta al perché in un dato momento soltanto Dio volle la creazione.

Se i momenti del tempo sono tutti simili e uguali, indifferenti esattamente per l'eterna volontà, in rapporto a che cosa sono distinti il momento che è prima da quello che è dopo, dato che avrebbero potuto essere voluti l'uno e l'altro dall'eterna volontà di Dio?

Un momento si distingue dall'altro per un principio differenziante, perché senza un tale principio la possibilità di esistere, sebbene sia la stessa della possibilità di non esistere, sarebbe differenziata senza un principio di differenziazione, cioè arbitrariamente, e l'arbitrarietà della differenziazione è assurda (86).

Se tale principio è la volontà di Dio e ci si deve chiedere che cosa differenzia la volontà, la risposta dei teologi è che la volontà

(86) Cfr. *TF*, pp.28-29=*TT*, p.34; in particolare, *TF*, p.28-29=*TT*, p.34, 5-9: "Ma noi [=filosofi] sappiamo per necessità [di intelletto] che una cosa non si distingue da una simile eccetto che per un [principio] differenziante (*mubāṣṣiṣ*) e, anche se fosse possibile ciò, sarebbe possibile che il mondo venga all'esistenza, essendo possibile l'esistere come è possibile la privazione [di esistere]; e che il lato dell'esistere, sebbene somigliante al lato della privazione nella possibilità, sarebbe differenziato (*yutabāṣṣaṣu*) senza un [principio] differenziante (*mubāṣṣiṣ*). E se dite che la volontà [eterna] differenzia (*baṣṣaṣat*), allora è vana la domanda sulla differenza (*ihṭiṣāṣ*) della volontà, cioè sul perché è stata differenziata (*ihṭaṣṣat*). E se dite che dell'eterno non si dice il perché, allora il mondo sia eterno e non si cerchino il suo creatore e la sua causa, dato che dell'eterno non si dice il perché!" (cfr. *tr. ingl.*, p.18).

di Dio è qualità di distinguere una cosa da una simile. Tale è l'essenza della volontà divina: distinguere il simile dal simile. E non ha senso chiedersi perché, considerato che la risposta potrebbe essere data solo dalla volontà stessa (87).

L'obiezione dei filosofi è l'inintelligibilità di una tale facoltà che porta alla negazione dell'attribuzione della volontà a Dio e dunque, in conclusione, all'impossibilità di una produzione temporale da parte di un agente eterno (88).

Tale obiezione risulta però fondata soltanto se non si riconosce l'imperfezione dell'analogia della volontà divina alla volontà umana, dovuta all'imperfezione dell'immaginazione umana (89).

D'altra parte anche nella volontà umana è possibile l'esistenza di una capacità di scelta tra due cose assolutamente simili, come dimostra l'esempio dei «due datteri» assolutamente simili di fronte a un uomo che ne ha un gran desiderio, ma che è incapace di prenderli entrambi. Sicuramente egli ne prenderà uno attraverso una qualità in lui la cui natura è di differenziare tra due cose simili (90), al di là dell'impossibilità di immaginare un'equivalenza assoluta rispetto al suo desiderio e al di qua della possibilità di immaginare un'equivalenza assoluta senza un potere di scelta o di volere, distinto dal suo desiderio, che lo porterebbe a morire di

(87) Cfr. *TF* p.30=*TT*, p.35, 2.6-7: "(2) La volontà è una qualità (*sifa*) nella cui natura c'è la distinzione (*tamyīz*) della cosa da una simile. (6) La volontà è l'espressione ('*ibāra*, *dictio*) (7) di una qualità la cui natura o piuttosto essenza (*dāt*) è distinguere (*tamyīz*) la cosa da una simile" (cfr. *tr. ingl.*, p.19).

(88) Cfr. *TF*, p.31=*TT*, p.35, 7-9: "Si dice [da parte dei filosofi] che l'assunzione di una qualità la cui natura è la distinzione della cosa da quella ad essa simile non è intellegibile (*ma'qūl*), anzi è autocontraddittoria (*mutanāqid*), in quanto il significato del suo essere simile è non distinguersi (*tamayyazu*) e il significato del suo essere distinto (*mumayyaz*) è non essere simile" (cfr. *tr. ingl.*, p.19).

(89) Cfr. *TF*, p.33=*TT*, p.37, 5-9. All'obiezione dei filosofi sull'indifferenza dei momenti simili per la volontà divina, al-Gazālī controbatte con questa osservazione: "(5) Quanto alla vostra affermazione che questo [=la capacità di differenziare] non è immaginabile, lo sapete per necessità (*darūratan*) [di intelletto] o per deduzione (*naẓaran*), ma non è possibile asserire (6) né l'uno né l'altro. La vostra comparazione con la nostra volontà è una analogia difettosa (*muqāyasa fāsida*) [...] (7) Non è improbabile una differenza nella volontà [...] (8) Non si comprende, perché non la comprendiamo secondo la nostra verità: si dice che questo è atto (9) della tua immaginazione (*tawabbuh*), mentre la prova (*dalīl*) dell'intelletto ('*aql*) ha spinto gli intelligenti ('*uqalā'*) ad accettarla" (cfr. *tr. ingl.*, p.21).

(90) Cfr. *TF*, p.34=*TT*, p.37=*tr. ingl.*, p.21.

inedia: così emerge un principio differenziante che determina la scelta tra simili (91).

Oltre il tempo dell'atto creativo si possono assumere dalle caratteristiche del cosmo anche altri esempi paralleli per dimostrare la capacità della differenza nella volontà di Dio di fronte ai possibili indifferenti contro l'assurdo arbitrarismo a cui i filosofi vorrebbero ridurre la teoria della creazione *ex tempore* da parte della volontà eterna di Dio. Alla 1^a obiezione contro i filosofi che negano la possibilità di immaginare una differenza nella volontà (92), al-Gazālī ne aggiunge una 2^a, che nega ai filosofi la validità universale della loro tesi dell'impossibilità di differenziare da parte della volontà attraverso il riconoscimento di alcune differenze attribuite alla volontà di Dio dagli stessi filosofi: obliquità dell'ellittica in relazione all'equatore e disposizione opportuna dell'apogeo e della sfera eccentrica (93).

I filosofi ammettono, dunque, che ci siano differenze nella disposizione e nella forma del cosmo, e questo significa che non è sempre impossibile la differenza tra cose simili; ma essi non ammettono la differenza dei tempi in relazione alla possibilità e all'ordine del mondo e fondano le loro argomentazioni di impossibilità semplicemente sulla necessità di intelletto, sull'autoevadenza, cioè su un principio che, se non è determinato per universalità, consente un continuo e indeterminato rovesciamento di confutazioni reciproche (94).

(91) Cfr. *TF*, p.34=*TT*, pp.37,15-38,2: "Tutte le [qualità] differenzianti da voi menzionate, come bellezza o vicinanza o facilità a prendersi, noi le assumiamo assenti, ma ancora rimane la possibilità di prenderli. Voi potete scegliere tra due risposte:

a) o voi semplicemente dite che l'equivalenza rispetto ai suoi obiettivi non si può immaginare – ma questa è una risposta sciocca: è possibile comunque assumerla –;

b) o voi dite che se fosse assunta l'equivalenza, l'uomo rimarrebbe a desiderare per sempre impazientemente, guardando i datteri senza prenderne uno e privo della volontà e della scelta distinta dall'obiettivo.

E questa di nuovo è una di quelle assurdità che sono riconosciute per necessità [logica]. Tuttavia chiunque studi, nell'umano e nel divino, la reale elaborazione dell'atto di scelta, non può non ammettere una qualità la cui natura è di differenziare la cosa da quella ad essa simile".

(92) Cfr. *TF*, pp.33-34=*TT*, pp.37-38=*tr. ingl.*, p.21.

(93) Cfr. *TF*, pp.35-41=*TT*, pp.41-43=*tr. ingl.*, pp.23-24.

(94) Cfr. *TF*, p.37=*TT*, p.42. Avendo messo in evidenza due casi per i quali i filosofi non negano la differenza riguardo alla creazione del mondo, al-Gazālī prosegue la sua confutazione contro la confutazione dei filosofi, dicendo: "Nella maggior parte dei casi tuttavia il segreto non è raggiungibile, ma è conosciuta la differenza e non è impossibile che una cosa sia distinta da un'altra, poiché l'ordine del mondo dipende da essa" (cfr. *tr. ingl.*, p.24).

I filosofi sostengono l'indifferenza dei tempi riguardo alla creazione del mondo per concludere nell'arbitrarietà assoluta della volontà di Dio. Ma la loro conclusione è sul fondamento del principio di autoevidenza, in base al quale identicamente e specularmente i teologi possono sostenere l'indifferenza dei luoghi riguardo alla creazione del mondo: arbitrarietà assoluta allora anche per la direzione del movimento delle sfere e per il posto definitivo dei poli (95).

La conclusione assurda a cui condurrebbe questa argomentazione filosofica – inaccettabile per al-Ġazālī – sarebbe la non ragionevolezza della scelta di Dio, cioè l'attribuzione a Dio di una volontà assolutamente arbitraria nella scelta (96).

Se c'è differenza per il posto definitivo dei poli e per la direzione del movimento delle sfere, come mai non può esserci differenza per il tempo della creazione, cosicché la creazione deve essere *ab aeterno* per non essere arbitrariamente determinata, cioè insensatamente affidata a un principio quale la volontà di Dio che non è capace di una determinazione determinata? Per lo stesso principio di autoevidenza o si accetta la differenza di luogo e di tempo nel mondo o si rifiuta per entrambi (97).

I.2.2. 2^a obiezione: *innovazione degli eventi*

Riguardo alla 2^a obiezione sul perché della confutazione filosofica della creazione temporale del mondo a partire dall'**accadere dei nuovi eventi** nel mondo, al-Ġazālī osserva che la confutazione dei filosofi si basa essenzialmente sull'impossibilità della creazione di un ente temporale da un ente eterno (98).

(95) Cfr. *TF*, pp.37-46=*TT*, pp.42-43;52=*tr. ingl.*, pp.24-25;30, dove contro il principio della necessità di pensiero invocato dai filosofi contro la differenza del tempo nella creazione del mondo, al-Ġazālī argomenta contro l'evidenza di alcune differenze nella creazione del mondo (la differenza nella direzione del movimento sferico e il posto definitivo dei poli in relazione all'ellittica nel movimento sferico), ammessa dai filosofi, l'evidenza della loro indifferenza.

(96) Cfr. *TF*, p.29=*TT*, p.34, 7-9, già citato in n. 86. In particolare i filosofi accusano i teologi di attribuire arbitrarietà affermando: "dell'eterno non si dice il perché" (8 e 9).

(97) Sul concetto di volontà di Dio, cfr. BON. *I Sent.* dd 45-47 e in particolare 44: *de voluntate divina quantum ad quidditatem*. Per la critica di Averroè alla posizione gazālīana, cfr. *TT*, p.39=*tr. ingl.*, p.22.

(98) Cfr. *TF*, p.47=*TT*, p.56, 3-4: "Voi [=filosofi] considerate come impossibile la creazione di un evento [= ente temporale] da un eterno" (cfr. *tr. ingl.*, p.32).

Ma la novità degli eventi in un mondo che, secondo i filosofi, è determinato eternamente, pone un'obiezione alla confutazione filosofica della creazione temporale del mondo: se fosse valida la dimostrazione di contraddittorietà della creazione *ex tempore*, sarebbe impossibile dare la causa della novità degli eventi (99).

Allora o si inizia a percorrere la via infinita degli eventi senza mai giungere a determinarne una causa o si accetta un limite per questi eventi nuovi in cui finisce la loro sequenza: questo limite non può essere che l'eterno, cioè ciò che non è *ex tempore*, secondo la sequenza temporale, ma fuori dal tempo secondo un essere proprio altro dall'essere temporale (100).

L'eterno, infatti, è causa, l'essere temporale è causato: la novità degli eventi, essendo causata, richiede una causa non causata, e perciò senza tempo.

Così la confutazione filosofica risulta infondata a partire dall'impossibilità di confutare la novità degli eventi: la contraddittorietà della tesi eternalista si rivela nel fatto che essa deve ammettere un eterno principio per l'ente temporale, che è ciò che di nuovo accade nel tempo.

È impossibile che il mondo sia creato *ex tempore* perché è impossibile che dall'eterno sia originato un ente temporale; ma ci sono gli eventi che accadono nel tempo, cioè ci sono enti temporali nel mondo eterno: questa è la contraddizione dei filosofi che, ammettendo gli enti temporali, devono ammettere per essi una causa eterna, contraddicendo di fatto la loro tesi dell'impossibilità che dall'eterno sia originato un ente temporale, su cui si fonda la loro dimostrazione dell'impossibilità che il mondo sia creato *ex tempore*.

Alla possibile risposta dei filosofi per i quali l'impossibilità del principio eterno per un ente temporale deve essere inteso più radicalmente come impossibilità che il primo ente temporale proceda dall'ente eterno, data l'indifferenza del modo di processione del primo ente temporale rispetto al modo determinato dalla

(99) Cfr. *TF*, p.47=*TT*, p.56, 4: "Ma è necessario che anche voi[=filosofi] lo [=la creazione di un evento (= ente temporale) da un eterno] ammettiate, perché ci sono [nuovi] eventi nel mondo ed essi hanno cause" (cfr. *tr. ingl.*, p.32).

(100) Cfr. *TF*, 47=*TT*, p.56, 4-8: "E' assurdo che gli eventi si fondino su altri eventi *ad infinitum* e nessuna persona intelligente può credere una tal cosa. Se una tal cosa fosse possibile, voi non avreste bisogno di ammettere un creatore e stabilire un necessariamente esistente che è il fondamento degli esistenti possibili. Se dunque c'è un punto - limite per gli eventi in cui finisce la loro sequenza, questo punto - limite sarà l'eterno e allora è inevitabile che si conceda che un evento [=ente temporale] può procedere da un eterno" (cfr. *tr. ingl.*, p.32).

disposizione all'esistenza non importa attraverso quale mezzo che resta indifferentemente accidentale (tempo particolare, strumento, condizione, natura o altro ancora) (101); al-Gazālī replica riproponendo la questione che riguarda l'attualizzazione della disposizione o del tempo o di una nuova condizione e che non può non concludere che nella doppia possibilità alternativa del regresso all'infinito o dell'ente eterno come principio dell'ente temporale (102).

La questione della novità degli eventi nel mondo supposto eterno dai filosofi troverebbe una soluzione possibile secondo la posizione filosofica nella tesi che «l'evento [=ente temporale] procede dal primo [ente] eterno non in quanto esso è nuovo [=temporale], ma in quanto è eterno [senza origine], cioè attraverso un ente genericamente eterno [senza origine], sebbene nuovo [=temporale] nelle parti» (103).

Dopo questo al-Gazālī propone per presentare la tesi dei filosofi l'immagine del movimento circolare: «un evento [=ente temporale] che procede da un [ente] eterno può essere rappresentato solo per mezzo di un movimento circolare che rassomigli all'[ente] eterno non avendo né inizio né fine e che rassomigli all'evento [=ente temporale] in quanto ciascuna sua parte è supposta transeunte, cosicché questo movimento attraverso la innovazione delle *sue parti* è il principio degli eventi [=enti temporali] e attraverso l'eternità [senza origine] della sua *totalità* è l'attività dell'[ente] eterno [senza origine]» (104).

L'obiezione di al-Gazālī riconduce l'immagine alla sua radicalità che è costituita dalla contraddizione del movimento circolare determinato contemporaneamente come eterno **in quanto principio** e come temporale **in quanto principio delle cose temporali**: la sua eternità esclude il suo essere principio delle cose temporali perché in quanto principio delle cose temporali deve essere temporale; ma la sua temporalità esclude il suo essere principio, assolutamente principio, e perciò primo tale da escludere l'indeterminazione all'infinito (105).

(101) Cfr. *TF*, p.48=*TT*, pp.60-61=*tr. ingl.*, p.35.

(102) Cfr. *TF*, p.49=*TT*, p.61=*tr. ingl.*, p.35.

(103) Questa è l'espressione della possibile tesi filosofica della processione dell'ente temporale dall'ente eterno formulata da Averroè (*TT*, p.61,11-12; cfr. *tr. ingl.*, pp.35-36).

(104) Così riassume l'immagine Averroè in *TT*, p.62,5-8; cfr. *tr. ingl.*, p.36.

(105) Cfr. *TF*, p.54=*TT*=62, 11-12: "Questo movimento circolare è temporale o eterno? Se è eterno, come diviene il principio per gli eventi [=enti temporali]? E se è temporale, avrà bisogno di un [altro] evento [=ente temporale] e noi avremo un regresso infinito" (cfr. *tr. ingl.*, p.36).

Se determinare il moto circolare come eterno e temporale potesse significare determinarlo non più secondo la sua interezza, ma secondo un suo essere parziale, la determinatezza dell'eternità esprimerebbe la sua permanenza, mentre la determinatezza della temporalità esprimerebbe la sua novità.

L'essere principio delle cose temporali implica per il moto circolare la necessità di determinare come causa o la sua permanenza (determinatezza dell'eternità) o la sua novità (determinatezza della temporalità), cosicché le cose temporali troverebbero il loro principio determinato o come eterno, e quindi principio di novità a partire dalla permanenza, o come temporale, e quindi principio di novità a partire dalla novità infinita, cioè indeterminata fino al punto da non potere essere principio. La tesi filosofica viene in tal modo inchiodata ad una tragica alternativa che implica per sé inevitabile contraddizione, cioè autoconfutazione (106).

1.3 Conclusione della prima prova

La confutazione gazālīana, a conclusione della prima prova, ha mostrato come suo principale punto di discussione con i filosofi la **natura della causalità divina**: per i filosofi Dio agisce per necessità, per i teologi invece agisce attraverso l'attributo divino della volontà, che di per sé è un attributo addizionale all'essenza divina, ma la cui scelta non è mai determinata. L'errore dei filosofi aristotelici ha la sua origine dalla determinazione del rapporto della volontà divina alla volontà umana, in quanto essi lo ritengono un rapporto di analogia e non di differenza; per al-Gazālī invece diversamente, cioè per differenza propria, la volontà, se è di Dio, è eterna e immutabile e, dunque, totalmente altra rispetto alla volontà umana la cui differenza propria è esattamente quella della temporalità e mutabilità (107). L'errore dei filosofi aristotelici sulla natura della volontà di Dio scaturisce dal loro paragonarla alla volontà umana: infatti la volontà di Dio, per al-Gazālī, è eterna e immutabile (108).

(106) Cfr. *TF*, p.54=*TT*, pp.62-63=*tr. ingl.*, p.36.

(107) Cfr. *TF*, p.33=*TT*, p.37, 6-7: "La vostra comparazione con la nostra volontà è un'analogia difettosa, che rassomiglia al confronto della conoscenza di Dio con la nostra" (cfr. *tr. ingl.*, p.21). Già cit. parzialmente in n. 89.

(108) Questa è anche tesi bonaventuriana: cfr. la contraddizione nella creazione *ex tempore* con riferimento a *II Sent.* d1 p1 a1 q2 ad6.

La conclusione della prima prova della preponderanza è che nel tema dell'origine del mondo è in discussione la natura della causalità divina: Dio agisce per necessità – ed è la tesi dei filosofi – oppure per volontà – ed è la tesi dei teologi –?

Vengono in evidenza gli stessi termini della questione 2 di *II Sent.* dl p1 a1 di Bonaventura sull'eternità o temporalità del mondo: l'atto creatore di Dio non è per natura [=cioè per necessità], ma per volontà; e questo volontarismo creazionistico consente a Bonaventura, così come già ad al-Ġazālī, di confutare la confutazione filosofica che tenta di dimostrare la contraddizione tra causa sufficiente ed effetto *ex tempore*.

II. Argomento *ex tempore* (seconda prova)

La tesi gāzālīana al termine del 1° argomento della preponderanza o della volontà è che il mondo può essere stato creato in un momento finito del tempo da una volontà eterna, cioè la tesi del vincolo della volontà eterna alla **produzione temporale**.

Ma c'è una confutazione filosofica, già presentata nella sistemazione avicenniana (109), dell'*ex tempore* della creazione che parte dal concetto di **anteriorità** di Dio rispetto al mondo e che conclude nella tesi che il tempo infinito avrebbe preceduto un tale mondo (110).

L'anteriorità di Dio al mondo è essenziale o temporale?

Se è essenziale, quella propria per esempio di due movimenti concorrenti quali la causa e l'effetto, Dio e il mondo possono coesistere nello stesso tempo, cioè essere entrambi temporali o entrambi eterni (111).

(109) Cfr. pp.14-15 del presente testo; IBN SINA, K. *an-nağā*, pp.256-7.

(110) Il secondo argomento filosofico *ex tempore*, così come viene riferito da al-Ġazālī, parte dalle stesse premesse del I argomento della preponderanza:

1^a premessa: Dio agisce per necessità;

2^a premessa: la natura di Dio è immutabile. Cfr. M.E. MARMURA, *The logical role of the argument from time in the Tabāfut's second proof for the world's pre-eternity*, in "Muslim World", VI (1959), 49; I.A. BELLO, *op. cit.*, pp.93-99.

(111) *TF*, p.56=TT, p.64, 3-5;9-10: "Essi [=i filosofi] asseriscono che chi afferma che il mondo è posteriore a Dio e Dio è anteriore al mondo non può significare null'altro se non che Egli è anteriore **essenzialmente**, ma non temporalmente come l'anteriorità naturale dell'uno al due, sebbene essi possano coesistere nell'esistenza temporale, e come l'anteriorità della causa all'effetto [...]. Se questo è ciò che è significato con l'anteriorità [di Dio] al mondo, allora ne segue che essi devono essere **entrambi o temporali o eterni**, perché è assurdo che l'uno sia temporale e l'altro eterno" (cfr. *tr. ingl.*, p.37).

Se è quella temporale, ne segue necessariamente che l' anteriorità di Dio al mondo e al tempo implica la sua esistenza prima dell'esistenza del mondo e del tempo, cosicché prima del tempo in cui esiste il mondo dovrebbe essere esistito un tempo nel quale il mondo non fu nell'esistenza: la durata del tempo di precedenza dell'esistenza di Dio rispetto all'esistenza del mondo troverebbe il suo limite nell'inizio del tempo in cui il mondo esiste, ma non avrebbe potuto avere avuto, in quanto dato, un suo inizio se non in quanto eterno, meglio pre-eterno, perché **infinito prima** (112).

Pre-eternità significa che prima dell'esistenza del tempo è esistito un tempo eterno, infinito *ab origine*, ma finito al termine perché diviene termine nel tempo in cui fu creato il mondo; ma, se un tempo eterno prima dell'esistenza del tempo è la contraddizione a cui conduce la tesi della creazione *ex tempore*, è dimostrata la necessità dell'eternità del mondo (113).

Secondo la confutazione filosofica la doppia alternativa a cui conduce la temporalità del mondo è l' anteriorità di Dio o essenziale o temporale: nella prima alternativa (anteriorità essenziale di Dio al mondo) la conseguenza dedotta è che, se Dio è eterno, il mondo deve essere eterno; mentre, se Dio è temporale, anche il mondo deve essere temporale. Dall' anteriorità essenziale deriverebbe, infatti, la coesistenza temporale sia nella direzione del tempo sia nella direzione dell'eternità.

Tuttavia è data implicitamente la premessa che Dio è eterno, posta la quale ne consegue la tesi dell'eternità del mondo (coesistenza eterna) con esclusione della tesi della temporalità del

(112) *TF*, p.57=*TT*, p.64, 10-14: "Se [dire che Dio è anteriore al mondo] significa che il creatore è anteriore al mondo e al tempo, non essenzialmente, ma temporalmente, allora ci fu, prima dell'esistenza del mondo e del tempo, un tempo in cui il mondo fu non-esistente, dato che la non-esistenza precedette l'esistenza e Dio precedette per una lunga durata che ebbe un termine finale, ma non uno iniziale, e allora ci fu **prima** del tempo un tempo infinito, che è autocontraddittorio. Allora l'asserzione che il tempo ebbe inizio è assurda" (cfr. *tr. ingl.*, p.37). La determinazione di pre-eterno è traduzione del termine arabo *lā nabāya* (infinito), per significare infinito rispetto all'inizio non certo rispetto al termine.

(113) Cfr. *TF*, p.57=*TT*, p.64, 14-15: "E se è necessaria l'eternità del tempo, che è l'espressione della misura del movimento, necessaria è l'eternità del movimento. E se è necessaria l'eternità del movimento, necessaria è l'eternità di ciò che è mosso [=il mondo], attraverso la durata del cui movimento perdura il tempo".

mondo (coesistenza temporale), pur sempre nella direzione dell'anteriorità essenziale di Dio al mondo (114).

Questa premessa implicita è assunta per dimostrazione, perché è la conclusione della dimostrazione della falsità o autocontraddittorietà della seconda alternativa di rapporto di anteriorità di Dio al mondo, cioè della tesi dell'anteriorità temporale di Dio al mondo ed è la premessa che determina la pre-eternità del tempo anteriore all'esistenza del tempo e la sua autocontraddittorietà: infatti l'anteriorità temporale che conclude nella pre-eternità del tempo (contraddizione) è possibile in quanto Dio non può non essere eterno. Se Dio fosse temporale, il mondo sarebbe temporale e la priorità di Dio non potrebbe che essere temporale, e perciò autocontraddittoria, perché esisterebbe un tempo di Dio prima del tempo e un tempo in cui Dio non sarebbe e non sarebbe dunque neanche nessun tempo che senza Dio non potrebbe essere. Il tempo che è esclude la temporalità di Dio, ma l'eternità di Dio esclude l'anteriorità temporale di Dio e costringe il pensiero all'anteriorità essenziale di Dio fino alla coeternità del mondo a Dio (115).

Dato che una delle due alternative relative all'anteriorità di Dio al mondo, cioè l'anteriorità temporale, risulta falsa e se la disgiunzione riguardante l'anteriorità di Dio – o essenziale o temporale – viene determinata come esclusiva; determinare per confutazione la falsità di una (anteriorità temporale) implica dimostrare la verità dell'altra (anteriorità essenziale), ridotta all'unica direzione possibile dell'eternità secondo l'assunzione della premessa implicita che Dio è eterno (116).

(114) Secondo I.A. BELLO, *op. cit.*, pp.93-94, infatti, "prendere l'ultima sentenza di questo discorso alla sua conclusione, sarebbe trascurare la sua natura tentativa. Così come si trova, la prova precedente è dedotta dalla premessa che Dio è eterno e dalla supposizione della sua precedenza temporale rispetto al mondo. La prova dunque non è dedotta dalla natura del tempo e del movimento come nel caso di altre versioni aristoteliche dell'argomento".

(115) Per una possibile esplicitazione dell'argomentare gāzāliano, cfr. I.A. BELLO, *op. cit.*, p.95.

(116) Cfr. M.E. MARMURA, *art. cit.*, p.311: 'E di fatto noi abbiamo un esempio del tipo di sillogismo che Ibn Sīnā (*al-īšārāt wa't-tanbīhāt*, Il Cairo, Dar al-Ma'arif 1960, VI.1, pp.499-501) chiama un *sillogismo ipotetico 'veramente' disgiuntivo* (*qiyās istiṭnā'ī šarfī munfaṣil ḥaqīqatan*) in cui le alternative sono ristrette e esclusive e dove, quando, come nel caso di sopra, le alternative sono due, la negazione di una risulta nell'affermazione dell'altra e l'affermazione dell'una risulta nella negazione dell'altra. L'argomento del tempo, in effetti, ha provato che la **priorità di Dio** è essenziale ma soltanto attraverso questa argomentazione sillogistica disgiuntiva. La pre-eternità del mondo a sua volta è l'implicita conseguenza dell'affermazione della priorità essenziale di Dio e della premessa nascosta che Dio è eterno".

Le due premesse, che sono allora 1) l'affermazione dell'anteriorità essenziale di Dio, che è dimostrata attraverso la falsificazione per contraddizione della seconda alternativa (anteriorità temporale); e 2) l'eternità di Dio, che è la premessa data per dimostrazione dalla seconda alternativa e nella seconda alternativa data come necessaria per impossibilità della sua contraddittoria (la temporalità); concludono nella pre-eternità del mondo.

La replica di al-Gazālī che ottiene la determinazione del tempo come essere concreato rispetto al mondo, che è tesi pure bonaventuriana (117), parte da due premesse:

1^a premessa: **prima**, l'esistenza di Dio insieme con la non esistenza del mondo;

2^a premessa: **dopo**, l'esistenza di due essenze – Dio e il mondo – insieme (118).

Solo per falsa immaginazione noi inseriamo un terzo elemento – il tempo – come segno del passaggio dalla prima premessa alla seconda; ma sappiamo per ragione che la precedenza è solo priorità essenziale di Dio nell'esistenza (119).

L'introduzione dell'elemento del tempo risulta un'addizione soggettiva derivante dall'immaginazione errante che non è capace di comprendere un punto di partenza – il principio della creazione *ex tempore* – senza qualcosa che lo preceda – il tempo pre-e-

(117) Cfr. BON. *II Sent.* d1 p1 db2; *I SENT.* d3 p1 db 3.

(118) Cfr. *TF*, p.58=*TT*, pp.65, 11-66, 2. Alla confutazione filosofica della temporalità dell'atto creativo e quindi alla dimostrazione dell'eternità del mondo, al-Gazālī obietta: "Il tempo è prodotto e creato, e prima di esso non c'era del tutto alcun tempo. Il significato delle nostre parole che Dio è anteriore al mondo e al tempo è: Egli fu senza mondo e senza tempo, poi Egli fu e con Lui ci fu il mondo e ci fu il tempo. E il significato delle nostre parole che Egli fu senza il mondo è: l'esistenza dell'essenza del creatore – egli sia lodato – e la non esistenza dell'essenza del mondo, e nient'altro. E il significato delle nostre parole che Egli fu e con Lui ci fu il mondo è: l'esistenza delle due essenze, e nient'altro. E il significato dell'anteriorità è: la sua unicità per l'esistenza, e nient'altro" (cfr. *tr. ingl.*, p.38).

(119) *TF*, p.58=*TT*, p.66, 3-5: "Non c'è necessità di assumere qui una terza cosa, cioè il tempo, sebbene l'immaginazione non può astenersi dall'assumere una terza cosa, cioè il tempo. Ma noi non dovremmo dare retta agli errori dell'immaginazione" (cfr. *tr. ingl.*, p.38). Per la possibile replica degli aristotelici, che è basata sulla supposizione dell'inesistenza del mondo e dell'esistenza di Dio nel futuro, per esporre il tempo come fondamento della differenza, cfr. *TF*, p.59=*TT*, p.70=*tr. ingl.*, p.40.

terno —: ma il tempo non ha nessuna reale esistenza fuori dall'immaginazione e il tempo non è misura dell'eternità (120).

Di fronte alla doppia tesi aristotelica sul tempo come funzione del movimento e del movimento determinato come proprio solamente ai corpi, al-Gazālī assume la tesi del tempo in quanto creato, perché inserito nel sistema della natura creata. E i filosofi, anche se tentano di provare la posteriorità essenziale o ontologica del mondo — e quindi del tempo — a Dio, non ne riescono a confutare la posteriorità temporale o creazione *ex tempore*: ci sono infatti due tesi da dimostrare per i filosofi, delle quali la prima determina come essenziale o ontologico il rapporto di posteriorità del mondo e del tempo a Dio; la seconda determina come impossibile la posteriorità del tempo al tempo.

La negazione dell'impossibilità sarebbe una contraddizione e concluderebbe nel rapporto anteriorità/posteriorità del tempo al tempo; mentre la negazione della posteriorità essenziale o ontologica significherebbe l'affermazione della posteriorità temporale del tempo a Dio, e quindi si rivelerebbe come un errore di categorizzazione, cioè quello di usare la categoria del tempo impropria a Dio, che non è nel tempo in quanto eterno.

Ma le due negazioni — della temporalità della posteriorità del mondo a Dio e dell'esistenza del tempo prima del tempo — implicano non l'esclusione della finitezza del tempo, ma l'impossibilità di una determinazione temporale dell'eternità.

In principio è possibile determinare un momento come primo momento del tempo, quello cioè del cominciamento del movimento (121): aristotelico in quanto alle tesi del tempo come fun-

(120) Cfr. *TF*, pp.60-61=*TT*, p.72,5-11: "Il primitivo significato delle due espressioni è l'esistenza di un'essenza e la non-esistenza dell'altra. La terza cosa in cui c'è l'unione delle due espressioni è la connessione intrinseca in rapporto a noi. La prova ne è che, se noi supponessimo la non-esistenza del mondo nel futuro e poi una seconda esistenza secondo noi dopo questa, allora diremmo: 'Dio fu senza il mondo', e questo sarebbe vero, sia che noi significassimo la sua originale non-esistenza sia la seconda non-esistenza, che è dopo l'esistenza. E un segno che questa è una **connessione soggettiva** è che il futuro può divenire passato e può essere indicato dalla parola 'passato'. Tutto questo [=la tesi dell'infinità del tempo] è per l'**incapacità dell'immaginazione** di immaginare l'inizio di un ente senza pensare un 'prima' rispetto ad esso; e questo 'prima' di cui l'immaginazione non può liberarsi è considerato come **una cosa realmente esistente, cioè il tempo**" (cfr. tr. ingl., p.41).

(121) Cfr. il *nunc primo esse* bonaventuriano in *II Sent.* d1 p1 a3 q2 Rs (p.27a 4-16), già cit. in n.3.

zione del movimento e del movimento come esclusivamente proprio ai corpi, al-Gazālī non può accogliere l'argomentazione aristotelica che condurrebbe all'eternità del movimento fino alla determinazione del tempo come misura del movimento eterno e, quindi, fino alla determinazione della coeternità del tempo al movimento eterno.

L'espressione impropria, per cui si dice che **prima** che il mondo esistesse, non c'era nessun tempo, ma Dio c'era anche **allora**, non implica dunque per al-Gazālī che Dio esista nel tempo (= **allora**) e si può parlare propriamente soltanto di un primo momento del tempo, prima del quale non c'era tempo senza che questa debba implicare la preesistenza del tempo al suo inizio e questo è il tentativo gazāliano di esprimere con un linguaggio relativistico una tesi anti-relativistica e perciò anti-aristotelica del tempo, che quindi non è considerato solo come funzione del movimento (122).

L'argomentazione di al-Gazālī prosegue mettendo in gioco, come in Bonaventura, l'analogia tra tempo e spazio (123); cosicché i filosofi, come ammettono che lo spazio sia finito in quanto attributo di un corpo finito qual è il mondo, allo stesso modo dovrebbero ammettere che finito sia il tempo in quanto attributo del movimento finito (124).

(122) L.E. GOODMAN, *art. cit.*, pp.172-173, che nota come "il 'prima' in questo caso non è un riferimento ad un tempo anteriore, ma un guardare dietro, dal punto di vista del primo tempo in quell'estensione altra simile al tempo". Cfr. PHILOPONUS, *op. cit.* p.76: secondo Filopono la creazione come atto volontario di Dio non implica né cambiamento né tempo, poiché esso come Dio stesso si pone al di là del trascorrere temporale e del divenire

(123) Cfr. *I Sent.* d44 a1 q4 Rs (pp.626b-627b). Cfr., inoltre, nn.33-40.

(124) Cfr. *TF*, pp.62-63= *TT*, pp.72,11-13; 73,3-4.7-10: "Questa [=l'incapacità dell'immaginazione di immaginare l'inizio di qualcosa senza qualcosa che lo preceda] somiglia all'incapacità dell'immaginazione di ammettere un corpo limitato, per esempio in alto, senza una superficie sopra di esso, cosicché si immagina che dietro il mondo c'è uno spazio o occupato o vuoto; e quando si dice che non c'è sopra la superficie del mondo [nessuna superficie] né sopra né ulteriormente, l'immaginazione si rifiuta di sottomettersi ad accettarlo [...]. E nello stesso modo che si dice che la dimensione spaziale consegue dal corpo, la **dimensione temporale** consegue dal movimento perché [il tempo] è l'estensione del movimento proprio come lo spazio è l'estensione tra i lati del corpo [...]. Non c'è nessuna differenza tra dimensione temporale, che è espressa come essere divisa in riferimento al 'prima' e al 'dopo', e spaziale, che è espressa come essere divisa in riferimento al 'sopra' e al 'sotto'. Se è, dunque, possibile l'affermazione di un 'sopra' senza un 'sopra' ulteriore, è possibile l'affermazione di un 'prima' senza un reale 'prima' ulteriore, eccetto che per immaginazione erronea come riguardo al 'sopra'". (cfr. *tr. ingl.*, pp.41-42).

Al tentativo dei filosofi di sciogliere l'analogia nella distinzione tra termini soggettivi dello spazio (sopra e sotto sono mutevoli in quanto in relazione all'uomo) e termini essenziali del tempo (prima e dopo non sono mai interscambiabili) (125), al-Ġazālī oppone la sua tesi della distinzione tra limiti dell'immaginazione e certezza della ragione che non impedisce l'esistenza incoativa non preceduta da qualcos'altro (126).

(125) Cfr. *TF*, pp.64-65=*TT*, pp.80,8-9; 81,1-2.3-4: "Si potrebbe dire [da parte dei filosofi]: Questo parallelo [tra tempo e spazio] è zoppicante, perché non c'è né sopra né sotto nel mondo; perché il mondo è sferico, e nella sfera non c'è né sopra né sotto [...]. La non-esistenza tuttavia che precede il mondo e il termine iniziale della sua esistenza è **ente essenziale**, di cui non si può immaginare che muti e divenga ultimo [...]. I termini iniziali e finali dell'esistenza del mondo sono termini essenziali permanenti, di cui non si può immaginare nessun cambio attraverso il cambio della relazione ad essi, per il contrasto del 'sopra' e del 'sotto'" (cfr. *tr. ingl.*, p.46).

(126) Cfr. *TF*, pp.67-69=*TT*, p.83 (nota). Al-Ġazālī risponde ai filosofi, dicendo: "Se voi dite che un inizio dell'esistenza, senza qualcosa che lo precede, non si può comprendere, noi diciamo che un limite d'esistenza in un corpo che esiste senza qualcosa fuori di esso non si può comprendere. Se voi dite che il suo esterno è il suo piano più lontano e nient'altro, noi diciamo: Il suo prima è l'inizio della sua esistenza, e nient'altro. La conclusione è che noi diciamo che Dio ha un'esistenza senza l'esistere del mondo, e questa assunzione di nuovo non ci forza ad accettare qualcos'altro. Che assumere di più poggia sull'atto dell'immaginazione è provato dal fatto che l'immaginazione agisce nello stesso modo riguardo al tempo come riguardo al luogo, perché sebbene l'avversario è convinto dell'eternità del corpo, la sua immaginazione concede di supportarlo creato; mentre a noi, che siamo convinti della sua creazione, spesso è concesso dalla nostra immaginazione di considerarlo eterno. Tanto più per quanto riguarda un corpo; ma per tornare al tempo, l'avversario non prende in considerazione la creazione del tempo senza un inizio, e allora in opposizione a questa credenza la loro immaginazione può rappresentarlo come una possibile assunzione, sebbene il tempo non possa essere rappresentato nell'immaginazione come nello spazio, perché né chi sostiene né chi non sostiene la finitudine del corpo può supportare un corpo non circondato da spazio vuoto o pieno; la sua immaginazione semplicemente rifiuta di accettarlo. Allora si dovrebbe dire: un pensatore schietto non presta alcuna attenzione all'immaginazione quando egli non nega la finitudine del corpo per dimostrazione, né presta attenzione all'immaginazione quando egli non nega l'esistenza di un inizio senza qualcosa prima di esso, che l'immaginazione non riesce a cogliere. Infatti, l'immaginazione, dato che è solamente abituata ad un corpo limitato da un altro corpo o dall'aria, rappresenta la vuotezza in questo modo, sebbene la vuotezza, essendo impercettibile, non può essere occupata da niente. Similmente l'immaginazione, essendo solamente abituata ad un evento che accade dopo un altro evento, è incapace di supportare un evento non preceduto da un altro evento che è già terminato. E questa è la ragione dell'errore" (cfr. *tr. ingl.*, p.48).

«La nostra incapacità a concepire che cosa possa essere l'essere quasi al di là dei confini del tempo è dovuta semplicemente alla nostra incapacità a trascendere quei limiti. Questo implica che il 'dopo' di al-Ġazālī non si riferisce né al tempo né a qualcosa simile al tempo» (127).

Le due premesse per al-Ġazālī denotano solo **prima**, l'esistenza di Dio senza il mondo e, **dopo**, la sua esistenza con il mondo: mentre l'immaginazione non può comprendere nulla se non in termini di tempo e spazio, la ragione, invece, non limitata dalle funzioni dell'immaginazione, non nega né l'esistenza di un corpo finito né il venire all'essere di un mondo preceduto dal nulla (128).

Il primo momento del tempo non ha necessità di avere un prima dinanzi a sé, in quanto è il primo momento in cui il creato cominciò a muoversi: il *nunc primo esse* (129).

Ma se al di là di ogni apparenza, radicalmente la vera materia del contendere risulta essere la natura degli attributi divini, la conclusione necessaria finisce per essere che l'anteriorità di Dio al mondo eccede la doppia alternativa filosofica – o essenziale o temporale – e tenta una 3^a possibilità di priorità né temporale né essenziale.

Infatti, l'anteriorità di Dio al mondo, se è evidente che non può essere non temporale, perché si implicherebbe un contraddittorio tempo eterno prima dell'esistenza del tempo, e che, però, deve non essere essenziale, perché essenziale vuol dire filosoficamente per causalità necessaria, cioè per necessità; secondo al-Ġazālī è epitetica, aggiunta alla divina essenza, oltre ogni necessità, perché è anteriorità di volontà, che esclude per conseguenza la necessità dell'attualità eterna dell'eterna possibilità: infatti non necessariamente l'eterna possibilità comporta l'eterna attualità.

Alla tesi filosofica dell'esistenza eterna per necessità di ciò che può eternamente esistere come possibile, sul fondamento assunto dell'interezza ingenerata del mondo (cosmo) (130) (necessarismo filosofico dell'essere possibile); al-Ġazālī oppone la tesi volontaristica (possibilismo teologico dell'essere possibile), sul fondamento della possibilità dell'eternamente possibile corrispondente all'interezza generata del mondo sospesa a un determinante

(127) GOODMAN, *art. cit.*, p. 173.

(128) Cfr. *TF*, p.69=*TT*, p.83 (nota)=*tr. ingl.*, p.48, già cit. in n. 126: "Un pensatore schietto non presta alcuna attenzione all'immaginazione".

(129) Cfr. BON. *Il Sent.* d1 p1 a3 q2 Rs (p.27a 4-16).

(130) Cfr. ARISTOTELIS *De coelo* recognovit brevis adnotatione instruxit D.J. Allan, Oxford University Press, Oxford 1961, A 10-12.

assoluto: in principio del divenire non è la necessità, ma la volontà come origine di ogni possibile essere (131).

A questo punto resta incompiuto il presente tentativo fin qui proposto su un piano strettamente testuale, perché al momento è riuscito – proprio ironicamente per motivi di tempo – a mostrare appena la suggestione di una lettura che pretende ed osa porre in dialogo storico e teoretico autori e tesi di culture diverse sul fondamento di quella *communis ratio* che inchioda il pensare al dato storico e al dato rivelativo al di qua e al di là di ogni limite di tempo e di spazio.

GIUSEPPE ROCCARO

L'articolo di Giuseppe Roccaro è pubblicato con un contributo del M.U.R.S.T. (Fondo di ricerca scientifica 60% 93-94) assegnato all'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo.

(131) Cfr. *TF*, pp.81-82=*TT*, pp.97, 5-13; 98,6-13: (81) Essi [=i filosofi] insistono dicendo che l'esistenza del mondo è possibile prima della sua esistenza, poiché è assurdo che sia impossibile e poi diventi possibile; questa possibilità non ha inizio, è eternamente immutabile e l'esistenza del mondo rimane possibile, perché in nessun caso l'esistenza del mondo può essere descritta come impossibile; e se la possibilità mai cessa, il possibile, in conformità con la possibilità, neanche cessa mai; e il significato della frase, che l'esistenza del mondo è possibile, è che l'esistenza del mondo è non impossibile; e, dato che la sua esistenza è eternamente possibile, mai è impossibile, perché, se fosse sempre impossibile, sarebbe falsa la nostra affermazione che l'esistenza del mondo è eternamente possibile; e se fosse falsa la nostra affermazione che l'esistenza del mondo è eternamente possibile, sarebbe falsa la nostra affermazione che la sua possibilità non cessa mai; e se fosse falsa la nostra affermazione che la sua possibilità non cessa, sarebbe vera la nostra affermazione che la sua possibilità ebbe cominciamento; e se fosse vero che la sua possibilità ebbe cominciamento, la sua esistenza prima di questo cominciamento non sarebbe possibile e ciò condurrebbe all'assunzione di uno stato in cui il mondo non fu possibile e Dio non ebbe potere su di esso.

(82) L'obiezione è che si dice che il cominciamento temporale del mondo non cessò mai di essere possibile, e certamente non c'è alcun tempo in cui non potesse essere immaginato il suo cominciamento. Ma sebbene potesse essere sempre non divenne, perché la realtà non si conforma alla possibilità, ma differisce da essa. E questo stesso si sostiene, per esempio, a proposito del luogo, cioè che il mondo poté essere più grande di quello che è o che la creazione di un'infinita serie di corpi sopra il mondo è possibile, e che non c'è nessun limite alla possibilità di incremento [nella grandezza del mondo], e tuttavia è impossibile che sia pieno uno [spazio] assolutamente infinito occupato e così un [ente] la cui estremità non finisce è impossibile. Ciò che è detto essere possibile è un un corpo finito di una superficie, ma la misura di questo corpo, secondo grandezza e piccolezza, non è specificata. Allo stesso modo, ciò che è possibile è il venire all'esistenza [del mondo] nel tempo, ma i primordi dell'esistenza secondo il 'prima' e il 'dopo', non sono specificati. L'origine del suo essere venuto all'esistenza è specificato ed è il possibile, e nient'altro" (cfr. *tr. ingl.*, pp. 57-58).

