

Il dilemma sull'eternità del mondo in Bonaventura e Duns Scoto

di Ernesto Dezza

Commentando il passo di Gn 1,4: «E Dio vide che la luce era cosa buona, e separò la luce dalle tenebre», san Bonaventura descrive nella sesta *Collatio in Hexaëmeron* gli errori in cui sono caduti Aristotele e i suoi seguaci. Come in una sorta di consequenzialità drammatica, le «tenebre» che i filosofi hanno seguito sono state innanzitutto l'errore di non prendere in considerazione l'esemplarità delle idee divine, rescindendo in questo modo il legame tra l'esemplare (nella mente di Dio) e l'esemplato (il mondo), che rimane abbandonato a se stesso, lasciato al caso, e non più oggetto della prescienza provvidente di Dio, senza alcuna destinazione finale – paradiso o inferno – che dia un senso, un orientamento all'agire mondano.

Se è compromessa la fine, lo è anche l'inizio. Infatti, secondo Bonaventura, dalla negazione delle idee esemplari deriva anche l'errore dell'eternità del mondo:

Da questi errori segue la triplice cecità, o la triplice caligine; e cioè riguardo all'eternità del mondo, come sembra affermare Aristotele, secondo tutti i dottori greci, come Gregorio Nisseno, Gregorio Nazianzeno, il Damasceno, Basilio, e tutti i commentatori arabi che affermano che Aristotele ha sentito così. E le sue parole sembrano suonare in tal modo; infatti, tu non trovi mai che egli affermi che il mondo abbia avuto un principio o un inizio; che anzi rimprovera Platone, l'unico, sembra, che abbia affermato che il tempo abbia avuto un inizio. Ora, tutto questo ripugna al lume della verità.¹

Come fanno notare gli editori di Quaracchi in nota, tuttavia, non risulta che i dottori greci citati da Bonaventura abbiano espressamente fatto riferimento ad Aristotele. Lo fa, invece, Ambrogio nel suo commento esamerale: «Aristotele suole dire che lo stesso mondo è sempre esistito e

¹ *Hexaëm.*, VI, 4 (V, p. 361a): «Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nazianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis» (utilizziamo qui e di seguito la trad. data in San Bonaventura, *La Sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V.C. Bigi, Jaca Book, Milano 1985, pp. 113-114). Questa affermazione manca nella *reportatio* usata da Ferdinand Delorme per la sua edizione critica delle *Collationes in Hexaëmeron*; cfr. S. Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron et bonaaventuriana quaedam selecta*, a cura di F. Delorme, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1934, visio I, coll. III, § 1, n. 4, p. 92.

sempre esisterà (*Ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere*)². Affermando l'eternità del mondo, lo Stagirita prese le distanze dal suo maestro, come ci ricorda Bonaventura, "rimproverandolo" («soprattutto ha rimproverato Platone»). Scrive, infatti, Aristotele nell'ottavo libro della *Fisica*: «Solo Platone dice che il tempo ha origine e che si genera insieme col cielo e che pure il cielo si genera»³.

Nel passo sopra citato, anche Ambrogio lo ricorda: «Al contrario, Platone osa affermare che esso [il mondo] non è esistito sempre ed esisterà sempre (*Contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit adstruere*)»⁴. Forse il vescovo di Milano sta facendo riferimento al seguente passo del *Timeo*:

Ora, per quanto concerne tutto il cielo o il mondo, o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo, bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo ad ogni cosa, ossia se fu sempre, non avendo mai alcun principio di generazione, oppure se fu generato, incominciando da un qualche principio. Esso fu generato. Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo; ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e le cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che esse sono generate e sono in divenire.⁵

Il passo del dialogo platonico riportato, e che fa da sfondo all'affermazione perentoria di Ambrogio, stemperata da Bonaventura – come abbiamo visto – in forma ipotetica («Platone [...] sembra essere stato il solo ad aver supposto che il tempo abbia avuto un inizio»), suscitò inevitabilmente una serie di interpretazioni contrastanti, a seconda che lo si intendesse in armonia con la tradizione culturale greca, che da prima di Platone e fin dopo Aristotele non poteva concepire un inizio temporale del mondo, oppure se lo si voleva considerare la testimonianza di un pensiero originale e atipico, precorritore di una visione creazionista che solo la cultura semitica avrebbe codificato nel racconto biblico del *Genesi*.

² Ambrosius Med., *Exameron*, I, 1, 3, in *Opera*, pars I, rec. C. Schenkl, CSEL XXXII, 1896, p. 4, 5-6; trad. di G. Banterle, in *Opera Omnia di sant' Ambrogio*, vol. I. *Opere esegetiche I*, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1979, p. 27.

³ Aristotele, *Fisica*, VIII 1, 251b 17-18, testo greco a fronte, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, pp. 642-643: «Πλάτων δὲ γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ [γεγονέναι], τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν».

⁴ Ambrosius Med., *Exameron*, loc. cit.; trad. cit., p. 27.

⁵ Platone, *Timeo*, 28b-c, testo greco a fronte, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 85: «οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος, οὐ καλόν. ὁ δὲ πᾶς οὐρανός - ἡ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέγοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω - σκεπτόν δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν: ὁρατός γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνώμενα καὶ γεννητὰ ἐφανή». Probabilmente Ambrogio, che tenne le sue omelie sulla *Genesi* durante la quaresima del 387, conosceva il *Timeo* nella traduzione di Cicerone, poi andata perduta, qualora non fosse stata ancora disponibile quella fatta da Calcidio, la cui datazione è controversa. Cfr. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, pp. 622-624.

Non è questa la sede per ripercorrere il lungo itinerario storico che si snoda a partire dai commentari neoplatonici del *Timeo*, e che incontra nel corso del XIII secolo un rinnovato interesse per il dilemma circa la temporalità o l'eternità del mondo⁶. Si trattava di un interesse suscitato da quello che la storiografia filosofica chiama, con una certa approssimazione, il "ritorno di Aristotele" nell'Occidente latino, grazie alla diffusione degli *Opera Omnia* dello Stagirita non più solo tramite le traduzioni arabe, ma anche grazie alla traduzione delle sue opere direttamente dal greco⁷.

Nessuno degli autori latini del Duecento si pone il problema se il mondo sia o non sia stato creato da Dio. È evidente, oltre a trattarsi di un dato di fede, che il mondo non può esistere da se stesso, ma che nella sua contingenza ha bisogno di altro da sé. Il contingente ha bisogno, un bisogno ontologico, di dipendere da ciò che è necessario. Dio è ciò che non dipende da altro, ma è da se stesso, nella sua assolutezza e necessità.

Nessuno, quindi, pone in dubbio che il mondo sia stato creato da Dio.

Il punto della questione, che infervorò gli animi dei filosofi e dei teologi della Scolastica, fu se la creazione del mondo fosse avvenuta nel tempo – o, per dirla con Agostino, con il tempo – oppure dall'eternità.

La prima spiegazione, in linea con l'interpretazione cristiana del *Timeo* platonico e con il testo del *Genesi*, sembrava la più consona non solo al dato di fede ma anche alla ragione, mentre la seconda, che si appoggiava sull'autorità di Aristotele e dei suoi commentatori (primo fra tutti, Averroè), appariva secondo alcuni irragionevole e dannosa per la fede. Bonaventura è fra coloro che non riescono ad accettare che si possa spiegare la creazione del mondo adottando una prospettiva eternalista. Lo ribadisce, sempre nelle *Collationes in Hexaëmeron*, anche in un altro passo⁸, ma, più avanti, nella settima conferenza è disponibile a riconoscere ad Aristotele un'attenuante: «riguardo all'eternità del mondo, Aristotele potrebbe scusarsi, perché intese questo come filosofo, e parla come filosofo naturalista;

⁶ Per approfondire, cfr. L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia, Firenze 1984; Id., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Olschki, Firenze 1987. Il tema fu tanto discusso che, secondo E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Mediaeval Cosmos, 1200-1687*, University Press, Cambridge 1996, p. 73, la controversia sull'eternità del mondo «was to relations between science and religion in the Middle Ages what the Copernican heliocentric theory was in the sixteenth and seventeenth centuries and the Darwinian theory of evolution in the nineteenth and twentieth centuries».

⁷ Una buona presentazione di questo "percorso delle idee" lungo la storia si può ritrovare nella Prefazione di Pasquale Porro in Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini, Bompiani, Milano 2002, in particolare alle pp. vi-xi. Cfr. anche D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, a cura di C. D'Ancona Costa, trad. di C. Martini Bonadeo, Einaudi, Torino 2002.

⁸ Cfr. *Hexaëm.*, IV, 13 (V, p. 351ab): «Sexta divisio est in causam et causatum; et hic sunt multi errores. Quidam enim dicunt, mundum ab aeterno fuisse. In hoc conveniunt sapientes, quod non possit aliquid fieri de nihilo et sic ab aeterno; quia necesse est, quod sicut, quando res credit in nihilum, esse desinit; sic, quando fit de nihilo, incipit esse. Sed aliqui videntur posuisse materiam ingenitam; et sic sequitur, quod Deus nihil facit: quia materiam non facit, quia ingenta; nec formam, quia aut fit de aliquo, aut de nihilo; non de materia, quia essentia formae non potest fieri de essentia materiae; nec de nihilo, ut supponunt, eo quod Deus nihil potest facere de nihilo. Sed absit, quod potentia Dei fulciatur fundamento materiae. – Haec igitur sunt fundamenta fidei, quae omnia examinat».

ciò si limita a dire che il mondo, naturalmente non poté cominciare»⁹. Da questa espressione è possibile capire l'atteggiamento di Bonaventura nei confronti di Aristotele: il *Philosophus* per eccellenza è sì un'autorità importante a cui fare riferimento, ma vi sono aspetti della dottrina che egli non poté comprendere bene, perché fu "soltanto" filosofo, e non avendo avuto il lume della grazia divina, non fu in grado di scrutare le profondità del mondo sensibile e sovransensibile come lo possono fare, invece, i cristiani. Come dice chiaramente Jacques Guy Bougerol, per Bonaventura «Aristotele è un'autorità a sua disposizione. Egli lo conosce a sufficienza per utilizzare tutte le ricchezze di questo infaticabile osservatore empirico della realtà, abbandonandolo quando si tratta di spiegare il senso religioso di queste stesse cose»¹⁰.

Sappiamo che quando il Dottore Serafico tiene le *Collationes in Hexaëmeron* a Parigi, nella primavera del 1273, egli si presenta come Ministro generale dell'Ordine francescano, e che dovrà lasciarle incomplete per la sua elezione a cardinale vescovo di Albano. Dal 1257, anno in cui venne chiamato a succedere a Giovanni da Parma in odore di eresia giachimita, Bonaventura non aveva più esercitato direttamente il suo magistero accademico, che aveva conseguito proprio in quell'anno, assieme all'amico Tommaso d'Aquino, dopo le vicissitudini della lotta ideale con i maestri secolari che avevano bloccato il riconoscimento del suo titolo dottorale. Tuttavia egli aveva continuato a frequentare il mondo universitario e si era interessato di quello che in quegli anni stava avvenendo: un periodo cruciale per la storia della cultura europea¹¹.

⁹ *Hexaëm.*, VII, 2 (V, p. 365b): «De aeternitate mundi [Aristoteles] excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere» (trad. Bigi, p. 123).

¹⁰ J.G. Bougerol, *Introduzione a san Bonaventura*, nuova edizione riveduta e corretta, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, p. 51.

¹¹ Non è sostenibile la tesi secondo la quale Bonaventura non avrebbe sviluppato un pensiero favorevole all'aristotelismo solo perché aveva prematuramente abbandonato l'insegnamento universitario a causa della sua elezione a Ministro generale dell'Ordine minoritico. «A scanso di equivoci giova però ricordare subito che in linea di massima Bonaventura non nutre prevenzioni contro la filosofia, che del resto egli stesso pratica con costante premura. [...] È pertanto solo a qualche singolo pensatore e a qualche singola opinione che viene rivolta la sua critica, proprio perché manca in Bonaventura una condanna pregiudiziale e assoluta del ragionare umano. Se non altro ce lo attesta l'atteggiamento che egli assume, fatto di rispetto, di stima, se non addirittura di ammirazione nei confronti di Aristotele. È vero che non sono mancati studiosi, che hanno fatto risalire tanta indulgenza di Bonaventura alla scarsa conoscenza che egli avrebbe avuto dello Stagirita, giungendo a concludere su questa linea che egli sarebbe stato un Tommaso d'Aquino *immaturus* o mancato, una convinzione tanto ripetuta e diffusa da essersi infiltrata persino negli Editori di Quaracchi» (M. Damiata, *L'ultimo Bonaventura* [II], «Studi Francescani», 101/1-2, 2004, pp. 6-7; corsivo nell'originale). In verità, più che di «ammirazione» (come sostiene Damiata), ci pare occorrerebbe parlare di "diffidenza", o quanto meno di "poco entusiasmo" per il Filosofo, e che la presa di distanza che il Dottore Serafico attua sistematicamente, soprattutto nelle opere della maturità, da alcune dottrine dello Stagirita (o, piuttosto, dei suoi epigoni a lui contemporanei) nasca proprio dalla conoscenza di un sistema di pensiero che egli ritiene incompatibile con la *sapientia christiana*. In merito sono stati scritti fiumi di inchiostro; ci limitiamo a ricordare quanto scrive, con estrema chiarezza (ricostruendo anche lo *status quaestionis* della discussione a distanza tra Gilson e Van Steenberghe in merito), J. Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, trad. di M. Montelatici, Nardini, Firenze 1991, pp. 233-258.

Le dottrine aristoteliche, riprese e commentate dai maestri della facoltà delle arti, venivano sempre più divulgate come alternativa valida alla spiegazione tradizionale, connotata cristianamente. Autori come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia si facevano propugnatori di questa nuova visione del mondo, nuova non tanto perché dicesse cose nuove (infatti, semmai, diffondeva teorie più antiche di quelle della tradizione neoplatonica agostiniana), ma perché per la prima volta nella storia della cultura europea difendeva la possibilità di una maniera autonoma di "fare filosofia".

Gli "averroisti latini" o "aristotelici radicali"¹², cosiddetti perché diffondevano le dottrine aristoteliche nella loro integrità, secondo l'interpretazione di Averroè, e non cercavano il concordismo perseguito, invece, da dottori come Alberto Magno o Tommaso d'Aquino, apparivano agli occhi di Bonaventura – e con lui anche di tanti altri maestri di teologia – come i fautori di una pericolosa separazione dei saperi. Non ci può essere autentica sapienza se non nella riconduzione di tutte le discipline, teoriche e pratiche, alla teologia, come affermò con decisione il Dottore Serafico nel suo *De reductione artium ad theologiam*; e non può esserci alcun altro maestro, per quanto brillante e convincente, se non Gesù Cristo: *Christus, unus omnium magister*, come disse nel celebre sermone dedicato ai suoi studenti parigini. Altro che Aristotele!

Siamo di fronte a due mondi culturali che si stavano scontrando, e che sarebbero giunti all'acme della lotta nel 1277, quando una commissione di sedici maestri di teologia, per ordine dell'arcivescovo di Parigi, avrebbe censurato 219 tesi dei maestri delle arti, ritenute eretiche, sancendo, almeno provvisoriamente, la "vittoria" dell'agostinismo sull'averroismo¹³. La "vittoria" postuma di Bonaventura nei confronti degli aristotelici radicali. Era contro di loro, più che contro Aristotele, che Bonaventura aveva più volte assunto la difesa di una spiegazione del mondo che mostrasse la perfetta armonia di tutto il sapere, ricondotto al suo fondamento, cioè a

¹² Sull'uso di queste definizioni e sul dibattito che ne è nato in merito, cfr. l'Introduzione in A. Petagine, *Aristotelismo difficile: l'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 3-10.

¹³ In merito alla condanna del 1277, si può trovare il testo delle proposizioni censurate in *La condamnation parisienne de 1277*, a cura di D. Piché, Vrin, Paris 1999. Fra i numerosi studi, segnaliamo: E. Hocédé, *La condamnation de Gilles de Rome*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 4 (1932), pp. 34-58; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez S.A., Louvain-Paris 1977; Id., *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277*, in A. Zimmermann (a cura di), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, De Gruyter, Berlin-New York 1982, pp. 226-246; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990; J.F. Wippel, *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277* e C.G. Normore, *Who Was Condemned in 1277?*, entrambi in «The Modern Schoolman», LXXII/2-3 (1995), rispettivamente pp. 233-272 e 273-281; L.E. Wilshire, *The Condemnations of 1277 and the Intellectual Climate of the Medieval University*, in N. Van Deusen (a cura di), *The Intellectual Climate of Early University. Essays in Honor of Otto Gründler*, Medieval Institute Publications, Kalamazoo, MI 1997; R. Hissette, *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 64/1 (1997), pp. 3-31; F. León Florido, *La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto*, «Verdad y Vida», 251 (2008), pp. 143-176.

Dio, tramite la regina delle discipline, cioè la teologia. Egli non poteva accettare certe affermazioni che gli averroisti deducevano da una lettura integrale degli scritti di Aristotele, senza modificarlo per renderlo compatibile con la cultura cristiana: si trattava di argomenti sulla eternità del mondo, sulla unicità dell'intelletto agente e in merito alla superiorità della vita puramente contemplativa sulla vita buona. In virtù della profonda unità del sapere umano, che è illuminato da Dio, tali affermazioni erano considerate da Bonaventura non soltanto contrarie alla fede cristiana, ma anche alla stessa ragione, che cadeva nelle tenebre dell'errore confusa da spiegazioni non sufficientemente provate. Lo aveva sostenuto anche qualche anno prima, nel 1267, quando tenne a Parigi un altro ciclo di conferenze, le *Collationes de decem praeceptis*, sui precetti del decalogo. Commentando il primo comandamento, Bonaventura dice:

Nella seconda frase: *Non ti farai idolo*, sono proibite tutte le false e superstiziose invenzioni di errori. E qui si deve notare che ogni errore altro non è che una creazione della mente. Infatti la fantasia crea l'errore, oscurando la ragione e facendo sembrar essere ciò che non è. E tutte le false e superstiziose invenzioni di errori provengono o da un'audacia scellerata dell'indagine filosofica, o dalla perversa comprensione della Sacra Scrittura, o dal disordinato affetto della carnalità umana.¹⁴

È molto interessante notare che Bonaventura mette in relazione l'errore (una mancanza epistemologica) con l'idolatria (una mancanza morale), intendendo entrambi come una deviazione della mente che, anziché essere in sintonia con Dio, l'unico Dio, se ne distoglie per costruire con la sua fantasia una realtà alternativa. Nella fattispecie, quindi, l'eternità del mondo va intesa come una dottrina erronea nata da un uso "scellerato" della ragione, non ricondotta alla fonte della luce. Basterebbe usare correttamente il proprio intelletto per capire, come avrebbe detto nelle *Collationes in Hexaëmeron* – lo abbiamo visto prima – che «parlare di eternità del mondo ripugna al lume della verità». E proseguendo il commento al primo comandamento, egli afferma:

Dall'audacia scellerata dell'indagine filosofica si originano gli errori dei filosofi, come: porre il mondo eterno e affermare che l'intelletto sia uno in tutti. Infatti, porre il mondo eterno è pervertire tutta la Sacra Scrittura e dire che il Figlio di Dio non si sia incarnato.¹⁵

¹⁴ *Decem praec.*, II, 24 (V, p. 514b): «In secundo verbo: *Non facies sculptile*, prohibentur omnes falsae et superstitiosae adinventiones errorum. Et notandum hic, quod omnis error nihil aliud est nisi fictio mentis. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae» (trad. OSB VI/2, p. 61).

¹⁵ Ivi, 25 (p. 514b): «Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertire totam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus» (trad. cit.).

La questione sulla presunta eternità del mondo viene posta drammaticamente in luce nel suo contrasto con la stessa storia della salvezza: se il mondo è eterno, non esiste la storia. Non esiste il senso di ieri e del domani, e tutto ritorna secondo un ciclo costante di eventi che non hanno alcun orientamento teleologico. E con la fine del tempo, anche Dio diventa inutile, come avrebbe visto in modo lucido lo Zarathustra di Nietzsche: «Anima mia, io ti insegnai a dire “oggi” come se fosse “un giorno” e “un tempo”, e a danzare al di sopra di ogni “qui” e “lì” e “là” la tua danza circolare»¹⁶.

Forse le cose non stanno proprio così, e sostenere l'eternità del mondo non significa *ipso facto* destituire la storia della sua consistenza, privare il mondo del suo orientamento finalistico, e tanto meno pretendere di fare a meno del suo creatore, nonché salvatore e redentore, come sostiene Bonaventura. Occorrerebbe intendersi su che cosa significhi “eternità”, in rapporto a ciò che definiamo “tempo”, e in che modo si distingue anche dalla misura delle creature angeliche e delle sostanze perenni, cioè l'“evo”.

Bonaventura ha in mente un concetto di eternità che fa tutt'uno con quello di infinito attuale. Ritiene, cioè, che l'eternità possa essere descritta come l'insieme di tutti gli istanti di tempo che, anziché darsi in una successione diacronica, debbano essere pensati come simultanei, sincronici. Non pensa a un'eternità descrivibile come infinito potenziale, cioè come insieme di istanti senza un inizio e senza una fine, sempre aumentabile in entrambe le direzioni, cioè percorribile sia a ritroso che in avanti senza che ci si possa arrestare¹⁷. Il suo concetto di mondo eterno, quindi, è tendenzialmente sovrapponibile a quello dell'eternità di Dio. Per questo è assolutamente incompatibile, non solo con il dato di fede, ma anche con la ragione: non possono darsi due infiniti attuali, non possono esistere due dèi ugualmente infiniti.

Il pensiero di questa assurdità lo aveva accompagnato fin da quando era studente. È lui stesso che lo ricorda, in un breve inciso autobiografico, nella conferenza sul primo comandamento:

¹⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2004²³, p. 261.

¹⁷ Saranno gli autori del Trecento a mettere in luce questo aspetto della dottrina bonaventuriana, mostrando la possibilità di confutarla attraverso una differente interpretazione del concetto di infinito: «Some fourteenth-century scholastics, such as Nicole Oresme and Albert of Saxony, also denied that infinities could be compared with respect to “equal”, “greater than”, or “less than”. Jean Buridan too denied the comparability of infinities. [...] Those who disagreed with Bonaventure's arguments and wished to allow for at least the possibility of an infinite past time or of an infinitely enduring motion resorted to Aristotle's distinction between an “actual infinite” and a “potential infinite”. Aristotle rejected the existence of actual infinities. There could be no actually infinite number or magnitude. But the infinite does exist potentially. “The infinite”, Aristotle declares, “has this mode of existence: one thing is always being taken after another, and each thing that is taken is always finite, but always different” (*Phys.* III 5, 206a 27-29). As Richard Sorabji [*Infinity and Creation*, in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1987, p. 168] has explained it, Aristotle criticized his predecessors because “they thought of infinity as something which is so all-embracing that it has nothing outside it. But the very opposite is the case: infinity is what always has something outside it”. Bonaventure's attacks on the infinite seem to associate him with the first way, whereas most medieval scholastics would follow Aristotle and the second way» (Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, cit., p. 69).

Quando fui studente udii che Aristotele propose il mondo eterno, e quando ascoltai le ragioni e gli argomenti che si davano a questo proposito, il mio cuore iniziò ad essere turbato e a riflettere in che modo ciò potesse essere. Ma queste verità sono così manifeste che nessuno ne può dubitare.¹⁸

Affermare l'eternità del mondo non è solo un errore, è un'assurdità, tanto che il contrario, cioè il suo essere stato creato nel tempo, è una "verità manifesta". È quello che Bonaventura espone con grande eleganza e sintesi nelle lezioni tenute tra il 1250 e il 1252 come giovane baccelliere a Parigi, commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo¹⁹. Dapprima porta anch'egli degli argomenti a favore dell'eternità del mondo, quattro *a parte ipsius mundi*, cioè a partire dal mondo, e sono prove a partire dal moto e dalla definizione di tempo, cui aggiunge altre due *ex parte causae producentis*, cioè a partire da Dio in quanto causa produttrice. Negli argomenti *ad oppositum*, a favore della temporalità del mondo, invece Bonaventura riprende i cosiddetti "paradossi dell'infinito" della tradizione neoplatonica²⁰, cioè gli argomenti che, mostrando l'intrinseca contraddittorietà di un ente infinito, indicano l'impossibilità di pensare che il mondo sia eterno.

Così sostiene nel commento al secondo libro delle *Sentenze*²¹:

1) *Impossibile est infinito addi*: non si può aggiungere nulla all'infinito, ma se il mondo non ha avuto inizio, la sua durata sarebbe eterna e tuttavia crescerebbe di giorno in giorno. In questo modo ci troveremmo

¹⁸ *Decem praec.*, II, 28 (V, p. 515ba): «Audiui, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audiui rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepti concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? Sed haec modò sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare» (trad. OSB VI/2, p. 63).

¹⁹ Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 (II, pp. 19a-24b). La sobrietà e la chiarezza della sua esposizione contrastano con la mancanza di sistematicità con la quale tratta il medesimo argomento la *Summa Halensis*, che meglio dovremmo chiamare *Summa theologica* (senza confonderla con quella di Tommaso), poiché non fu redatta solo da Alessandro di Hales ma da lui e dai suoi discepoli, che furono i maestri del giovane Bonaventura a Parigi negli anni '40 (sulla redazione e la datazione dell'opera, cfr. M. Arosio, *Aristotelismo e teologia da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, a cura di R. Pascual, C. Pandolfi, G. D'Acunto, Liemar, Principato di Monaco 2012, p. 190). La *Summa* affastella quattordici argomenti a favore dell'eternità del mondo, soprattutto a partire dagli attributi di Dio, e undici argomenti in contrario, desunti in particolare dal moto e dalla composizione ilemorfica della realtà, giungendo ad affermare, nella *solutio*, che: «Dicendum quod mundus non est aeternus, secundum quod "aeternus" dicitur quod non habet principium durationis: de aeterno enim secundum quod non habet finem, in proximo dicitur. Unde opinio illorum philosophorum, qui posuerunt mundum esse aeternum, reprobanda est tamquam fidei inimica, cum in Lege et Prophetis contraria inveniatur» (Occorre dire che il mondo non è eterno, nel senso che "eterno" si dice che non abbia principio di durata: circa l'eterno nel senso che non abbia fine, si dirà nel prossimo capitolo. Quindi, l'opinione di quei filosofi che sostennero che il mondo fosse eterno, è da rigettare come nemica della fede, poiché nella Legge e nei Profeti si trovano le affermazioni contrarie) (*Summa Fratris Alexandri*, II, n. 67, p. 86b; trad. nostra). La *Summa* tratta la questione anche nel primo libro, *de incommunicabilitate aeternitatis* di Dio alle creature; cfr. *ivi*, I, n. 64, pp. 92a-99b.

²⁰ In particolare, ci si riferisce a Giovanni Filòpono († 567 ca.) e al suo *De aeternitate mundi contra Proclum*, nonché ai commentatori arabi ed ebrei dei secoli IX-XI (al-Kindi, Sa'adya ben Yossef Ge'on Sūra, al-Ghazālī e Giuda Levita [ebr. Yehūdāh ha-Lēwī]).

²¹ Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 ad opp. (II, pp. 20b-22a). L'importanza storiografica dell'uso del concetto di infinito in merito al dibattito sull'eternità del mondo è evidenziata da Bianchi, *L'errore di Aristotele*, cit., pp. 142-161.

nell'impossibilità di confrontare tra loro le infinite serie di rivoluzioni della Luna e del Sole (ricordiamo che per Bonaventura è il Sole a ruotare intorno alla Terra), poiché quelle della Luna dovrebbero avere una durata equivalente a dodici volte quelle del Sole, ma non ha senso affermare che un infinito è dodici volte maggiore di un altro infinito. L'infinito non è numerabile, e quindi non confrontabile con nessuna grandezza numerica finita.

- 2) *Impossibile est infinita ordinari*: se non c'è un cominciamento non si può dare nessuna numerazione; quindi se il mondo fosse eterno non si potrebbero contare le rivoluzioni celesti, ma questo è assurdo. Infatti, poiché un numero infinito non può essere accresciuto, ci si troverebbe nell'impossibilità di numerare la rivoluzione presente.
- 3) *Impossibile est infinita pertransiri*: se il mondo non avesse avuto inizio non si potrebbe giungere alla rivoluzione odierna perché non si può attraversare una serie infinita. In altre parole, se il mondo non avesse avuto un inizio temporale, ci sarebbero infinite rivoluzioni celesti per giungere al presente. Ma poiché una serie infinita di rivoluzioni non può essere attraversata, quella attuale non potrebbe essere raggiunta, ed è assurdo. Quindi occorre postulare un avvio del movimento delle sfere celesti contemporaneo all'inizio della creazione.
- 4) *Impossibile est infinita a virtute finita comprehendendi*: una serie infinita e quindi non numerabile sarebbe incomprendibile, non solo all'intelletto umano, ma anche a quello delle sostanze intellettuali che muovono le sfere celesti nel cosmo aristotelico, e questo è palesemente assurdo.
- 5) *Impossibile est infinita simul esse*: se il mondo non avesse avuto inizio, esisterebbero infiniti uomini dotati di infinite anime immortali, simultaneamente sempre presenti: ma questo è assurdo perché non esiste l'infinito in atto nelle realtà create.

A questi argomenti, Bonaventura ne aggiunge un sesto, che indica l'impossibilità di pensare a un mondo eterno dato che esso riceve l'essere dopo il non-essere. Poiché il mondo non ha in se stesso la sua ragion d'essere, significa che è stato prodotto da altro, e quindi che il suo essere è scaturito *originaliter*, in forma originale, dal nulla. La sua intrinseca dipendenza da Dio postula la contraddizione di pensarlo eterno.

Presentate le tesi pro e contro l'eternità del mondo, la soluzione del dilemma è la seguente:

Bisogna dire che sostenere che il mondo sia eterno o eternamente prodotto, supponendo che tutte le cose siano state prodotte dal nulla, è completamente contro la verità e la ragione, come prova l'ultimo argomento; ed è a tal punto contro la ragione che non potrei credere che qualcuno dei filosofi, per quanto di scarsa intelligenza (*quantumcumque parvi intellectus*), lo abbia sostenuto. Infatti, questo implica in sé una manifesta contraddizione.²²

²² *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, concl. 1 (II, p. 22b): «Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat; et adeo contra rationem, ut nullum

È di tutt'altro parere Tommaso d'Aquino, il quale espone in diverse sue opere il suo agnosticismo in materia, cioè la convinzione di non poter assumere nessuna delle due posizioni, quella temporalista e quella eternalista, come razionalmente valida²³. Al problema il Dottore Angelico dedica uno scritto apposito, il *De aeternitate mundi contra murmurantes*²⁴, nel quale afferma che non vi è nessuna contraddizione tra il concetto di creazione e quello di eternità del mondo, poiché essendo Dio la causa efficiente del mondo, può nella sua infinita potenza porlo nell'essere *ab aeterno*. Contrariamente a quanto sosteneva il Dottore Serafico nel suo commento giovanile alle *Sentenze* del Lombardo, che il mondo sia fatto *ex nihilo* non significa necessariamente che sia anche *post nihilum*²⁵.

philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem» (trad. nostra).

²³ Cfr. Bianchi, *L'inizio dei tempi*, cit., p. 27, che cita il *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, la *Summa contra Gentiles*, le *Quaestiones disputatae de potentia*, la *Summa theologiae* e i *Quodlibeta*. Si legga, ad esempio, quanto scrive nel *Commento alle Sentenze*, dopo aver presentato le posizioni di chi difende l'eternità del mondo (i filosofi), di chi la condanna (Bonaventura e Grossatesta) e di chi si astiene dal prendere una posizione, credendo per fede che quanto esiste al di fuori di Dio abbia avuto un cominciamento (Mosè Maimonide e Alberto Magno): «Dico ergo, quod ad neutram partem quaestiones sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba philosophi dicentis quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit» (Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, II, d. 1, q. 1, a. 5, sol., in *Opera Omnia*, t. VI, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1856, p. 392b). Tommaso fa riferimento ad Aristotele, *Top.*, I 11, 104b 12-17, dove lo Stagirita afferma che è difficile decidere se il mondo sia eterno oppure no, dato che le spiegazioni contrarie esibiscono entrambe delle prove verosimili: «Sunt autem problemata et de quibus contrarii sunt syllogismi (dubitationem enim habet utrum sic se habeat vel non sic, eo quod in utrisque sint rationes verisimiles) et de quibus rationem non habemus cum sint magna, difficile arbitantes esse quare assignare, ut utrum mundus aeternus vel non; nam huiusmodi quaeret aliquis». Tale affermazione, come rileva Bianchi, assieme ad altri elementi quali ad esempio, in un primo tempo, la mancanza di traduzioni affidabili e la presenza di passi spurii, nonché la riverenza nei confronti di un'*auctoritas* tanto importante come Aristotele, condussero pensatori come Ruggero Bacone a ritenere che la posizione aristotelica fosse compatibile con quella di una creazione nel tempo, nonostante le affermazioni contrarie del *De caelo* e della *Physica*. Cfr. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, cit., p. 20. Sulla posizione di Tommaso, cfr. anche O.L. Larre de Gonzáles, *Origen temporal y creación del mundo: la doble vía argumentativa de Tomás de Aquino*, «Scripta Mediaevalia», 5/1 (2012), pp. 63-82.

²⁴ In S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 85a-89b; trad. it. *L'unità dell'intelletto. L'eternità del mondo*, ESC-ESD, Bologna 2012. Secondo Oliver Boulnois, lo scritto del Dottore Angelico sarebbe stato occasionato, nel 1270, da una disputa universitaria a distanza con Giovanni Peckham, frate minore discepolo di Bonaventura, che ne ripresentava le tesi fondamentali a difesa della creazione *ex tempore*; cfr. [Internet: 05.12.2017] <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/27eternitemonde2008.htm>.

²⁵ C'è una letteratura secondaria abbondante in materia, soprattutto circa le posizioni di Bonaventura e Tommaso, nel contesto storico dello sviluppo e della condanna del cosiddetto averroismo latino. Oltre ai due studi di Luca Bianchi, già citati, cfr. A. Ghisalberti, *La controversia scolastica sulla creazione «ab aeterno»*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 60 (1968), pp. 211-230; R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983; R. C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990; P. Maranesi, *La disputa scolastica intorno all'eternità del mondo*, «Laurentianum», 34 (1993), pp. 67-94; Grant, *Planets, Stars, and Orbs*, cit.; R.J. Long, *The First Oxford Debate on the Eternity of the World*, «Recherches de philosophie et théologie médiévales», 65 (1998), pp. 52-96. Interessante è anche il confronto tra Alberto Magno e Bonaventura;

La posizione di Tommaso è anche quella di Giovanni Duns Scoto, poiché le prove addotte a favore della tesi temporalista non gli appaiono più probanti di quelle della tesi eternalista²⁶. La vicinanza dottrinale tra il Sottile e l'Angelico a questo proposito è indicativa di quanto sia semplicistico contrapporre i due pensatori per partito preso, come se esistessero due impostazioni rigide di scuola. Vero è che i discepoli di Bonaventura, Giovanni Peckham *in primis*, e il suo discepolo Matteo d'Acquasparta²⁷, continuarono ad asserire la dimostrabilità della creazione *ab initio temporis* e confutavano l'impostazione tommasiana come quantomeno imprudente²⁸. Tuttavia prima di Duns Scoto anche Pietro di Giovanni Olivi, Pietro di Trabes e Guglielmo di Ware²⁹ avevano manifestato la non-contraddittorietà delle due espressioni *ex (o de) nihilo* e *ab aeterno*: su questo tema, quindi, non possiamo dire che ci fosse una scelta di campo della "scuola francescana".

Il Dottor Sottile espone la sua tesi nei due grandi *Commenti alle Sentenze*, la *Lectura* e l'*Ordinatio*. La datazione di queste due grandi opere è controversa. Seguendo gli studi di Antonie Vos³⁰, possiamo ipotizzare che *Lectura* corrisponda alle lezioni tenute da Scoto a Oxford da baccelliere formato tra il 1298 e il 1300, mentre l'*Ordinatio* costituirebbe una revisione della *Lectura*, già iniziata a Oxford, ma poi conclusa a Parigi nei due periodi in cui il Dottor Sottile vi rimase, dapprima tra il 1302 e il

cfr. G. Cresta, *Alberto Magno y Buenaventura sobre la eternidad del mundo. Aproximaciones y divergencias*, «Scripta Mediaevalia», 5/2 (2012), pp. 11-22.

²⁶ Ce ne occupiamo in modo sistematico nel nostro volume su Scoto, dove offriamo anche la traduzione italiana di alcune questioni di *Lectura* e *Ordinatio*; cfr. E. Dezza, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*, Edizioni Antonianum, Roma 2016.

²⁷ Cfr. Ioannes de Peckham, *Quaestiones disputatae de aeternitate mundi*, in Id., *Quaestiones disputatae*, a cura di G.J. Etzkorn, H. Spettmann, L. Oligier, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma) 2002, pp. 561-594; Matthaecus de Aquasparta, *Quaestio utrum mundum potuit esse ab aeterno vel utrum Deus potuit ipsum ab aeterno producere*, in E. Longpré, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta, textes inédites sur le problème de la création*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», I (1926-1927), pp. 293-308.

²⁸ Sulla diatriba innescata dalle differenti posizioni nella scuola domenicana e francescana, cfr. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, cit., pp. 133-135.

²⁹ Cfr. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, I, a cura di B. Jansen, Ad Claras Aquas 1922, qq. IV-V, pp. 86-129; A. Ledoux, *Petri de Trabibus, O.F.M., quaestiones duae: De aeternitate mundi (textus inediti)*, «Antonianum», 6 (1931), pp. 137-152; G. Gál, *Guilelmi de Ware, O.F.M., doctrina philosophica per summa capitis proposita*, «Franciscan Studies», 14 (1954), pp. 155-180, 265-292. È interessante il modo in cui tutti e tre questi autori espongono il loro pensiero, chiedendosi se sia possibile che il mondo venga creato dall'eternità. Pietro di Giovanni Olivi e Pietro di Trabes, in particolare, articolano la disamina del tema in due differenti *quaestiones*, una nella quale si interrogano se *de facto* il mondo sia stato creato *ab aeterno*, e un'altra nella quale si chiedono se sia possibile (*de possibilitate*) che il mondo venga fatto da Dio *ab aeterno*. In questo modo, il problema non solo ottiene una spiegazione eziologica, come era stato fatto dalla generazione precedente dei maestri francescani, ma si struttura anche intorno alle condizioni di possibilità del mondo attuale nella sua relazione con Dio. Il discorso, quindi, si sposta sulla possibilità/impossibilità ad essere del creato e porta ad affrontare il problema sul versante della *potentia ordinata* e/o *absoluta* di Dio. È il sintomo della nuova temperie culturale che, attraverso Duns Scoto, caratterizzerà il Trecento filosofico e teologico.

³⁰ Cfr. A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, pp. 36-102.

1303, e poi, da maestro reggente, tra il 1304 e il 1307, prima di trasferirsi a Colonia dove sarebbe morto l'anno successivo.

In merito al dilemma sull'eternità o la temporalità del mondo, ad alcuni le tesi temporaliste continuavano ad apparire non convincenti. Come Tommaso, anche Scoto non riesce a trovare delle argomentazioni sufficientemente probanti per dover escludere come irrazionale una creazione eterna. Così come, al contrario, non trova le prove addotte dai temporalisti così schiaccianti da dover assumere la loro posizione.

Per il Dottor Sottile, come per i suoi contemporanei, parlare di «creazione» del cosmo significa impegnarsi in un'affermazione teoretica che intende l'esistenza della realtà mondana come effetto di una produzione dotata di caratteristiche peculiari che la distinguono da qualunque altra produzione³¹. Tale peculiarità è evidenziata dalla specificazione *de nihilo*: la creazione è produzione di qualcosa dal nulla. Data questa caratteristica, risulta evidente che solo una causa perfetta, capace di agire senza ausilio di altre concause, può creare. Infatti solo Dio è per definizione «creatore». La creazione è «dal nulla» secondo la natura, non per l'eminenza della natura divina che crea rispetto al nulla da cui crea, ma piuttosto per la sua capacità di agire *immediate*, senza la mediazione delle cause seconde:

Perciò argomento in un altro modo, per quanto concerne il medesimo significato [*quello per cui "dal" indica un ordine secondo natura*], così: Dio può causare ed effettuare immediatamente qualcosa, quindi può creare e fare qualcosa dal nulla. L'antecedente è evidente, perché Dio è il primo efficiente, come risulta dalla seconda distinzione del primo libro³², e se non può fare nulla immediatamente, allora non può fare qualcosa nemmeno mediatamente (perché è il primo efficiente), e così non produrrà nessun effetto. Provo così la conseguenza, perché se [Dio] può effettuare qualcosa, esso non ha l'essere necessario formalmente da se stesso, e così ha l'essere dalla causa; quindi ha l'essere dopo il non-essere secondo il modo di intendere questo significato. E, in più, lo produce immediatamente, senza alcun altro presupposto, perché se presupponesse qualcosa, ciò sarebbe un suo effetto (come risulta evidente dalla distinzione ottava del primo libro)³³, e così questo non sarebbe un suo effetto immediato. Abbiamo dunque, dal primo antecedente a questo conseguente, che [Dio] produce qualcosa secondo l'ordine di natura dal non-essere all'essere, e questo senza alcun presupposto; secondo questo modo di intendere, dunque, crea.³⁴

³¹ Diversamente dalla produzione che segue le regole della corruzione e della generazione, e che comporta la persistenza di una certa materia che subisce un cambiamento (come la procreazione naturale), e diversamente dalla produzione che non contempla la presenza di materia e non segue le regole della corruzione e della generazione, perché è intesa solo come perenne dipendenza da un principio eterno (la generazione intratrinitaria del Figlio), la creazione è intesa come cambiamento che non prevede la persistenza di una materia, e che non segue le regole della corruzione e della generazione, ma ottiene la produzione *ex novo* della materia e la fa dipendere da un principio che la pone nell'essere.

³² Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, nn. 43-59 (II, pp. 151-165).

³³ Cfr. *ivi*, d. 8, p. 1, nn. 7-8 (IV, pp. 154-155).

³⁴ *Ivi*, II, d. 1, q. 3, nn. 66-68 (VII, pp. 37-38): «Ideo aliter arguo, ad idem membrum, sic: Deus potest aliquid immediate causare et efficere, ergo potest creare et aliquid de nihilo facere. Antecedens est manifestum, quia Deus est primum efficiens, ex secunda distinctione primi libri;

Inoltre, la creazione è «dal nulla» secondo la durata, non necessariamente nel senso che *de nihilo* significhi *post nihilum*, e quindi intendendo la creazione come l'avvio del tempo del cosmo, ma piuttosto per il fatto che l'azione divina è libera e contingente, e non segue nessuna necessità intrinseca che la condizioni nel porre il mondo nell'essere quando vuole³⁵. Che Dio crei dal nulla secondo la durata – e lo si può provare razionalmente – non significa ancora che egli crei «nel tempo» piuttosto che «fin dall'eternità»³⁶. Qui sta il punto: l'espressione *de nihilo* non conduce a considerare a sé contraddittoria la possibilità che il mondo sia *ab aeterno*: per questo il dilemma richiede un ulteriore approfondimento, giacché il guadagno della chiarezza terminologica circa la creazione come produzione dal nulla non porta con sé in maniera evidente la conclusione che il mondo sia stato creato “dopo” il nulla.

Piuttosto possiamo evidenziare che l'effetto della creazione, e cioè il mondo, proprio in quanto oggetto di una produzione che procede «dal nulla», appare manifestamente nella sua radicale contingenza. Esso non è necessitato né segue come ultimo di una catena causale nessun mutamento necessario del primo principio. Il fatto che avvenga dal nulla, secondo la natura dell'agire divino non-mediato e libero, lo rende del tutto gratuito. Tale intrinseca non-necessità del mondo rivela e garantisce anche, contemporaneamente, la perfetta immutabilità divina, perché, per così dire, non “obbliga” Dio a subire alcun cambiamento in sé. La creazione non è un'evoluzione dello stato d'essere di Dio, ma un evento che Dio pone liberamente *extra se* senza alterare alcunché della sua natura, perfettamente semplice e perfettamente necessaria in sé³⁷. Il dilemma se la creazione sia *ab aeterno* o *ex tempore* è considerato da Scoto come un'antinomia (benché egli non usi tale espressione). Dapprima il Sottile porta gli argomenti degli eternalisti, poi quelli dei temporalisti, poi, con un raffinato gusto dialettico, contraddice la seconda opinione con gli argomenti della prima e viceversa³⁸, arrivando a mostrare che non c'è soluzione razionale sufficientemente valida né per sostenere la propria opinione, né per con-

et si nihil potest immediate facere, tunc nec mediate potest aliquid facere (quia est primum efficiens), et ita nullum effectum producet. Consequentiam probo sic, quia si potest efficere aliquid, illud non habet ex se esse necessarium formaliter, et ita habet esse a causa; ergo habet esse post non-esse secundum intellectum istius membri. Et producit etiam immediate, nullo alio praesupposito, – quia si aliquid praesupponatur, illud esset effectum ab eo (sicut patet ex distinctione 8 primi libri), et ita istud non esset immediatum effectum ab eo. Habemus ergo, a primo antecedente ad istud consequens, quod producit aliquid ordine naturae de non-esse ad esse, et hoc nullo praesupposito; secundum istum intellectum ergo creat» (trad. Dezza, *La dottrina della creazione*, cit., pp. 395-397).

³⁵ Cfr. *Lectura*, I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 88 (XVI, pp. 142-143).

³⁶ Cfr. *Ordinatio*, II, d. 1, q. 2, n. 73 (VII, p. 40).

³⁷ Cfr. *ivi*, I, d. 30, q. 2, nn. 49-50 (VI, p. 192).

³⁸ In *Lectura* e in *Ordinatio* l'ordine della materia è invertito, ma si trovano entrambe le posizioni, cioè la confutazione dei temporalisti con gli argomenti degli eternalisti e viceversa: cfr. *Lectura*, II, d. 1, q. 3, nn. 116-129 (XVIII, pp. 39-43); *Ordinatio*, II, d. 1, q. 3, nn. 154-172 (VII, pp. 77-87); *Lectura*, II, d. 1, q. 3, nn. 130-151 (XVIII, pp. 43-50); *Ordinatio*, II, d. 1, q. 3, nn. 130-153 (VII, pp. 65-77).

traddire quella contraria. Potremmo dire, per usare il linguaggio della epistemologia contemporanea, che non si riesce né a verificare né a falsificare nessuna delle due.

In particolare, circa i "paradossi dell'infinito", Scoto riprende quello delle anime infinite (il quinto paradosso bonaventuriano), quello della durata infinita che non può essere percorsa (il terzo paradosso) e quello della parte maggiore del tutto (che è una variazione del primo)³⁹. Il problema sollevato dalla questione delle anime infinite non sussiste perché è sconveniente e assurdo che esistano *simul* anime infinite (*quia includit contradictionem*)⁴⁰. Ma esso non prova nulla: per assurdo, vi sarebbero anime infinite anche se Dio creasse nel tempo, qualora Dio le potesse creare:

Circa l'altro argomento, sulle anime infinite, occorre dire che se è sconveniente che infinite anime siano contemporaneamente [...], allora è sconveniente che Dio produca infinite anime in un solo giorno, così come lo è anche dall'eternità. Quindi se egli potesse aver prodotto infinite anime dall'eternità, può farlo anche in un solo giorno, perché come può produrre in un solo giorno una sola anima, così può in qualunque istante del giorno.⁴¹

Il paradosso "della durata infinita", che non può essere percorsa, si risolve se si prende in considerazione la modalità d'essere dell'evo:

Per quanto concerne l'argomento dell'attraversamento dell'infinito: sembra che sia da respingere la sempiternità dei successivi. Ma secondo coloro che sostengono questa opinione, non è la stessa ragione l'impossibilità nelle cose successive e in quelle permanenti, perché le cose permanenti (qualunque siano), sebbene secondo i loro moti si possano misurare nel tempo, tuttavia secondo il loro essere sostanziale si sostiene che vengano misurate nell'evo; e perciò sostenere che ciò che è "permanente" sia senza principio, non sembra sostenere che venga assunto un qualche infinito.⁴²

Scoto chiarisce che i sostenitori di questa posizione cadono essi stessi in contraddizione, perché ammettono che le sostanze celesti siano misurate secondo l'evo, poiché sono permanenti, immutabili, e questo non im-

³⁹ L'argomento è già in Peckham, e Scoto lo ripresenta in modo assai simile: cfr. Ioannes de Peckham, *Quaestiones disputatae de aeternitate mundi*, q. 2, n. 38, ed. cit., pp. 584-585.

⁴⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 3, n. 168 (VII, p. 85).

⁴¹ *Lectura*, II, d. 1, q. 3, n. 127 (XVIII, pp. 42-43): «Ad aliud de infinitis animabus, dicendum quod si sit inconueniens infinitas animas simul esse [...], tunc sicut est inconueniens Deum producere infinitas animas in uno die, ita et ab aeterno. Unde si potuisset produxisse infinitas animas ab aeterno, et potest in uno die, - quia sicut potest producere in uno die unam animam, ita potest in quolibet instanti diei» (abbiamo leggermente modificato la nostra precedente traduzione data in *La dottrina della creazione*, cit., p. 283).

⁴² *Ordinatio*, II, d. 1, q. 3, n. 170 (VII, pp. 86-87): «Ad illud de transitu infiniti: videtur improbare sempiternitatem successorum. Sed secundum tenentes istam opinionem, non est similis ratio impossibilitatis in successivis et in permanentibus, quia permanentia (quaecumque) licet secundum motus suos possint mensurari tempore, tamen secundum esse suum substantiale ponuntur mensurari aevo; et ideo ponere 'permanens' esse sine principio, non videtur ponere aliquod infinitum esse acceptum» (trad. Dezza, cit., p. 457).

La soluzione della questione, allora, sta "oltre" la razionalità umana.

È la rivelazione biblica che descrive la creazione del mondo *all'inizio del tempo* («In principio» - Gn 1,1) e *dal nulla*, almeno secondo l'interpretazione che ne diedero i Padri e il Magistero della Chiesa⁴⁵. È la teologia che sente l'esigenza di marcare la distanza ontologica tra Dio e il mondo, circoscrivendo quest'ultimo da ciò che è radicalmente opposto all'essere, così da mostrare l'indigenza strutturale della realtà contingente, che è, ma potrebbe non-essere e anche proprio mentre è, potrebbe essere altrimenti. D'altronde, il concetto stesso di "nulla", propriamente parlando, non è filosofico, ma teologico; in quanto rigorosamente non-essere, non si può parlarne pena la caduta in una contraddizione insanabile. E nel contempo, affermare la creazione come atto di Colui che strappa il mondo dal non-essere e lo mantiene nell'essere, ma potrebbe annientarlo quando vuole, significa anche evidenziare l'assoluta onnipotenza del creatore. Proprio perché crea dal nulla, Dio è onnipotente: non abbisogna di nient'altro, di nulla che fosse già preesistente, per fare ciò che vuole fare.

Lasciata alla teologia la soluzione del dilemma sull'eternità o la temporalità del mondo, nel corso del Trecento la filosofia si interesserà maggiormente del tema relativo alla potenza di Dio nel creare, indagando ciò che egli effettivamente ha fatto (*de potentia ordinata*) e ciò che avrebbe potuto fare – o ancora potrebbe fare – in virtù della sua infinita potenza (*de potentia absoluta*)⁴⁶. Così la filosofia, mai paga delle soluzioni trovate, si rimette sempre in questione, affronta nuovi dilemmi e intraprende percorsi inediti alla ricerca della verità.

⁴⁵ Cfr. Dezza, *La dottrina della creazione*, cit., pp. 101-104.

⁴⁶ Cfr. L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, «Medioevo», 10 (1984), pp. 105-153; E. Randi, *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla idea di «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1986; A. Ghisalberti, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 129-145; F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris 2003, pp. 234-262.

pedisce che possano essere anche senza principio, anzi. Se anche fossero senza principio, comunque la loro totalità non costituirebbe un infinito: come abbiamo detto, non si dà alcun infinito in atto tra le creature. L'argomento, quindi, è semplicemente destituito di fondamento.

Infine quello "della parte maggiore del tutto" si risolve facilmente considerando che "uguale", "maggiore" e "minore" convengono solo alle grandezze finite, ed è improprio utilizzarli per una grandezza infinita, che non è mai misurabile:

Circa l'ultimo argomento, si può dire che uguale e maggiore e minore non convengono se non alla quantità della grandezza finita, perché il "quanto" viene diviso tra finito e infinito prima che gli convenga l'uguale o il diseguale; infatti è della natura della quantità del maggiore l'"eccedere", e del minore l'"essere ecceduto", e dell'uguale l'"essere commisurato", tutte cose che sembrano portare alla conclusione della finitezza: e perciò si negherebbe che l'infinito sia uguale all'infinito, perché "uguale e diseguale" e "maggiore e minore" appartengono alla differenza della quantità finita e non infinita.⁴³

È interessante notare che Scoto non contraddice i paradossi dell'infinito ricorrendo alla distinzione tra infinito attuale e infinito potenziale, forse per il ruolo particolare che egli riserva alla trattazione dell'ente infinito, che è Dio, per nulla intersecabile con le considerazioni sulla consistenza del cosmo. Perciò, secondo il Dottor Sottile, l'armamentario logico ipotizzato per arginare la tesi eternalista mostrandone la contraddittorietà non regge, e occorre arrendersi al fatto che di fronte a tale problema non si dà una spiegazione razionale plausibile. Il concetto di creazione, che implica la produzione *de nihilo*, non-è intrinsecamente contraddittorio con quello di eternità. Benché Scoto manifesti di propendere per un'interpretazione temporalista della creazione, è costretto ad ammettere la possibilità logica (o, meglio, la non-impossibilità) di una creazione eterna⁴⁴.

⁴³ Ivi, n. 172 (p. 87): «Ad ultimum argumentum dici potest quod aequale et maius et minus non conveniunt quantitati molis nisi finitae, quia prius dividitur 'quantum' per finitum et infinitum quam sibi conveniat aequale vel inaequale; de ratione enim quantitatis maioris est 'excedere', et minoris 'excedi', et aequalis 'commensurari', - quae omnia videntur concludere finitatem: et ideo negaretur infinitum esse aequale infinito, quia 'aequale et inaequale' et 'maius et minus' sunt differentiae quantitatis finitae et non infinitae» (trad. Dezza, cit., p. 457).

⁴⁴ Cfr. *Lectura*, II, d. 1, q. 3, n. 126 (XVIII, p. 42): «Et quando arguitur quod non aequae primo conveniunt creaturae illae duae potentiae, quia non-esse convenit sibi ex natura sua, - dicendum quod ad hoc est dictum in quaestione praecedente. Non enim dicitur non-esse competere rei ex natura sua quia non-esse est de natura sua, sed quia semper sibi competeret nisi aliud esse daret. Unde contingenter se habent, quia secundum veritatem non-esse rei praecedat esse, - et non repugnat ut esset ab aeterno, et sic quod esse praecedat non-esse (E quando si argomenta che alla creatura non convengono ugualmente in primo luogo quelle due potenze [quella ad essere e quella a non-essere, NdT], perché il non-essere le conviene secondo la sua natura, occorre dire quanto a questo proposito è stato detto nella questione precedente [ivi, q. 2, nn. 65-66, p. 21]. Infatti non si dice che il non-essere compete alla cosa secondo la sua natura perché il non-essere le deriva dalla sua natura, ma perché le competerebbe sempre se un altro non le desse l'essere. Quindi si danno in modo contingente, perché secondo verità il non-essere della cosa precede l'essere, ma non ripugna che la cosa sia dall'eternità, e così che l'essere preceda il non-essere)» (trad. Dezza, cit., p. 283).