



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale
di Tullio Gregory

«Archives internationales d'histoire des sciences», 38 (1988), pp. 189-242.

Parole chiave: filosofia e teologia, fede e ragione, patristica greca e latina, XIII-
XIV secolo, *mundana sapientia*

Si comprende facilmente la reazione di un Bonaventura, negli anni Settanta, quando più prepotente si faceva la rivendicazione di un sapere costituito tutto secondo la ragione naturale: di qui la denuncia degli inevitabili errori della ragione lasciata a se stessa esemplarmente rappresentata dalla filosofia di Aristotele. Era la sapienza cristiana che rivendicava il suo primato come vera filosofia che trova in Cristo la *logica* e la *ratiocinatio nostra*, il maestro e il mediatore di ogni scienza; vera filosofia cioè sapere totale – *scientia perfecta* – che ha nella Bibbia il suo fondamento (“Qui ergo scientias saeculares vultis intrare, sacram Scripturam consulite”) e nell’interpretazione simbolica, analogica, tipologica il metodo che permette una lettura della natura preclusa ai filosofi (“Hunc librum legere est altissimorum contemplatorum, non naturalium Philosophorum”) ⁷⁷. Era la risposta più matura dell’agostinismo del secolo XIII che di fronte all’esperienza storica di una filosofia naturale dichiarava la propria sufficienza, anzi la capacità di superare lo stesso antagonismo fra Platone e Aristotele attraverso l’insegnamento di Agostino ⁷⁸, al quale attinge l’ideale di un conoscere che è espansione della fede: “credibile transit in rationem intelligibilis”, nella continua tensione dalla fede alla visione, come in Anselmo e in Riccardo di San Vittore; significativamente proprio citando un testo di Riccardo, Bonaventura insiste sulle *rationes latentes* nella *fides nostra* e il *modus ratiocinativus sive inquisitivus* della scienza teologica trova il suo sostegno in una *ratio* “elevata” *per fidem et donum scientiae et intellectus* che ha per oggetto un *credibile* “quod habet in se rationem primae veritatis” ⁷⁹.

Altra significativa testimonianza della crisi del XIII secolo e degli atteggiamenti diversi che poteva assumere l’esperienza cristiana di fronte ai nuovi orizzonti aperti dalla scienza greca e araba è offerta dall’opera di Ruggero Bacone: qui se da un lato prosegue la polemica contro una filosofia “secundum se considerata” (“philosophia infidelium est penitus nociva”) e più ancora contro il distacco della teologia dall’esegesi per il prevalere di questioni squisitamente filosofiche nei

⁷⁷ Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron*, cit., 144-145; *Breviloquium*, I, 1, in *Opera*, V, 210. Cfr. R. Bacon, *Opus maius*, ed. J.H. Bridges, rist. anastatica (Frankfurt/Main, 1964), vol. I, 43: “Et propter hoc omnis creatura in se vel in suo simili, vel in universali vel in particulari, a summis coelorum usque ad terminos eorum ponitur in scriptura, ut sicut Deus fecit creaturas et scripturam, sic voluit ipsas res factas ponere in scriptura ad intellectum ipsius tam sensus literalis quam spiritualis. Sed tota philosophiae intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere, quapropter totius philosophiae potestas in sacris literis continetur; et hoc maxime patet, quia longe certius ac melius et verius accipit scriptura creaturas, quam labor philosophicus sciatur eruere”.

⁷⁸ Bonaventurae *Sermo IV, Christus unus omnium magister*, 18-19, *Opera*, V, 572.

⁷⁹ Bonaventurae *I Sent.*, Proemii q. I, Resp., *Opera*, I, 7; q. II ad 5, p. 11: “Et quod obicitur, quod credibile est supra rationem; verum est, supra rationem quantum ad *scientiam acquisitam*, sed non supra rationem *elevatam per fidem* et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum”; per gli altri luoghi cui si fa cenno, *ibid.*, Proem. q. I, ad 5-6, p. 8; q. II, sed contra 2, p. 10.



commenti alle *Sentenze*, dall'altro si afferma con forza la consapevolezza della dignità e del valore di un sapere volto ai segreti della natura e al mondo degli uomini, capace di promuovere una riforma religiosa e politica della *respublica christiana*. Così la ripresa di un motivo costante nella tradizione medievale – la dipendenza di tutte le conoscenze dalla Scrittura cui hanno attinto anche i filosofi greci (“volo ... unam sapientiam esse perfectam ostendere, et hanc in sacris literis contineri”) – si articola in un più ampio disegno di storia della sapienza che, rivelata da Dio ai patriarchi e ai profeti (“philosophiae perfectio fuit primo data sanctis, Patriarchis et Prophetis, quibus lex Dei similiter fuit ab uno et eodem Deo revelata”), è compito del lavoro filosofico riscoprire e restaurare: “ideo philosophia non est nisi sapientiae divinae explicatio per doctrinam et opus”⁸⁰.

La *perfecta sapientia* posta a principio mundi diviene l'ideale verso cui cammina la storia dell'umanità, in progresso continuo: “semper crescere potest in hac vita studium sapientiae, quia nihil est perfectum in humanis inventionibus”. Si ricostruisce così nel tempo (“additio et cumulatio sapientiae”) tutta l'enciclopedia del sapere (*unam sapientiam*) in cui non solo si realizza una nuova e feconda connessione fra teologia e filosofia (“Non igitur mirentur philosophantes, si habeant elevare philosophiam ad divina et ad theologiae veritatem ... Et sancti non solum loquuntur theologice, sed philosophice, et philosophica multipliciter introducunt”), ma vengono collocate in posizione preminente discipline marginali nel contemporaneo ordine degli studi, quali le lingue, la matematica, la *scientia experimentalis*⁸¹.

Al centro della nuova enciclopedia la matematica, scienza dei principi primi e della corretta dimostrazione, in luogo della metafisica e dell'epistemologia aristotelica: “Porta et clavis scientiarum quam sancti a principio mundi invenerunt”, la matematica costituisce il fondamento e il metodo che unifica tutte le scienze, dalla teologia alla *scientia civilis*:

patet quod si in aliis scientiis debemus venire in certitudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus; quatenus per eam dispositi possumus pertingere ad certitudinem aliarum scientiarum, et ad veritatem per exclusionem erroris

solo nella matematica infatti “sunt demonstrationes potissimae per causam necessariam”⁸².

Nell'*Opus maius* Bacone riprende puntualmente il commento di Roberto Grossatesta ai *Secundi Analitici*, ove con molta chiarezza erano distinte le tecniche

⁸⁰ Roger Bacon, *Opus maius*, ed. J.H. Bridges, cit., vol. I, 33, 64, 65.

⁸¹ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 30, 57, 20, 63.

⁸² Roger Bacon, *Opus maius*, I, 106; cfr. 105, 108.

dimostrative delle varie discipline filosofiche che procedono tutte “magis probabiliter quam scientificae”, mentre solo alla matematica veniva riconosciuto lo statuto di scienza *propriissime dicta* che procede dimostrativamente *per causam propriam et necessariam*, tale quindi da offrire un modello e un metodo esemplare rispetto al quale tutte le altre forme di sapere sono subordinate: “In solis enim mathematicis est scientia et demonstratio maxime et principaliter dicta”⁸³. Appoggiandosi a una metafisica della luce che permetteva una cosmologia fondata sulle leggi dell’ottica e della prospettiva, la matematica offre l’unica possibile struttura dimostrativa alla scienza della natura: “tutte le cause degli effetti naturali debbono darsi secondo linee, angoli, figure. *Aliter enim impossibile est sciri ‘propter quid’ in illis*”⁸⁴. Il nesso matematica-esperienza, la teoria del duplice processo di risoluzione e composizione che trova il suo momento terminale nella verifica o falsificazione (“*reductio ad impossibilia*”) danno come è noto a Grossatesta un posto di particolare rilievo nella storia del metodo scientifico. Bacone ricorda Grossatesta fra coloro “qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare”⁸⁵ e accentua, nel suo piano di una nuova enciclopedia, il valore fondamentale delle matematiche in ogni ramo del sapere, fino alla teologia: “Necesse est ut theologus sciat mathematicam”⁸⁶.

Gioverà anche insistere sul nesso – già proposto da Grossatesta ma qui più ampiamente svolto – fra matematica e *scientia experimentalis*, fra *argumentum* e *experimentum*: perché se nella matematica si realizza il *modum cognoscendi per argumentum*, la verifica, la certificazione si realizza *via experientiae*: “argumentum non sufficit, sed experientia”⁸⁷.

Il detto aristotelico per cui il sillogismo è *demonstratio faciens scire* ha dunque valore solo se lo si intende come procedimento conoscitivo legato all’esperienza (“si experientia comitetur, et non de nuda demonstratione”); tutto il famoso passo della *Metafisica* che antepone i *sapientes* agli *experti*, la scienza dei primi principi alle singole scienze, assume un significato radicalmente diverso nell’esegesi baconiana non appena gli *experti* sono intesi come coloro i quali “solum noscunt nudam veritatem sine causa” e contrapposti a colui “qui rationem et causam novit per experientiam”: questi solo è il vero sapiente⁸⁸. Non a caso, del resto, Bacone

⁸³ Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi (Firenze, 1981), 178-179; cfr. 189, 216-217, 256-257.

⁸⁴ *De lineis, angulis et figuris*, ed. L. Baur, *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, 9 (1912), 60.

⁸⁵ Roger Bacon, *Opus maius*, ed. cit., I, 108: “Inventi enim sunt viri famosissimi, ut Episcopus Robertus Lincolniensis, et Frater Adam de Marsico, et multi alii, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas explicare, et tam humana quam divina sufficienter exponere”.

⁸⁶ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 175.

⁸⁷ Roger Bacon, *Opus maius*, II, 168.

⁸⁸ Roger Bacon, *Opus maius*, II, 168; cfr. *Opus tertium*, ed. A.G. Little, *Part of the Opus tertium of Roger Bacon* (Aberdeen, 1912), 43: “argumentum persuadet de veritate, sed non certificat”.

aveva insistito sul primato dell'individuale in polemica con gli *imperiti*, maldestri ripetitori degli *Analitici posteriori*: "imperiti adorant universalialia"⁸⁹.

La *scientia experimentalis* nella sua connessione con la matematica e per il suo fondamento ultimo nell'illuminazione divina viene a porsi come scienza nuova ("a vulgo studentium poenitus ignorata"): di essa Bacone illustra ampiamente le *prerogativae* insistendo soprattutto sulla sua finalità pratica e operativa perché solo attraverso di essa, riprendendo un vecchio detto aristotelico, "intellectus speculativus fit practicus"⁹⁰: recuperando forme di conoscenza respinte ai margini della cultura universitaria e insistendo sull'inutilità di un sapere che sia puro contemplare, Bacone esalterà la scienza – congiunta all'*industria manuum* – in quanto capace di prolungare la vita umana o di produrre da materie vili l'oro⁹¹ e più ampiamente di investigare i *secreta naturae* a vantaggio della *respublica fidelium*:

haec enim praecipit ut fiant instrumenta mirabilia, et factis utitur, et etiam cogitat omnia secreta propter utilitates reipublicae et personarum; et imperat aliis scientiis, sicut ancillis suis, et ideo tota sapientiae speculativae potestas isti scientiae specialiter attribuitur.⁹²

Non deve sfuggire questa posizione egemone assegnata alla *scientia experimentalis* rispetto a tutte le altre discipline e la *potestas* che essa realizza: le *opera sapientiae* sembrano essere lo scopo ultimo di tutto il messaggio di Bacone teso a preparare la Chiesa all'ultima lotta contro l'Anticristo del cui avvento imminente sono segni premonitori le vittorie dei Tartari sui Musulmani. In questa prospettiva – ove l'escatologismo cristiano trova sostegno nella *scientia experimentalis* – un'altra necessaria verifica (*certificatio*) dell'utilità della matematica (*mathematicae utilitas*) è offerta dall'astrologia (*iudicia astronomiae*)⁹³: l'efficacia delle medicine, i temperamenti dei singoli e dei popoli, la successione delle leggi e dei costumi, il destino dei regni e delle religioni si fanno chiari all'astronomo "propter gloriosas utilitates quae possunt evenire ex iudiciis mathematicae verae"⁹⁴. Tutta un'antropologia, una sociologia, una storiografia e un'apologetica ("oportet theologum ... scire bene radices astronomiae")⁹⁵ si vengono così costituendo sotto gli auspici dell'astrologia – ulteriore conferma della *potestas mathematicae* – mentre l'anima razionale diviene capace di opere mirabili con la forza che i *verba*, i *carmina*, i *characteres* hanno ricevuto dai cieli; la *sapientia* con la sua *potestas* si

⁸⁹ Roger Bacon, *Liber I Communium nat.*, 8, ed. R. Steele (Oxonii, 1909), 96.

⁹⁰ Roger Bacon, *Opus tertium*, cap. I, ed. J.S. Brewer (London, 1859), 10.

⁹¹ Roger Bacon, *Opus maius*, II, 204 sgg., 214-215; cfr. *Opus tertium*, ed. A.G. Little, cit., 44-46.

⁹² Roger Bacon, *Opus maius*, II, 221.

⁹³ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 238-239.

⁹⁴ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 253.

⁹⁵ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 193.

impone sovrana al corso degli eventi: “et sic de mundo faciet quod desiderabit”⁹⁶.

Il dibattito sullo statuto scientifico dell'astrologia e la sua collocazione nella classificazione delle scienze costituisce un capitolo di estrema importanza nella delineazione degli ideali del sapere: abbiamo visto come già nel XII secolo l'astronomia, come scienza dei moti celesti e dei loro influssi sul mondo sublunare, si ponesse quale fondamento delle scienze della natura. Dal secolo XIII – ampliata la conoscenza della cultura greca e araba – l'astrologia trova il suo più preciso fondamento scientifico nell'assioma aristotelico della dipendenza dai moti dei cieli di tutte le forme di mutamento nel mondo sublunare e ripercorre gli sviluppi di questo principio alla luce della scienza astrologica araba: quell'assioma – cruciale per tutto il sistema di Aristotele e universalmente accettato come fondamentale principio del divenire fisico anche dai teologi più cauti rispetto all'insegnamento dello Stagirita – assegnava all'astrologia un posto privilegiato come scienza dei primi principi dell'essere e del divenire. L'astronomia o astrologia, scriveva Guido Bonatti, è quindi la scienza più di ogni altra capace di dare all'uomo la verità che ardentemente ricerca (“nec potest eam per aliquam scientiam, ita veraciter et ita plenarie apprehendere, sicut per Astronomiam”) e, gareggiando con la metafisica, indica la via più sicura per la conoscenza di Dio (“et scire de ipso quantumcumque mens humana plus possit attingere”)⁹⁷.

Con maggior precisione Pietro d'Abano, congiungendo la dottrina aristotelica della scienza quale formulata dagli *Analitici* con la metafisica, nel *Conciliator* e più ampiamente nel *Lucidator* discute lo statuto scientifico del sapere astrologico (“an astrologia, cum hiis quae ipsius, extet scientia”): *scientia admirabilis et divina*⁹⁸, nobilissima per il suo oggetto (“omnium corporum nobilissimum, simplex et incorruptibile”) e per il suo metodo (“cum sumat demonstrationes suas ex scientia numeri et mensurae, id est arismetrice et geometrie, quae etiam investigat et considerat ea quae semper uno se habent modo”), l'astrologia (“scientia qualitatum et motorum caelestium in se ac eorum effectibus universaliter considerata”) procede deduttivamente da principi universali ed è quindi scienza a pieno titolo, *certa et non coniecturativa*: “Ita ut sua certitudo superet valde negotium divinum seu metaphysicum ipsum”.

L'astrologia, con le sue classiche distinzioni della parte *excertitativa* (*de revolutionibus, de nativitatibus, de interrogationibus, de electionibus*), si pone così

⁹⁶ Roger Bacon, *Opus maius*, I, 396-397, 399; cfr. *Opus tertium*, ed. A.G. Little, cit., 52-53.

⁹⁷ G. Bonatti, *De astronomia tractatus decem* (Basileae, 1550), c. 1.

⁹⁸ Pietro d'Abano, *Conciliator* (Venetiis, 1565), 17ra; ho potuto leggere il *Lucidator* nella trascrizione di G. Federici Vescovini che ne prepara l'edizione critica sulla base dei tre manoscritti: Parigi, Bibliothèque de la Sorbonne, lat. 581 (S); Parigi, Bibliothèque Nationale, lat. 2598 (N); Città del Vaticano, Pal. lat. 1171 (V); di tale generosità devo qui ringraziarla. Per i luoghi citati più sotto nel testo: S. f. 412 rb, N. f. 99 ra, V. f. 320 ra; S. f. 417 vab, N. f. 103 vb-104 ra, V. f. 323 vb-324 ra; S. f. 413 ra, N. f. 99 va, V. f. 320 ra; S. f. 417 vb, N. f. 104 ra, V. f. 324 ra; S. f. 420 rb, N. f. 106 rb, V. f. 325 vb; S. f. 416 ra, N. f. 102 rb, V. f. 322 vb; S. f. 419 ra, N. f. 105 vb, V. f. 325 ra.

come principio e fondamento di ogni altra conoscenza teorica e pratica, pienamente adeguata a saziare l'umano desiderio di sapere: "scientia ... nobilis et perfecta et omni parte sui intellectus satiativa". Distinta dalle pratiche magiche demoniache ad essa subalterne, è difesa contro i *divini* e *deicole hypocrites* "volentes omnia immediatius divine dispositioni subesse"; con accenti analoghi a quelli di una celebre pagina della *Summa contra gentiles*, Pietro d'Abano afferma l'autonomia dell'ordine naturale oggetto di conoscenza scientifica (i *loquentes* "ordinem corrumpunt et frustrant naturae") e non esita ad indicare la possibile utilizzazione apologetica della scienza degli astri, appoggiandosi – come nel *Conciliator* – a testi di San Paolo e della *Sapienza*: l'astrologia infatti – asserisce Pietro d'Abano con significativo riferimento al XII della *Metafisica* – "ducit nos potissime in cognitionem divinam". Tuttavia dall'opera di Pietro d'Abano si ha l'impressione che non sia l'esito 'teologico' dell'astrologia il suo interesse primario, quanto piuttosto la difesa di una scienza tutta mondana capace di leggere il corso della storia e migliorare la vita degli uomini.

Abbiamo detto del fondamento che la metafisica aristotelica offriva al più saldo sapere astrologico; ma non andrà dimenticato che, nella sua storia, l'astrologia era venuta assorbendo motivi stoici, neoplatonici, ermetici, inserendo la causalità celeste in un mondo tutto vivo, percorso da forze che si richiamano e si corrispondono da parte a parte ("quod est superius, est sicut quod est inferius ad perpetranda miracula rei unius")⁹⁹ raccogliendosi nell'uomo-microcosmo e rendendolo capace di operazioni mirabili ("recipit potentiam inducendi motus in competenti materia per sua opera ... consequitur vim movendi res extra positas suis radiis"; "totum magisterium est ut superius fiat inferius et inferius superius")¹⁰⁰. Sarebbe quindi difficile isolare l'astrologia da tutto il complesso delle scienze magiche *de secretis*, *de experimentis*, dalle tecniche degli incantesimi e del magistero alchemico. "Radices magice sunt motus planetarum", aveva scritto *Picatrix* spiegando che *scire* non è solo legare cielo e terra, ma ripercorrere a ritroso i momenti della produzione del molteplice (*reverti unde venit*) per cogliere l'unità originaria, Dio come "radix et principium omnium huius mundi rerum" e conoscere in lui "qualis est mundus et eius effectus, et quomodo per eius creatorem factus sit". Per questo il sapere che *Picatrix* propone si colloca al di sopra del trivio e del quadrivio, al di là della metafisica, come *donum Dei* ("maius donum et nobilius quod Deus hominibus huius mundi dederit est scire"), scienza dei mutamenti radicali ("omnia que homo operatur et ex quibus sensus et spiritus sequuntur illo opere per omnes partes et pro rebus mirabilibus quibus operantur") e in questo senso *nigromantia*¹⁰¹.

⁹⁹ *Tabula smaragdina*, ed. J. Ruska (Heidelberg, 1926), 182.

¹⁰⁰ Alkindi, *De radiis*, 230; *Turba philosophorum*, in *Theatrum chemicum*, vol. IV (Argentorati, 1659), 576.

¹⁰¹ *Picatrix*, ed. D. Pingree (*Picatrix, The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, London, 1986), 32, 3-4, 32-33, 3-5.

Non diversa la struttura teorica della scienza alchemica che inizia fra XII e XIII secolo la sua storia complessa, destinata ad affascinare la cultura europea fino a tutto il Rinascimento. *Scientia* che procede “per demonstrationes et causas et syllogisticas rationes” – precisa il *Liber quartorum Platonis*¹⁰² –, l'alchimia riprende i moduli risolutivi e anagogici della dialettica neoplatonica nella ricerca, al di là delle mutevoli specie, di un'unità originaria (“omnia entia unum sunt ex una radice”; “unam radicem et substantiam et materiam invenies”; “natura perpetua ac omnia coequans”)¹⁰³, l'*identitas* di Platone, l'uno di Euclide¹⁰⁴: di qui è possibile ridiscendere – ripercorrendo i momenti dell'*artificium summi Creatoris* – per produrre quelle *operationes mirabiles* che ampliano la conoscenza e il potere dell'uomo:

Sic habebis gloriam totius mundi – promette la *Tabula smaragdina* –, id est hoc lapide sic composito, gloriam huius mundi possidebis. Ideo fugiet a te omnis obscuritas. Id est, omnis inopia et aegritudo.¹⁰⁵

Esperienza mistica, riflessione metafisica, tecniche pratiche convergono nel delineare una “scientia nimis profunda et fortis intellectui”, che colloca l'uomo in una posizione privilegiata nella grande catena dell'essere, al vertice del creato:

Scias quod scientia est quid valde nobile et altum – proclama *Picatrix* – et qui studet in ea et per eam operatur suam recipit nobilitatem et altitudinem. ... Et ille est perfectus qui scientiae gradum attingit ultimum ... et est separatus ab animalibus in suis magisteriis et scienciis ... Et est in eo virtus Dei et scientia iusticie pro civitatibus gubernandis ... Et invenit magisteria subtilia et eorum subtilitates, et facit miracula et ymagines mirabiles, et scientiarum formas retinet. Et est separatus ab omnibus aliis animalibus sensibilibus. Fecitque ipsum Deus compositorem et inventorem suarum sapientiarum et scientiarum et explanatorem suarum qualitatum et omnium rerum mundi receptorem spiritu prophetico sue sapiencieque thesaurum, intellectorem omnium rerum et coniunctionum in maiori mundo existentium. Et eciam ipse homo comprehendit omnes intelligencias et compositiones rerum huius mundi suo sensu, et ipse non comprehendunt eum; et omnia serviunt ei, et ipse nulli eorum servit. Et sua voce assimilatur unicuique animali quando ei placet.¹⁰⁶

Forse proprio nei testi astrologici, magici, alchemici, ai margini della cultura delle scuole, si viene delineando una forma di scienza ove la teoria si coniuga con

¹⁰² *Liber quartorum Platonis*, in *Theatrum chemicum*, vol. V (Argentorati, 1660), 157.

¹⁰³ *Liber quartorum Platonis*, cit., 105; Morienus, *Liber de compositione alchemiae*, in Mangeti *Bibliotheca chemica curiosa* (Coloniae Allobrogum, 1702), vol. I, 513B; *Turba philosophorum*, in *Theatrum chemicum*, vol. V, 1.

¹⁰⁴ *Liber quartorum Platonis*, cit. 107.

¹⁰⁵ *Tabula smaragdina*, cit., 182.

¹⁰⁶ *Picatrix*, cit., 26.

la pratica aprendo nuovi orizzonti alla creatività e alla potenza del sapiente. Come nei testi ermetici tardoantichi, anche in questa letteratura, che spesso si richiama al mitico Ermete, la conoscenza delle forze vive che percorrono il mondo e dei reciproci influssi fra le diverse nature, è strettamente connessa alla celebrazione della dignità dell'uomo ¹⁰⁷.

Impossibile seguire tutte le varie articolazioni delle scienze sperimentali ("qui in hac sciencia se intromittere intendit scire oportet quod propter opera et experimenta que fiunt in hoc mundo scientiarum profunditates et secreta sciuntur, et ex operibus et experimentis solvuntur dubia ...") ¹⁰⁸ impegnate assiduamente a difendere la propria dignità contro i sospetti e le condanne teologiche attraverso la distinzione fra una magia che è conoscenza e utilizzazione delle forze della natura e una magia che procede con l'aiuto degli spiriti infernali. Limitandoci qui all'astrologia che di tutte costituisce il fondamento, deve essere sottolineato il confronto che necessariamente veniva a porsi con la teologia, affermandosi entrambe come scienze cui le altre si coordinano e che investono la posizione dell'uomo nel mondo, i suoi rapporti con Dio, la sua storia. Non a caso i problemi cruciali dell'astrologia coincidono con quelli della teologia, a cominciare dalla conciliazione fra necessità e libero arbitrio, fra l'inflessibile moto dei cieli e la realtà contingente: il problema si pone costantemente dallo *Speculum astronomiae* a Guido Bonatti e Pietro d'Abano in riferimento alla discussione di Albumasar sul concetto di *possibilis*, secondo un testo del *De interpretatione* di Aristotele ¹⁰⁹. Con molta chiarezza l'autore dello *Speculum* richiama l'antico problema teologico:

Et fortassis attingentius intuenti, eadem aut saltem similis genere est ista dubitatio ei dubitationi, quae est de divina providentia; nam in his quae operatur dominus per caelum, nihil aliud est caeli significatio quam divina providentia. ... Unde in libro universitatis ... potuit figurare, si voluit, quod sciebat; quod si fecit, tunc eadem est determinatio de compossibilitate liberi arbitrii cum divina providentia et cum interrogationis significatione. Si ergo divinam providentiam stare cum libero arbitrio annullari non possit, neque annullabitur quin stet magisterium interrogationum cum eo. ¹¹⁰

Del resto tutti i teologi debbono fare i conti con l'astrologia, posto che essa rappresenta per tutti – dopo l'acquisizione del sistema aristotelico – la coerente applicazione di una legge fisica universalmente accettata, la causalità dei cieli sul mondo sublunare ("certum est per Aristotelem – ricordava Bacone – quod coelum non solum est causa universalis, sed particularis, omnium rerum inferiorum") ¹¹¹:

¹⁰⁷ Cfr. E. Garin, *Medioevo e Rinascimento* (Bari, 1954), 154.

¹⁰⁸ *Picatrix*, cit., 170.

¹⁰⁹ Aristotele, *De interpretatione*, 9, 18a28-19b4; cfr. P. Duhem, *Le système du monde*, t. II (Paris, 1974, nouveau tirage), 296-297, 374-375.

¹¹⁰ *Speculum astronomiae*, ed. S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, P. Zambelli (Pisa, 1977), 44.

¹¹¹ Roger Bacon, *Opus maius*, cit., I, 379.

di qui le discussioni sui condizionamenti fisiologici del libero arbitrio, la funzione degli angeli, motori dei cieli, nel corso della storia, la difficile distinzione fra previsione astrologica e profezia: i quesiti del generale dell'ordine domenicano Giovanni di Vercelli a Roberto di Kilwardby e a Tommaso d'Aquino sono un tipico esempio dei problemi posti al teologo dalla fisica peripatetica ¹¹².

Né andrà sottovalutata l'utilizzazione apologetica dell'astrologia come ermeneutica scientifica della storia sacra (*Concordia astronomiae cum historica narratione*, secondo il titolo di uno scritto di Pietro d'Ailly), sino a recuperare l'oroscopo delle religioni per confermare il primato del cristianesimo e leggere negli astri i segni precorritori dell'Anticristo. Qui anche l'apocalittica cristiana sembra trovare nell'astrologia il suo complemento e la sua conferma, mentre in altri contesti è proprio la scienza dei moti e degli influssi celesti a ridurre in termini naturali la successione storica delle *leges* e persino l'opzione religiosa: "licite homo debet insequi septam in qua naturaliter inclinatur – scrive Biagio Pelacani da Parma –, quia naturaliter inclinabitur a constellatione" ¹¹³.

* * *

Della teologia come scienza, delle polemiche sulla possibilità di applicare al discorso teologico i procedimenti della scienza dimostrativa teorizzata negli *Analitici*, molto si è scritto, soprattutto dopo il classico saggio di Chenu che ha messo in rilievo il significato e l'originalità della posizione dell'Aquinate, sullo sfondo di un lento ma radicale processo di trasformazione nel modo di intendere il lavoro teologico ¹¹⁴. Non è quindi il caso di ripercorrere qui le tappe di un dibattito di capitale importanza da Remigio di Auxerre a Odo Rigaldi e Tommaso d'Aquino sino ai maestri del XIV secolo. Andranno tuttavia ricordati alcuni problemi che tornano con insistenza nel corso di quel dibattito mettendo in discussione la validità del modello aristotelico, una volta trasposto nell'orizzonte della riflessione sui misteri della fede, e il presupposto parallelismo fra i *principia* da cui muove il discorso scientifico e gli *articuli fidei*.

¹¹² Tommaso d'Aquino, *Opusculum X: Responsio ad magistrum Joannem de Vercellis de articulis XLII*, ed. Vivés, t. XXVII, 248-255; la risposta di Roberto di Kilwardby in M.-D. Chenu, "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)", in *Mélanges Mandonnet* (Paris, 1930), t. I, 191-222; ivi cfr. anche J. Destrez, "La lettre de S. Thomas au lecteur de Venise", 103-189, che corre in più punti parallela alla lettera a Giovanni da Vercelli.

¹¹³ Cfr. G. Federici Vescovini, *Le Quaestiones de anima di Biagio Pelacani da Parma* (Firenze, 1974), 81-82; p. 142: "per coniunctiones astrorum varias diversae gentes compelluntur insequi diversas septas". Per tutto il problema sia permesso rinviare al mio saggio "Temps astrologique et temps chrétien", in *Le temps de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles* (Paris, 1984), 557-573.

¹¹⁴ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957³ (la prima redazione del volume comparve nelle *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.Â.*, 2 [1927], 31-71). I ben noti luoghi di Tommaso d'Aquino cui si farà riferimento più avanti sono: *I Sent.*, prol. q. I, a. 3; *Super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 2; *Summa theologica*, I, q. 1, a. 2, 7, 8.

Già nella prima metà del secolo, soprattutto nelle *quaestiones* degli anni Trenta e Quaranta, si vengono definendo alcuni nodi problematici fondamentali che torneranno poi sempre a riproporsi: tralasciando la *quaestio* “de subiecto theologiae” del Ms. Douai 434 e quella *De divina scientia* trasmessa in due redazioni (Bib. Vat., Vat. lat. 782; Praga, Univ. IV, D. 13), Odo Rigaldi – nel commento alle *Sentenze* e più nettamente nella *Disputatio de scientia theologiae* (1245)¹¹⁵ – svolge in tutta la sua complessità il tema “*utrum theologia sit scientia*”, mettendo in evidenza il difficile rapporto fra il modello epistemologico aristotelico e la riflessione teologica. Viene in primo piano l’ambiguità del paragone tra i principi non dimostrati da cui muove il discorso scientifico (per sé noti o dati da una scienza superiore) e gli *articuli fidei* accolti in forza della rivelazione, ed è quindi messa in discussione la possibilità di applicare alla teologia la teoria della subalternazione che costituisce, come notava Chenu, “le pivot sur lequel est bâtie et la preuve par laquelle est démontrée la structure de la théologie comme science”.

Se l’Aquinata affermerà con decisione l’analogia fra la *perspectiva* che si subalterna alla geometria e la scienza teologica che si subalterna alla scienza di Dio e dei beati, già l’anonimo di Douai, discutendo del medesimo problema (“*quod linea visualis habeat se ut scientia subalternans et subalternata, ita videtur quod scientia de Deo et creaturis se habeant*”), aveva notato: “*Nec est ratio ea univocans*”; con più preciso e articolato discorso Odo Rigaldi sottolineava una differenza radicale:

in hoc est differentia, quia in aliis scientiis suppositiones sunt manifestae ipsi rationi sine adminiculo extrinseco ... Sed in theologia indigent adminiculo gratiae fidei.

Per questo propriamente la teologia è *sapientia*, come Aristotele definisce sapienza la metafisica in quanto “*cognitio causarum altissimarum*”; può invece dirsi *scientia* “*quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas*”, ma “non simpliciter, sed fidei”¹¹⁶.

Nella complessa elaborazione teorica della teologia come scienza, problema che ormai tutti i maestri erano obbligati ad affrontare in via preliminare commentando le *Sentenze*, la posizione di Tommaso d’Aquino (nelle diverse ma

¹¹⁵ L. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, 2 voll., Roma, 1984. I testi di Odo nel II vol., ove sono pubblicate fra l’altro la “*quaestio*” *De subiecto theologiae* del Ms. Douai 434, I, f. 101ra (pp. 115-116) e la *Quaestio de divina scientia* nelle due redazioni del Ms. Praga, Univ. IV, D. 13, ff. 79rb-80vb e del Ms. Bib. Vat., Vat. lat. 782, ff. 123ra-124rb (pp. 131-148, 151-164): per la possibile datazione di questi testi, vol. I, 71-76. È merito del Sileo aver insistito sull’importanza del dibattito sulla teologia come scienza nel corso degli anni Trenta e Quaranta del Duecento e averne pubblicato cospicui documenti.

¹¹⁶ Odo Rigaldi, *Quaestio de scientia theologiae*, ed. Sileo, 13; per l’anonimo del Ms. Douai 434, *ibid.*, 116.

omogenee formulazioni, dal giovanile commento al Lombardo sino al commento al *De Trinitate* di Boezio e alla *Summa theologiae*) è determinante perché conduce quell'elaborazione all'esito più radicale, assumendo in tutta la sua valenza la dottrina della subalternazione e fondando su di essa il carattere eminentemente speculativo della scienza teologica: questa, traendo i suoi principi ("quae sunt articuli fidei") dalla scienza di Dio, procede *discurrendo de principiis ad conclusiones* e ricostruisce nei modi umani l'ordine della conoscenza e della realtà *sub ratione Dei*. Non meraviglia quindi che il dibattito sulle possibilità di applicare alla teologia il metodo del discorso scientifico abbia come punto di riferimento costante l'Aquinate, tornando a mettere in discussione la validità del parallelismo fra i principi di una scienza subalterna e gli *articuli fidei* in nome di una rigorosa interpretazione della teoria aristotelica.

Non videtur convenienter dictum – scrive Gerardo da Bologna ricordando la tesi tomista – quod ad rationem scientie subalterne sufficiat scientem credere habenti superiorem scienciam, sicut musicus credit principiis sibi traditis ab arismetrico, et perspectivus principiis sibi traditis a geometra; et eodem modo, ut dicunt, sacra doctrina credit principia revelata a deo

così da estendere alla teologia la nozione di scienza subalterna per sostenere che "eciam fidelis potest habere scienciam de illis que concluduntur ex articulis fidei". "Ista stare non possunt", insiste Gerardo, perché dei "principia fidei" si ha *noticia enigmatica et obscura*, niente affatto *evidens* ed è quindi "impossibile quod de conclusionibus habeatur sciencia sive noticia evidens, et hec ratio traditur a Philosopho ..."; "falsum est id quod assumitur", conclude contestando il valore epistemologico della teoria della subalternazione in campo teologico. È evidente infatti, aveva sostenuto Goffredo di Fontaines, che

ex principiis creditis vel opinatis non acquiritur certa sciencia de conclusione. Nec est differentia in hoc inter principia quorum est habitus fidei et opinionis ... Et ideo sicut irrationale est dicere quod ex principiis solum opinatis acquiritur certa sciencia conclusionum ex ipsis elicitarum, ita etiam in proposito ex principiis creditis.

Pretendere di costruire una scienza in senso proprio muovendo dagli *articuli fidei* "est dicere contradictoria ... nullus sanae mentis intelligit quod sciencia subalternata sit vere sciencia", conclude, ricordando a proposito del paragone di subalternazione fra *perspectiva* e *geometria* che "numquam erit perfectus in perspectiva qui non fuerit instructus in geometria per scienciam superiorem".

Non diversa la reazione di Pietro d'Auriol:

falsum est ... quod articuli fidei sint principia in nostra theologia ... stare non potest – insiste polemicamente contro Tommaso d'Aquino – quod dicitur



ad scientiam subalternam sufficere notitiam creditivam respectu principiorum, nec exigi respectu eorum alium habitum nisi fidem ... impossibile est quod conclusio scientificè cognoscatur quocumque habitu scientiae etiam subalternae, et quod principium tantummodo credatur et teneatur habitu creditivo ... hoc est omnino falsum.

Se fosse vera l'analogia proposta dall'Aquinate il *perspectivus* non potrebbe mai divenire *geometra*, cioè conoscere dimostrativamente i principi ricevuti dalla scienza subalternante, il che è evidentemente falso, mentre il teologo non potrà mai avere simile conoscenza degli *articuli* da cui procede:

si fides esset habitus principiorum perspectivi, numquam aliquis simul esset geometra et perspectivus ... ergo non est verum quod scientia subalternata procedat ex principiis cognitis habitu creditivo.¹¹⁷

Dal canto suo Occam definirà 'puerili' le posizioni di Tommaso d'Aquino e per gli stessi argomenti:

Unde nihil est dicere quod ego scio conclusiones aliquas, quia tu scis principia quibus ego credo, quia tu dicis ea. Et eodem modo puerile est dicere quod ego scio conclusiones theologiae, quia Deus scit principia quibus ego credo, quia ipse revelat ea.

¹¹⁷ Le prime dodici *questiones* della *Summa* di Gerardo da Bologna sono edite da P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne*, Bruges, 1954: per i luoghi cit., pp. 309-310; Petri Aureoli *Scriptum super primum Sententiarum*, proem. sect. 1, ed. E.M. Buytaert (St. Bonaventure, N.Y., 1952), vol. I, 140-141; *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, éd. par M. De Wulf-A. Pelzer (Louvain, 1904), *Quod.* IV, q. 10, 261-263; cfr. anche *Quod.* IX, q. 20, ed. J. Hoffmans (Louvain, 1928), 188-189. Non diversamente Giovanni di Bassolis, discepolo di Duns Scoto, sottolineava che "in quocumque processu theologie que est circa mere theologica principium est creditum tantum ... ergo impossibile est quod conclusio per istum habitum unquam sit scita ...", per questo la teologia nostra "nec est scientia nec possibile est ipsam esse propriam scientiam sicut impossibile est hominem esse asinum"; parimenti categorico il rifiuto dell'analogia di subalternazione: "non potest aliquis scire perspectivam nisi habeat evidentiam principiorum vel sciat ea reducere in sensum immediate vel in prima principia que omni intellectui stanti nota sunt ex terminis ... Dico quod aliquem scire perspectivam et non geometriam est unum nihil dictu et ignorare vocem propriam" (Joannis de Bassolis *Opera ... In quatuor Sententiarum libros* [Parisiis, 1517], *Questio* prol. 5, a. 3 e 4, f. 21vb-22ra; 22rb.; si sono corretti alcuni evidenti errori di stampa).

Tommaso d'Aquino collocava nella dinamica del passaggio dalla fede alla visione la possibilità di conoscere "sicut modo principia demonstrationis" gli *articuli fidei*: "in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti, et visi, sicut modo principia demonstrationis" (*III Sent.*, d. 24, q. I, a. 2, sol. 1, ad. 2); "huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed finis fidei est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam, et tunc fiet ei intellecta vel scita, quae prius erant tantummodo credita" (*Super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 2 ad 7).

Inutile ricordare che una precisa separazione fra il metodo dimostrativo del discorso scientifico e il metodo teologico era stata fortemente sottolineata da Sigieri:

pessime volunt procedere illi qui in illa scientia [scil. theologia quae est sacra scriptura] volunt procedere in omnibus modo demonstrativo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et experimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt ... per revelationem divinam.¹¹⁸

Obiezioni che colpiscono tutta la teoria tomista della *subalternatio* sottolineando la divaricazione fra la scienza secondo Aristotele e la *scientia fidei* e imponendo di riscontro alla teologia uno statuto radicalmente diverso:

Nam Philosophus – aveva scritto Gerardo da Bologna – qui ea que de subalternatione scienciarum dicuntur videtur quasi primus et solus tradidisse, nunquam posuit subalternationem inter fidem vel opinionem et scienciam, sed solum inter scienciam et scienciam.¹¹⁹

Né meno interessante sarebbe ripercorrere un'altra serie di obiezioni, mosse dal rifiuto di chiudere nei procedimenti universalizzanti del discorso aristotelico le realtà contingenti di cui è tessuta la storia sacra. Odo Rigaldi nella sua *Disputatio de scientia theologiae* aveva insistentemente riproposto il dilemma fra l'epistemologia aristotelica e il discorso teologico:

Item, 'omnis scientia est de universalibus et incorruptibilibus', sicut dicit Philosophus; sed theologia est de singularibus et corruptibilibus quantum ad magnam sui partem (ut de historialibus quae sunt gesta circa singularia), ergo theologia non est scientia, – aut illa non sunt de theologia, quod manifeste falsum est.

¹¹⁸ Guillelmi de Ockham *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio*, lib. I, prol. q. VII, in *Opera philosophica et theologica*, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, ed. G. Gál (St. Bonaventure, N.Y., 1967), 199; Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, lib. VI, q. 1, comm. I, ed. W. Dunphy (Louvain-la-Neuve, 1981), 361.

¹¹⁹ Gerardo da Bologna, *Summa*, ed. cit., 305; cfr. anche 306, 309. Anche i più fedeli discepoli di Tommaso sono costretti a difendere la teoria della *subalternatio* con sottili distinzioni e restringendone l'uso: "Unde mihi videtur – scrive Hervaeus Natalis nella *Defensa doctrinae D. Thomae* – quod, quando frater Thomas in aliquo loco dicit, theologiam esse scientiam subalternam, quod non intendit, quod theologia sic sit scientia subalterna, quantum ad hoc, quod scientia subalterna inventa ab homine habet processum scientificum, sed quantum ad hoc, quod habet similitudinem cum ea" (testo edito dal Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 11 [1912, n. 3-4], p. 37*, cfr. anche p. 10*).

La risposta a questa obiezione era stata complessa e sfumata: ammesso che la *theologia* non sia *scientia* se il termine è preso *proprie* (“sic est nomen”), ma solo se si prende *communiter* come “intellectiva cognitio certa”, i *singularia*, gli *historialia* possono rientrare nella teologia in quanto vengono assunti non secondo la lettera – cioè nella loro individualità storica – ma “quantum ad sensum interiorem”, come segni e esempi di valore universale (“et ratione illius habent universalitatem”). “Sed non est sic in aliis scientiis”, annota come insoddisfatto, proponendo un’altra soluzione con la quale si è del tutto fuori dalla logica del discorso scientifico: le scienze infatti che procedono *per humanam rationem* non possono mai giungere a una conoscenza certa delle realtà individuali (“circa singularia non potest ratio humana certa reperiri”); la teologia invece è scienza capace di conseguire, anche dei *gesta singularia*, una conoscenza assolutamente certa – pari in evidenza alla matematica – *per lumen fidei substratum*: “unde – conclude – possunt cadere singularia in hac scientia; non sic autem in aliis scientiis”¹²⁰.

La distanza fra scienza aristotelica e teologia viene così fortemente sottolineata e gli *historica* sono acquisiti di pieno diritto, nella loro singolarità, all’interno di una *scientia* il cui statuto è radicalmente diverso da quello definito negli *Analistici*.

Il problema non sfugge a Tommaso d’Aquino che sceglie la soluzione restata marginale in Odo Rigaldi: all’obiezione “scientia non est de singularibus. Sed sacra doctrina tractat de singularibus ...”, egli risponde abbassando l’*historia* a livello di *exemplum*:

singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit.¹²¹

Quanto più rigoroso pretenderà di essere il metodo scientifico nel discorso teologico, tanto più netto sarà il distacco dalle categorie storiche della rivelazione,

¹²⁰ Odo Rigaldi, *Quaestio*, cit., 6, 11, 15-17. Non diversamente la *Summa Halesiana*: “scientia ... est intelligibilium; relinquitur ergo quod doctrina Theologiae non est scientia. Item, sicut dicit Philosophus, in principio *Metaphysicae*: ‘Experientia singularium est, ars vero universalium ...’; sed doctrina Theologiae pro magna parte non est universalium, sed singularium, ut patet in narratione historica; relinquitur ergo quod non est ars vel scientia”; e la risposta: “Introducitur ergo in historia sacrae Scripturae factum singulare ad significandum universale, et inde est quod eius est intellectus et scientia” (Alexandri de Hales *Summa theologica*, I, tract. intr., q. I, c. 1, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. I [Ad Claras Aquas, 1924], 1-2; 3). Per il complesso problema dei rapporti di priorità fra Odo Rigaldi e la compilazione della *Summa*, cfr. ed. cit., t. IV, *Prologomena* (Ad Claras Aquas, 1948), cxcix sgg.; Sileo, *op. cit.*, vol. I, 76 sgg. (e la precedente bibliografia ivi citata). Ricorre insistente il richiamo ad Agostino: “Alia sunt quae semper creduntur, et nunquam intelliguntur: sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens” (*De div. quaest. LXXXIII*, q. 48, P.L. 40, 31).

¹²¹ Tommaso d’Aquino, *Summa theologica*, I, q. 1, a. 2 *ad secundum*.

della teologia-scienza dall'esegesi: è la tendenza che si manifesterà nel tomismo posteriore. Ma già Pietro d'Auriol, in serrata polemica con l'Aquinate, denunciava il rischio di distruggere la teologia ("magna pars habitus theologici detruncaretur") se si riducesse il suo oggetto alle verità necessarie e immutabili; la *theologia nostra* è infatti tutta tessuta di realtà contingenti, di interventi di Dio nella storia:

clarum est quod in theologia nostra tractantur multae veritates contingentes, quod Christus fuit incarnatus et mundus creatus, et similia, quae pendent mere ex voluntate divina

per questo non può essere scienza. "Relinquitur igitur praedicta positio – si riferisce a Tommaso – ut impossibilis ad tenendum" ¹²².

Il problema è cruciale e torna insistente:

Particularia gesta, quibus tota scriptura plena est, faciunt dubitationem an theologia sit scientia

aveva annotato Ulrico di Strasburgo. Più ancora che nella discussione sull'analogia fra i *principia* e gli *articuli fidei*, si pone qui il dilemma fra la storicità del messaggio cristiano e l'intemporalità del discorso scientifico; un'obiezione torna costante nel corso delle *questiones*, sin dalle prime battute: "scientia non est de singularibus", "scientia est de intelligibilibus et universalibus". Se per questo molti maestri rifiutavano di considerare la teologia una scienza nel senso proprio del termine, altri – per rispondere all'obiezione – anche se davano alla scienza teologica fondamenti ed esiti non riducibili all'epistemologia aristotelica, erano condotti a risolvere la singolarità dell'evento, la temporalità della lettera, entro paradigmi di valore universale, strumenti dell'economia divina. Così Ulrico di Strasburgo, pur assunto il termine *scientia* "communiter ... pro omni firma apprehensione", e più decisamente Enrico di Gand che difende il carattere scientifico della teologia, pur riservando l'evidenza della conoscenza teologica ai pochi investiti di una speciale illuminazione ("simpliciter et absolute dicendum quod ista est certissima scientiarum, quia est de rebus certissimis in sua veritate et ex parte scientis securissima et evidentissima viro spirituali lumine intellectuali illustrato"): le *gesta* della storia sacra non rientrano come tali nella loro singolarità (*sensibilia historica*), nella scienza teologica, ma solo con funzione pedagogica, esplicativa:

hoc modo historiae et gesta particularia et sensibilia in hac scientia introducuntur, non tam propter necessitatem scientiae, quam propter

¹²² Petri Aureoli *Scriptum*, ed. cit., proem. sect. 1, 144-145.



declarationem eorum quae pertinent principaliter ad scientiam ... Unde et ista sensibilia historica in hac scientia sunt quasi exempla in aliis.

Ma la contingenza radicale che sottende tutta la storia della salvezza torna insistente a negare il carattere di scienza alla teologia: in una *quaestio* dedicata all'esame delle varie tesi sul metodo teologico, e in serrata polemica con la teoria del *lumen supernaturale* di Enrico di Gand, Giacomo di Thérines insisteva sul carattere peculiare degli oggetti propri del discorso teologico,

quarum necessitas et exigentia dependet ex divina ordinatione et arbitrio libere voluntatis, sicut quod mundus inceperit et quod tempore determinato Filius Dei sit incarnatus, et quod substantia panis convertatur in corpus Christi; et quia talia vera sunt – proseguiva – de facto et in ordine ad Deum, poterunt aliter se habere, quia potuisset non incarnari; ideo de talibus non est scientia proprie dicta, quia scientia est eorum que impossibile est aliter se habere et que sui impermutabilem substantiam sortiuntur.¹²³

Come salvare il contingente, che inerisce alla storia della salvezza, nelle strutture del discorso teologico non è peraltro che uno degli aspetti di un più ampio problema della fede cristiana, ove l'esperienza della contingenza costituisce un elemento portante: per questo esso ritorna in tutte le zone della riflessione teologica e investe anzitutto la scienza propria di Dio e il suo conoscere *ab aeterno* quello che contingentemente si realizza nel tempo. Proprio discutendo delle verità contingenti "in primo obiecto theologico" in rapporto allo statuto epistemologico della scienza, Duns Scoto è condotto a delineare le condizioni trascendentali del conoscere in Dio e a privilegiare ("perfectior est") il criterio della certezza e dell'evidenza rispetto alla necessità dell'oggetto ("in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario

¹²³ Enrico di Gand, *Summae quaestionum ordinariam*, in *œdibus Iodoci Badii Ascensii 1520* (reprint St. Bonaventure, N.Y., 1953), a. VI, q. 2, f. XLIXv, XLIIIr. Ulrico di Strasburgo che aveva avvertito in maniera pungente il problema, e della teologia – *scientia affectiva* o *sapientia* – sottolineava il limite in noi ("in se scientia est, et tamen in nobis non generat scientiam, sed fidem ... que tamen fides etiam scientia vocatur"), non rinunciava ad assorbire i *gesta* negli *exempla universalis* o in strumenti della pedagogia divina: "Omnia autem particularia huius scientie vel sunt manuductiones nostri materialis intellectus in divina, ut sunt aparitiones Dei et huiusmodi, vel sunt universalis exempla vivendi, ut gesta Patrum et ipsius Christi" (*Summa de bono*, lib. I, tr. 2, 2, ed. J. Daguillon, [Paris, 1930], 30).

La *quaestio* di Giacomo di Thérines è stata pubblicata da J. Leclercq, "La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 11 (1939), 351-374 (il testo di Giacomo alle pp. 360-365; il luogo cit. a p. 361, corretto in un punto; cfr. la conclusione, p. 364: "quod theologia quam habent et habuerunt communiter Sancti et Doctores de Deo, secundum statum presentis vite, non sit scientia").

obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis”), proponendo un modello non riconducibile agli *Analitici*¹²⁴, mentre Giovanni di Ripa, discutendo della conoscenza dei futuri contingenti, è condotto a porre in Dio stesso la *ratio contingens* rispondente “cuilibet vero contingenti de creatura” così da introdurre “la contingence dans l’entendement archétype même, lieu de l’intelligible”¹²⁵.

In tutto il complesso dibattito “*utrum theologia sit scientia*” si avverte che non era solo in gioco un’astratta possibilità di far rientrare il discorso teologico negli schemi del discorso scientifico teorizzato negli *Analitici*: era in discussione la possibilità e la natura della riflessione teologica fra la fede e la visione beatifica. Dietro le obiezioni contro l’analogia fra gli *articuli fidei* e primi principi (con il rifiuto della subalternazione della teologia alla scienza di Dio), dietro l’insistenza sul carattere contingente delle verità della storia sacra oggetto proprio del sapere teologico e quindi sul *modus historialis, exemplificativus, revelativus, symbolicus* della *sacra doctrina*¹²⁶ legata all’esegesi e alla sua dimensione temporale, si avverte la preoccupazione che la verità rivelata – di assoluta evidenza per Dio e per i beati – perda nel discorso teologico il suo carattere enigmatico e simbolico proprio dell’oggetto di fede: di qui la divaricazione – sottolineata da Gerardo da Bologna – fra la *certitudo evidencie* della scienza e la *certitudo veritatis* o *securitas adesionis* propria della teologia e della fede; scienza la teologia non è, ma per la certezza che la caratterizza impegna assai più di quella: nessuno infatti andrebbe incontro alla morte per difendere una verità matematica, mentre per la fede – ove è in gioco la

¹²⁴ Joannis Duns Scoti *Ordinatio*, prol., pars 4, q. 1, *Opera omnia* ... studio et cura Commissionis Scotisticae ... praeside C. Balić, vol. I (Civitas Vaticana, 1950), 144-145; *ibid.*, 145-146: “Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti. Sed contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidenciae, perpetuam ... Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita.

Sed numquid cognitio eorum est scientia? Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I *Posteriorum*, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia, quia cognoscere contingens ut necessarium, non est cognoscere contingens; tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI *Ethicorum*, ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus. Magis tamen proprie potest dici quod theologia est sapientia secundum se, quia de necessariis contentis in ea ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem, et obiectum perfectissimum et altissimum et nobilissimum. Quantum autem ad contingentia, habet evidentiam manifestam de contingentibus in se visis ut in obiecto theologico, et non habet evidentiam mendicantem ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum”.

¹²⁵ Jean de Ripa, *Conclusiones*, ed. A. Combes (Paris, 1957), 229-230; cfr. P. Vignaux, *La philosophie médiévale dans le temps de l’Église*, ora in *De Saint Anselme à Luther* (Paris, 1976), 75.

¹²⁶ Cfr. M.-D. Chenu, *La théologie comme science*, cit., 41, 43.



salvezza – anche l'eretico, che segue senza saperlo dottrine false, “ita exponit vitam, et ita sibi caput amputari dimittit ... sicut et catholicus”¹²⁷.

Andrebbero anche approfonditi i valori diversi di cui il termine *scientia* si viene caricando, per identificarsi o distinguersi dal sapere teologico: l'insistenza posta nel differenziare la scienza aristotelicamente intesa dalla sacra dottrina, anche in chi ne sostiene l'analogia, la distinzione fra scienza *divina inspiratione* e *humana inventione* (“scientia aliter accipitur apud theologos et sanctos, et aliter apud Aristotelem”, sottolineava Roberto di Kilwardby), l'uso ricorrente delle espressioni *scientia large* o *improprie* per la teologia, il suo coniugarsi costante con la *scientia secundum affectum pietatis* o *sapientia a sapore affectionis* carica di significati etici e religiosi (onde *minus proprie* “prima philosophia, quae est theologia philosophorum ... dicitur sapientia”, notava la *Summa Halesiana*), il dibattito se la teologia sia scienza pratica o speculativa o si ponga al di là di tali distinzioni come *scientia affectiva*, sono tutti segni di un problematico rapporto¹²⁸.

Né andranno dimenticati altri modi di dare al discorso teologico modelli scientifici estranei all'orizzonte aristotelico: basterebbe ricordare il compito eminentemente apologetico e teologico dell'arte lulliana che alla *scientia instabilis* fondata sulla logica tradizionale vuole sostituire un metodo argomentativo i cui principi siano i principi stessi della realtà – quindi Dio e le “dignità divine” – per dedurre da questi (*per causas superiores*) in maniera infallibile, secondo precise simbologie e modelli combinatori, l'intera struttura del reale; arte “suprema omnium humanarum scientiarum” in cui logica e metafisica coincidono (“ista ars est et logica et metaphysica”), capace di ripercorrere la *ratio* della creazione e penetrare la *ratio fidei* facendo emergere le *rationes necessariae* che soggiacciono ai più alti misteri¹²⁹. Per molti aspetti l'arte di Lullo può considerarsi un tentativo di dare una struttura apodittica e un fondamento metafisico al metodo teologico di Anselmo e di Riccardo di San Vittore, autori ai quali costantemente si riferisce.

¹²⁷ Gerardo da Bologna, *Summa*, ed. cit., 300. Sulla *certitudo evidentiae* propria della scienza e la *certitudo adhaesionis* della teologia (come *scientia fidei*), cfr. Goffredo di Fontaines, *Quod*. IX, q. 20, ed. Hoffmans, cit., 287-288.

¹²⁸ Per le espressioni cui si allude nel testo, cfr. Roberti Kilwardby *De natura theologiae*, ed. Fr. Stegmüller (Monasterii, 1935), 41-42; il luogo citato prosegue: “Theologi enim et sancti scitum dicunt omne quod mente cognoscitur, sive credatur sive videatur. Sed Aristoteles nihil dicit scitum nisi conclusionem causaliter demonstratam ... Unde illae rationes de Aristotele sumptae non contingunt Sacram Scripturam, nec usquam locum habent nisi in scientiis humana investigatione inventis” (42-43); Alexandri de Hales *Summa theologica*, tract. intr. q. I, c. 1, ed. cit., t. I, 2; Ulrico di Strasburgo, *Summa de bono*, I, tr. 2, c. IV, 36-37 (in dipendenza da Alberto Magno, *I Sent.*, d. 1, a. 4, ed. Borgnet, 19a).

¹²⁹ Raymundi Lulli *Introductoria Artis demonstrativae*, 1, in *Opera* (Maguntiae, 1722), t. III, 1.

Ma il problema del metodo della scienza teologica si pone anche fuori da un diretto riferimento alla *sacra pagina*, con significativo recupero della dialettica neoplatonica riscoperta, al di là della tradizione dionisiana, nelle opere capitali di Proclo tradotte da Guglielmo di Moerbeke. Basta leggere le pagine iniziali del grande commento di Bertoldo di Moosburg alla *Elementatio theologica* di Proclo: qui la scienza teologica quale si scandisce nel testo procliano si propone – alla luce della tradizione platonica e neoplatonica, ermetica e dionisiana – come “*philosophia omnium scientiarum excellentissima seu divinissima et difficillima*”, le cui “*regulae*” sono costituite dalle *praepositiones* dell’*Elementatio* “*in quibus est sermo de divinis sive de Deo*” “*extra publicam rationum viam*”. *Scientia dignissima* che procede “*secundum coordinationem et disgregationem theorematum sive elementorum*”, essa permette uno “*scalaris ascensus per rationem indeatam ad rationem divinam*”¹³⁰ collocandosi come *sapientialis scientia* al di là della metafisica perché non è solo scienza dei primi principi di Aristotele (*principiorum entium*), “*sed etiam principiorum, quae sunt super entia*” (“*sapientia non solum entium sed superentium*”)¹³¹. Questa *divinalis sapientia* che procede “*secundum modum proprium scientiae*”, trova il suo fondamento in quel superiore *principium cognitivum* che Platone, Proclo e Dionigi chiamano “*unum animae vel unitas*”, perché l’anima “*efficiatur quasi Deus*”.

L’irruzione dell’esperienza neoplatonica spezza gli schemi degli *Analitici* (validi solo “*usque ad intellectualem cognitionem*”), propone un modello di *scientia* che, con un itinerario diverso da quello della *sacra doctrina*, recupera la più alta dialettica platonica – *scientia platonica*¹³² – e con essa una tradizione più antica e autorevole della stessa filosofia peripatetica:

Plato autem et ante Platonem theologi laudant cognitionem supra intellectum, quam divulgant esse divinam maniam, et dicunt ipsam talem cognitionem esse unum animae – in tali enim uno, quod vocat Dionisius ... ‘*unionem (vel secundum aliam translationem unitatem) superexaltatam supra mentis (seu intellectus) naturam*’, idem est cognitivum et cognitio ... sed cognitivum huius nostrae divinalis theologiae est excedens non solum cognitiva omnium scientiarum, sed etiam excedit ... ipsum intellectum, qui secundum auctorem ibi supra in nobis est melior omni scientia et est ipsius animae.¹³³

Il presentarsi di un ideale di sapere come *divinalis philosophia* – “*supersapientia*” eppure “*verissime et propriissime scientia*”¹³⁴ – in cui convergono Platone e

¹³⁰ Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, ed. M.R. Pagnoni Sturlese, L. Sturlese (Hamburg, 1984), *Expositio tituli*, 47-49.

¹³¹ Berthold von Moosburg, *Expositio*, cit., *Praemb.*, 66-67.

¹³² Berthold von Moosburg, *Expositio*, cit., *Praemb.*, 61, 65, 68.

¹³³ Berthold von Moosburg, *Expositio*, cit., *Praemb.*, 65.

¹³⁴ Berthold von Moosburg, *Expositio*, cit., *Praemb.*, 69.



Proclo, Ermete Trismegisto e Dionigi, è testimonianza significativa della molteplicità dei modelli conoscitivi che si delineano nella cultura medievale; e non è casuale se Giovanni da Ripa potrà assimilare l'esperienza mistica, e la *theologia mystica*, a una forma di sapere scientifico (*notitia scientifica*). In particolare si dovrà insistere sul significato e l'importanza della tradizione neoplatonica – resa più precisa dalle traduzioni di Proclo – per orientare una critica filosofica della metafisica e della noetica di Aristotele come metafisica e noetica del finito: “omne esse dicit clausionem finitatis alicuius” si leggeva nello pseudo-ermetico *Liber XXIV philosophorum*¹³⁵, testo ben noto a Eccart: la critica eccartiana dell'ontoteologia – ove l'*auctoritas* del *Liber de causis* (“prima rerum creatarum est esse”) si congiunge con l'*In principio erat Verbum* del Vangelo giovanneo – segna una svolta fondamentale, con la netta affermazione del primato in Dio dell'*intelligere*, fondamento dell'*esse*¹³⁶; opzione che orienta tutta la teoria della conoscenza sino agli esiti estremi della speculazione estatica. La ripresa di temi platonici porta sempre a circoscrivere la scienza aristotelica all'umbratile mondo “dalla sfera della terra alla luna”, mentre “secundum Augustinum et Platonem intellectus, veritas, virtus, scientia sunt de mundo et regione supernaturali”¹³⁷.

Sul limite intrinseco alla filosofia aristotelica insisteva del resto tutta la tradizione agostiniana: non solo perché l'esperienza cristiana ha fatto conoscere agli indotti quello che non avevano compreso i filosofi (“quae latuerunt philosophos et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus”) ¹³⁸, ma anche per scelte precise compiute da Aristotele rispetto a Platone, quindi prima e fuori di quella esperienza: infatti – insiste Bonaventura poi costantemente ripreso – proprio la negazione della dottrina delle idee e dell'illuminazione è stata la causa degli errori di Aristotele su Dio, sulla Provvidenza, sull'immortalità dell'anima, mentre l'insegnamento platonico, integrato da Agostino con la dottrina del Verbo, apriva la via a riconoscere in Cristo il “medium omnium scientiarum”, il fondamento quindi di tutto il sapere filosofico in quanto egli è “medium” come “veritas”, “principium essendi et cognoscendi”:

Verbum ergo exprimit Patrem et res ... Hoc est medium *metaphysicum* reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de

¹³⁵ *Liber XXIV philosophorum*, ed. Cl. Baeumker, *Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theol. des Mittelalters*, 25 (1927, n. 1-2), 210.

¹³⁶ Magistri Echardi *Quaestiones Parisienses*, I, ed. B. Geyer, *Die lateinischen Werke*, V (Stuttgart, Berlin, 1936), 40-41; e cfr. il vol. collettivo *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, 1984, che ne costituisce un commento (pubblicando, con trad. francese, le *Quaestiones*).

¹³⁷ P.G. Théry, “Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse”, *Archives d'hist. doctr. et litt. du M.Â.*, 4 (1929-1930), 361, 306.

¹³⁸ Bonaventurae *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3 ad 4, *Opera*, III, 524.

exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum.¹³⁹

Prospettiva nella quale sarebbe del tutto fuorviante tentare di isolare una filosofia indipendente dalla riflessione teologica, introducendo una distinzione rifiutata da Bonaventura e dagli agostiniani. Si dovrà piuttosto sottolineare come proprio alla luce dell'esperienza cristiana si costruisca una teoria della conoscenza e del sapere – “teologia della conoscenza”¹⁴⁰ – che dichiara chiusa e superata la filosofia pagana, anche se utilizza temi dei *philosophi illuminati* una volta inseriti, con i patriarchi e i profeti, nella storia della salvezza; la filosofia di Aristotele e in genere dei filosofi antichi rappresenta il frutto della ragione “iudicio proprio relictum”, l'inconsapevole assolutizzazione della condizione dell'uomo dopo il peccato, mentre diverse sono le possibilità della ragione illuminata dalla fede e dalla grazia: “Coacti sunt etiam philosophi confiteri – scrive Ruggero Marston – non sine gratia, divinitus a Deo data, posse ad veram philosophiam pervenire”¹⁴¹.

Altre significative limitazioni alla teoria aristotelica della scienza erano peraltro dettate dall'esperienza della fede: di particolare rilievo, per gli sviluppi che avrà nella speculazione scotista, la puntuale discussione di Roberto Grossatesta, nel corso del grande commento agli *Analitici Secondi*, sui modi e gli strumenti della conoscenza.

All'affermazione che è impossibile avere scienza dove manchi la sensazione (*An. Post.*, I, 18, 81 a 38 sgg.), Grossatesta premette un discorso fortemente limitativo per circoscrivere la teoria aristotelica allo stato dell'uomo dopo il peccato e difende la priorità, in linea di principio, di una conoscenza scientifica del tutto esente dal medio della sensibilità:

Dico tamen quod possibile est quamlibet scientiam esse absque sensu adminiculo. In mente enim divina sunt omnes scientie ab eterno et non solum est in ipsa cognitio universalium certa, sed etiam omnium singularium ... Similiter intelligentie recipientes irradiationem a lumine primo in ipso lumine primo vident omnes res scibiles universales et singulares ... Est igitur in his que carent sensu scientia completissima. Et similiter si pars suprema anime humane, que vocatur intellectiva et que non est actus alicuius corporis neque egens in operatione sui propria instrumento corporeo, non esset mole corporis corrupti obnubilata et aggravata, ipsa per irradiationem acceptam a lumine superiori haberet completam scientiam absque sensu adminiculo, sicut habebit cum anima

¹³⁹ Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron*, I, 11, 13, 17, *Opera*, V, 331-332; cfr. ed. F. Delorme, cit., 7.

¹⁴⁰ Alludiamo alla felice formula più volte suggerita da P. Vignaux: cfr., per es., fra i saggi raccolti nel volume *De Saint Anselme à Luther*, cit., 71, 202.

¹⁴¹ Rogeri Marston *Quaestiones disputatae*, q. 2, ed. Coll. S. Bonav. (Firenze-Quaracchi, 1932), 187; cfr. il testo di Bonaventura cit. alla nota 145.



erit exuta a corpore et sicut forte habent aliqui penitus absoluti ab amore et phantasmatis rerum corporalium.¹⁴²

Il modo di conoscere proprio di Dio, delle intelligenze separate e delle anime libere dal corpo mette in crisi la teoria aristotelica e la riconduce in un ambito storico determinato, del tutto provvisorio: essa è relativa all'intelletto umano "qualis est adhuc in nobis" non "qualis debet esse secundum statum sui optimum"¹⁴³.

Se tutta la tradizione francescana lungo la seconda metà del XIII secolo accoglieva con sempre maggiore cautela la dottrina aristotelica della conoscenza, imponendo forti limiti alla teoria dell'astrazione e delle *species*, fino alla radicale posizione dell'Olivi circa il primato della conoscenza intellettuale diretta della realtà individuale ("actus cognitivus obiecti individualis est terminatus in ipsum, in quantum est hoc individuum et non aliud")¹⁴⁴, la critica del Grossatesta costituirà un punto di riferimento importante per la formazione della dottrina scotista della conoscenza e della scienza: al commento del vescovo di Lincoln si riferirà direttamente l'autore del *De anima* (forse lo stesso Scoto) nel delimitare la dottrina aristotelica e tomista della conoscenza alla condizione umana dopo il peccato ("necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflictata propter peccatum"): il procedimento astrattivo – con tutta la sua problematica – diviene la descrizione di uno stato di fatto provvisorio (*de facto, pro statu isto*) al quale Aristotele si è attenuto "quia nihil scivit de peccato illo"¹⁴⁵, mentre *ex natura potentiae* si deve affermare la priorità dell'intuizione intellettuale senza ricorso al fantasma ("intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quiditatem substantiae immaterialis", scrive Duns Scoto in diretta polemica con l'Aquinate)¹⁴⁶ e quindi anche la conoscenza diretta del particolare (*singulare est per se intelligibile*).

¹⁴² Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, cit., 212-213.

¹⁴³ Robertus Grosseteste, *Commentarius*, cit., 257.

¹⁴⁴ Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 72, ed. B. Jansen, vol. III (Ad Claras Aquas, 1926), 37.

¹⁴⁵ Scoto (o di scuola), *De anima*, q. 18, 4, *Opera omnia* (Lugduni, 1639), II, 554B (per l'attribuzione, cfr. l'Intr. alle *Opera omnia*, ed. cit., vol. I [Civitas Vaticana, 1950], 152). Si ricordi Bonaventura, *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1 Resp. (*Opera*, II, 716A) per la denuncia del limite intrinseco dei *philosophi antichi* i quali, seguendo una ratio "iudicio proprio relicta" e procedendo "per viam sensus et experientiae" hanno assolutizzato uno stato dell'uomo corrotto dal peccato, ignorando la condizione nella quale era stato creato ("eis videbatur esse valde rationabile hominem sic fuisse conditum; cum tamen catholicis doctoribus non solum fide, sed etiam rationum evidentia certitudinaliter eius contrarium appareat esse verum").

¹⁴⁶ Joannis Duns Scoti *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, in *Opera omnia*, cit., vol. III (Civitas Vaticana, 1954), 70. Per le citazioni che seguono, *Ordinatio*, prol., pars 3, q. 3; pars 4, q. 2, in *Opera omnia*, cit., vol. I, 102-103, 146.

Tesi queste variamente presenti nella tradizione francescana – legate al problema della conoscenza di Dio e degli angeli, della *scientia Christi* e della visione beatifica – ma che assumono in Scoto una particolare importanza perché orientano tutta la sua speculazione, approfondendone la distanza dalle posizioni tomiste. Si dovrà altresì sottolineare che nella rigorosa costruzione metafisica e teologica di Scoto si delinea con forza un modello di conoscenza e di sapere per il quale è determinante la dottrina del peccato e della grazia, e una nozione di Dio che non può in alcun modo ricondursi nell'ambito delle strutture della filosofia aristotelica. Quest'ultima non è la filosofia, ma un sapere storicamente concluso – e intrinsecamente fallace – superato dall'esperienza cristiana la quale offre un ideale di sapere assoluto, identificato con la “teologia in sé” – che ha per oggetto “Dio in quanto Dio” (*Deus sub ratione deitatis*) e “quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota” – scienza propria di Dio (*theologia divina*), abissalmente distinta dalla “teologia in noi” (*theologia nostra*) come dalla filosofia prima¹⁴⁷: “Haec scientia nulli subalternatur ... Nec etiam ipsa etiam sibi aliquam aliam subalternat”.

La divaricazione fra una teologia in sé, vera scienza, e una in noi che scienza propriamente non è, è per più aspetti significativa e soggiace al dibattito teologico anche fuori della radicale teorizzazione di Scoto: era la contrapposizione fra due modelli di conoscenza, uno assoluto e proprio di Dio, l'altro relativo allo stato dell'*homo viator*:

Ideo dico aliter – scrive Guglielmo di Ware – quod accipiendo scientiam proprie et perfecte, haec scientia in se perfecta est, immo perfectissima, et hoc est ex evidentia rei; homini tamen viatori, et hoc de lege communi, non est scientia.¹⁴⁸

Non diversamente Gerardo da Bologna affermerà che le verità di fede oggetto della teologia “in se sunt magis noscibilia, quia et cerciora intellectui divino vel beato quam ea que sunt aliarum scienciarum”, ma non sono tali per l'intelletto dell'uomo in questa vita¹⁴⁹. Alla stessa distinzione farà ricorso Roberto di Holcot per scartare la tesi tomista sulla scientificità della teologia, divenuta tanto più autorevole per la santificazione dell'Aquinate:

Quando autem dicit quod Theologia est scientia, vult dicere quod veritates Theologicae sunt in se scibiles, hoc est, ita verae quod de eis potest esse scientia, et tamen quod istae sint verae nos credimus tantum.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Sul tema ha insistito tutta la storiografia, ma si vedano le acute considerazioni di P. Vignaux (*op. cit.*, 201-202) per situare Scoto nella storia della filosofia “par sa doctrine du *savoir absolu* identifié à la théologie”.

¹⁴⁸ Guglielmo di Ware, *I Sent.*, prolog., q. 3 (Cod. Vindob. 1438, f. 5va), cit. nell'apparato di Occam, *Ordinatio*, cit., vol. I, 193.

¹⁴⁹ Gerardo da Bologna, *Summa*, cit., 299.

¹⁵⁰ Robert Holcot, *Utrum theologia sit scientia*, ed. J.T. Muckle, *Mediaeval Studies*, 20 (1958), 147.



Distinzione questa puntualmente connessa da Occam alle opposte obiezioni dei filosofi contro la teologia come scienza, obiezioni che per la loro coerenza non possono essere confutate dal teologo se non in base ad *auctoritates*:

Alii tenent partem negativam. Et hoc dupliciter. Quidam, sicut philosophi, tenent quod ad omnem scientiam nobis possibilem possumus naturaliter attingere, et ideo nihil est credibile mere nisi quod potest sciri evidenter. Sed ista opinio non potest improbari per rationes naturales sed tantum per auctoritates ... Alia est opinio quae ponit quod quamvis credibilia possint evidenter sciri, non tamen a nobis pro statu isto de communi lege.

Nella *quaestio* del Natale 1306, Giacomo di Thérines aveva sostenuto:

nunquam enim aliquis usque ad ista tempora adducit aliquam rationem ad probandum aliquam conclusionem pure theologicam ratione cuius intellectus necessitetur ad assentiendum.¹⁵¹

A un secolo dall'ingresso dell'aristotelismo nelle università, la riflessione cristiana sembra avere esaurito tutte le possibilità di assimilare un pensiero ad essa estraneo senza riuscire "de Aristotele haeretico facere omnino catholicum".

Il fallimento di ogni tentativo concordistico è denunciato nei primi decenni del XIV secolo dal domenicano Roberto di Holkot in termini particolarmente efficaci:

potest dici generaliter quod non habemus ab aliquo philosopho demonstrative probatum quod aliquis angelus est, neque de deo, neque de aliquo incorporeo.

Le rigorose dimostrazioni con le quali altri aveva ritenuto di costruire una teologia naturale non hanno alcun valore:

dico breviter quod nec Aristoteles nec aliquis homo umquam probavit hanc: deus est accipiendo propositionem mentalem quam catholicus accipit.

Tutto quanto i filosofi, e soprattutto Aristotele, hanno detto su realtà immateriali è forse solo un pallido residuo di un sapere rivelato ai primi parenti ("vestigium umbrosum cognitionis dei a primis parentibus"), più ancora un'ibrida

¹⁵¹ Guillelmi de Ockham *Ordinatio*, I, prol., q. VII, 192-193; si ricordi una delle tesi condannate nel 1277: "Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari" (Hissette, *op. cit.*, 21); per il testo di Giacomo di Thérines, cfr. J. Leclercq, *op. cit.*, 364.

mescolanza di speculazione filosofica e tradizioni religiose, non diversa da quella tentata da più recenti teologi:

Philosophi autem, tum quia curiosi, quia etiam ambitiosi, volentes reddere causam in omnibus etiam in his quae vulgus opinabatur, miscuerunt Philosophiam suam cum dictis legislatorum et prophetia fidei ... non quod ipsi per naturalem rationem aliquod incorporeum, ut deum, vel angelum, ven animam esse convincerent¹⁵²

* * *

I percorsi diversi del pensiero medievale, la critica assidua della filosofia per le istanze della teologia, così fortemente sottolineate da Gilson, rendono a nostro avviso impossibile seguire l'illustre maestro nel tentativo di individuare una "metafisica nuova" creata dalla teologia scolastica, fuori del tempo, la cui "verità", "indépendente de l'état de la science en tout moment de l'histoire, reste aussi permanente que la lumière de la foi dans laquelle elle est née"¹⁵³. Può darsi che questa metafisica nuova – libera da ogni condizionamento storico – possa costituire un utile e pio sostegno ai fautori della *philosophia perennis* nel cielo dei purissimi enti di ragione ove anche la chimera può rivendicare un suo posto; ma lo storico dovrà piuttosto sottolineare come, pur partendo da una comune esperienza di fede, la riflessione teologica venga utilizzando e trasformando concetti filosofici ereditati dal passato così da creare sistemi speculativi diversi in rapporto alle differenti opzioni filosofiche, che ne condizionano a loro volta le strutture e gli esiti.

Con grande acutezza Tommaso d'Aquino registrava come le diversità fra le scuole teologiche passassero attraverso le differenti esperienze filosofiche dei maestri in sacra pagina, e dal canto suo Giovanni Peckham denunciava addolorato il rischio che tutto l'edificio ecclesiastico crollasse una volta abbandonate le fondamentali tesi della tradizione agostiniana relative all'illuminazione divina e alle *regulae aeternae*, alle potenze dell'anima, alle ragioni seminali: né meglio si potevano constatare i mutamenti profondi della cultura cristiana nel corso del secolo XIII, gli esiti diversi, i contrasti irriducibili¹⁵⁴.

Chi ne segua lo sviluppo, soprattutto dalla fine del XIII secolo, al di là delle polemiche fra i due ordini mendicanti ("cum doctrina duorum ordinum in

¹⁵² Robert Holcot, *Utrum theologia sit scientia*, cit., 144-145, 149.

¹⁵³ Et. Gilson, "Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scholastique", in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis, Romae anno sancto MCML celebrati (Romae, 1951), 141.

¹⁵⁴ Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2; Giovanni Peckham, *Registrum epistolarum*, III, 871-872, 901 (lettere del 1° genn. 1285 e 1° giugno 1285); cfr. F. Ehrle, "John Peckham über den Kampf des Augustinismus", in *Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik* (Roma, 1970), 70-71, 75-76.



omnibus dubitabilibus sibi paene penitus hodie adversetur”, aveva scritto Peckham) e le variegate posizioni dei maestri, non potrà non constatare la pluralità di prospettive metafisiche e, con esse, i modi diversi di concepire e organizzare la sfera delle conoscenze di cui l'uomo si ritiene capace. Quello che rende omogenea la tradizione speculativa medievale non è una metafisica unificante i diversi sistemi, ma la tensione continua fra la Parola di Dio e gli strumenti concettuali offerti dai diversi contesti culturali, nella ricerca delle vie di intelligibilità dell'esperienza di fede e nella consapevolezza delle radicali novità contenute nella rivelazione rispetto al patrimonio di conoscenze trasmesse dalla cultura 'profana'.

Non a caso, mentre dopo le condanne e la polemica dei *correctoria* l'opera di Tommaso d'Aquino sembrava trovare un autorevole avallo nella sua canonizzazione, dal fronte della tradizione francescana – dopo le reviviscenze apocalittiche della seconda metà del XIII secolo – torna a esplodere una radicale opposizione tanto al generoso concordismo dell'Aquinate, quanto, e più duramente, al simmetrico e ordinato mondo aristotelico. Basta pensare al rilievo che assume nel secolo XIV il tema della *potentia Dei absoluta* che mette in crisi le strutture della filosofia aristotelica portando alle estreme conseguenze un motivo che più volte si era affacciato nella tradizione cristiana contro i tentativi di chiudere entro orizzonti di razionalità umana il Dio della Bibbia. Ed è inutile lo sforzo di quegli storici che tentano di circoscrivere a un ambito squisitamente teologico le conseguenze più radicali della fede cristiana nel Dio principio creatore assolutamente libero: in realtà quella fede nella *potentia Dei absoluta* non costituisce solo un richiamo costante alla radicale contingenza dell'ordine creato, ma investe tutto l'ambito delle conoscenze umane e diviene uno strumento di analisi, verifica e falsificazione delle più sicure strutture della filosofia aristotelica e della teologia che le aveva assunte nell'ambito della *sacra doctrina*.

“Parisius, Parisius, ipse destruis ordinem Sancti Francisci”¹⁵⁵. In realtà proprio un francescano, Guglielmo di Occam, esprime nella maniera più radicale il rifiuto di chiudere entro il “carcere aristotelico” l'esperienza cristiana: è nota l'ampiezza di applicazioni che assume in Occam il principio dell'onnipotenza divina (il “credo in unum Deum patrem omnipotentem”) che, strettamente connesso alle più sottili analisi logico-linguistiche, disarticola tutto l'orizzonte della riflessione filosofica e teologica. Il *Venerabilis inceptor* frantuma il mondo delle essenze ponendo la realtà come tutta individuale e assoluta, oggetto di conoscenza intuitiva, riduce la categoria della relazione a un “nome di seconda imposizione”, scompone le scienze – dalla teologia alla metafisica e alla fisica – in un aggregato di abiti, mette in crisi l'ingenua fiducia nell'*adequatio rei et intellectus* dissociando

¹⁵⁵ *Dicta Beati Aegidii Assisiensis* (Ad Claras Aquas, 1905), 91; cfr. Jacopone, *Laude* 91, 2: “Mal vedemo Parisi, che àne destrutt'Asisi” (Jacopone, *Laude*, ed. F. Mancini [Roma, Bari, 1974], 293).

l'oggetto e l'intuizione e prospettando la possibilità della conoscenza intuitiva del non esistente.

Lungo il secolo XIV, mentre si vengono costruendo nuovi modelli logici e analitici con i più arditi giochi dell'ipotesi e dell'immaginazione, si approfondisce la divaricazione tra il normale *cursus naturae* e l'ordine della *potentia Dei absoluta* (tema variamente utilizzato entro e fuori la tradizione occamista), fra l'ambito della *scientia* aristotelica e la *veritas rei, apud Deum* (come sottolinea Enrico di Barklay discutendo dell'infinito) ed entra in crisi l'idea di una scienza fondata sull'*evidentia simplex*, posto che Dio può causare la conoscenza del non esistente e creare l'assenso a una proposizione falsa:

potest causare propositionem falsam et ponere in intellectu. Posse autem Deum precipere aliquod falsum credi, non est dubium ... etiam dicitur quod Deus posset obligare ad credendum contradictoria. ¹⁵⁶

Si è parlato di scetticismo, con termine equivoco e inutilmente gravato di valenze negative: meglio sarà parlare di una critica della ragione aristotelica che può orientarsi tanto nel senso di un ricorso a Dio come principio fontale di verità, quanto verso un uso critico, limitato dalla ragione soddisfatta di un'*evidentia secundum quid* e verso la definizione di un principio di evidenza non più legato all'*adaequatio* e al solido mondo delle essenze.

Del resto non è un caso se proprio fra i *moderni* vicini all'occamismo, mentre sempre più problematico diviene il ripercorrere le vie della scienza aristotelica ("philosophia Aristotelis – dirà al termine di una lunga tradizione Pietro d'Ailly – seu doctrina magis debet dici opinio quam scientia") ¹⁵⁷, l'attenzione si volge ai problemi del mondo del contingente, della natura e degli uomini, delle realtà individuali.

"Quaelibet res singularis se ipsa est singularis": l'assioma occamista orienta tutta una nuova teoria della conoscenza come intuizione diretta della realtà individuale, non solo del senso ma dell'intelletto:

obiectum motivum intellectus est praecise singulare ... omne singulare potest intelligi notitia intuitiva, quantum est ex natura animae et intellectus nostri.

Il paradiso degli universali dilegua come un *fictum*, insieme alla teoria della *species* e dell'individuazione tramite la materia; il concetto, ritrovato il suo *esse*

¹⁵⁶ Sul problema, sia permesso rinviare al mio saggio "La tromperie divine" nel volume collettaneo *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, éd. par Z. Kaluza, P. Vignaux (Paris, 1984), 187-195 e *ibid.*, cfr. J. Fr. Genest, "Pierre de Ceffons et l'hypothèse du Dieu trompeur", 197-214.

¹⁵⁷ Petri de Alliaco *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*, ed. J. Petit (Parisius, s.d.), *I Sent.*, q. 3, a. 3, 83va-b.

obiectivum in anima, è ricondotto a immagine che “suppone” per molti, o meglio a *signum naturale*, che può entrare in un sistema di proposizioni, oggetto di scienza, ma senza una propria realtà fuori dell’anima ove il suo *esse* sta nell’esser conosciuto (“*eorum esse est eorum cognosci*”) ¹⁵⁸. Giunge con Occam a termine un lento processo di erosione dell’assioma *sensus est particularium, intellectus universalium*, con tutta la metafisica che esso presupponeva, mentre assume nuova dignità il mondo degli individui, i soli realmente esistenti: “*Omne ens verum est particulare et si sic, ergo nullum universale est verum ens*” ¹⁵⁹.

Senza inoltrarsi nei pericolosi sentieri storiografici della continuità fra certe discussioni scientifiche del secolo XIV e le origini della scienza moderna, troppo tortuosi e ambigui i sentieri della ragione, e senza lasciarsi sedurre dal gioco dei precorrimenti e degli svolgimenti omogenei, troppo profonde sono le cesure e le svolte, non si può non rilevare che nell’orizzonte teologico e filosofico del suo tempo il rasoio semplificatore di Occam, recidendo il nesso fra gli esistenti ed eliminando un presupposto reticolato di essenze eternamente date, esaltando la priorità e fecondità della conoscenza intuitiva dell’individuale, dischiudeva orizzonti e possibilità nuove. In ambienti occamisti e sotto la potente spinta dei mertoniani, si viene aprendo un dibattito destinato a grande fortuna su questioni cruciali, fuori dall’orizzonte aristotelico. L’applicazione rigorosa dell’analisi logico-linguistica ai problemi della filosofia e della teologia, l’impegno dei *calculatores* per dare una descrizione dell’*intensio et remissio formarum* in rapporto al tempo e allo spazio, lontana dai modelli sostanzialistici di Aristotele e orientata verso una rappresentazione geometrica quantitativa delle variazioni qualitative, con i vari tentativi di definire i gradi dell’*intensio* e della *latitudo* delle qualità – estesi anche ai problemi delle perfezioni divine –, le discussioni sulla *reactio* del paziente rispetto all’agente, le analisi *de maximo et minimo*, le ipotesi sull’esistenza degli indivisibili e sulla possibilità di un infinito in atto, lo sviluppo amplissimo dei problemi di dinamica e di cinematica a partire dal grande *Tractatus de proportione* di Thomas Bradwardine, sono strade diverse che, anche quando si svolgono *secundum imaginationem* articolandosi *disputationis causa* – senza pretendere di costruire nuove concezioni della natura – convergono tuttavia nell’elaborazione di nuovi modelli mentali e di linguaggi analitici che investono settori non marginali della scienza aristotelica con inevitabili ripercussioni in tutte le zone del sapere, dalla logica alla fisica, dalla metafisica alla teologia.

Parallelamente la sempre più netta distinzione fra il dominio della filosofia naturale e quello della fede – in cui per più aspetti averroismo e occamismo finivano per convergere – insieme alla crisi di un universo gerarchizzato secondo una scalarità di essenze, mettevano in discussione le pretese teocratiche che di

¹⁵⁸ Guillelmi de Ockham *Ordinatio*, I, d. II, q. VI; d. III, q. VIII; d. 2, q. VIII, in *Opera*, vol. II, ed. S. Brown (St. Bonaventure, N.Y., 1970), 196, 540, 273.

¹⁵⁹ *Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guillelmi de Ockham*, ed. M. Grabmann (Monasterii, 1930), 27.

quell'universo erano state la trascrizione teologico-politica. Proprio muovendo da una rigorosa analisi filosofica dell'origine e della natura della società civile ("demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis"), Marsilio da Padova riconduce la statuizione delle leggi umane a una sola "causa", l'*universitas civium* ("ipsius est auctoritas lacionis legum")¹⁶⁰: questa è *legislator* e *factor* di tutti gli ordinamenti che derivano *ex arbitrio humanae mentis*, ad essa spetta definire "quid eligendum et quid spernendum", secondo le varie esigenze dei tempi e dei luoghi ("secundum exigentia temporum et locorum"), senza riferimento a intemporal modelli metafisici o religiosi¹⁶¹; di qui l'individuazione – *per demonstracionem* – del fine *mondano e temporale* della vita civile che deve garantire il *bene vivere* dei cittadini, e l'affermazione dell'autonomia del potere politico rispetto alla Chiesa che le pretese temporali del pontefice e dei sacerdoti hanno ridotto, da "corpo mistico", a "corpus monstruosum et inutile"¹⁶².

Quando alla metà del secolo – suscitando la violenta reazione e la condanna dell'autorità ecclesiastica – Nicola di Autrecourt denuncerà l'inutile atteggiamento di quanti preferiscono invecchiare sui *logici sermones* di Aristotele e di Averroè invece di rivolgersi "ad naturam rei" e "ad res morales et curam boni communis"¹⁶³, e quando affermerà – *placeat vel non placeat* – che Aristotele in tutta la sua filosofia non ebbe "notizia evidente" "de duabus conclusionibus et fortasse nec de una"¹⁶⁴, indicava non solo l'esito di una sua ricerca personale – *extra gregem vulgi* – ma forse anche l'esaurimento di un'epoca con il suo ideale di scienza:

Ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidētia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Marsilii de Padua *Defensor pacis*, ed. R. Scholz (Hannoverae, 1932-1933), vol. I, 9, 63, 66.

¹⁶¹ Marsilii de Padua *Defensor pacis*, vol. I, 62, 71, 64.

¹⁶² Marsilii de Padua *Defensor pacis*, vol. I, 17; vol. II, 459.

¹⁶³ Nicola di Autrecourt, *Satis exigit ordo*, ed. J.R. O'Donnell, "Nicholas of Autrecourt", *Mediaeval studies*, 1 (1939), 181, 185: "falsum, erroneum et revocandum", "presumptuosum", si legge nella condanna (J. Lappe, *op. cit.* alla nota seg., p. 37*).

¹⁶⁴ Dai testi ed. J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, 6 (1908, n. 2), 12*-13*, 17*, 25*.

¹⁶⁵ J. Lappe, *op. cit.*, p. 9*; cfr. pp. 15*-16*, 31*: tesi condannata come "falsa e erronea" (pp. 31*, 37*); a essa andrà collegata la tesi condannata come "falsa, eretica e erronea": "hec consequentia non est evidens: a est productum, igitur aliquis producens a est vel fuit" (p. 34*). Con il principio di causalità è rifiutata anche la finalità, come recita la tesi "quod aliquis nescit evidenter, quod una res sit finis alterius", condannata come "falsa, eretica e blasfema" (p. 33*). Gli scritti di Nicola furono bruciati a Saint Germain-des-Prés "tamquam multa falsa, periculosa, presumptuosa, suspecta et erronea et heretica continentes" (p. 43*).

Mentre con il principio di causalità è messo in discussione tutto l'ordinato e compatto mondo aristotelico – ridotto a modesto complesso di proposizioni ormai neppure probabili (“sicut multo tempore visa sunt esse probabilia dicta Aristotelis quorum probabilitas nunc forsitan diminuetur, sic veniet unus qui tollet probabilitatem ab istis”) ¹⁶⁶ – un altro principio di certezza e di evidenza si viene definendo: è la conoscenza chiara e evidente dei primi principi e “de actibus nostris”. Un'affermazione solenne si leva in Vico degli Strami:

Universaliter et converse quicquid est clarum et evidens intellectui est verum ... Deus non distinguitur ab homine in clarius cognoscere res. ¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Satis exigit ordo*, cit., 187: “excusatio vulpina”, recita la condanna (J. Lappe, *op. cit.*, p. 39*).

¹⁶⁷ *Satis exigit ordo*, cit., 235, 239; J. Lappe, *op. cit.*, pp. 6*, 8*; la tesi ricorrente negli scritti di Nicola “quod certitudo evidentie non habet gradus” è condannata come “falsa” (*ibid.*, p. 32*).