

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO - FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE

Tesi di dottorato

in Filosofia, scienze e cultura dell'età tardoantica, medievale e umanistica



**METAFISICA E FISICA  
NELLA DOTTRINA DELLA MATERIA  
DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO**

Candidato: Andrea Lami

Coordinatore: prof. Giulio d'Onofrio

Tutor: prof.ssa Valeria Sorge

Co-tutor: dott. Stefano Perfetti

A. A. 2011-2012



## **Ringraziamenti**

Vorrei ringraziare sentitamente i miei relatori: la prof.ssa Valeria Sorge per il suo costante incoraggiamento e i suoi suggerimenti, e il dott. Stefano Perfetti per le sue critiche costruttive ma ineludibili, senza le quali il presente lavoro sarebbe senza dubbio riuscito molto più difettoso di quanto non sia. Ogni responsabilità per le pecche rimaste è ovviamente da attribuire soltanto a me.

Ringrazio inoltre il prof. Gianfranco Fioravanti, che mi ha per primo spinto a concorrere al dottorato FITMU di Salerno. Ringrazio il coordinatore del dottorato, prof. Giulio d'Onofrio, che ha seguito tutti noi dottorandi con una sollecitudine molto più che professionale: a lui va in gran parte il merito dell'atmosfera 'conviviale' che abbiamo respirato in questi anni di studio. E ringrazio i miei colleghi, coi quali ho potuto sovente ridere di gusto (il che nelle aule universitarie non è cosa da poco).

Sarebbe poco un ringraziamento, invece, per la mia famiglia, per tutti quelli che mi sono stati vicini e per quelli che ci stanno ancora. In questa evenienza formale rinuncio a fare nomi, e al tentativo di esternare parole adeguate: ma coloro che si riconoscono impliciti destinatari di queste righe, non dubito, mi comprenderanno!

## **Parte 1: La materia dal punto di vista metafisico**

## 1.1: Introduzione: differenza tra materia-potenza e materia-soggetto, e differente forza dei due concetti

### 1.1.1: Premessa

Il nodo centrale che cercheremo di affrontare in questo saggio è la teoria della materia di Bonaventura da Bagnoregio, quale si può ricostruire dai pronunciamenti sparsi nella sua opera. Il riferimento obbligato in questo campo, come pure la fonte principale per la conoscenza di tutte le opinioni filosofiche di Bonaventura, è ovviamente, innanzitutto, il suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, sul quale dunque si baserà una buona parte delle nostre indagini. Pur essendo in qualche modo un'opera 'giovanile', infatti, esso rimane di gran lunga il principale scritto teorico di Bonaventura, nonché la sua sola vera opera sistematica. Dopo di esso, nella carriera del francescano le mansioni organizzative all'interno dell'ordine hanno sovente messo in sottordine la speculazione. Il successivo *Breviloquium* in buona misura non costituisce che un riassunto del suddetto *Commento*, né, d'altronde, pretendeva di essere altro. Talvolta lo sforzo della sintesi produce, in esso, delle formulazioni particolarmente efficaci, ma forse più frequenti sono i casi in cui per chiarire il pensiero solo imperfettamente esposto in questo scritto bisogna ricorrere al raffronto con quello. Ci riferiremo comunque, talvolta, al *Breviloquium* come anche ad altre opere di Bonaventura dove, pur nell'intento mistico e predicatorio, continua sovente ad affiorare una genuina sostanza filosofica<sup>1</sup>.

Il nostro tema, infatti, non solo, come spero di mostrare, riveste un notevole interesse per la storia delle idee, ma, anche, riveste un interesse *strettamente filosofico*. La posizione del nostro autore in merito fornisce uno dei contributi più rilevanti e fecondi su un problema (la definizione metafisica della materia, sia in sé che nel suo correlativo riferimento alla forma) che era uno dei più sensibili nel dibattito propriamente filosofico del suo tempo, e le cui ricadute investivano tutto il campo dell'indagine metafisica.

Affrontando la trattazione bonaventuriana di questo tema, è inevitabile che venga alla

---

<sup>1</sup> Per le opere di Bonaventura, ci siamo riferiti agli *Opera theologica selecta* pubblicati dai padri di Quaracchi, o, per i testi non compresi in questa edizione, ai precedenti *Opera Omnia*, editi sempre dai padri di Quaracchi. Fa eccezione la cosiddetta *reportatio minor* delle *Collationes in Hexaëmeron*, che è stata pubblicata separatamente a cura di Ferdinand Delorme (sempre comunque per le pubblicazioni di Quaracchi). Daremo i riferimenti puntuali delle opere (sia per Bonaventura sia per le altre fonti) via via che le citeremo. Nelle citazioni testuali i corsivi, salvo quando specificato diversamente, sono miei.

mente il termine 'ilemorfismo universale', col quale spesso la sua posizione viene sommariamente riassunta, col rischio però di qualche imprecisione. Infatti, in una certa misura è corretto affermare che Bonaventura è un difensore dell'ilemorfismo universale nel senso che afferma la necessaria presenza di un aspetto materiale in tutti gli enti (con l'eccezione, ovviamente, di Dio; quindi, in tutti gli enti creati). Ma con ciò non se ne sono ancora comprese appieno le implicazioni; preliminarmente bisogna se non altro rilevare, infatti, che il suddetto 'aspetto materiale' si può intendere almeno in due modi distinti. In una recente miscellanea dedicata al tema della materia<sup>2</sup>, i curatori efficacemente contrappongono la “materia caratterizzata come opacità, resistenza, assenza d'ordine, labilità<sup>3</sup>” (ossia, la materia definita come 'potenza' nel senso negativo della privazione d'atto) a quella che, in un modo in apparenza opposto ma a ben guardare strettamente interrelato, costituisce invece “ciò che ha a che fare con la possibilità, con la potenza, con la pregnanza, ovvero ciò che fonda e consente il cambiamento, l'alternanza delle forme, il subentrare di una nuova e diversa attualità -in altri termini (...) ciò che funge da *soggetto* e *sostrato*<sup>4</sup>”. Noi, collocandoci su questa linea, cercheremo di distinguere anche nella speculazione di Bonaventura sul tema i due aspetti principali definibili come 'materia-potenza' e 'materia-soggetto'. Come si vedrà, ci sono ragioni abbastanza persuasive per ritenere che Bonaventura accettasse l'ilemorfismo universale in entrambi i sensi. Tuttavia, in linea di principio le due tesi possono venire distinte; o meglio: se è perlomeno ben difficile accettare l'onnipresenza della materia-soggetto senza per ciò stesso accettare quella della materia-potenza, invece si può accettare la seconda tesi senza la prima. Il bisogno della materia-soggetto dipende infatti da ragioni teoriche ulteriori a quelle su cui si fonda il bisogno della materia-potenza: ragioni in parte connesse, e in parte anche completamente indipendenti. E vedremo anche come Bonaventura, sebbene spesso non si curi di distinguere formalmente le due accezioni del termine, almeno in qualche occasione sembra mostrarsi chiaramente cosciente di questa dicotomia: non tradiamo, quindi, il suo pensiero interpretandolo in base ad essa.

Come prima cosa, quindi, esponiamo in breve il contenuto delle due tesi. Quindi, cercheremo di distinguere le argomentazioni in base alle quali Bonaventura ha effettivamente difeso sia l'una sia l'altra.

---

<sup>2</sup> *La materia* («Quaestio» VII [2007]), ed. C. Esposito, P. Porro, Brepols-Pagina, Bari 2008.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. IX.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. X.

### 1. 1. 2: Onnipresenza della materia-potenza

Questa assunzione implica che, in tutte le sostanze create, vi sia composizione di *quo est* e *quod est*: così Bonaventura si esprime riecheggiando Boezio ma anche, più immediatamente, i suoi maestri, Alessandro di Hales e Giovanni della Rochelle, autori della *Summa* di teologia passata sotto il nome di Alessandro (*Summa fratris Alexandri* o *Summa Halensis*).

Composizione di *quo est* e *quod est* significa che, in tutte le creature, l'essenza formale (il *quo est*) è moltiplicata e parcellizzata negli individui concreti (nei *quod est*); ovvero nelle *hypostases* o *suppositi*. Queste due affermazioni, *per quanto concerne la realtà creata*, si equivalgono. Lo stesso non vale della realtà divina: in effetti, è opinione comune dei teologi ai tempi di Bonaventura che, nella dinamica trinitaria, la natura divina si moltiplichi nei *suppositi*, ma che non per questo il *quo est* divino si moltiplichi in *quod est*. Ciò, infatti, significherebbe che in Dio non c'è pluralità di *persone* all'interno di un'unica *sostanza* semplice, ma c'è una vera pluralità di *sostanze personali* all'interno di una essenza soltanto *specificamente* identica: e questo trasformerebbe la teologia trinitaria in una vera forma di politeismo<sup>5</sup>. Quindi, nella *Summa Halensis* si legge che in Dio è dato rinvenire *quo est* e *quod est*, ma, in questo solo caso, non c'è *composizione* tra di essi, bensì identità reciproca: "In Deo (...) solo idem est 'quod est' et 'quo est'; ergo in omni alio non est idem 'quo est' et 'quod est'; sed omne in quo non est idem, est compositum; ergo omnis creatura hoc genere compositionis est composita<sup>6</sup>". Ossia: il *quod est* non 'restringe' il proprio *quo est*, ma lo esaurisce. Dio è una sostanza che si identifica con la propria natura formale; ossia, è una pura forma. Infatti, la presenza di *quo est* e *quod est* in Dio non si identifica con la presenza, in Lui, di natura e *suppositi*, bensì si colloca all'interno della natura stessa, che quindi rimane semplice e

---

<sup>5</sup> Vincenzo Cherubino Bigi, in un saggio molto puntuale su questi aspetti del pensiero bonaventuriano, pone il movente principale di questo sviluppo speculativo, di cui Bonaventura è erede, nella necessità di scansare l'errore di Gilberto Porretano. Egli, a torto o a ragione, era stato infatti accusato di giungere a queste conseguenze: "La formula *quod est* è la traduzione fatta da Seneca del greco *τό όν*. La scolastica ricevette questa formula da Boezio; chi rese però famosa la formula, suscitando polemiche e perfino l'intervento ufficiale della Chiesa nel Concilio di Reims (1148) fu il vescovo Gilberto Porretano (...) Il pensiero di Gilberto è molto oscuro; però molti sono i passi che affermano la distinzione reale anche *in divinis* (*Deus-Divinitas*) come tra un 'id quod' e un 'id quo'. È questa distinzione reale che fu condannata a Reims (...) L'eco suscitata da questa dottrina di Gilberto e dalla relativa condanna del Concilio, ottenuta da S. Bernardo, fu grande (...) I teologi del secolo XIII, e già quelli della seconda metà del secolo XII, hanno stabilito, almeno in parte, la loro dottrina delle relazioni trinitarie in funzione degli errori di Gilberto Porretano, secondo cui tra la divinità (*quo*) e Dio (*quod*) come tra la relazione (*quo*) e la persona (*quod*) vi è *reale* distinzione" (Bigi, *La dottrina della sostanza*, in Id., *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988 [pp. 11-102], pp. 25-26).

<sup>6</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I [*Alexandri de Hales Summa theologica*, ed. Collegii S. Bonaventurae, t. II (*Prima pars secundi libri*), Quaracchi (Firenze) 1928], inq. I, tract. II, q. II, tit. II, cap. III, art. I, arg. b.

indivisa, e tuttavia ha tutta la realtà di una vera sostanza individuale. Ancora poco dopo la *Summa Halensis* parla, a proposito di Dio, di “‘quo est’ et ‘quod est’ et (...) identitas horum. Nam haec inveniuntur in ipsa substantia dei secundum se accepta, non cointellectis personis<sup>7</sup>”: ovvero, considerando Dio solo nel suo aspetto di sostanza semplicissima, Egli già consta di *quo est* e *quod est*.

Bonaventura riprende largamente questo discorso. Egli afferma la presenza in Dio di *quod est* e *quo est* proprio anche nel negare che in Lui vi sia, invece, composizione ilemorfica: *quod est* e *quo est*, infatti, non comportano in quanto tali l'imperfezione, la materia invece sì:

Ista duo 'quo est' et 'quod est', de ratione sua nullam important imperfectionem, sed ratione eius quod differunt. Unde, sublata eorum differentia, manet completio, et tunc in divinis recipiuntur. Sed materia, non tantum quia differt a forma, dicit incomplectionem, sed etiam quia materia est; et ideo nullo modo ponitur in Deo<sup>8</sup>.

Come dice Vincenzo Cherubino Bigi:

Evidentemente non si può, in Dio, parlare di composizione come di materia e di forma; la doppia ragione di *quo est* e *quod est* non può dunque assolutamente, almeno in Dio, essere sinonima di ragione di forma e di ragione di materia (...) S. Bonaventura nega che si possa pensare a Dio come a una natura divina senza nessun soggetto; tale natura sarebbe una astrazione, una idea, non un soggetto divino esistente, *perfecte in se ens*. Nell'uno divino si ha dunque la *deità (quo)* e il soggetto (*quod*) che ha la *deità*. Il *quod*, come tale, non caratterizza però il soggetto divino in modo distinto, ma *sub indistinctione*; esso dice semplicemente che l'unità essenziale divina è *unum*, uno numerico, cioè essenza distinta dalle altre essenze, per se stessa, e perciò esistente<sup>9</sup>.

Va però rilevato che Bonaventura pone una riserva su questo punto. Egli afferma:

Intellectus (...) noster cum intelligit aliquid completum, de necessitate dupliciter intelligit sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius 'quod est' et ipsius 'quo'. Semper enim cum aliquid intelligit, considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam etiam ipsum capit; et ita intellectus

---

<sup>7</sup> *Ivi*, art. III, ad 2.

<sup>8</sup> *Liber I. Sententiarum* (in *Opera theologica selecta*, vol. I, Ex Tipographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1934), dist. XIX, pars II, art. unicus, q. III, ad 5.

<sup>9</sup> Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 28-29. Sulla moltiplicazione reale che invece, per Bonaventura, la natura divina riceve nelle ipostasi, cfr. *ivi*, pp. 47-61.



noster est resolubilis in intellectum ipsius 'quod est' et ipsius 'quo', quia compositio erat circa ipsum. Quoniam igitur realis abstractio praesupponit compositionem, quae nullo modo est in Deo, nec quantum ad essentiam nec quantum ad personam, ideo nullo modo est ibi abstractio a parte rei. Rursus, quoniam Deum intelligimus secundum possibilitatem intellectus nostri, ideo intellectus noster intelligit Deum per modum ipsius 'quod' et ipsius 'quo' (...) Et (...) ideo contingit significare ipsum 'quo' in abstractione (...) ut cum dicitur deitas<sup>10</sup>.

Ossia: *per noi* Dio consta di *quo est* e *quod est*, per il semplice fatto che l'uomo non può evitare di concepire *qualunque cosa* (Dio compreso) in termini di *quod est* (individuo determinato) e *quo est* (natura essenziale). Ma bisogna tenere a mente che nell'applicarsi a Dio questi concetti perdono proprio il loro aspetto caratteristico: la loro reciproca composizione. In Dio infatti non vi è alcuna composizione, neanche tra natura e persone (che pure sono realmente distinte), a maggior ragione non nella natura essenziale stessa: il *quo est* divino non è in alcun modo, in realtà, una forma astrabile, per quanto *noi* possiamo parlare della *deitas* come di una realtà partecipata dalle persone.

Nelle creature, ad ogni modo, il *quo est* e il *quod est* sono sempre composti tra di loro. Vediamo in proposito un passo sul quale dovremo tornare sovente nel seguito. Qui si elencano i modi in cui certamente (ossia necessariamente) sono composti gli angeli (e dunque, *a fortiori*, tutte le creature, dato che gli angeli sono le creature più semplici); e si dice tra l'altro: “[Angelus] habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio entis et esse, quantum ad esse essenziale ex 'quo est' et 'quod est', quantum ad esse individuale sive personale sic 'quod est' et 'quis est'<sup>11</sup>”.

Ovvero: intanto l'angelo non è la stessa attualità del proprio essere, quindi in esso l'essere si aggiunge all'ente (alla quiddità che è); poi, questa quiddità si compone, come dicevamo, di *quo est* e *quod est*; e infine, in ciascun individuo (come vedremo meglio sotto, [pp. 16 e segg.]) il *quod est* si compone, ossia si particularizza, nell'individualità ultima, che nel caso dell'angelo, che è dotato di personalità, è propriamente un 'chi'. Questo vale, coi debiti distinguo, per tutte le creature; e i tre aspetti sono, nel concreto, indissolubilmente correlati.

Per rendere meglio comprensibile questa teoria della composizione, e la sua identificazione con una forma di ilemorfismo, bisogna spendere almeno qualche parola sulla prospettiva

---

<sup>10</sup> *In Sent. I*, dist. XXVII, pars I, art. unicus, q. III, co.

<sup>11</sup> *Liber II. Sententiarum* (in *Opera theologica selecta*, vol. II, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1938), dist. III, pars I, art. I, q. I, co.

comunemente accettata, nell'ambiente del nostro autore, in merito alla forma specifica. Noi, infatti, che per questo rispetto ci possiamo dire, sia pur con un qualche rischio di genericità, tutti figli dell'ockhamismo, tendiamo a pensare a qualunque concetto generale come a una pura astrazione mentale, dipendente in tutto dall'individuo, del quale esprime solo la somiglianza con altri individui. Ma la tesi ockhamista, al suo apparire, sembrò di una rivoluzionarietà sconvolgente. In effetti, il *milieu* culturale fino ad allora era stato per lunghi secoli, assai più 'platonico', e lo era rimasto anche con la successiva diffusione dell'aristotelismo. Lasciamo ora da parte i generi più comprensivi, sui quali il dibattito era aperto: c'era chi riteneva che anche i generi, fino ad arrivare al genere generalissimo dell'essere, possedessero una realtà oggettiva nella costituzione dell'individuo, e che senza di essa la possibilità di assimilarlo ad altri sarebbe rimasta priva di fondamento. Il più celebre sostenitore di questa prospettiva sarà Duns Scoto, in una generazione successiva a Bonaventura<sup>12</sup>; ma alcuni hanno ritenuto di identificare in Bonaventura stesso una delle fonti di Duns Scoto, riconducendo d'altra parte il suo supposto realismo logico a quello che sarebbe presente nel *Fons vitae* di Avicbron. Su questi punti, tuttavia, ci riserviamo di tornare in seguito. Quello che però è fuori di dubbio è che per Bonaventura la specie delle creature, sebbene *a noi* divenga nota per via di astrazione, non possiede una realtà meramente mentale: la specie è una *forma* che costituisce un *principio reale di attualità dell'ente*.

Certo, la forma specifica non esiste mai separatamente dagli individui (e questo differenzia nettamente la posizione degli scolastici da quella che essi in genere attribuiscono a Platone sulla scorta della critica aristotelica). Tuttavia, l'individuo è *realmente*, a un livello ontologico, il risultato dell'intersezione tra un principio formale reale e un altro principio limitante e particolarizzante. Se anche non fosse vero che il genere 'animale' è realmente presente in tutti gli individui e in tutte le specie di animali, invece la forma 'gatto' sussiste realmente in tutti i gatti, e in tutti, in quanto tale, è realmente identica. *Noi* arriviamo a coglierla per via di astrazione; ma nel far ciò isoliamo un componente che è obiettivamente

---

<sup>12</sup> Sulla teoria scotista delle *formalitates* vedi p. es. Allan B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1990, pp. 10-12 e 27-41. Wolter sintetizza così la posizione di Scoto in merito: "If you grant (...) common scholastic assumption that our concepts and reality are somehow isomorphic, then the mere possibility of conceiving one property without the other requires some actual nonidentity or distinction of properties *a parte rei* which is logically prior to, and a condition for, our thinking of one apart from the other (...) Scotus ascribes various names to the objective correlates of such concepts. His usual designation for it is *realitas* or *formalitas*, though he occasionally refers to it as an *intentio* or a *ratio realis*". Vedi anche, più brevemente, William A. Frank e Allan B. Wolter, *Duns Scotus, Metaphysician*, Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 1995, pp. 196-197.

reale nell'individuo, e che è, anzi, il principio immanente di tutta la sua attualità. In effetti, era Aristotele stesso a suggerire questa conclusione, con la sua tesi dell'individuo come composto indissolubile di forma e materia: è in virtù della forma che l'individuo conserva la propria identità nella vicissitudine dei mutamenti accidentali; ma, proprio per questo, la forma non può identificarsi con questa o quella configurazione accidentale, bensì in qualche modo le trascende. Quindi, anche il fatto di trovarsi in questa o quella configurazione accidentale non dipende, nell'individuo, dalla forma, ma dal complementare principio di passività e limitatezza<sup>13</sup>.

Certo, per garantire l'identità dell'individuo attraverso il tempo e le vicissitudini, potrebbe bastare una forma *propria a lui solo*, anziché una che esso condivide *con ogni membro della specie*. Ma, dal momento che la forma è il principio immanente di *ogni* operazione dell'individuo, non si spiegherebbe come può avvenire la generazione naturale di un individuo da un altro se, nel corso del processo, la forma non restasse identica. Quindi l'atto formale è identico in tutti gli individui che hanno la capacità di generarsi l'uno dall'altro: è identico in ogni fuoco, in quanto divampa da un altro fuoco, come è identico in ogni gatto in quanto viene generato da un altro gatto.

Questa convinzione è fatta propria anche da autori che sono invece molto fermi nel rigettare la concezione realistica dei generi. Tommaso d'Aquino, per esempio, afferma chiaramente che il genere 'bipede' *non* è presente in tutti gli animali bipedi al modo di un componente reale. Se vi fosse, d'altronde, allora la specie ultima sarebbe solo un accidente, perché l'attualità sostanziale verrebbe fornita già dal genere (sul merito di questa convinzione tommasiana torneremo più avanti [p. 23]):

Non (...) fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter

---

<sup>13</sup> Una forte testimonianza di questa convinzione è data, per esempio, dal *Liber sex principiorum*, nel quale si potrebbe ravvisare anche una delle fonti prossime di Bonaventura e di tutto il suo ambiente. L'operetta in questione, nella sua laconicità, è spesso tutt'altro che chiara; tuttavia se ne desume abbastanza inequivocabilmente che la forma degli enti è, in quanto tale, assolutamente semplice e immutabile (quindi, trascendente la particolarità), e che viene a costituire gli individui solo in quanto si compone con un 'qualcos'altro' che è, presumibilmente, la materia: "Forma (...) est compositioni contigens, simplici et invariabili essentia consistens. Compositio etenim non est, quoniam a natura compositionis seiungitur (...) Substantiale vero est quod esse confert ex quadam compositione" (*Anonymi fragmentum, vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, in *Aristoteles latinus* I. 6-7, ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966, I, 1-6). È un fatto che la definizione della forma come "compositioni contingens" si ritrova pari pari anche nella *Summa Halensis* (lib. I [*Alexandri de Hales Summa theologica*, ed. Collegii S. Bonaventurae, t. I (*Liber primus*), Quaracchi (Firenze) 1924], pars I, inq. I, tract. I, q. III, cap. III, co.).

unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura (...) Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. *Secundo* vero, (...) in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales<sup>14</sup>.

Ma lo stesso Tommaso afferma anche che, se il genere è realmente presente nell'individuo, ciò avviene *in quanto esso è contenuto nella specie*; la specie dunque non è, a sua volta, un'astrazione, bensì un qualcosa di reale:

Quamuis (...) genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diuersarum specierum quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione uel indifferentia procedit. Non autem ita quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diuersis speciebus (...) sed quia genus significat aliquam formam -non tamen determinate hanc vel illam-, quam determinate differentia exprimit, que non est alia quam illa que indeterminate significabatur per genus<sup>15</sup>.

Alcuni commentatori contemporanei, specie di scuola analitica, fraintendono questo punto. Essi infatti, nello sforzo di analizzare gli autori del passato da un punto di vista strettamente 'teorico' (il che di per sé non sarebbe neppure disdicevole), tendono però ad escludere dal loro pensiero tutto quanto, nel quadro delle *loro* coordinate culturali, sembri 'non plausibile'. Per esempio, Pasnau e Shelds, in *The Philosophy of Aquinas*, presentano Tommaso come un fautore del carattere puramente astratto delle forme specifiche. Danno per scontato che lo *status* dei generi e quello delle specie, per lui, debba essere identico, dal momento che entrambe le categorie sono considerabili in qualche modo come degli 'universali'; le forme sostanziali in quanto principio fisico, invece, sarebbero per lui strettamente individuali:

<sup>14</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. M. Calcaterra, P. S. Centi, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1965, pp. 367-415; art. 3, co.

<sup>15</sup> Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia* (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, Commissio Leonina, Roma 1976, pp. 367-381), cap. 2.

“Members of a species have forms that are similar but not exactly the same. So if two things can ever be said to *share the same essence*, it does not seem that this will be so in virtue of their actually sharing anything (...) Each individual has its own form, distinct not just numerically but also qualitatively<sup>16</sup>”. Non a caso gli autori si domandano, quindi, quale fondamento oggettivo ci potrà essere, allora, nell'assegnare un individuo a una specie piuttosto che a un'altra, quando “members of the same species are not exactly alike in form” e “substances fall along a continuum<sup>17</sup>”; e rilevano qui nel pensiero di Tommaso una contraddizione che in realtà esiste solo nella loro lettura.

In quanto a Bonaventura, vedremo in seguito che le sue vedute in merito al mutamento fisico avrebbero potuto, idealmente, condurlo a rigettare la necessità di postulare una continuità reale di forma tra generante e generato. Tuttavia, di fatto egli non sembra dubitare mai che gli enti del mondo siano da noi raggruppati in specie non sulla base di una mera somiglianza analogica, ma su quella ben più forte di una reale identità di natura. E poi, anche prescindendo da questo, rimane un punto: se nell'individuo esiste una continuità reale attraverso il mutamento, questa deve venir fondata su una natura immanente che trascende il mutamento stesso, e che, dunque, è atta a restare identica sotto una molteplicità di condizioni diverse<sup>18</sup>.

In un certo senso, secondo i presupposti base del ragionare scolastico non è necessario

---

<sup>16</sup> Robert Pasnau e Christopher Shields, *The Philosophy of Aquinas*, Westview, Boulder (Colorado) 2004, pp. 69-72.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 71. È curioso, poi, come vengano citati a sostegno passi che affermano l'esatto contrario: ad esempio, a p. 77 (nella traduzione degli Autori): “Distinct individuals have distinct forms, *made distinct by their matter*” (*Summa theologiae*, I, q. 119, art. 1, co.; corsivo mio). L'inappropriatezza di questo passo a sostenere la reale diversità di forma in ogni individuo risulta ancor meglio dal testo originale, che Pasnau e Shields hanno tradotto assai liberamente. Esso dice: “Ad veritatem (...) naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata” (ed. P. Caramello, *Summa theologiae*, vol. I, Marietti, Torino 1952). John Wippel, in tutta la seconda parte di un'estesa opera sulla metafisica tommasiana (*The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2000), dimostra molto chiaramente come per Tommaso l'esistenza degli individui materiali sia interpretabile in termini di *reale partecipazione metafisica* della materia nella sua forma specifica e, correlativamente, partecipazione della forma nella sua materia individualizzante.

<sup>18</sup> Questo punto resta saldo anche in Duns Scoto, e perfino, secoli dopo, in Leibniz: l'individuo ultimo, a livello sostanziale, non è l'*hic et nunc*, bensì il *sostrato invariante* dal quale viene fatta dipendere la continuità e l'interconnessione di tutte le condizioni transitorie. Quindi la sostanza continua ancora, in qualche modo, a trascendere la particolarità. Per Scoto, la *haecceitas* ad esempio fa di un uomo *Socrate*, non ne fa *Socrate in questo singolo istante della sua esistenza* (in proposito cfr. Timothy B. Noone, *Universals and Individuation* [in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100-128], pp. 118-128). E ancora per Leibniz, sia pur con qualche oscillazione, il 'concetto completo' di una sostanza non corrisponde a uno stato puntuale, bensì rende ragione della continuità della sostanza stessa attraverso tutti i suoi mutamenti (vedi Stefano Di Bella, *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 218-235).

assumere che le forme sostanziali *debbano in quanto tali* essere sopraindividuali: tuttavia, *sta di fatto* che gli individui della nostra esperienza sono soggetti a mutamento e a *continuità* nel mutamento, e dunque la loro forma, di fatto, non può identificarsi con la loro individualità. Bonaventura in particolare, comunque, tende in proposito a una posizione assai più forte: per lui, assunto che solo Dio può essere immutabile, ne segue proprio che *tutte* le forme create devono essere sopraindividuali: ciò lo vedremo meglio sotto [sezz. 1. 2. 1. 2 e 1. 2. 1. 3].

Quindi la natura formale dell'individuo è trascendente rispetto alle condizioni concrete sotto cui l'individuo via via si presenta. Bonaventura, del resto, lo dice chiaramente, proprio contestando l'opinione secondo la quale la creatura sarebbe individuata dalla forma: “Omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata [est] habere aliam simile<sup>19</sup>”; per cui è l'*existere* della creatura individua (correlato alla materia) che ne particolarizza l'*esse* (correlato, invece, alla forma): “Individuum (...) habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae<sup>20</sup>” (qui per *esse* si intende l'essenza specifica).

Ma tale convinzione (la trascendenza della natura formale rispetto alle condizioni concrete) è semplicemente un presupposto di base condiviso, fino a tutto il '200, dalla virtuale totalità della cultura filosofica latina.

Se ci siamo dilungati su questo punto, è perché in realtà è su di esso che si dipana tutto il dibattito sulla materia nella scolastica duecentesca. Visto che la forma sostanziale è tale da trascendere l'individualità, o perlomeno la concretezza puntuale, ne sorge la necessità di introdurre la materia come principio complementare di particolarizzazione e limitazione: necessità che scomparirebbe se si assumesse che la forma è già di per sé particolare. Ora possiamo comprendere appieno il significato dell'onnipresenza della materia-potenza in Bonaventura. Con essa si stabilisce che *in nessuna creatura le condizioni concrete di esistenza sono mai tali da esaurire tutte le potenzialità della specie*; in tutte, l'attualità è necessariamente frammista di possibilità irrealizzate. E' questo che Bonaventura vuole affermare quando dice che in ogni creatura c'è necessariamente composizione di *quo est* e *quod est*: ciò significa che, in ogni creatura, il primo termine di queste due coppie è particolarizzato nel secondo.

Da questo deriva immediatamente anche un'altra proposizione, essa pure generalmente condivisa dai teologi dell'epoca: la necessaria mutabilità di tutte le creature, contrapposta già

---

<sup>19</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. III, co.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

da Agostino all'immutabilità che sarebbe carattere saliente del solo Dio. Dal momento che nessuna creatura è capace di esaurire in una sola volta le potenzialità della propria forma, tutte sono passibili di mutare, anche supponendo che attualmente non mutassero<sup>21</sup>. E questa condizione è compresa nella loro stessa natura sostanziale: la natura sostanziale di un animale, ad esempio, non è la sola anima (forma): è il composto di anima (forma) e corpo (materia). La natura non è però il composto di anima e *questo corpo individuale* (altrimenti non si tratterebbe della *natura*, ma proprio dell'individuo): è invece il composto di anima e *un corpo in generale*.

Questo discorso Bonaventura lo porta avanti con molta pregnanza in un passo del *Breviloquium* dove si distinguono i concetti di *essentia*, *substantia*, *hypostasis* e *persona*. Il passo tratta della realtà divina, ma i concetti in questione sono applicabili anche alle creature: anzi, lo sono a maggior ragione, visto che nel caso di Dio, come vedevamo, molte delle distinzioni applicabili alle creature perdono la loro portata reale:

Necesse est (...) multipliciter significari substantiam, scilicet ut *communicabilem* et *incommunicabilem*. Ut *communicabilem*, per modum *abstractionis* per nomen *essentiae*, et per modum *concretionis* per nomen *substantiae*; ut *incommunicabilem* vero, vel ut distinguibilem per nomen *hypostasis*; vel ut distinctam per nomen *personae*. -Vel aliter, scilicet ut *distinctam qualitercumque*, et sic *hypostasis*; vel *notabiliter et perfecte*, et sic *persona*. -Exempla horum quatuor sunt in creatura: *humanitas*, *homo*, *aliquis homo*, *Petrus*; primum *essentiam*, secundum *substantiam*, tertium *hypostasim*, et quartum *personam* dicit<sup>22</sup>.

Lasciamo da parte qui la distinzione tra ipostasi e persona, che a parer mio non è evidentissima: entrambi i concetti sembrano infatti riferirsi all'individuo concreto e incommunicabile, con la sola differenza che l'*hypostasis* dovrebbe definirlo come *distinguibilis*, la *persona* invece come *distinctum*; o (Bonaventura stesso pone entrambe le alternative)

---

<sup>21</sup> Per una formulazione molto chiara di questo punto, si può vedere la *Summa Halensis*. Dio, vi si dice, potrebbe al limite far sì che una creatura *non mutasse mai*, e quindi in questo senso fosse 'immutabile': ma non potrebbe toglierne del tutto la *potenza* del mutamento, perché questo significherebbe conferirle una perfezione che è propria solo della divinità: "Immutabilitas dicitur duobus modis: vel removendo actum, vel removendo potentiam. Si removendo actum, non est impossibile creaturam esse immutabilem; et hanc posset contulisse Creator creaturae. Secundum autem quod removet potentiam sive possibilitatem, sicut non potest de sua substantia sibi diversum in substantia producere, sic non potest conferre immutabilitatem ex natura rei existentis ex nihilo (...) Creatura (...), ex hoc quod creatura, natura est mutabilis, non ergo est capax immutabilitatis secundum naturam: incommutabilitas enim secundum naturam idem est quod substantia secundum quod est Dei, et haec est impossibilis creaturae" (*Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I, tract. II, q. II, tit. III, cap. IV, co.).

<sup>22</sup> *Breviloquium* (in *Opera theologica selecta*, vol. V, Quaracchi [Firenze] 1964, pp. 1-175), I, 5, 4.

l'ipostasi come distinto in qualsivoglia maniera (*qualitercumque*), la persona come distinto in maniera “notevole” (*notabiliter*), ossia, come individualità di natura razionale: la persona insomma non sarebbe altro che l'ipostasi di una natura razionale, considerata appunto in quanto ha una natura razionale<sup>23</sup>. Questa seconda soluzione sembra la più sostenibile, perché altrimenti a tutti gli esseri irrazionali (che per Bonaventura sono ipostasi, ma non persone) andrebbe negata la sussistenza distinta. E infatti Bonaventura altrove contesta la sostenibilità dell'altra<sup>24</sup>.

Per il resto, egli dice: l'essenza indica la realtà comunicabile *per modum abstractionis* (nel caso di un essere umano, la sua essenza è la *humanitas*); la sostanza la realtà comunicabile *per modum concretionis* (*homo*); l'ipostasi, infine, la realtà incomunicabile (*aliquis homo*, che poi è anche definibile, in quanto persona, col nome proprio). Il punto più interessante è, a mio avviso, la caratterizzazione della *substantia*: dato che qui essa è definita *per modum concretionis*, si potrebbe pensare che essa indichi l'individuo. Ma in realtà non è così, perché l'individuo non sarebbe *communicabilis*, come invece si dice della *substantia*: quando si parla di *concretio* contrapposta alla *abstractio*, quindi, qui non si parla in senso logico (anche la *substantia* è un universale, dunque *logicamente* è astratta). Si parla di *un altro tipo* di astrazione, che a mio vedere non può essere altro che quella dal principio *reale* di individuazione (*questa materia*, che definisce questo *quod est*). Ovvero: la natura *universale* della creatura consiste appunto nell'essere una forma, un *quo est* (*essentia*), contratto in un qualche *quod est*: dunque la *substantia* (che è la natura *astratta* dell'individuo) è a sua volta intrinsecamente composta (di *quo est* e *quod est*).

Bisogna dire che l'esempio scelto qui da Bonaventura (l'essere umano) è piuttosto infelice, perché nel caso peculiare dell'uomo l'anima, per lui, è forma di un corpo ma è anche, già di per sé, una sostanza completa, consistente di materia e forma e individuata autonomamente (l'anima-forma di un uomo, dunque, non si può identificare *tout court* con la *humanitas* astratta). Nel caso di qualunque altro animale, tuttavia, il discorso funziona. E ugualmente funziona nel caso degli angeli, a proposito dei quali il francescano sviluppa un'altra trattazione centrale, a cui ci siamo già riferiti e a cui dovremo riferirci ancora: quella dove elenca le composizioni a cui essi sono soggetti, e pone, “quantum ad esse essenziale”, quella di “quo est' et 'quod est'”, e “quantum ad esse individuale sive personale sic 'quod est' et 'quis est'<sup>25</sup>”.

<sup>23</sup> Cfr. su questo Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 54-60.

<sup>24</sup> Cfr. In *Sent. I*, dist. XXIII, art. I, q. III, co. Vedi in proposito Bigi, *La dottrina della sostanza* cit., p. 57.

<sup>25</sup> In *Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, co.



Discorso che va letto così: l'essenza (quella che nel *Breviloquium* sarà detta *substantia*) si compone intrinsecamente di *quo est* (la *essentia* del *Breviloquium*) e *quod est* (la *substantia* stessa). O, per meglio dire, nell'essenza il *quo est* si particolarizza (mi sembra l'unico modo plausibile di intendere il ragionamento, altrimenti il *quod est* risulterebbe, col *quo est*, componente parziale di se stesso). E nell'individuo questa essenza si particolarizza *ulteriormente*, passa, per così dire, da una particolarizzazione *in generale* alla particolarizzazione *individuale e incomunicabile*<sup>26</sup>.

Questa distinzione mi pare sorprendentemente analoga a quella che negli stessi anni Tommaso poneva, nel *De ente et essentia*, tra l'essenza della specie (che non coincide con la sola forma, ma con la composizione di forma e materia) e l'essenza dell'individuo (che coincide con la composizione della forma e della *materia signata*: ovvero, della forma e di questa materia particolare); con la differenza che Tommaso, per ragioni che vedremo in seguito, limita questa distinzione solo alle essenze dotate di corporeità, Bonaventura la pone in tutte le creature:

Essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet, sed etiam materiam (...) Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam (...) Huic etiam ratio concordat, quia esse substantie composite non est tantum forme neque tantum materie, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur: unde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma, neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa (...) Sed quia indiuiduationis principium materia est, ex hoc forte uideretur sequi quod essentia, que materiam in se complectitur

---

<sup>26</sup> Non sarà difficile notare le oscillazioni di linguaggio (del resto comuni alla cultura intellettuale dell'epoca) che costituiscono una delle difficoltà non minori nell'interpretazione di questi testi. Esse si trovano anche, talvolta, all'interno dello stesso passo: ad esempio, in quello citato dal *Breviloquium*, la *substantia* compare prima in senso generico, come un 'qualche cosa' a cui sono applicabili varie considerazioni, e poi, specificamente, come natura concreta e comunicabile di quel 'qualche cosa'. Per cui, se lo si prendesse alla lettera, la *substantia* vi figurerebbe come sottospecie di se stessa! Come nota Bigi, “Quella sua posizione filosofica, che [Bonaventura] indubbiamente ha avuto, egli la nasconde liberamente sotto una terminologia varia, secondo i temi e le posizioni degli autori che cita e che accoglie” (*La dottrina della sostanza* cit., p. 18). Le spiegazioni che Bigi fornisce di questo atteggiamento bonaventuriano potrebbero tuttavia venir discusse, perché sembrano sottovalutare l'organicità del pensiero bonaventuriano: “Egli non ha una *Summa*; egli non è un sistematico che abbia preoccupazione di puntualizzare il suo pensiero, distaccandolo ed opponendolo ad altre concezioni (...) S. Bonaventura è un 'sintetico', la cui attitudine verso la terminologia e le dottrine, che si incrociavano nelle scuole, è eminentemente integrativa. Di queste dottrine egli accetta la terminologia, che risulta perciò polivalente e viene a costituire una prima e seria difficoltà per il lettore” (*ivi*, p. 14). Lo stesso Bigi, nel corso del saggio in questione, fornisce un breve monitoraggio della terminologia bonaventuriana relativa alla costituzione della sostanza. Per citare solo alcuni esempi, il nome di *quo est* è fondamentalmente intercambiabile con quello di *natura*, ma anche con quello di *essentia* (e tutti indicano la formalità comune); invece come sinonimi di *suppositum* (l'individuo incomunicabile) si trovano *hypostasis* e *subsistentia*.

simul et formam, sit tantum particularis et non uniuersalis: ex quo sequeretur quod uniuersalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam que sub determinatis dimensionibus consideratur<sup>27</sup>. Hec autem materia in diffinitione que est hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in diffinitione Sortis si Sortes diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute que sunt materia hominis non signata<sup>28</sup>.

### *Il problema della personalità dell'anima*

Apriamo qui una piccola parentesi: a parere di Bonaventura, nonostante la sua consistenza autonoma, l'anima (umana) separata dal corpo nondimeno non è in senso proprio una *persona*. Persona, infatti, è solo quell'essenza individuale che non può essere ordinata ad una perfezione ulteriore, mentre l'anima può essere ordinata, tramite l'unione col corpo, a costituire l'essere umano, che solo sarà propriamente persona:

Ad completam rationem personae requiritur (...) distinctio singularitatis et incommunicabilitatis et supereminentis dignitatis. Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniatur corpori ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est ipsam carere distinctionem personalitatis<sup>29</sup>.

In questo modo Bonaventura, come egli stesso dichiara<sup>30</sup>, si distacca dall'opinione di Ugo di San Vittore e dello stesso Lombardo; ma del resto, aggiunge, “haec opinio non sustinetur communiter a doctoribus”. Difatti, come segnala John Francis Quinn<sup>31</sup>, un decreto dell'università di Parigi del 1250 vietava ai maestri di insegnare la personalità dell'anima separata. E non a caso essa è negata anche da Tommaso<sup>32</sup>. Bernardo Bazán<sup>33</sup> sostiene che il rifiuto tommasiano di considerare l'anima una persona in sé compiuta deriverebbe dalla

---

<sup>27</sup> Sui problemi di questa definizione torneremo sotto [pp. 161-163 e 257-259].

<sup>28</sup> Tommaso, *De ente*, cap. 2.

<sup>29</sup> *Liber III. Sententiarum* (in *Opera theologica selecta*, vol. III, Quaracchi [Firenze] 1941), dist. V, art. II, q. III, co.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> John Francis Quinn, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto 1973, p. 176.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>33</sup> *La corporalité selon S. Thomas*, in «Revue Philosophique de Louvain» 81 (1983), pp. 369-408 (pp. 383-384).

dirompente novità della sua antropologia, per la quale l'anima, sebbene sia in qualche modo un *hoc aliquid*, non è in sé una sostanza bensì la pura forma di una sostanza: “La hardiesse intellectuelle de Thomas atteint son point culminant lorsqu'il nie que l'âme soit une personne: il a contre lui une longue tradition, pour laquelle l'essence du moi, c'est-à-dire l'essence de la personnalité, avait été identifiée à l'âme intellectuelle (*ego animus*)<sup>34</sup>”. In effetti, le ragioni potrebbero rivelarsi qui assai più banali: Tommaso avrà pure contro di sé una “lunga tradizione”, ma ha con sé una prassi corrente; e non a caso lo stesso Bonaventura, che non si sogna affatto di negare che l'anima sia una sostanza, nega nondimeno (l'abbiamo visto or ora) che sia una persona. Tuttavia, bisogna dire che l'impostazione di Tommaso consente di sostenere questa posizione in modo più convincente di quella di Bonaventura (nonostante gli renda più difficile, come vedremo [pp. 152-156], sostenere la sopravvivenza dell'anima alla separazione dal corpo). Se l'anima è *solo* la forma di una sostanza completa, è abbastanza ovvio che non sia in sé una persona, come non è una persona la 'umanità'; ma se l'anima è (come Bonaventura concede) una *sostanza autonoma di natura razionale*, perché negare che sia una persona anche separatamente dal corpo? Perché l'anima può comporsi con altro per formare una realtà più perfetta, dice il francescano. E sia: ma anche il suo 'comporsi con altro' è molto peculiare. La dignità della persona, per Bonaventura, sta in sostanza nel non poter essere finalizzata ad altro, o meglio, nell'essere finalizzata direttamente alla contemplazione di Dio, che è il fine ultimo. Il corpo umano, ad esempio, non è in sé una persona perché è atto a venir perfezionato da una forma più nobile (l'anima, appunto, alla quale tende); e, nel caso del tutto eccezionale dell'unione ipostatica in Cristo, la *natura umana completa* non è a sua volta una persona, perché è finalizzata a un'altra realtà (il Figlio) che si unisce ad essa e viene a costituirne l'identità personale<sup>35</sup>. Ma a cose normali, al contrario, niente può unirsi all'anima umana *come forma o come atto perfettivo*: l'anima può unirsi al corpo e, in tale unione, appaga un appetito naturale; ma il corpo le si unisce comunque solo come una *materia* che viene ad aggregarsi a quella (spirituale) che essa possedeva già in proprio. Perché negare, dunque, che l'anima umana sia persona (sia pur magari una persona non al colmo delle sue possibilità) quando si ammette tranquillamente, ad esempio, che un uomo mutilato lo sia invece a pieno titolo? Qui l'opinione tradizionale (di Ugo e di Pietro Lombardo) sembra più ragionevole, almeno data la concezione tradizionale dell'anima-sostanza.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. *In Sent. III*, dist. V, art. II, q. II (in partic. ad 1).

*Di nuovo sull'onnipresenza della materia-potenza*

Per tornare al filo del discorso: nell'accezione che abbiamo ora tratteggiato, l'ilemorfismo universale si può ritenere un elemento *standard* della visione del mondo generalmente condivisa dai latini fino a metà '200 (sull'esistenza di un tale visione condivisa possiamo, con tutte le dovute cautele, concordare con Fernand Van Steenberghen<sup>36</sup>). Tuttavia, già prima di Tommaso essa era stata messa in discussione, sulla base della noetica aristotelica.

Secondo Aristotele gli oggetti dell'intelletto sono totalmente immateriali, e proprio per questo l'intelligenza può raggiungere nozioni realmente universali; di conseguenza (chiosano i suoi seguaci scolastici) poiché l'operazione non può essere più perfetta del soggetto che la compie, anche la sostanza intelligente deve risultare libera da qualunque tipo di materialità. Le intelligenze angeliche quindi sono pure forme, e, in quanto tali, ciascuna è unica nella propria specie, perché immoltiplicabile. Nel secondo libro del *Commento alle Sentenze*, Bonaventura registra questa strana opinione, contrapponendovi la dottrina "sobria et catholica" secondo la quale, se non è detto che tutti gli angeli appartengano alla stessa specie, perlomeno è assai probabile che per ciascuna specie ne esistano parecchi, e in ogni modo non c'è alcuna necessità di concludere l'opposto<sup>37</sup>. Visto e considerato che, a quell'epoca, Tommaso ancora non aveva iniziato la carriera magistrale, sembra probabile che Bonaventura non intendesse riferirsi a lui. Stando alle cronologie attualmente accettate, non appare impossibile che egli avesse presente, ad esempio, il *De ente* di Tommaso [cfr. sotto, n. 408]; ma la teoria della coincidenza dell'intelligenza con la propria specie appare attestata già alcuni decenni prima: per esempio in Guglielmo d'Alvernia, che la attribuisce ad Aristotele e ai suoi

---

<sup>36</sup> "Jusqu'aux environs de 1250, le mouvement doctrinal du XIII<sup>e</sup> siècle présente une physionomie assez homogène malgré son caractère éclectique" (Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Deuxième édition, mise à jour*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1991, p. 465).

<sup>37</sup> "Quidam (...) dixerunt quod in angelis est discretio personalis, sed numquam pure, immo sunt ibi tot species quot individua. Sed (...) hoc (...) non (...) videtur rationabile in spiritibus (...) Ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. Alia est positio sobria et catholica, quod in angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo, aut in omnibus aut in aliquibus" (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, co.).

seguaci islamici<sup>38</sup> (egli stesso, comunque, la rifiuta<sup>39</sup>).

Tra i contemporanei di Bonaventura, Alberto Magno oscilla: da una parte, sostiene che le intelligenze sono pure forme; dall'altra, sostiene insieme che sono composte di *quo est* e *quod est*, e abbiamo ora visto l'inseparabilità di questa considerazione dal possesso della materia-potenza. Quindi sembra che la sua concessione all'altra tesi sia più una questione di vocabolario che altro, e che in realtà la sua posizione qui rimanga abbastanza simile a quella di Bonaventura. Anche per Bonaventura infatti le intelligenze, in quanto tali, sono libere da un *certo tipo* di materia, quella soggetta all'estensione, alla corporeità, alla passività e alla corruttibilità, e se Aristotele ha voluto intendere questo definendo 'immateriale' l'intelligenza umana, ha avuto ragione. Così pure, in questo senso ha avuto ragione Boezio, quando ha tolto la materia da tutte le sostanze incorporee; ma non per questo la loro immaterialità è assoluta:

[Boethius] loquitur de materia appropriate, scilicet ratione potentiae passivae (...). Et hoc patet, quia ipse vult probare quod corporalia non convertuntur in spiritualia, nec e converso. Similiter Philosophus vult dicere quod anima denudata sit a ratione materiae, secundum quam est causa permixtionis et corruptionis. Et ideo non loquuntur generaliter de materia, sed appropriate<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Vedi *De universo* (in *Guilielmus Parisiensis Opera Omnia*, ed. F. Hotot, B. Le Feron, Amiens-Paris 1674, rist. Frankfurt am Main 1967, vol. I, pp. 561-1012), II, I, 21: "Hoc (...) concedere noluit Aristoteles, videlicet possibile esse multis substantias abstractas eiusdem speciei esse. Quoniam nec ipsas animas nostras (...) concedere voluit multas esse, cum separatae fuerint a corporibus: immo posuit de necessitate eas omnes unicam esse animam"; e ancora *ivi*, 24: "Cum (...) substantiae separatae a materia, et materiae conditionibus atque appenditiis, non sint in se ipsis innumerabiles secundum opinionem hominum istorum (...) ac si pluralitas, et multitudo, sive numerus, non sint eis, nisi per corpora et corporum conditiones, sive accidentia, merito perscrutandum est, qualiter ponant numerum, sive pluralitatem in intelligentiis: cum ipse omni modo liberae sint, et seorsum longe a materia, et conditionibus illius".

<sup>39</sup> Guglielmo, anzi, la mette alla berlina, e dà dell' 'uomo inutile' a coloro che la professano: "Si quis (...) dixerit [Deum] creasse speciem aliquam cum uno solo individuo, vel duobus, vel tribus tantum: homo erroneus est; et inutilis. Et sermo eius est, quemadmodum si diceret unum solum hominem, aut duos debere esse in terra, et unam solam, vel duas, aut tres stellas debere esse in coelo" (*De universo*, II, II, 12 [anche se invero qui *inutilis* si potrebbe riferire anche al *sermo*, cambiando la punteggiatura]); egli, addirittura, ritiene probabile (come Bonaventura) che tutti gli angeli appartengano a una sola specie (cfr. *ivi*, 21). Ad ogni modo, il fatto stesso che se ne occupi dimostra che la suddetta tesi già circolava nella prima metà del '200.

<sup>40</sup> Bonaventura, *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, ad 1-2. Va detto comunque che qui Bonaventura, a differenza di Alberto, vuole ascrivere alle intelligenze non solo la materia-potenza, ma anche la materia-soggetto, e anzi argomentare l'indissolubilità dei due punti (svilupperemo meglio il discorso nel seguito). Tommaso farà la seguente battuta all'indirizzo dei sostenitori dell'ilemorfismo universale: se si vuole chiamare 'materia' l'atto dell'intelligenza creata, liberi di farlo, come si è liberi di chiamare un asino 'pietra'; ma resta il fatto che, secondo il significato comunemente accettato del termine, l'intelligenza è immateriale, e che non si vede la necessità di confondere le acque facendo delle parole un utilizzo arbitrario: "Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum" (*Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 9, ad 9. Qui egli invero parla non della materia delle intelligenze separate, ma della materia che alcuni pongono nell'anima intellettuale umana indipendentemente dal corpo; comunque, per i nostri fini il discorso è analogo). Ora, questa stessa battuta avrebbe potuto essere usata a maggior ragione dagli ilemorfisti: se Alberto vuole chiamare 'immaterialità' la composizione di *quo est* e *quod est* che egli ammette negli angeli, è libero di farlo, ma

Ma colui che ha fornito l'alternativa più coerente alla tesi dell'universalità della materia-potenza, dando alla possibilità delle pure forme create un compiuto inquadramento metafisico, è Tommaso d'Aquino. Per Tommaso, ciò che distanzia Dio dalle creature non è, come per Agostino, tanto l'immutabilità, e quindi neanche l'immaterialità, quanto il fatto che Dio è l'essere stesso, e quindi sussiste in virtù di se stesso, e le creature invece no. Se anche una creatura è pura forma, quindi, essa continua a dipendere da Dio, perché la sua essenza (diversamente che in Dio) non è comunque identica al suo essere, e la sua distinzione dal puro Atto divino rimane. Dio, come Atto puro, è anche sommamente immateriale, ma, viceversa, non tutto quel che è immateriale deve ritenersi divino. Quindi già nel *De ente et essentia*, dove sono tracciate le coordinate-base di questa ontologia, Tommaso dà sì ragione a Boezio sul punto che tutte le creature si compongono di *quo est* e *quod est*, solo che per lui il *quo est* che si compone col *quod est* non è altro che l'esistenza reale; di conseguenza, il *quod est* non è altro che l'essenza individuale *completa* considerata come un puro possibile. Nel caso poi delle intelligenze separate (angeliche), il *quod est* è identico all'essenza formale, che si compone col proprio essere come col relativo *quo est*. La deduzione dell'ilemorfismo, perciò, risulta interamente disinnescata: "Quia (...) intelligentie quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suo receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse, un Boetius dicit<sup>41</sup>".

Neanche in Bonaventura la distinzione dell'essere reale dalla definizione della sostanza è del tutto assente; essa tuttavia resta confinata a un ruolo tutto sommato marginale. In un passo del *Comento alle Sentenze* il francescano, come abbiamo visto [n. 11], pone tra le caratteristiche che distinguono la creatura da Dio la "compositio (...) entis et esse", ovvero il fatto che la realtà creata non è il proprio stesso essere e quindi esiste per virtù d'altro; e la sua consapevolezza in merito risulta ancor più chiaramente da un altro passo della stessa opera: "Omnis creatura habet esse datum aliunde, ergo habet esse aliunde acceptum, ergo nulla creatura est suum esse<sup>42</sup>". Ma egli dedica peraltro assai poco spazio alla questione. Sembra quasi, come rileva Letterio Mauro, che egli ritenga ozioso lo speculare sulla composizione di

---

questo non cambia la realtà delle cose; e l'identico discorso vale per lo stesso Tommaso, se vuole chiamare 'identità di *quo est* e *quod est*' la variabilità che egli stesso vi introduce espressamente. Nel caso di Tommaso, tuttavia, il problema sembra essere ancor più sostanziale; su tutti questi punti però torneremo dopo.

<sup>41</sup> *De ente*, cap. 4.

<sup>42</sup> *In Sent. I*, dist. VIII, pars II, q. II, arg. c.

essenza ed essere separatamente dalla composizione della forma con le condizioni concrete della sua individuazione. Tale composizione e l'esistenza reale, a suo parere, nella creatura vanno sempre di pari passo<sup>43</sup>.

Fin qui abbiamo trattato l'ilemorfismo della materia-potenza; esso, in quanto tale, non ascrive però alla materia che uno *status* puramente negativo: nell'accezione ora considerata, la materia viene considerata unicamente come limite inferiore della forma. Onnipresenza della materia-potenza significa soltanto che, per necessità intrinseca, la forma creata è tale da non poter mai esprimere simultaneamente in atto tutte le proprie potenzialità, e quindi è sempre soggetta a concretizzarsi (sempre in modo parziale) in una molteplicità di individui esistenti simultaneamente e in una molteplicità di condizioni transitorie distribuite attraverso il tempo.

Ma la forma può in quanto tale, e senza alcuna composizione reale con altro, render conto di questa sua particolarizzazione? Può essere la sola responsabile della realtà della creatura, quando la creatura è soggetta a passività, instabilità, parcellizzazione -tutte caratteristiche che paiono incompatibili con lo *status* della forma quale risulta nella concezione peripatetica, sulla quale la cultura filosofica tardo-duecentesca largamente si basa? Come vedremo, questo dubbio è uno dei principali fondamenti su cui Bonaventura ergerà il livello superiore del suo ilemorfismo universale: quello della materia-soggetto.

### **1. 1. 3: Onnipresenza della materia-soggetto**

Secondo questa tesi, in tutte le sostanze create c'è una composizione *reale* di materia e forma. Nella creatura esiste un principio effettivo responsabile degli aspetti potenziali (passività, particolarità, limitazione), che viene a comporsi con un altro principio, la forma, il quale conferisce alla sostanza il suo atto specifico ed è responsabile della sua attività. La forma

<sup>43</sup> Letterio Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976 pp. 111-112: “[Per Bonaventura] la composizione, per così dire, più radicale che caratterizza le creature è quella costituita dal fatto che nessuna realtà creata ha di per sé l'essere, ma tutte ricevono l'essere da Dio. Tuttavia, né la composizione di potenza e di atto che si riscontra nelle creature, né il fatto che esse non abbiano di per sé l'essere, ma lo ricevano da Dio, è ancora sufficiente, secondo Bonaventura, a garantire la contingenza della creatura e la sua totale dipendenza da Dio (...) Questa limitazione, caratteristica delle creature, trova il suo fondamento nella materia di cui esse sono composte; il che significa (...) che, per S. Bonaventura, in tutte le creature, oltre alle composizioni di cui si è detto, è presente un'ulteriore composizione, quella di materia e forma”. Vedi anche Quinn, *The Historical Constitution* cit., pp. 105-106, sulla stretta correlazione tra la materia e la partecipazione dell'essere che, per Bonaventura, è presente nella creatura e la differenza da Dio: “Bonaventure (...) says that (...) matter is the foundation of being (*esse*), which it receives from another principle, namely, from form. But God does not receive being from any principle; so there is no matter in Him. For Bonaventure, then, matter is the principle of existence and the foundation of being in the creature”. Vedi il passo di Bonaventura citato sotto, a n. 484, che è quello cui qui Quinn si riferisce.

creata è reale, ovviamente, quanto la materia, ma non può sussistere che in un sostrato atto a riceverla e a venirne informato; e il sostrato, in quanto reale, possiede in effetti un proprio grado intrinseco di attualità, una sua consistenza positiva. Nella dialettica tra materia-soggetto e forma, la materia-soggetto svolge *funzionalmente* il ruolo potenziale, nel senso che è passiva rispetto alla forma e responsabile della passività nel composto; ma *intrinsecamente* non è una pura potenza, bensì lo è solo in relazione all'ulteriore informazione. Ciò che, rispetto all'attualità di una sostanza, è la materia prossima, può poi, in linea di principio, essere a sua volta già forma rispetto a un sostrato ancora anteriore, ma, a meno di aprire un regresso all'infinito, bisogna prima o poi giungere a quella che, nella creatura, è la materia prima reale.

L'affermazione di questo tipo di ilemorfismo si riconnette quindi direttamente alla dottrina rimasta nota come *pluralitas formarum*, sebbene essa raramente sia stata trattata *ex professo* da Bonaventura (addirittura secondo Gilson, che pure gliela attribuisce, in *nessun* suo scritto se ne può trovare una formulazione esplicita<sup>44</sup>). Sostenere che in una creatura c'è, oltre alla forma, una materia-soggetto reale significa, infatti, porre in essa almeno una *dualità* di atti formali<sup>45</sup>. Questo, certo, lascia aperta la possibile eccezione del *sostrato primo* (da non confondere con la *materia prima* intesa come *potenza*): esso andrà ammesso, se non si vuole aprire un processo all'infinito nella stratificazione delle forme sostanziali. Inoltre, se la forma non può esistere che in una materia, viceversa sembra che la materia-soggetto possa sempre, in linea di principio, sussistere anche senza alcuna altra forma. Anche il sostrato primo, quindi, potrà esistere (anche se, certo, non *come sostrato*) senza alcuna forma ulteriore: e, in tal caso, ci troveremo di fronte una natura sostanziale sussistente che in effetti *non possiede* una composizione ilemorfica reale. Vedremo sotto i problemi che questa constatazione apre per l'intera costruzione bonaventuriana [pp. 256 e segg.].

---

<sup>44</sup> Cfr. Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1953, p. 260: “On peut dire, en effet, qu'en un certain sens il n'existe pas de théorie de la pluralité des formes dans cette doctrine. Pas une fois saint Bonaventure n'a entrepris de développer *ex professo*, et pour elle-même, cette thèse que les composés substantiels donnés dans l'expérience supposent la coexistence d'une pluralité de formes hiérarchisées à l'intérieur du même sujet; mais toutes les explications qu'il donne de la structure des êtres naturels supposent, impliquent nécessairement la possibilité de cette coexistence. On peut dire, par conséquent, que la théorie de la pluralité des formes découle de sa doctrine plutôt qu'elle ne s'y trouve exposée”.

<sup>45</sup> Ciò, beninteso, non significa *a priori* che tutti gli autori dell'epoca debbano essersi resi conto di questa implicazione, tanto più che essa è rimasta inosservata anche a gran parte dei commentatori odierni. Un'eccezione si ha per esempio in Pasquale Mazzarella (*Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978). Questo studioso, parlando della sussistenza autonoma della materia, dice appunto: “Con questa affermazione si ripropone (...) la dottrina dell'*inchoatio formae*, e quindi della pluralità delle forme” (p. 14). Qui è contenuto anche un accenno alla possibile identificazione tra la materia-soggetto e l'*inchoatio formae* o *ratio seminalis*, che pure Mazzarella rileva, sebbene non ne tragga, nell'interpretazione di Bonaventura, tutte le conseguenze (ma su ciò si veda sotto [n. 710]).



Che sia molto difficile ammettere l'onnipresenza della materia-soggetto senza ammettere, contestualmente, anche quella della materia-potenza è chiaro da questo: la sostanza, per l'ilemorfismo reale, è in qualche modo il risultato dell'intersezione tra la forma e il sostrato. Ne segue che, essendo molteplici le porzioni di materia che possono venire assunte da una natura formalmente identica, sono anche molteplici le condizioni sotto le quali la suddetta forma può trovarsi concretizzata. Dunque, la forma unita a un sostrato (ilemorfismo reale) è anche sempre frammista di potenza (ilemorfismo potenziale). Questo a meno di non postulare l'eventualità di una forma che, pur bisognosa di composizione con la materia, possa venire realizzata solo in un *unico* sostrato in tutto e per tutto definito nelle sue caratteristiche: la sostanza risultante avrebbe, allora, materia-soggetto ma non materia-potenza. Credo però che questa ipotesi, storicamente, non abbia trovato difensori.

Viceversa, ammettere la materia-potenza non significa, di per sé, ammettere la materia-soggetto. E, in effetti, storicamente la tesi della pluralità delle forme ha conosciuto una diffusione assai meno incontrastata di quella della generica materialità dell'intero creato, e assai meno scandalosa ne è sembrata la contestazione. Nella *Summa Halensis* ad esempio, pur senza arrivare a negare che la composizione di materia e forma si estenda a tutte le *creature complete*, si afferma però che essa è meno universale di quella di *quod est* e *quo est*. Non solo, infatti, in Dio si trovano *quod est* e *quo est* e non invece materia e forma; ma inoltre la materia e la forma stesse, in qualche modo, constano di *quod est* e *quo est*, mentre non vale il contrario:

Non est idem 'quod est' materia et 'quo est' materia, similiter [non est idem] 'quod est' forma et 'quo est' forma; ergo haec compositio universalior est illa. Praeterea, compositio materiae et formae ratione utriusque componentium non videtur habere similitudinem in Primo: in nulla enim re possumus dicere 'idem est materia et forma', sicut dicitur 'idem est quo est et quod est' (...) Dicendum quod communior est et prior naturaliter compositio ex 'quo est' et 'quod est' quam materiae et formae (...) Licet materia et forma et quod est ex iis [qui: il composto] extendatur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea quae sunt formae vel quae sunt materiae, secundum quem modum non dicimus materiae et formae esse in forma vel esse in materia<sup>46</sup>.

Comunque, se è abbastanza chiaro come la materia-soggetto possa constare di *quod est* e *quo est*, lo si capisce meno a proposito della forma: salvo che qui non si identifichi il *quod est* col

<sup>46</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, membrum II, cap. III, art. II.

*genere logico* di cui la forma è specie, nel qual caso però esso non sarebbe un *quod est* nel senso della individuazione concreta, che qui è in gioco. La soluzione proposta, dunque, rimane problematica, a meno che non si intenda la forma come forma *già individuata* dalla composizione con la materia; nel qual caso però, di nuovo, allora non si capisce perché la si citerebbe come componente metafisico di tale individuazione. Ad ogni modo, l'osservazione che la materia reale, pur constando, come realtà individuata, di *quo est* e *quod est*, non può a sua volta constare all'infinito di materia e forma solleva un problema effettivo, che è senza dubbio presente, come vedremo sotto ([pp. 256 e segg.]), nel pensiero di Bonaventura in merito.

La *Summa de anima* di Giovanni della Rochelle va un passo oltre: pur non mettendo in dubbio che l'anima umana consti di *quo est* e *quod est*, nega che le sostanze spirituali in genere possiedano una vera e propria materia costitutiva: “Dicendum est (...) quod spiritualia et anima rationalis compositionem habent ex partibus essentialibus que partes sunt quod est et quo est, quia sunt a Deo et de nichilo; et non habent compositionem que est ex materia et forma proprie dictis, quia non sunt a Deo creata de aliquo<sup>47</sup>”. Afferma anzi, con una serie di argomenti che qui ci limitiamo a riportare senza addentrarci in un esame puntuale, che il concetto stesso di una materia spirituale è in ultima analisi una assurdità<sup>48</sup>.

La *possibilità* stessa di una materia-soggetto, tanto corporea quanto spirituale, è stata poi addirittura formalmente rigettata da diversi autori come logicamente e metafisicamente impossibile. Per Tommaso d'Aquino (per iniziare dal nome più celebre), se uno è l'ente, una dev'essere anche la sua formalità: ammettere una materia reale, e quindi ammettere una pluralità di atti formali, significa distruggere l'unità dell'ente: significa farne una concrezione di enti sostanzialmente distinti e, quindi, passibili di essere ordinati l'uno all'altro, al massimo, come il motore lo è al mosso, e non come la forma lo è alla propria materia. La materia, dunque, è pura potenza, e non ha alcuna consistenza indipendentemente dalla forma della

---

<sup>47</sup> Giovanni della Rochelle, *Summa de anima*, ed G. Bougerol, Vrin, Paris 1995, prima consideracio, cap. 17.

<sup>48</sup> “Quod non de materia corporali facta sit anima omnibus patet, cum ipsa sit incorporea. Quod autem nec de materia spirituali ostendit Augustinus [cfr. *De Gen. Ad litt.*, VII, 2, 2]: Si uero ex materia spirituali facta est anima, uel adhuc fit, quam speciem, quem usum tenet in rebus conditis? Viuitne? Si non est uiuens, ergo constat quod non potest esse materia uiuentis substancie. Si uiuit, ergo est Deus, uel angelus, uel homo, uel animal, uel planta, quod est inconuenientissimus. Item, si esset spiritualis materia sicut corporalis, oporteret quod ipsa esset continua per totum existens; quia erit necessarium ipsa esse ubicumque est aliqua spiritualis substancia; sed spirituales substancie separate sunt. Ergo uel ipsa materia erit ubi erit per per totum existens; aut quot anime sunt, tot erunt materie. Quorum utrumeque est inconueniens. Preterea intellectus ipsius anime est immaterialis, quia eius operacio est per abstractionem a materia: ergo et uirtus et substancia ipsius anime erit immaterialis: operacio enim consequitur naturam uirtutis et substancie” (*ivi*, cap. 15).

quale rappresenta l'aspetto privativo. Se, ad esempio, la materia dei corpi avesse una realtà positiva, allora essa sarebbe l'ultima e unica 'forma completiva' delle sostanze corporee, e tutta la differenza delle loro specie sarebbe ridotta a mere configurazioni accidentali. Per Tommaso, dunque, almeno in campo fisico, l'affermazione della materia-soggetto equivale fatalmente all'affermazione del riduzionismo materialistico, senza possibile via di mezzo<sup>49</sup>.

Per inciso, non si deve credere che la scolastica duecentesca ignorasse *tout court* il materialismo come ipotesi fisica, e neppure come forma di ontologia atea: entrambi erano noti, se non altro, attraverso la critica di Aristotele a Leucippo e Democrito (l'ateismo anche da Empedocle e dall'*insipiens* della Bibbia). Certo, il materialismo fisico era generalmente rigettato come improbabile, e il materialismo metafisico era ancor più universalmente ripudiato non solo come empio, ma anche come filosoficamente assurdo. Tuttavia, si aveva di entrambi un'idea abbastanza chiara<sup>50</sup>. Questo sia detto contro quel certo punto di vista 'strutturalista' secondo il quale determinate costruzioni mentali, essendo estranee allo 'orizzonte culturale' di una certa realtà umana, resterebbero per essa dei puri e semplici nonsensi.

Tornando ai negatori della materia-soggetto: anche per Alberto Magno, sostanzialmente, la

---

<sup>49</sup> Cfr. il passo già citato [n. 14]; cfr. anche sotto [pp. 165-280 e n. 761].

<sup>50</sup> Una estesa esposizione dell'atomismo si trova per esempio all'inizio del *De causis et processu universitatis* di Alberto Magno (dove è riportato come "opinio Epicureorum"): "Primum principium dicebant esse materiam, formas nihil esse dicentes nisi modos quosdam materiae resultantes ex ordine et compositione partium materiae. Ex his enim dicebant causari figuras et ex figuris motus, ex motibus autem vegetari, sentire et universaliter vivere; et ulterius in corporibus calidum, frigidum et humidum et siccum" (Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, ed. W. Fauser, in *Opera Omnia*, t. XVII, pars II, Aschendorff, Monasterii Westfolorum [Münster] 1993, lib. I, tract. 1, cap. 1). Peraltro Alberto sembra identificare del tutto questa posizione con quella di coloro che identificano la materia prima con Dio, e che egli altrove critica in Davide di Dinant (In proposito vedi sotto [n. 148]): "Principium (...) eorum quae non sunt in alio, in quibus omnia alia sunt, non potest esse nisi id cui prima ratio convenit subiecti. Hoc autem primo convenit materiae (...) Deus igitur, qui omnibus praebet vim subsistendi per omnia diffusus, materia esse videtur" (*ibidem*). Tommaso, ugualmente, si riferisce spesso con una certa familiarità a Democrito, che cita come esempio di ateismo e di meccanicismo ("Multi inveniuntur negasse Deum esse, sicut omnes philosophi qui non posuerunt causam agentem, ut Democritus et quidam alii" [*In Sent. I*, dist. III, q. I, art. II, co.]; altrove parlerà di "Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem: secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae" [*Summa theologiae*, I, q. 47, art. 1, co.]); a Democrito egli associa talvolta Epicuro, come nel seguente passo dove parla ancora di "Democritus et Epicurus, ponentes quod nec materia mundi nec ipsa mundi compositio est a Deo, sed mundus est casu factus per concursum corporum indivisibilium, quae rerum principia aestimabant" [*De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, pars I, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLII, Commissio Leonina, Roma 1979, pp. 243-257]. Quanto a Bonaventura, egli fa talvolta riferimento agli "epicurei", ma solo dal punto di vista morale. "Epicurei" per lui sono, essenzialmente, coloro che non riconoscono la vita futura, e quindi limitano il fine dell'uomo all'esistenza terrena e al godimento fisico: "Omnis error provenit aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae (...) Propter tertium proveniunt errores in Epicureis, qui dicunt, non esse aliam vitam nisi istam" (*Collationes de decem praeceptis*, in *Opera Omnia*, vol. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1891 [pp. 505-532], III, 5).

materia non ha altro essere se non quello che le deriva dalla forma e, in sé, è una pura privazione<sup>51</sup>. E il caso di Alberto, se vogliamo, è ancora più significativo di quello di Tommaso, perché il teologo di Colonia negli angeli, e quindi, *a fortiori*, in tutte le creature, ammette espressamente la composizione di *quo est* e *quod est* e la moltiplicabilità nella specie. Nel proprio *Commento alle Sentenze*, ad esempio, assume come palese che la natura angelica sia individuata nella specie, e da ciò deduce la sua composizione in *natura* (formale) e un qualche *fundamentum*, che accoglie e limita la forma: “Avicenna dicit, quod omnis forma est de se communis: ergo si individuatur, hoc non est nisi super aliquid quod est fundamentum esse in quo fundatur: constat autem, quod natura Angeli in hoc Angelo est individuata: ergo est fundamentum super quod coarctatur<sup>52</sup>”. C'è poi, aggiunge, chi ha voluto distinguere la composizione logica (in specie e individuo) da quella metafisica (in *quo est* e *quod est*): ma in realtà le due cose si identificano:

Quidam voluerunt dicere, quod est compositio ex natura formae universalis et particularis (...): et hanc vocant compositionem logicam. Et est compositio ex *quod est* et *quo est*, et hanc vocant metaphysicam (...) [Sed] videtur, quod divisio illius compositionis non sit nisi duplex: quia id quod est, est idem quod particulare: et quo est sive esse, est idem cum natura universalis<sup>53</sup>.

Egli ammette, peraltro, che le sostanze corporee sono composte *anche* di materia e forma; tuttavia, è fortemente dubbio, anche in questo caso, che voglia riferirsi a una composizione *reale* (sembra piuttosto che egli tenda a identificare *tout court* la materia dei corpi con la potenza al moto locale proprio e alla trasmutazione sostanziale<sup>54</sup>). Ad ogni modo, certamente nel caso degli angeli disgiunge la composizione in *quo est* e *quod est* da quella in materia e forma:

Mea opinio semper fuit quod Angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma: quia non dico materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae motae: et ideo ubi non est potentia ad motum, non dico esse materiam nisi materia valde

---

<sup>51</sup> Cfr. in proposito Anna Rodolfi, *Il concetto di materia in Alberto Magno*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004 pp. 35-93. In Alberto vi sono comunque delle oscillazioni perché (come la stessa autrice rileva) egli, a differenza di Tommaso, ha comunque ammesso una certa distinzione dell'essenza della materia dalla relativa potenza (cfr. sotto [n. 564]).

<sup>52</sup> Alberto, *Commentarii in II Sententiarum*, dist. III, A, art. IV, arg. 8 (ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. XXVII, Vivés, Paris 1894).

<sup>53</sup> *Ivi*, arg. 9.

<sup>54</sup> Su questo vedi sotto, pp. 204-205.

large et improprie sumatur (...) Bene tamen dico, quod si fundamentum vocetur, quod tunc est ex materia et forma<sup>55</sup>.

In Alberto dunque abbiamo, a quanto pare, una netta affermazione della necessità della materia-potenza unita a un'affermazione quasi altrettanto netta dell'insostenibilità della materia-soggetto<sup>56</sup>.

In quanto a Bonaventura, egli ha sostenuto la necessità di entrambi i tipi di ilemorfismo, e anzi sembra averli ritenuti in qualche modo inseparabili. C'è chi ha voluto mettere in questione la cosa<sup>57</sup>, ma, come speriamo di mostrare con l'analisi puntuale dei testi<sup>58</sup>, essa è abbastanza innegabile. Bonaventura ha sostenuto, quindi, la 'pluralità delle forme'. Gilson, come ricordavamo, sostiene che nei suoi testi non si trova mai questa espressione<sup>59</sup>; e difatti la questione verrà assai più alla ribalta alla fine del secolo, quando alla disputa tra 'unicisti' e 'pluralisti' si sovrapporrà anche la rivalità 'politica' tra domenicani e francescani, e i libelli fioccheranno da una parte e dall'altra, sollevando anche esplicitamente la questione della distinzione tra 'pluralità delle forme' e 'gradazione delle forme' e tutta una serie di altre problematiche attinenti<sup>60</sup>. Tuttavia la *cosa* a cui il nome si riferisce si trova già perfettamente compiuta negli scritti del teologo di Bagnoregio. Del resto egli almeno una volta, parlando della resurrezione, si riferisce espressamente a delle *formae intermediae* che starebbero tra il corpo umano completo e la materia prima: “Numquam est idem corpus nisi sit eadem caro: ergo oportet quod caro, quae est forma intermedia, sit eadem; pari ratione et de aliis formis intermediis<sup>61</sup>”. E risulta chiaro dal contesto che non si tratta di forme preparatorie destinate a

---

<sup>55</sup> *Ivi*, co.

<sup>56</sup> Sulla posizione di Alberto vedi comunque ancora sotto [nn. 326 e 348].

<sup>57</sup> Il sostenitore più acceso dell'unicismo di Bonaventura è stato John Francis Quinn, che ha dedicato alla questione un lungo capitolo del suo libro succitato (cfr. Quinn, *The Historical Constitution* cit., pp. 219-319 [“Problem of Plural Forms”]); ma le sue interpretazioni, per quanto elaboratamente argomentate, non convincono più di tanto. Egli riesce, sì, a mostrare efficacemente che per il francescano la *vera e propria forma sostanziale* di ogni ente è unica; solo che non è questo il punto nevralgico. Nessuno metteva in dubbio l'unicità della forma ultima; il problema era piuttosto se subordinati a questa forma potessero, o addirittura dovessero, esistere degli atti preparatori intermedi. In proposito, vedi già la critica di Letterio Mauro: “Appare (...) difficile accettare il punto di vista del Quinn per quanto riguarda l'asserita assenza, in Bonaventura, della dottrina della pluralità delle forme. I testi (...) mi sembrano (...) estremamente espliciti e tali da non lasciare alcun dubbio al riguardo” (*Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 139).

<sup>58</sup> Cfr. pp. 235-254.

<sup>59</sup> Cfr. sopra [n. 44].

<sup>60</sup> Per una dettagliata ricostruzione di questo dibattito sviluppatosi tra la fine del '200 e l'inizio del secolo successivo resta sempre molto utile lo studio di Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951, cui dovremo ancora riferirci nel corso di questo studio.

<sup>61</sup> *Liber IV. Sententiarum* (in *Opera theologica selecta*, vol. IV, Quaracchi [Firenze] 1949), dist. XLIV, pars I,

venir meno al subentrare della definitiva, bensì proprio di atti che *permangono come intermediari* tra la materia prima e la forma.

Certo, Bonaventura non mette mai in dubbio che la *perfezione ultima* di ciascun ente sia unica. Ma ciò non costituisce un controargomento. Se si dovesse risolvere la questione su questo piano, allora bisognerebbe concludere che in tutta la Scolastica non è mai esistito un pluralista (neppure quelli che espressamente si professeranno tali!). Nessuno infatti negava che pluralità di perfezioni ultime significa (almeno nel campo della natura creata, e senza entrare nelle complicazioni della cristologia) pluralità di sostanze. La disputa verteva precisamente sulla possibilità di una pluralità di atti gerarchicamente ordinati *nell'unità di una perfezione ultima*, che li subordini tutti a sé, assumendoli come sue disposizioni, senza però cancellarne la relativa positività. Se con 'pluralismo' intendiamo questo, senza dubbio Bonaventura fu pluralista. Ad esempio, egli afferma chiaramente che l'uomo ha due *nature* (corpo e spirito), ossia due distinti gradi di attualità: “In creatura rationali contingit, unam personam habere plures naturas, scilicet corporalem et spiritualem<sup>62</sup>”; ma altrettanto recisamente nega che l'uomo abbia due forme sostanziali:

Quidam (...) dixerunt quod rationalis et sensibilis sunt in nobis duae substantiae, non tamen sunt duae animae, pro eo quod anima nomen est officii; et illae duae substantiae ordinatae sunt ad unius corporis perfectionem, ita quod una disponit ad alteram (...) Sed hunc modum dicendi respuit Augustinus, in libro De ecclesiasticis dogmatibus<sup>63</sup> (...) Et si tu dicas quod negat duas esse animas, non negat duas esse substantias, per litteram sequentem<sup>64</sup> apparet quod negat duas substantias esse<sup>65</sup>.

Tutto sta appunto in capire le ragioni per le quali il francescano non ha ritenuto incompatibili le due affermazioni.

### *Il pluralismo non è solo fisico*

Un pregiudizio assai diffuso, su questo tema, vorrebbe che la posizione pluralista, e quindi l'affermazione della materia-soggetto, siano dettate da preoccupazioni fisiche (dalla volontà di rendere conto della concreta strutturazione dell'ente, della molteplicità dei suoi aspetti e delle

---

dub. IV.

<sup>62</sup> *In Sent. I*, dist. XXIII, art. II, q. II, co.

<sup>63</sup> Cfr. Agostino, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 15.

<sup>64</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>65</sup> *In Sent. II*, dist. XXXI, art. I, q. I, co.

sue funzioni, ciascuna delle quali verrebbe associata ad un atto peculiare), mentre l'unicismo nascerebbe dalla necessità metafisica di salvaguardare, con l'unicità della forma, l'unità dell'ente. Così scriveva ancora di recente Anna Rodolfi:

I partigiani dell'unità della forma, primo tra tutti Tommaso, furono mossi da una preoccupazione *a priori*, mentre i pluralisti, che si identificarono per lo più con la corrente francescana, da una preoccupazione *a posteriori*: mentre i primi si preoccuparono di salvaguardare i principi, i secondi si basarono piuttosto sull'esperienza; in questo modo il punto di partenza degli uni rappresentò il lato debole degli altri. Ad esempio, il problema dell'unità sostanziale dell'individuo, facilmente risolto dai primi, rappresentò una grave difficoltà per i secondi; d'altro canto, il dato d'esperienza della permanenza di alcuni accidenti in un corpo privato della sua forma anteriore, che trovò una spiegazione esauriente ad opera dei pluralisti, mise a dura prova i sostenitori dell'unità della forma<sup>66</sup>.

Ancor più chiaramente Roberto Zavalloni aveva affermato che la dottrina pluralista, in quanto tale, si mantiene su un piano “inframetafisico”: poneva anzi già in Aristotele stesso questo contrasto tra esigenze “metafisiche” e “inframetafisiche”:

C'est qu'il existe, chez Aristote lui-même, deux apports différents: les éléments métaphysiques d'une philosophie nouvelle coexistent, dans ses ouvrages, avec les éléments inframétaphysiques plus proches de la philosophie grecque traditionnelle (...) Aux germes aristotéliens d'une philosophie nouvelle se rattache la doctrine de saint Thomas: il a développé et systématisé ces éléments métaphysiques, tout en cherchant à les accorder avec les données de l'expérience. Aux éléments inframétaphysiques de l'aristotélisme se rattache la théorie pluraliste. Les pluralistes ont essayé, eux aussi, de s'élever à une vision métaphysique du problème; mais, le regard fixé sur la nature plus que sur des principes, ils ont toujours pensé plutôt en physiciens<sup>67</sup>.

In realtà, per quanto la dottrina pluralista trovi effettivamente un forte appiglio nell'esperienza concreta della complessità delle creature<sup>68</sup>, mi sembra che dire così significhi, magari

---

<sup>66</sup> Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., p. XV.

<sup>67</sup> Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla* cit., pp. 473-474.

<sup>68</sup> Cfr. Letterio Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 121: “Emerge chiaramente quello che è il fondamento della dottrina della pluralità delle forme. In ogni essere creato esiste una pluralità di proprietà, di perfezioni, ad ognuna delle quali corrisponde una diversa forma sostanziale; cioè, ogni forma sostanziale che sopravviene in un essere, apporta ad esso una nuova perfezione, una nuova proprietà che, naturalmente, non annulla, ma piuttosto completa le precedenti”. E, ancor più nettamente, Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano 1973, che elenca tra “i vantaggi della dottrina del pluralismo delle forme” quello “di rendere molto più plausibile la soluzione di certi problemi di fisica aristotelica

inconsapevolmente, operare una *petitio principii* a favore dell'unicismo. Se, infatti, il pluralismo nasce da esigenze empiriche trascurando i principi ciò significa in fondo che, per rendere conto della realtà dei fatti osservati, non trova di meglio che postulare teorie che sono contrarie alla ragione e all'evidenza, e che, quindi, non possono neanche essere davvero necessarie per rendere conto di quei fatti. È vero che uno dei punti salienti del pluralismo risiede nella preoccupazione di rendere conto della concretezza degli enti e della possibilità stessa di una fisica intesa come scienza del moto, della generazione e della corruzione. Ma non sfuggirà che queste preoccupazioni rientrano già nella metafisica, nel senso che non mirano a descrivere la realtà di fatto, bensì a rendere conto delle condizioni di possibilità di certe classi di enti e di eventi. Bonaventura in merito possiede, certo, anche determinate convinzioni propriamente fisiche: su qual è concretamente la natura della materia degli enti, su come concretamente essi sono strutturati, ecc.; e le vedremo a suo tempo. Ma la sua teoria pluralista non fa parte della sua fisica, bensì delle coordinate teoriche di base con cui pensa la possibilità dei fatti (quindi anche la possibilità della fisica) a monte dei fatti stessi. E, oltre a ciò, Bonaventura non è affatto meno preoccupato di Tommaso di render conto dell'unità dell'ente: semplicemente, fornisce una risposta diversa a questo problema. Il pluralismo bonaventuriano è, né più né meno delle varie posizioni uniciste, un tentativo di affrontare un complesso di questioni, fisiche e metafisiche, che la cultura del tempo poneva e che in essa era patrimonio comune.

### *Aristotele e il pluralismo*

Un altro pregiudizio che si può confutare in breve ma che, nonostante ciò, continua a esercitare una certa influenza, è che tale pluralismo solo abusivamente possa richiamarsi all'autorità di Aristotele. Secondo una certa lettura storiografica diffusa, solo un lettore superficiale può credere che l'aristotelismo sia armonizzabile con una qualsivoglia teoria della pluralità delle forme. I sostenitori della teoria pluralista, Bonaventura *in primis*, riecheggerebbero idee fisiche e metafisiche (di stampo agostiniano, per esempio) già diffuse assai prima della riscoperta di Aristotele, e tenterebbero di integrare quest'ultimo negli schemi di quelle idee, in maniera eclettica, senza in realtà averlo punto compreso.

Questo giudizio, nel caso di Bonaventura, si iscrive spesso e volentieri in una più generale

---

e magari anche di certi problemi di fisica moderna, quello, per esempio, relativo alla sorte riservata alle forme dei corpi semplici nella struttura molecolare, e il problema della complessità sempre più grande degli esseri superiori” (p. 140). Su ciò, comunque, torneremo nel seguito.



qualifica di 'eclettismo' con la quale sovente si è voluto liquidare in blocco il suo pensiero, e che appare tanto più ingiusta in quanto con essa si tendeva (specialmente un tempo) a contrapporlo alla presunta perfetta 'sistematicità' di Tommaso d'Aquino. Ma, per tornare adesso al punto della teoria ilemorfica, non è affatto detto che egli non intendesse la composizione degli enti materiali anche appunto come distinzione reale di nature, e che dunque Bonaventura lo interpreti superficialmente o scorrettamente. Su questo tema, se determinati pronunciamenti aristotelici sembrano andare nella direzione di Tommaso e degli unicisti altri sembrano invece andare nettamente in quella del francescano, per cui come minimo non si può ritenere scontata la soluzione della disputa. Diversi passi dello Stagirita caratterizzano la materia non solo come aspetto negativo, ma anche appunto come un 'qualcosa' di cui la sostanza è 'fatta', e che cionondimeno si distingue dalla sua forma attualizzante e definiente: e del resto a tutt'oggi, a livello di senso comune, è questo che perlopiù si intende per 'materia'.

Ad esempio, un testo citato anche da Francesco Corvino a sostegno della plausibilità della lettura bonaventuriana<sup>69</sup> dice:

Per quanto concerne ciò che, secondo il nostro modo di parlare, non è una data cosa, ma proviene da una data cosa –come, ad esempio, il cofanetto non è legno, ma è di legno, e il legno non è terra, ma proviene dalla terra, e, a sua volta, la terra, se si trovasse nella stessa condizione, non sarebbe un'altra cosa, ma deriverebbe da un'altra cosa- esso è sempre l'ultimo termine della serie che è, nella maniera più precisa, qualcosa di potenzialmente diverso. Così, ad esempio il cofanetto non è di terra e non è terra, ma è di legno, giacché il legno è il cofanetto in potenza, ed è questa appunto la materia del cofanetto (...) Se c'è invece qualcosa di primario che non riceva mai la propria denominazione da qualche altra cosa, questo qualcosa è la materia prima: così, ad esempio, se la terra è fatta di aria, e se l'aria non è fuoco ma è fatta di fuoco, il fuoco è materia prima<sup>70</sup>.

Qui Bonaventura poteva trovare la distinzione di materia prossima e materia prima, e quindi anche il suggerimento che quanto è materia rispetto a una certa forma non per questo deve essere materia (ossia potenza) in assoluto: neppure la stessa 'materia prima', se la si intende come sostrato (e qui infatti la materia prima è caratterizzata da Aristotele, almeno ipoteticamente, come una natura positiva).

---

<sup>69</sup> Francesco Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari 1980, p. 257.

<sup>70</sup> *Met. IX*, 7, 1049a, tr. it. di Antonio Russo, Laterza, Bari 2002.

Altrove Aristotele dice poi che quel che si genera non è né la materia né la forma, ma il composto delle due (la sostanza individuale)<sup>71</sup>; questo può venire anche eventualmente inteso nel senso di Tommaso, perché ovviamente ciò che non avesse realtà positiva non potrebbe nemmeno propriamente generarsi. Ma più verosimilmente si vuole intendere questo: la forma non si genera, perché doveva già esistere nell'agente che produce la nuova sostanza; e neanche la materia si genera, perché *proprio in essa* l'agente deve imprimere la forma che essa ha la capacità passiva di accogliere, e dunque la presuppone come soggetto della propria attività. In questa seconda ipotesi di lettura, la materia verrebbe palesemente presentata come una realtà positiva, come una natura preesistente alla relativa sopravveniente forma<sup>72</sup>. Se ciò si oppone alla consistenza individuale dell'ente, allora questo problema sembra esserci già in Aristotele.

Possiamo quindi ascrivere a pregiudizio la convinzione per cui Tommaso, col suo unicismo, difenderebbe le prerogative del 'vero' Aristotele, mentre i pluralisti in genere si limiterebbero a sincretizzare alcune proposizioni di Aristotele, superficialmente assimilate, con proposizioni agostiniane, e in genere con proposizioni della vecchia tradizione teologica latina, ottenendo così un'accozzaglia incoerente. Nel caso di Bonaventura, almeno, non è così: l'incoerenza che si può rilevare nella sua teoria della materia è solo quella derivante da un insieme di premesse che all'epoca tutti (Tommaso incluso) accettavano. E, in generale, il ritratto di Bonaventura come conoscitore superficiale e di seconda mano del pensiero aristotelico, che talvolta è stato presentato<sup>73</sup>, sembra privo di fondamento storico: le professioni di ignoranza che talvolta egli fa in merito (ad esempio quando, nel *Commento alle Sentenze*, confessa di non sapere se Aristotele abbia o meno sostenuto l'impossibilità dell'inizio del mondo) possono leggersi quali manifestazioni di prudenza esegetica o anche, come suggerisce Quinn<sup>74</sup>, quali rituali formule di modestia, piuttosto che come spie di una vera ignoranza a livello di testi. Di fatto, Bonaventura mostra spesso una comprensione sicura ed acuta dell'aristotelismo, anche se, diversamente da Alberto o Tommaso, non si è occupato

---

<sup>71</sup> Cfr. p. es. *Met. VII*, 8.

<sup>72</sup> Sulla complessità della questione in Aristotele, vedi anche ancora il consuntivo di Zavalloni (*Richard de Mediavilla* cit., pp. 456-463). Zavalloni peraltro ritiene di poter concludere che, per Aristotele, almeno la "generazione assoluta" (quella dove si genera la sostanza, e non questo o quell'aspetto accidentale) possa aversi solo da una materia che sia assoluta potenzialità priva di forma (*ivi*, p. 462); giudizio ripetuto da Bernardo Bazán (*La corporalité selon S. Thomas*, cit., p. 371). Mi sembra però che questo significhi già sovrainterpretare Aristotele in senso tommasiano: se la generazione è 'assoluta', ciò per Aristotele significa semplicemente che il sostrato da cui essa diviene non può avere la stessa *natura sostanziale* del risultato finale; ma da ciò non segue che non possa avere *assolutamente alcuna attualità*.

<sup>73</sup> P. es in Van Steenberghen, *La philosophie* cit., p. 203.

<sup>74</sup> *The Historical Constitution* cit., p. 601, nota 152.

*ex professo* di commentare Aristotele.

Dopo aver visto in sintesi qual è il carattere dell'ilemorfismo che Bonaventura difende, e in particolare la distinguibilità, in esso, di due livelli di impegno teorico, ci occupiamo ora degli argomenti dai quali il nostro autore può essere stato spinto a sostenere l'uno e l'altro, delle debolezze e dei punti di forza che la sua teoria possiede, anche in rapporto ad altre soluzioni che il suo contesto ha elaborato in merito allo stesso problema.

## **1. 2: Sull'onnipresenza della materia-potenza**

### **1. 2. 1: Argomenti a favore, e relativa critica**

#### **1. 2. 1. 1: Argomento dell'analogia trinitaria**

Una prima linea di pensiero che, in Bonaventura, può risultare connessa con la sua assunzione di questa tesi si colloca in un ambito che, tenendo presenti tutte le riserve del caso, potremmo definire strettamente teologico: ha a che fare, infatti, con la dinamica trinitaria.

Le riserve cui accenniamo si connettono al fatto che in Bonaventura non sembra essere presente una netta distinzione tra piano filosofico e piano teologico, quale invece si troverà in Tommaso. A questo proposito, sarà utile qui inserire una digressione.

#### *Tendenziale identificazione di filosofia e teologia nel pensiero bonaventuriano*

La presenza in Bonaventura di una rigorosa distinguibilità tra filosofia e teologia è stata sostenuta, per esempio, da Van Steenberghen, in polemica soprattutto con Gilson<sup>75</sup>. Secondo lo studioso belga, in Bonaventura esiste la filosofia, che è lo studio di ciò cui si giunge per semplice intelligenza, ed esiste la teologia, che è lo studio di ciò cui si giunge solo per fede. La prima si trova, poi, rispetto alla seconda, in un rapporto subordinato: la sintesi di pensiero bonaventuriana ha carattere teologico, non filosofico, ed è dunque incomprensibile in base a puri assunti razionali. Cionondimeno, si possono isolare in essa degli *aspetti* filosofici, anche se lo stesso Bonaventura ne avrebbe contestato l'opportunità<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Per un'estesa ricostruzione del dibattito tra Gilson e Van Steenberghen su questo punto, cfr. Quinn, *The Historical Constitution* cit., pp. 46-99.

<sup>76</sup> Cfr. Fernand Van Steenberghen, *La philosophie* cit., pp. 189-203. Vedi anche, dello stesso autore, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, London 1955, p. 73

Questo però, mi pare, significa sottovalutare il costante rapporto dialettico che esiste, per il francescano, tra fede e intelligenza. Dato questo rapporto, proprio il parametro di distinzione assunto da Van Steenberghen come incontestabile si rivela meno che mai tale: una cosa, infatti, è quanto è razionalmente intelligibile all'uomo naturale, invischiato nelle tenebre del peccato, tutt'altra cosa è quanto *diviene tale*, senza per questo perdere il suo *status* di *evidenza razionale*, all'*intelligenza illuminata dalla fede*. Secondo Bonaventura, ad esempio, tutto il mondo pagano è rimasto all'oscuro della verità della creazione, che pure è il fondamento stesso di tutta la vera metafisica:

Haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia [la materia e la forma], quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta. -Haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen prudentia philosophica, quae in huius quaestionis inquisitione longo tempore ambulavit per devia<sup>77</sup>.

Qui si intende per *philosophia* la speculazione disgiunta dalla fede. Si potrebbe dubitare, di primo acchito, se l'evidenza qui attribuita alla creazione non sia addirittura *solo* quella della fede, dal momento che se ne attribuisce la conoscenza a *qualunque* fedele (mentre di certo non tutti i fedeli comprendono le dimostrazioni filosofiche): “Ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosanta Scriptura<sup>78</sup>”. Tuttavia, nel seguito si chiarisce che per il fedele la creazione è anche oggetto di sicura conoscenza razionale: “Ratio etiam a fide non discordat, sicut (...) ostensum est<sup>79</sup>”. In queste pagine infatti Bonaventura dimostra la creazione con abbondanza di argomenti puramente razionali; e del resto tutto il suo pensiero speculativo mira a chiarire la necessaria e assoluta dipendenza del mondo da Dio.

Non a caso, quando Bonaventura per determinare una questione metafisica o cosmologica cita la Bibbia, in genere non lo fa mai per troncargli puramente e semplicemente la discussione, bensì piuttosto per mostrare come la soluzione proposta dalla Scrittura sia *anche* quella che, *sul piano razionale*, è la più probabile e quella che risolve meglio i problemi (che poi in questo sforzo arrivi sovente a esiti discutibili, è un problema comune a pressoché tutti gli

---

<sup>77</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, co.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*. Dall'esame degli argomenti a favore della creazione, risulta che “non discorda” qui non significa solo 'non esclude', ma piuttosto 'implica'.

autori impegnati a difendere d'ufficio una conclusione assunta in partenza). Io vorrei qui perciò spezzare una lancia in favore di Gilson, e della sua tanto bistrattata caratterizzazione del complesso della riflessione di Bonaventura come, o almeno *anche* come, “filosofia cristiana”: ossia, come un pensiero il quale, assunta preliminarmente la verità del dato di fede, si sforza poi non solo di argomentare *a partire* da esso, ma anche di metterne in luce la plausibilità intrinseca, cosicché esso risulti, alla fine, quanto più possibile, non più solo qualcosa di *creduto* ma anche qualcosa di *pienamente inteso*. Lo studioso francese, per la precisione, dice: “J'appelle (...) philosophie chrétienne *toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison*<sup>80</sup>”.

Intendiamoci: non voglio dire che quello che Gilson rintraccia in Bonaventura sia o possa essere, come forse egli invece credeva, un *modo raccomandabile* di fare filosofia. Quali che siano le convinzioni personali di ciascuno, partendo con l'intenzione di 'far guidare' il pensiero dalla rivelazione (da una *qualsiasi* rivelazione) è infatti molto facile arrivare, quasi senza accorgersene, a ignorare sistematicamente le pecche dei ragionamenti che sembrano convalidarla, e prendere invece sottogamba quelli che la contraddicessero. Dunque una filosofia inizialmente caratterizzata come 'cristiana' ben difficilmente potrebbe svilupparsi in modo autonomo (ossia, appunto, *filosofico*). Ed ha ragione chi obietta: una filosofia, in quanto tale, non è né cristiana, né musulmana, né atea: è filosofia e basta; o almeno, deve sforzarsi di esserlo quanto più possibile, pena tradire la propria intrinseca ragion d'essere. Già parecchi decenni prima dei dibattiti di cui fu protagonista Gilson, Schopenhauer scriveva che “[parlare] (...) di una filosofia cristiana (...) equivale per così dire a parlare di una aritmetica cristiana”, e continuava dicendo che la filosofia religiosamente orientata “propriamente sfocia in una specie di gnosi, ossia in un filosofare secondo certi presupposti arbitrari che non sono

<sup>80</sup> Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1948, p. 33. Che poi questo, per lui, sia pienamente il caso di Bonaventura, è dimostrato dalle seguenti righe, dove egli definisce l'atteggiamento del francescano riguardo al pensiero speculativo: “La pensée (...) n'oubliera jamais qu'un chrétien ne peut rien penser comme il le penserait s'il n'était pas chrétien. Considérons l'idée même de la philosophie. Elle ne commencerait pas sans le Christ, car c'est lui qu'en est l'objet; et ne s'achèverait pas sans le Christ, car c'est lui qu'en est la fin. Elle a donc le choix entre se condamner systématiquement à l'erreur ou tenir compte des faits dont elle est désormais informée. Le philosophe chrétien sait d'abord que ses facultés de connaître n'ont pas un coefficient de valeur propre et que, par conséquent, les évidences lui seront plus ou moins aisément accessibles selon le point de perfection où lui-même se trouvera (...) L'homme ne comprend que ce qu'il mérite de comprendre, et le même argument qui semble sophistique à une pensée matérialiste pourra sembler évident au contraire à cette même pensée dépouillée, purifiée et tournée vers Dieu. Pour une raison du même ordre le philosophe chrétien ne considérera pas que l'expression des phénomènes de la nature, et surtout de leurs conditions métaphysiques, puisse demeurer à ses yeux ce qu'elle serait s'il ignorait Dieu” (*La philosophie de saint Bonaventure* cit., p. 382).

assolutamente corroborati<sup>81</sup>». Per quanto riguarda gli interlocutori immediati di Gilson si veda, uno per tutti, un articolo di Emile Bréhier di cui riportiamo le conclusioni (forse un po'estremistiche, ma comunque stimolanti come correttivo della posizione gilsoniana):

Nous ne l'avons, en définitive, rencontrée [la philosophie chrétienne] ni chez saint Augustin, qui sépare avec décision le Verbe fait chair de la raison des philosophes, ni chez saint Thomas, qui ne laisse à la raison qu'une existence précaire, ni chez les rationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle, dont la doctrine (...) perd tout contact avec le christianisme, ni chez les philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle, où l'on voit la philosophie chrétienne s'infléchir rapidement en un humanisme. C'est par accident que, pendant les siècles du Moyen Age, la culture intellectuelle d'origine grecque a été liée étroitement avec la profession religieuse. La philosophie, à la fin de l'antiquité, a été platonicienne; le rationalisme d'Aristote a dominé au XIII<sup>e</sup> siècle; au XVII<sup>e</sup> siècle est né un nouvel intellectualisme, issu du génie grec; au XIX<sup>e</sup> siècle s'imposent les problèmes sociaux (...): ce développement est indépendant du christianisme; il n'a pas la moindre affinité avec lui. Nous avons vu les essais, toujours vains, du christianisme pour fixer un de ces moments, pour s'en emparer; mais on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne<sup>82</sup>.

Come dicevo, si può dubitare che la fede cristiana, già solo in considerazione della sua enorme importanza storica e indipendentemente dal giudizio sulla sua verità, non abbia avuto *proprio alcuna influenza* nello sviluppo della speculazione filosofica europea; ma la parte conclusiva del discorso appare molto più convincente.

Ciò non toglie, però (e *su questo* bisogna, mi pare, dar ragione a Gilson), che quella di 'filosofia cristiana', a dispetto di tutte le accuse di anacronismo e attualizzazione forzata, sia in effetti storicamente, allorché la si intende, una buona caratterizzazione dell'atteggiamento intellettuale di Bonaventura. Lungo tutta la sua attività di teologo, egli si è infatti *anche* sforzato di costruire un sistema di pensiero dove la verità di fede apparisse quanto più possibile *anche* come la logica risultante di una rigorosa razionalità.

Certo, va detto che per lui almeno *de iure*, teologia e filosofia sono separabili. A parte i casi in cui palesemente si riferisce alla 'filosofia' in un senso ristretto, sostanzialmente equivalente a quella che oggi si direbbe 'scienza naturale' (e che ora non ci interessano)<sup>83</sup>, egli evidenzia,

<sup>81</sup> Arthur Schopenhauer, *Sulla filosofia delle università*, tr. it. di Gorgio Colli, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, Adelphi, Milano 1998 (pp. 197-276), pp. 204-205.

<sup>82</sup> Emile Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* (in «Revue de Métaphysique et de Morale», 38 [1931], pp. 133-162) pp. 161-162.

<sup>83</sup> Ad esempio quando dirà che forse Aristotele, quando negò l'inizio del mondo, «intellexit hoc ut philosophus,

in occasioni diverse, almeno tre punti di divergenza.

Intanto, la filosofia lavora *aposteriori*, partendo dal mondo dell'esperienza e da quel che razionalmente se ne può dedurre per tentare di giungere alle sue cause prime (secondo l'idea aristotelica del processo da quanto è più noto a noi a quanto è più noto in sé), mentre la teologia lavora *apriori*, partendo dalla Causa prima (Dio), e da ciò che essa ha rivelato di se stessa, per ridiscendere alla creazione<sup>84</sup>.

Poi, e correlativamente, la filosofia riguarda solo quel che può essere ragionevolmente dimostrato o inferito con forze naturali, la teologia, prendendo le mosse dal Principio supremo stesso quale si rivela direttamente tramite la Scrittura, e impegnandosi a spiegarne e commentarne l'insegnamento, riguarda anche quello che può essere conosciuto unicamente per rivelazione<sup>85</sup>.

Infine, dove la filosofia può essere anche pura teoresi astratta, invece la teologia, nella misura in cui si occupa di esporre la Scrittura, non lo è mai, perché in quella la contemplazione va sempre di pari passo con la edificazione morale<sup>86</sup>.

Ancora in una delle sue ultime opere, la serie delle *Collationes de donis*, Bonaventura fornisce una definizione della filosofia come “scrutabilis notitia certa” contrapponendola alla scienza teologica, che sarebbe “credibilis notitia pia”<sup>87</sup>.

E tuttavia, accanto a questi pronunciamenti ve ne sono molti altri in cui egli tende a

---

loquens ut naturalis, scilicet quod *per naturam* non potuit incipere” (Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae* [in *Opera Omnia*, vol. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1891, pp. 327-449], VII, 2): qui la 'filosofia' viene espressamente *equiparata* alla sola scienza naturale; ma non sembra che ciò avvenga sempre: nello stesso testo, infatti (*ivi*, 3), Bonaventura parla anche di “philosophi illuminati” che, pur in assenza della rivelazione, hanno intuito la causalità ideale e il destino ultraterreno dell'uomo, e che quindi senza dubbio non sono meri naturalisti (su ciò vedi sotto [n. 441]).

<sup>84</sup> “Ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout iudicio proprio relicta est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiae. Primo modo ratiocinantur doctores catholici et fideles circa ea quae sunt fidei (...) Secundo modo ratiocinando processerunt philosophi, qui non aspexerunt in hominis conditione suum principalem Auctorem, sed aspexerunt principia componentia et operationes quas habet per virtutem naturae” (*In Sent. II*, dist. XXX, art. I, q. I, co.). Questo passo, comunque, come ora vedremo può anche prestarsi a una interpretazione diversa, e diametralmente opposta alla distinguibilità di teologia e filosofia.

<sup>85</sup> “Philosophia (...) agit de rebus, ut sunt in *natura*, seu in *anima* secundum notitiam *naturaliter insitam*, vel etiam *acquisitam*; sed theologia, tamquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad *gratiam* et *gloriam* et etiam ad *Sapientiam aeternam*” (*Breviloquium*, Prologus, 3, 2).

<sup>86</sup> “Sacra Scriptura dividitur in vetus et novum testamentum, et non in theoreticam et practicam, sicut philosophia: quia (...) non potest in ea sequestrari notitia rerum sive credendorum a notitia morum. Secus autem est de philosophia, quae non tantum de veritate morum, verum etiam agit de vero nuda speculatione considerato” (*Breviloquium*, Prologus, 1, 2).

<sup>87</sup> “Dico quod scientia philosophica est veritatis ut *scrutabilis notitia certa*” (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 455-503], IV, 6); “Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam *theologicam*, quae est *veritatis credibilis notitia pia*: quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis” (*ivi*, 13).

dimostrare che il punto di vista autentico della fede è anche quello più consono alla razionalità. Sono parecchi, come dicevamo i punti in cui, dopo aver sostenuto una certa posizione con *auctoritates* teologiche, soggiunge: 'e questo concorda anche con la ragione'<sup>88</sup>. Di più: in almeno un caso egli, pur senza arrivare a una sconfessione formale delle suddette *auctoritates*, sostiene in sostanza che esse vanno *reinterpretate per metterle d'accordo con la ragione e la scienza*<sup>89</sup>.

Io vorrei suggerire che tra queste due linee apparentemente contraddittorie si può trovare una conciliazione se si suppone che quel che egli contrappone alla teologia sia non tanto la *filosofia in genere*, quanto quella filosofia che programmaticamente fa senza l'ausilio della fede, e di cui Bonaventura (lo notano sia Gilson che Van Steenberghen, ma con interpretazioni in gran parte opposte<sup>90</sup>) riconosce la possibilità teorica, per poi però condannarne, in sostanza, l'esercizio *autonomo*. Il suo discorso, mi pare, in sintesi è questo: la filosofia pura, 'laica', poteva possedere una ragion d'essere, e storicamente ha ottenuto dei risultati apprezzabili, *anteriamente alla rivelazione*, quando era l'unica strada aperta all'uomo per la conoscenza della verità; ma *ora che abbiamo la rivelazione* non ha più senso, anzi, è una presunzione sacrilega, pretendere di far filosofia senza tenerne conto. La rivelazione infatti fornisce informazioni su molti argomenti (ivi compresi parecchi punti indispensabili alla salvezza) che l'indagine razionale non può arrivare a determinare (non foss'altro perché in gran parte concernono realtà contingenti precluse alla nostra esperienza, e che quindi non potrebbero mai venire dedotte per via speculativa). E inoltre, anche su quei punti che invece *sarebbero*

<sup>88</sup> Ad esempio si può portare il passo, che già citavamo sopra [n. 79], relativo alla creazione *ex nihilo* insegnata dalla fede: "Ratio etiam a fide non discordat" (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, co.); abbiamo già notato che qui "non discordat" non si può interpretare come una semplice concordanza negativa; si tratta piuttosto di una conferma vera e propria; ma anche un passo sull'impossibilità che i cieli siano animati: "Non solum haec positio est contra catholicos doctores, sed etiam contra philosophicos tractatores" (*ivi*, dist. XIV, pars I, art. III, q. I, co.); uno sull'esistenza del cielo cristallino, secondo lui chiaramente insegnata dalla Scrittura: "Ad cuius cognitionem, etsi pauci philosophi pervenerunt, quia corporeum latet sensum, ratiocinando tamen pervenerunt aliqui" (*ivi*, pars II, art. I, q. III, co.); infine, uno sul peccato originale: "Hoc fidei veritas praedicat, sacrae Scripturae auctoritas confirmat, rationis probabilitas manifestat (...) Ratio (...) hoc manifestat (...), tam ex ordine qui respicit divinam iustitiam, quam ex ordine qui respicit sapientiam, quam etiam ex ordine qui respicit bonitatem summam" (*ivi*, dist. XXX, art. I, q. I, co.).

<sup>89</sup> Il passo in questione riguarda la teoria, sostenuta tra gli altri da Agostino, per cui i cieli avrebbero la natura del fuoco, anziché quella della 'quinta essenza', e dice: "Cum recta ratio satis evidenter persuadeat firmamentum esse alterius naturae quam sit aliquod elementum (...) non absurde credi potest philosophos in hac parte verum sensisse, et doctores veritatis ab eis *in sensu* non discrepasse, *quamvis voce tenus videantur contraire*" (*In Sent. II*, dist. XIV, pars I, art. I, q. II, co.; corsivi miei). Bonaventura dunque tira per i piedi i testi dei *doctores* pur di non doverli dichiarare in errore neppure su un punto tutto sommato marginale (il che, del resto, era prassi comune); ma anche da questo si evince che per lui, se essi davvero contrastassero con la *recta ratio*, non si potrebbe evitare di confessarli erronei.

<sup>90</sup> Cfr. Van Steenberghen, *La philosophie cit.*, p. 200; e Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure cit.*, pp. 388-389.



passibili di dimostrazione, di fatto la ragione umana, nella attuale condizione viziata dal peccato (con la conseguente tendenza ad aderire alle realtà sensibili e a farsi sviare dai turbamenti dell'immaginazione), tende quasi fatalmente a sbagliarsi, se lasciata a se stessa.

Da qui la polemica di Bonaventura contro quello che è stato talvolta chiamato il 'filosofismo' degli aristotelici radicali, decisi a separare totalmente la scienza razionale dalla rivelazione: questa determinazione gli sembra simile a quella di chi si ostinasse a scrutare la volta celeste con le candele chiudendo gli occhi alla luce del Sole: “Qui confidit in scientia philosophica et appretiat se propter hoc et credit, se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem: sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare<sup>91</sup>”. Anche da questa immagine così iperbolica, continua però a risultare che la filosofia, anche da sola, pur con tutti i suoi limiti è *una luce*, e non il suo contrario; e che la scienza data dalla fede differisce solo per grado, e non per essenza, da quella della pura ragione. Bonaventura, da un certo punto di vista, sembra anzi ancora vicino alla fiducia di un Anselmo che *tutti* i punti del dogma (almeno, tutti quelli riguardanti verità intrinsecamente necessarie), possano, in linea di principio, venir portati a piena intelligibilità, e quindi, idealmente, divenire teoremi di un sistema razionale.

Intendiamoci: egli non è mai stato sfiorato dalla convinzione che la ragione potesse ridurre a sé *tutto il reale*. I *fatti contingenti*, nel loro complesso, dipendono in ultimo dalla volontà di Dio, e quindi possono venir conosciuti solo per esperienza o per rivelazione, e non escludono mai la possibilità del contrario. Inoltre, anche nel campo del necessario, nessuna creatura (tantomeno l'uomo viatore) può mai arrivare a possedere una conoscenza della verità divina pari a quella che possiede Dio stesso. Ma talvolta, nondimeno, il francescano suggerisce che, se non altro, tutti i punti intrinsecamente necessari *contenuti nel dogma rivelato* possano diventare oggetto di piena intelligenza. In un passo di una delle sue opere generalmente considerate più 'antifilosofiche', le *Collationes in Hexaëmeron*, sembra affermare esattamente questo: “Nota (...) quod quaedam sunt credibilia, non tamen *intelligibilia* per rationem, ut *Abraham genuit Isaac*, sive *facta particularia* [corsivo mio]; quaedam autem credibilia sunt *intelligibilia*; et quando intelliguntur, rationes solidas habent<sup>92</sup>”. Tra le verità proponibili

<sup>91</sup> *Collationes de donis*, IV, 12.

<sup>92</sup> In *Hexaëmeron*, X, 4. La fonte di questo discorso è agostiniana, come lo stesso Bonaventura rileva in *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis* (in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 45-115), q. I, art. II, arg. 14: “[Est] triplex genus credibilis secundum Augustinum: 'Quaedam enim creduntur *simul* et intelliguntur, quaedam *prius* creduntur et *postea* intelliguntur, quaedam creduntur et *numquam* intelliguntur, sicut est historia humana gesta

all'uomo, le *uniche* di esclusiva pertinenza della fede sono dunque quelle riguardanti fatti contingenti: tutte le altre possono venir corroborate razionalmente.

Proprio questo, mi pare, sarà tra le cause della sua indignazione contro quegli autori che pretendono di fare filosofia ignorando, o addirittura contraddicendo, il dogma. Certo, resta vero che in tal modo egli si renderà, *obiettivamente*, avvocato della repressione intellettuale (nonostante la storica tesi difesa da Pierre Duhem, secondo la quale gli 'aristotelici radicali' sarebbero stati i veri dogmatici<sup>93</sup>); tuttavia *soggettivamente* si riterrà difensore non solo del dogma, ma *anche della ragione*, che quelli mutilano e distorcono.

Questo 'razionalismo' bonaventuriano parrebbe però contraddetto da taluni pronunciamenti. Intanto, l'affermazione che certe verità, pur essendo necessarie, resterebbero inattingibili per la ragione (come dirà anche Tommaso). Tuttavia, a ben guardare l'impostazione di Bonaventura è un po'diversa. Egli dice, ad esempio, a proposito della simultaneità della eternità divina a tutti i tempi: “Hoc *necessarium est poni, quamvis non possimus hoc plene intelligere. Videmus enim eius oppositum esse falsum et impossibile*<sup>94</sup>”. Non dice, quindi, che questa verità sia indimostrabile *in assoluto*, dice solo che è indimostrabile *positivamente*, perché incomprendibile. Sembra però convinto che si possa arrivare, razionalmente, a concludere che *il contrario è impossibile*, e quindi, indirettamente, a dimostrarla anche senza comprenderla: laddove Tommaso, assai più modestamente, riterrà che i veri incomprendibili, se non sono confutabili, sono però, per noi, assolutamente indecidibili<sup>95</sup>.

Tuttavia, talvolta il francescano sembra affermare, addirittura, che la fede contiene verità che sono *contrarie al giudizio della ragione*, e che quindi, se valutate in base ad essa, si dovrebbero ritenere assurde e impossibili. Sembra affermarlo, ad esempio, a proposito del

---

percurrens” (cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XLVIII). Bonaventura, *ibidem*, parla proprio letteralmente di “facta historica”.

<sup>93</sup> Su cui cfr. sotto, n. 411.

<sup>94</sup> *In Sent. I*, dist. XL, art. II, q. I, ad 4 (corsivo mio).

<sup>95</sup> Si vedano le sue chiarissime affermazioni nell'esordio della *Summa contra gentiles*, I (in *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu “Summa contra gentiles”*, ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello, voll. II-III, Marietti, Torino-Roma 1961 [vol. II]). Qui, egli afferma: “Quaedam vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum” (3, 14). Quindi, parlando della differenza tra verità comuni alla filosofia e alla teologia e verità proprie di quest'ultima, egli aggiunge: “Ad primae (...) veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur” (*ivi*, 9, 52). La teologia, quindi, inequivocabilmente contiene proposizioni che *non possono essere dimostrate vere*, per quanto non possano neppure essere *dimostrate false*: e dunque, dal punto di vista della nostra scienza, tali proposizioni sono effettivamente indecidibili.

miracolo dell'altare<sup>96</sup>. Ma sembra affermarlo anche su punti assai più centrali: si pensi appunto alla compresenza della trinità e della semplicità assoluta nell'essenza divina: “Intellectus (...) noster plus potest in cognitionem rerum mundanarum quam Trinitatis; quia illa est supra rationem, et contrarium eius videt in sensu; et ideo indiget nova elevatione, utpote cognitione per infusionem<sup>97</sup>”. Parrebbe quindi che ragione e fede qui siano contrapposte, che per seguire l'una si debba per forza, a un certo punto, rinunciare all'altra. Ma non è detto che le cose stiano così: a ben guardare, anche nei passi bonaventuriani ora citati non si dice che la fede sia *contraria* all'intelligenza, bensì che le è *al di sopra*. Bisogna quindi almeno chiedersi molto seriamente, a mio avviso, se qui il conflitto sia con la *facoltà razionale in sé*, o non piuttosto con un qualche 'pregiudizio della ragione', che, pur naturale per noi nella nostra condizione attuale, coinciderebbe in realtà con quella azione di disturbo dell'immaginazione che abbiamo visto rientrare tra le conseguenze del peccato originale. Ad esempio, il francescano dice:

Quaedam sunt pure intelligibilia, et talibus non contradicit imaginatio, sed deficit; quaedam sunt sensibilia, et in talibus sufficit; quaedam sunt quodam modo imaginabilia, et quodam modo intelligibilia, et in talibus frequenter intellectus deficit, et imaginatio contradicit et deficit (...) Hinc est, quod talia nobis non intelligibilia iudicantur magis quam alia<sup>98</sup>.

E, proprio sul miracolo dell'altare, ribadisce in sostanza lo stesso concetto: noi giudichiamo certe cose impossibili “propter limitationem nostrae intelligentiae, ut duo corpora esse in eodem loco, vel idem corpus esse in diversis, vel maius corpus in minori loco, quia nullo modo possumus capere, *cum nostra imaginatio semper dicat oppositum*<sup>99</sup>”. Nella stessa occasione, afferma, infatti: “Quando Deus sic facit in Sacramento altaris, necesse est, ut *ratio contra se elevantur*, ut credat<sup>100</sup>”. Ossia: la ragione qui deve sì essere contraddetta, ma *dalla ragione stessa*, che dunque comprende quel suo iniziale pregiudizio appunto come tale, e nello stesso suo superarsi si riafferma.

All'atto pratico e in concreto, beninteso, ne risulta comunque una qualche eteronomia del pensiero: la ragione non può fare sicuro affidamento su se stessa. In sostanza quindi spetterà alla fede stabilire quando ci troviamo in presenza di un *vero* giudizio razionale e quando *solo*

---

<sup>96</sup> *In Sent. IV*, dist. X, pars I, art. unicus, q. I, co.

<sup>97</sup> *In Sent. I*, dist. III, pars I, art. unicus, q. IV, ad 5.

<sup>98</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVII, pars I, dub. IV, co.

<sup>99</sup> *Ivi*, dist. XLII, art. unicus, q. III, co. (corsivo mio).

<sup>100</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

*in apparenza* si tratta di un giudizio razionale. Se la fede ci insegna la verità di un qualcosa, dobbiamo supporre che esso non sia logicamente assurdo anche se, per limiti nostri, fossimo irresistibilmente portati a ritenerlo tale. Ma *in linea di principio*, per Bonaventura come per Tommaso, la ragione, e quindi anche la filosofia come suo esercizio sistematico, sono lumi dati da Dio, e dunque scevri da errore fino a quando il loro uso resta imperturbato<sup>101</sup>.

Quanto detto finora vale segnatamente per il Bonaventura del *Commento alle Sentenze*. Verso la fine della vita, secondo alcuni egli si sarebbe spostato verso una teologia 'profetica', nell'aspettazione di una prossima era escatologica nella quale la filosofia sarebbe divenuta superflua in grazia di una superiore rivelazione mistica; e ciò sarebbe documentato specialmente dalla sua ultima opera, le *Collationes in Hexaëmeron* (su questa tesi di Ratzinger cfr. sotto [pp. 194 e segg., in partic. n. 428]). Comunque valutiamo questo punto, tuttavia, resta vero che il divenir la filosofia superflua in virtù di una rivelazione superiore non significa che essa di per sé non continui a possedere un valore conoscitivo. E, in effetti, nelle stesse *Collationes* Bonaventura seguita ad attribuire ai filosofi dell'antichità pagana (*in primis* Platone e i suoi seguaci) una peculiare 'illuminazione' (che, in assenza del *lumen fidei*, non può che essere quella dell'intelligenza), e quindi una qualche partecipazione della verità<sup>102</sup>.

Un punto critico sul quale, per Bonaventura come per molti altri pensatori medioevali, si gioca la partita della 'filosoficizzabilità' della teologia è, come abbiamo accennato, quello della trinità. Occorrerà dunque analizzarlo brevemente, visto che è proprio quello che ci interessa ora. La trinità è esclusivamente oggetto di fede, oppure la ragione, una volta tratto dalla fede il primo spunto, può giungere a dire qualcosa di positivo su di essa?

### *Il caso della trinità*

Bonaventura, come dicevamo, si mantiene comunque distante da una fiducia 'ingenua' nella

---

<sup>101</sup> Cfr. Quinn, *The Historical Constitution* cit., pp. 450, sul fatto *che quanto al suo atto* per Bonaventura la certezza della ragione è maggiore di quella della fede, perché reca in se stessa la garanzia evidente della propria veridicità: "In the order of speculation (...) a human science can have a greater certitude than Christian faith. The certitude of a science, depending on the light of natural reason, is rooted exteriorly in the existence of its objects and interiorly in the axioms or first principles of truth. The certitude of a science is so strong, according to Bonaventure, that a man must assent to the truth demonstrated by a science, and so *no man can either doubt or contradict a truth that he knows with the certitude of demonstration*" (corsivo mio). Ciò non toglie che *in concreto* la ragione umana nello *status viae* non sia mai definitivamente al riparo dall'errore. Lo stesso Quinn lo rileva, (*ivi*, p. 451), e cita in proposito *In Sent. III*, dist. XXVI, art. I, q. V, co.: "Attendendum est quod certitudo circa intellectum habet esse duobus modis. Quaedam est enim quae facit intellectum potentem ad vitandum errorem et excludendum dubitationem; et talis certitudo est certitudo viae. Quaedam autem est certitudo quae reddit intellectum impossibilem ad errorem; et haec est certitudo patriae".

<sup>102</sup> Anche su questo vedi sotto [n. 441].

immediata dimostrabilità del Dio uno e trino. Ad esempio non ritiene affatto, come altri prima e anche dopo di lui, che il pensiero filosofico sia arrivato a postularlo indipendentemente dalla rivelazione. Egli nel *Breviloquium* afferma: “*Vestigium dicit distinctionem proprietatum essentialium, et huic respondet trinitas appropriatorum, non priorum sive personarum*<sup>103</sup>”. Ossia: il *vestigium* (la proprietà della creatura che è riconducibile alla persona divina) non si riferisce immediatamente alla persona, bensì all' “appropriato”, cioè a un attributo che, di per sé, appartiene all'essenza, per quanto “conduca” alla conoscenza della persona<sup>104</sup>. Quindi, come aveva già affermato nel commento sentenziario, le 'trinità' che i filosofi pagani hanno posto in Dio a partire dalla conoscenza delle creature sono puramente triadi di attributi essenziali, la cui 'appropriabilità' alla trinità delle persone è ipotizzabile solo *presupposta quella trinità stessa*; essa, dunque, non può venirne dedotta razionalmente. E questo è tanto più vero in quanto la coesistenza della pluralità delle persone con l'unità e semplicità della sostanza è una condizione del tutto eccezionale che Dio non comunica e non può comunicare ad alcuna creatura. Essa quindi non potrebbe mai venir ragionevolmente inferita dall'esperienza del mondo, se non fosse Dio stesso a rivelarla soprannaturalmente:

Pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cuius simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationabiliter cogitari: ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum (...) Unde dico, quod philosophi numquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluralitatem<sup>105</sup>.

Fin qui la posizione di Bonaventura sembra dunque perfettamente in armonia con quella di Tommaso. D'altro canto, non può sfuggire il fatto che buona parte del primo volume del *Commento alle Sentenze* di Bonaventura consiste proprio in un elaborato tentativo di rendere intelligibile la necessità della concezione trinitaria (pur tenendo ferma l'incomprensibilità del suo oggetto) come sola teoria appropriata alla pienezza dell'attualità divina<sup>106</sup>; e che egli si

<sup>103</sup> *In Sent. I*, dist. III, pars I, art. unicus, q. IV, ad 3.

<sup>104</sup> Cfr. *Breviloquium*, I, 6, 1: “Haec (...) dicuntur *appropriari*, non quia fiant *propria*, cum semper sint *communia*, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam priorum, videlicet trium personarum”.

<sup>105</sup> *In Sent. I*, dist. III, pars I, art. unicus, q. IV, co.

<sup>106</sup> Si veda per esempio un passo come il seguente, che ha innegabilmente l'andamento di una vera e propria dimostrazione, quale che sia il valore che vogliamo accordarle: “Ubi summa simplicitas [Dei] intelligitur, oportet summam actualitatem intelligi, si summe nobilis est. Et ubi est summa actualitas, summa diffusio et communicatio debet poni; et ista non potest esse nisi in sempiterna productione rei omnino infinitae et aequalis in virtute; et hoc non potest esse in aliate essentiae: ergo *non potest intelligi divina essentia simplicissima, nisi in tribus personis intelligatur tota esse, quarum una sit ab alia*” (*ivi*, dist. VIII, pars II, q. I, ad 1). Vedi anche *De mysterio trinitatis*, q. I, art. II, co., dove si dice, sì, che la fede nella trinità trae origine dal *lumen infusum*, ma si dice anche

dimostra assai più fiducioso di Tommaso anche sulla possibilità di rintracciare nella creatura, con Agostino, una 'impronta' (*vestigium*), inalienabile e inequivocabile, del carattere trino del creatore<sup>107</sup>: possibilità cui Tommaso non ricorre quasi mai.

La trinità, insomma, è solo oggetto di fede o può anche venire intesa? Il problema non è affatto semplice da dirimere. Il francescano afferma che è impossibile inferire la trinità *dalla costituzione delle creature*; suggerisce anche, peraltro, che una volta assunta la trinità sia invece possibile dimostrarne razionalmente, con la 'intelligenza illuminata dalla fede', la presenza vestigiale nella creatura, e già qui è difficile negare una certa incoerenza. Ma, ancora a monte, c'è un punto dubbio anche più fondamentale (che, di nuovo, qui trattiamo solo di passata): *per il francescano la conoscenza umana, almeno in questa vita, è tutta desunta dalle creature?*

A volte sembra di sì. Nel primo libro del *Commento alle Sentenze* Bonaventura mostra di non aver niente da invidiare a nessuno in quanto ad aristotelismo epistemologico: la conoscenza umana naturale deriva tutta dalle creature: “Non cognoscamus Deum nisi per creaturas<sup>108</sup>”. Anzi, essa deriva tutta dalla *testimonianza dei sensi*, e “non c'è niente nell'intelligenza che prima non sia stato nel senso”: “Ad illud quod obicitur, quod omnis nostra doctrina incipit a sensu, dicendum quod verum est<sup>109</sup>”; ed è precisamente per questo, pare, che la trinità, nello *status viae*, è creduta *esclusivamente per fede*.

Nel secondo libro, però, sostiene fermamente l'*esatto contrario*: *non tutta* la conoscenza umana deriva dai sensi; bisogna invece seguire Agostino che pone nell'anima, *ab initio*, un bagaglio di nozioni indipendente dall'esperienza: tra queste l'autoconoscenza dell'anima e la

---

che essa si rivela poi *razionalmente* come la sola adeguata all'esigenza di avere di Dio il concetto più elevato, esigenza che invece è stabilita indubitabilmente dalla ragione naturale: “Per lumen (...) naturaliter homini a Deo inditum (...) unicuique dictat ratio propria, quod de primo principio sentiendum est *altissime* et *piissime*: *altissime*, quia a nullo; *piissime*, quia cetera ab ipso (...) Quod autem Deus possit et velit sibi producere aequalem et consubstantialem, ut aeternalem habeat *dilectum* et *condilectum*; et quod hoc quidem de ipso Deo sentire sit sentire *altissime* et *piissime* -quia, si sentitur, quod hoc non possit, non sentitur de Deo *altissime*; si sentitur, quod possit et non velit, non sentitur de Deo *piissime* (...), hoc non dictat *lumen inditum* per se, sed *lumen infusum*, ex quo cum *lumine indito* colligitur, quod de Deo sentiendum est, quod generet et spiret sibi coaequalem et consubstantialem, ut sentiatur de Deo *altissime* et *piissime*”. Tra ragione e rivelazione, dunque, ancora una volta sussiste un indissolubile nesso dialettico, come si dice anche espressamente poco sotto: “Quod sic est credibile non irrationabiliter creditur, quia gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit, quam pervertat” (*ivi*, ad 3).

<sup>107</sup> Su questo punto mi permetto di rimandare al mio articolo *L'immensità di Dio e la misura delle creature: Bonaventura da Bagnoregio su molteplicità infinite e dintorni*, attualmente in corso di pubblicazione in A. Cavallini, L. Campi, A. Pertosa (ed.), “*Hai fatto ogni cosa secondo misura, numero e peso*”. *La metafisica dell'ordine nel pensiero medievale*, Città Nuova, Roma.

<sup>108</sup> *In Sent. I*, dist. XXII, art. unicus, q. III, co.

<sup>109</sup> *Ivi*, ad 4.

notizia “*naturaliter inserta*”, e non mediata da alcuna inferenza, di Dio stesso. Tanto più che con ciò non si contraddice Aristotele, il quale in realtà intendeva solo dire che nell'anima non c'è alcuna *nozione astratta* che non derivi dai sensi, non nessuna nozione in assoluto:

Si qua (...) sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus (...) Deus enim *non cognoscitur* per similitudinem a sensu acceptam, immo Dei notitia naturaliter est nobis inserta, sicut dicit Augustinus (...) Ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu, *dicendum est quod non*. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa *sine adminiculo sensuum exteriorum*. Unde, si aliquando dicat Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu et quod omnis cognitio habet ortum a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam<sup>110</sup>.

A cosa si deve un tale voltafaccia? Qualcuno gli aveva forse fatto dei problemi per la sua assunzione dell'epistemologia aristotelica? È stato suggerito che le proteste di Bonaventura, all'inizio del secondo libro del *Commento*, di essere solo un modesto compilatore (“*pauper et tenuis compilator*”) e di non aver voluto che riprendere in tutto gli insegnamenti “*patris et magistri nostri bonae memoriae*” (di Alessandro di Hales<sup>111</sup>), non siano dovute solo o tanto a 'umiltà cristiana', come la *vulgata* agiografica pretendeva, quanto anche al desiderio di mettersi al riparo da accuse che gli erano state attirate da alcune vedute, secondo qualcuno un po'troppo ardite, contenute nel primo libro<sup>112</sup>. In questa stessa prefazione al secondo libro, va detto, Bonaventura, elencando i punti che gli potrebbero essere contestati, *non menziona* l'epistemologia aristotelica: il sospetto tuttavia può rimanere. Ad ogni modo, si debba o no pensare a una evoluzione, dovuta o meno anche a circostanze esterne, l'ambiguità esiste.

---

<sup>110</sup> *In Sent. II*, dist. XXXIX, art. I, q. II, co. (corsivi miei).

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, *Praelocutio*.

<sup>112</sup> A proposito del ruolo del teologo quale è tratteggiato nel prologo al primo libro del *Commento* bonaventuriano, Corvino osserva (*Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 331): “Un'opera di teologia non è una semplice esposizione della dottrina rivelata (...), ma è il lavoro personale di un teologo, cioè di un uomo che espone idee proprie in prima persona e se ne assume interamente la responsabilità. È probabile che questa tesi così radicale abbia meritato al giovane baccelliere qualche rimbrotto da parte dei superiori, dei professori cattedratici; e forse questa è la ragione per cui nella prefazione al secondo libro (...) Bonaventura rivendica, almeno per quanto riguarda se stesso, il più modesto titolo di 'compilatore', perché -egli osserva- 'è più salutare cedere di fronte alle opinioni altrui che dare esca alle contese’”. È probabile, aggiungiamo noi, che il francescano sia stato contestato non solo per questa posizione metodologica, ma anche per altre tesi più particolari che aveva assunto con baldanza di *auctor* (questo è appunto il titolo che egli, in *In Sent. I*, proemii q. III, co., dà allo scrittore indipendente, contrapponendolo al *compiler* e al *commentator*): e infatti, nella stessa prefazione del secondo libro, egli sente l'esigenza di elencare i punti sui quali si è distaccato dall'opinione del Lombardo e di difenderne puntualmente l'ortodossia.

Ancora una volta, sintetizziamo temi che meriterebbero un'analisi molto più vasta<sup>113</sup>: comunque, stando alla *seconda* teoria epistemologica di Bonaventura (quella 'agostiniana'), resta pur sempre vero che l'uomo in questa vita, e tanto più a seguito del peccato, non conosce Dio *nella sua individualità distinta* (questa conoscenza è riservata all'esistenza ultraterrena, e, prima di essa, a pochissimi privilegiati<sup>114</sup>). Ciò, tuttavia, non toglie che egli in qualche modo, almeno confusamente, lo conosca *insieme* a tutti gli altri suoi oggetti di conoscenza. Anche se *cronologicamente* la conoscenza di Dio non precede la testimonianza dei sensi, tuttavia *noeticamente* non ne dipende: essa è piuttosto quella 'luce' che rende possibile la conoscenza sensibile stessa come tale, e dalla quale attingiamo ogni nostra certezza, come nell'apprensione di tutti i colori è implicita l'apprensione della luce fisica: “Intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus (...) est per primam lucem<sup>115</sup>”. È la famosa quanto problematica dottrina a cui talvolta ci si è riferiti come dottrina della *contuitio*<sup>116</sup>. Ad essa può anche legarsi la nota tesi bonaventuriana per cui l'esistenza di Dio è autoevidente, perché immediatamente implicata nella stessa nozione di verità: o, per usare le sue parole, “Divinum esse [est] adeo verum, quod non possit cogitari non esse<sup>117</sup>”; “Per primam lucem non contingit cogitare, non esse primam lucem sive veritatem: ergo nullo modo contingit cogitare, primam veritatem non esse<sup>118</sup>”. Noi possiamo, sì, se sviati dall'immaginazione, *non prestare attenzione alla nostra nozione di Dio*, credere per esempio che per 'Dio' si intenda qualcosa di corporeo e finito, e dunque dubitare della sua

<sup>113</sup> Per un'analisi metafisica di questo punto abbastanza adeguata alla complessità della problematica si può vedere Édouard-Henri Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris 1974 (specialmente alle pp. 88-142), per quanto non si possa accogliere senza riserve l'inquadramento che, nel corso dell'opera, l'autore fa della posizione bonaventuriana specialmente in rapporto a quella di Tommaso.

<sup>114</sup> Vedi su ciò *In Sent. II*, dist. XXIII, art. II, q. III.

<sup>115</sup> *In Sent. I*, dist. VIII; pars I, art. I, q. II, arg. *d*.

<sup>116</sup> Si può vedere in proposito, la voce curata da Orlando Todisco per il *Dizionario bonaventuriano*, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 272-279: “La contuizione è un'apprensione simultanea (*cum-tuitio*) dell'infinito e del finito, nel senso che nel percepire una cosa, il soggetto si avvede di colui grazie al cui potere create e conservante la cosa è nell'essere e grazie al cui potere illuminante lui stesso conosce” (p. 272). Bisogna però rilevare che il termine *contuitio*, in Bonaventura, non sembra riferirsi *specificamente* all'intuizione di Dio nella creatura. Lo stesso Gilson, correggendo una propria precedente interpretazione, afferma che per Bonaventura, come già per Agostino, *contuitio* significa semplicemente e in generale 'intuizione' (cfr. *La philosophie* cit., p. 412); e, di fatto, talvolta il francescano utilizza questo termine per riferirsi alla pura e semplice intuizione di un oggetto: ad esempio, nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 3-43), q. VI, co., inequivocabilmente parla di *contuere* per riferirsi alla conoscenza di Dio non in altro, ma in se stesso: “In via possumus divinam immensitatem contemplari *ratiocinando* et *admirando*; in patria vero *contuendo*”. Per quanto, dunque, la cosa cui si riferisce Todisco inequivocabilmente esista nel pensiero di Bonaventura, si può dubitare dell'opportunità di definirla con questo termine.

<sup>117</sup> *In Sent. I*, dist. VIII, pars I, art. I, q. II, tit.

<sup>118</sup> *Ivi*, arg. *d*. Sulla presenza dell'intuizione di Dio in ogni intuizione della verità vedi anche sotto, pp. 335-341.



esistenza. Possiamo anche passare tutta la vita ignorando di possedere questa nozione, appunto come si possono vedere tutti i colori e non per questo prestare attenzione alla luce come tale: “Sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia *particularia* et *universalia*, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit<sup>119</sup>”. Ma non appena assumiamo rettamente cosa si intende per 'Dio', ci rendiamo conto di averne innata la nozione, e che in essa se ne manifesta indubitabilmente la realtà; il che Bonaventura esprime con questa formula: si può errare sul *quid est* di Dio, ma non (una volta definito il *quid est*) sul suo *si est*<sup>120</sup>. Nel *De mysterio trinitatis* egli tornerà più lungamente, ma sempre nello stesso spirito, sul senso in cui si può dubitare dell'esistenza di Dio, e sull'impossibilità di dubitarne, comunque, una volta che se ne possiede il vero concetto:

Quantum ad actum *apprehendendi* incidit dubitatio, quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis *Deus*, sed solum secundum *aliquam sua conditionem*; sicut gentiles Deum cogitabant quidquid supra hominem erat et futurum aliquod praevidere poterat (...) Quantum ad actum *conferendi* dubitatio incidit, quando *ex parte* fit collatio, utpote cum insipiens videt, non manifestam fieri iustitiam de impio; infert ex hoc, quod non est regimen in universo, ac per hoc, quod in ipso non sit rector primus et summus, qui est Deus excelsus et gloriosus. -Similiter quantum ad defectum in actu *resolvendi* incidit dubitatio, quando intellectus carnalis nescit resolvere nisi usque ad ea quae patent sensibus, sicut sunt ista corporalia; ex qua ratione putaverint aliqui, solem istum visibilem (...) esse Deum (...) Sed ab eo intellectu, qui plene apprehendit significatum huius nominis *Deus* (...), non solum non *dubitari*, an Deus sit, sed etiam nullo modo potest *cogitari*, Deum non esse<sup>121</sup>.

E questa intuizione immediata della realtà di Dio, va detto, implica un'assunzione ben più forte dell'argomento anselmiano, al quale è stata talvolta accostata: questo in effetti continua a riferirsi a Dio solo negativamente, come a “ciò di cui non si può pensare il maggiore”, non come a qualcosa che è *positivamente pensabile*, neppure in modo imperfetto<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> *Itinerarium mentis in Deum* (in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 177-214), V, 4.

<sup>120</sup> “Quia (...) intellectus noster numquam deficit in cognitione Dei 'si est', ideo nec potest ignorare ipsum esse simpliciter, nec cogitare non esse. Quia vero deficit in cognitione 'quid est', ideo frequenter cogitat Deum esse quod non est, sicut idolum, vel non esse quod est, sicut Deum iustum. Et quia qui cogitat Deum non esse quod est, ut iustum, per consequens cogitat ipsum non esse: ideo ratione defectus intellectus Deus potest cogitari non esse sive summa veritas; non tamen simpliciter sive generaliter, sed ex consequenti” (*In Sent. I*, dist. VIII, pars I, art. I, co.).

<sup>121</sup> *De mysterio trinitatis*, q. I, art. I, co.

<sup>122</sup> Cionondimeno talvolta Bonaventura si richiama espressamente all'argomento anselmiano, ponendolo accanto a quello dell'intuizione immediata, a proposito del quale invece si riferisce a Giovanni Damasceno (cfr. *De fide*

Quale che sia il nostro giudizio su questa teoria, si presenta allora una domanda: se, per Bonaventura, abbiamo per natura una nozione innata di Dio dalla quale ricaviamo la certezza della sua esistenza, *non potrebbe essere che, in tale nozione, possiamo intendere anche la sua trinitarietà*, e che quindi essa, pur inattuabile *a partire dalle creature*, non lo sia però *in assoluto*, neanche per la ragione naturale?

Sarà interessante prendere in esame un altro pronunciamento che, di primo acchito, parrebbe casomai invalidare questa ipotesi. Parlando in generale della teologia, Bonaventura si domanda se essa debba procedere con metodo “perscrutatorio”, ovvero, cercar di spiegare l'oggetto della fede; sembrerebbe infatti di no, perché l'oggetto di fede in quanto tale è al di sopra della ragione: “Materia huius doctrinae est credibile; sed credibile est supra rationem: ergo modus procedendi per rationes non convenit huic doctrinae<sup>123</sup>”. Bonaventura risponde così a questo dubbio:

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<sup>124</sup>.

Ma cosa significa questo in concreto? La “ragione elevata tramite la fede” va forse intesa come una qualche mistica intuizione soprannaturale? Dal contesto, sembra che in questo caso, termini a parte, ci si riferisca a qualcosa di ben più banale: ossia, alla *conseguenza intellettuale dell'assunzione di fede*. Chi volontariamente decide di accettare l'autorità della chiesa e del dogma per ciò stesso entra in possesso del lume della fede. Se applichiamo tale discorso di massima al caso della trinità, parrebbe risultarne questo: è impossibile intendere la necessità della trinità a meno che non se ne sia prima postulata la verità accettando il dogma che la insegna; dopo però essa diventa, anche *hic et nunc*, intelligibile.

Questa disgiunzione appare chiaramente problematica. Bonaventura assume, da buon teologo, che l'adesione alla vera fede, diversamente da qualunque altra credenza umana, necessiti di un intervento diretto della grazia divina, e quindi sia, a tutti gli effetti, un evento soprannaturale. Nonostante che essa, come ogni altra credenza, possa venir motivata da tutta

---

*orthodoxa*, I, 1). Vedi *In Sent. I*, dist. VIII, pars I, art. I, argg. *a* e *b*; e vedi anche *De mysterio trinitatis*, q. I, art. I, dove comunque l'argomento del Damasceno (“Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est”) è il primo messo in campo, e quello di Anselmo solo il ventiduesimo.

<sup>123</sup> *In Sent. I*, prooem., q. II, arg. 5.

<sup>124</sup> *Ivi*, ad 5.

una serie di circostanze storiche, culturali, psicologiche ecc. rientranti nel campo di pertinenza della natura creata, egli suppone che in questo particolare caso esse non possano mai fornirne la spiegazione esauriente ...E tant'è. Ma, anche ammesso questo: è proprio certo che lo *habitus fidei* sia l'*unico* fattore concepibile che possa condurre l'uomo, anche solo per amor d'ipotesi e magari per spirito di contestazione verso la fede, ad assumere provvisoriamente l'ipotesi trinitaria? Perché qui Bonaventura sembra affermare che, se la ragione assume la verità del dogma, può poi su questa base arrivare ad intenderne la necessità, non solo in un'altra vita, ma già in questa, e con la mera applicazione delle sue forze naturali a questo primo spunto. Egli afferma anche che quella assunzione può avvenire solo per l'ispirazione soprannaturale di Dio, ma questo rimane un mero postulato. In effetti, egli stesso ammette che anche gli eretici, la cui fede nella trinità senza dubbio dal suo punto di vista non può essere ascritta a un vero *lumen fidei* (e dunque alla grazia divina), pure talvolta possiedono un qualche *habitus fidei* sufficiente ad intenderla<sup>125</sup> ...E perché mai, allora, in linea di principio un tale *habitus* sufficiente non potrebbe averlo anche un pagano, se per un qualsivoglia concorso di circostanze fosse condotto a interrogarsi su questa ipotesi?

Insomma, la distinzione tracciata da Bonaventura tra impossibilità di intendere per natura una verità, da un lato, e possibilità di intenderla con forze naturali una volta assuntala preliminarmente, dall'altro, non regge: non regge perché poggia sul postulato contraddittorio che per natura sia impossibile assumere una verità della quale pure in seguito, per natura, si può intendere addirittura la *necessità*. Da questa linea del pensiero bonaventuriano, insomma, sia pure involontariamente emerge la seguente conclusione: in sostanza, nulla vieta che con la ragione naturale si possa giungere a conoscere perfino la trinità. Ma torniamo al nostro argomento.

#### *Analogia tra supposito divino e supposito creato?*

Abbiamo visto che, per la tradizione di teologia trinitaria cui Bonaventura appartiene, in Dio c'è distinzione tra natura e supposito: l'essenza divina è una natura sussistente, semplice e indivisa, ma questa natura non è esaurita da un solo supposito. Ora, se questo è vero di Dio, si può supporre che *a fortiori*, per Bonaventura, debba essere vero di ogni creatura. In Dio d'altronde, data la sua somma semplicità, la moltiplicazione dei suppositi non comporta la

---

<sup>125</sup> “Dico, quod philosophi numquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici” (*ivi*, dist. III, pars I, art. unicus, q. IV, co.).

plurificazione del *quo est* in più *quod est* (i due in Lui si identificano l'uno con l'altro e con la *natura*). Di conseguenza giudei e pagani, nella loro ignoranza della trinità, avevano ragione, dal loro punto di vista, ad affermare che Dio è unico, non solo in quanto al *quo est*, ma anche in quanto al *quod est*: *quod est*, infatti, è tutto ciò che sussiste di per sé e in modo indiviso<sup>126</sup>. Avevano torto, però, deducendo da questo che Egli fosse un unico supposito: si dice supposito, infatti, solo ciò che sussiste di per sé *escludendo positivamente dalla propria definizione ogni alterità*, mentre la fede stabilisce che Dio, pur sostanzialmente indiviso, si moltiplica in una pluralità di persone, ipostasi o suppositi positivamente distinti, tanto che uno *esclude* l'identità con l'altro<sup>127</sup>.

Nella creatura, però, le due cose vanno di pari passo: il *quod est* è identico alla natura, il *quo est* è identico al supposito: più suppositi significa più *quo est*, un solo *quo est* significa un solo supposito<sup>128</sup>.

Tuttavia, in realtà è dubbio che un simile ragionamento abbia operato in Bonaventura; e non solo perché un impiego così disinvolto dell'analogia Dio-creatura potrebbe suscitare delle perplessità (come vedremo Bonaventura, sempre in tema di materia, ne fa di ancor più sconcertanti [cfr. pp. 211-221]); ma, soprattutto, perché proprio il caso di Dio sembrerebbe mostrare, al limite, esattamente il contrario: una sostanza può essere un vero *quod est* sussistente *senza* moltiplicare il proprio *quo est* (la sostanza divina è identica alla propria divinità). E se, proprio in virtù della sua eccezionale pienezza, la sostanza divina è atta a moltiplicare i suppositi pur nell'unità dell'essenza, questo non può certo istituire una norma valida anche per le creature. Inoltre, ci sono anche altri punti di dissimilarità: la moltiplicazione dei suppositi nella natura di Dio segue una legge necessaria: le persone devono essere esattamente in numero di tre, e sono strutturalmente ordinate l'una rispetto all'altra secondo lo schema di un'emanazione perfetta, dove ciascuna è individuata da una particolare relazione che intrattiene con le altre due, e che non può appartenere a nessun'altra. Ciò Bonaventura lo spiega lungamente nel corso del *Commento alle Sentenze*, il cui primo libro è dedicato in grandissima parte proprio a questo tema<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> Vedi *In Sent. III*, dist. V, art. 1, q. 4, co.: “Potest circumscribi a divinis personalitas non simpliciter, sed per eum modum per quem fides determinat, scilicet Patris et Filii et Spiritus Sancti, ita tamen quod intelligatur ibi suppositum rationalis naturae, sicut intelligunt Iudaei et pagani”.

<sup>127</sup> Su questa distinzione cfr. Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 60-62.

<sup>128</sup> Su tutto ciò vedi sempre *La dottrina della sostanza* cit.

<sup>129</sup> Alla dinamica trinitaria sono dedicate ben trentuno distinzioni (dalla IV alla XXXIV comprese) sulle quarantotto del libro, per un totale di 405 pagine nell'edizione degli *Opera theologica selecta*.

Niente di tutto questo vale per la moltiplicazione in suppositi della natura creata: essi si trovano tutti in un reciproco rapporto 'orizzontale' di parità reciproca, e il loro numero più o meno grande è fondamentalmente una questione accidentale. Anzi, *lo stesso fatto di costituire una pluralità* rimane in qualche modo accidentale: una sostanza creata potrebbe anche essere l'unica della sua specie, purché rimanga ferma l'intrinseca possibilità che ne esistano delle altre (su questo vedi sotto [sez. 1. 3. 1. 1]). Per tali ragioni, il rapporto tra le persone all'interno dell'essenza divina sembra potersi considerare, casomai, analogo al rapporto tra le componenti metafisiche entro la *singola sostanza creata*, piuttosto che a quello tra le varie sostanze create all'interno di una specie; e vedremo, in effetti, che talvolta Bonaventura sembra accarezzare questa idea.

Una analogia, però, esclude l'altra. Quindi sembrerebbe che, a conti fatti, questa ipotesi interpretativa vada abbandonata.

Va detto, però, che una volta il francescano afferma nondimeno che, se la molteplicità di individui nella specie creata non dimostra la molteplicità di suppositi nell'essenza divina, perlomeno la *suggerisce*; o meglio, tende più a suggerirla che ad escluderla:

Licet in creatura non possit stare unitas formae cum trinitate suppositorum, cum supposita in creatura distinguantur per materiam et formam ipsi materiae appropriatam; in *Creatore*, in quo nulla prorsus est materia et vera fecunditas, manente una forma et substantia, est distinctio in suppositis ratione originis. Quia igitur creatura non praetendit universaliter *contrarium* huius quod est, Deum esse trinum, immo recte *conformiter* praetendit id ipsum; ideo est magis credibile quam incredibile<sup>130</sup>.

Il procedimento per cui si trovano simboleggiate nelle medesime perfezioni create, per rispetti diversi, diverse perfezioni del Creatore, è del resto familiare a Bonaventura (ne vedremo sotto qualche esempio a proposito del *vestigium* trinitario [pp. 214-215]). Però, dal punto di vista strettamente filosofico, esso tiene forse più dell'immaginazione che del rigore concettuale.

### **1. 2. 1. 2: Argomento a partire dall'impossibilità di una forma pura creata**

---

<sup>130</sup> *De mysterio trinitatis*, q. I, art. II, ad 2. Qui Bonaventura risponde a un'obiezione secondo la quale, visto che nella creatura la pluralità di suppositi implica sempre pluralità di sostanze, a partire dall'analogia tra Dio e creato si dovrebbe dedurre che in Dio c'è un supposito solo: "Omne illud, cuius contrarium natura creata praetendit, est rationi incredibile; sed contrarium huius quod est, unum in forma non multiplicata multiplicari in suppositis, praetendit omnis natura creata; in quaelibet enim natura creata, supposito multiplicato, multiplicatur forma" (*ivi*, arg. 2); egli non solo nega il ragionamento, ma lo rovescia: la creatura è simile al Creatore non in quanto ha un solo supposito per sostanza, ma in quanto è comunque moltiplicabile nella sua natura.

Alcuni hanno poi ipotizzato che dietro l'ilemorfismo ci sia, da un lato, il desiderio d'assicurare la distanza ontologica tra creature e Dio, attribuendo l'immaterialità solo a quest'ultimo; e, dall'altro, quello di abolire invece l'abisso tra creature corporee e creature spirituali, dando a tutte una materia comune e cancellando la 'semidivinità' delle intelligenze. Questa tendenza a ridurre la distanza tra creatura e creatura si spingerebbe anzi fino a suggerire che le differenze tra di esse siano tutte, in fondo, riconducibili a differenze materiali<sup>131</sup>. La seconda parte di questa interpretazione è improbabile, perché, per quanto certo in Bonaventura la discontinuità tra una forma creata e l'altra risulti meno incolmabile che in altri (lo vedremo meglio dopo [pp. 322-355, e ancora sez. 2. 3. 3]), bisogna prendere atto d'altronde delle sue esplicite affermazioni (concordi, ancora una volta, con quelle della *Summa Halensis*<sup>132</sup>) secondo cui le creature si distinguono *tanto per materia, quanto per forma*<sup>133</sup>. Quanto al primo aspetto, però, l'ipotesi appare molto plausibile.

Se essa è corretta, si potrà trovare in Bonaventura, su questo punto, un argomento di carattere propriamente metafisico, privo di riferimento alla pluralità delle persone divine, e quindi dotato indubbiamente, agli occhi del francescano, di un andamento strettamente dimostrativo.

#### *Dio come forma di tutte le forme? Problemi attinenti*

Il punto è il seguente: se, *per impossibile*, nella creatura il *quo est* non fosse particolarizzato nel *quod est*, essa sarebbe pura attualità, priva di qualsiasi limite e di qualsiasi composizione, e quindi sarebbe identica a Dio. La condizione di pura forma equivale a quella di puro essere, di atto assoluto; e tutti questi attributi sono propri di Dio. Si può forse trovare un'allusione esplicita a questa tesi all'inizio del secondo libro del *Commento alle Sentenze*: “Si res non est

---

<sup>131</sup> Cfr. p. es. Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 157-158.

<sup>132</sup> Cfr. *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I, tract. II, q. II, tit. I, capp. I e II.

<sup>133</sup> Vedi ad esempio queste notevoli affermazioni dell'*In Hexaëmeron*, contro l'ipotesi che le differenze tra le nature create possano essere meramente accidentali: “Planum est (...), quod duo homines assimilantur, et non homo et asinus: ergo necesse est, ut illa similitudo fundetur et stabiliatur in aliqua forma stabili, non quae est in altero, quia illa est *particularis*: ergo in aliqua *universali* (...) Quidam dixerunt, quod omnia sint unum; ut, sicut una est materia, ita una forma radicalis, et postmodum multiplicatur secundum *modum essendi* et variatur. Et hoc nihil aliud est dicere, quam quod illa propositio: homo est asinus, sit vera *per se*, falsa *per accidens*” (coll. VI, 9-11). Vedi anche *De scientia Christi*, q. III, arg. 4: “Formae completivae rerum factarum habent differentiam realem”; è vero che non si parla di forme in generale, ma di forme complete (su cui sotto [pp. 227-230]). Tuttavia, sembra che Bonaventura qui usi il termine nel senso più ampio, secondo cui ha una forma completa qualunque ente a cui si possa attribuire a pieno titolo una qualche natura (sui significati della *completio* vedi sempre pp. 227-230).

totaliter ab alio, aut hoc est ratione formae aut ratione materiae. Constat quod non formae, quia videmus formas produci, et si formae non producerentur, omnino nihil produceretur<sup>134</sup>”. Il che si può leggere così: se la forma non nascesse (dalla materia; se cioè fosse una forma pura), la sostanza di quella forma non nascerebbe affatto; ossia, essa sarebbe autosussistente.

Va però detto che questa proposizione si può interpretare anche in un altro modo, che è anzi forse più lineare, ovvero: se *qualcosa*, nella sostanza diversa da Dio, deve comunque dipendere da altro, è palese che ciò vale per la forma; la forma, infatti, evidentemente si produce. Visto, poi, che l'attualità dell'ente dipende dalla forma, se non si producesse la forma non si produrrebbe assolutamente niente (non nel senso che tutto sarebbe autosussistente, ma nel senso che *assolutamente nulla esisterebbe*).

Qui, in tal caso, non si escluderebbe affatto che la sostanza (finita) possa essere immateriale: si esporrebbe solo l'assioma per cui, materiale o meno, per la sua forma essa deve comunque dipendere da altro, e quindi, in ultimo, essere creata. Si spiega poi che essa non può essere increata neanche in quanto alla materia:

Si (...) non est totaliter ab alio (...) ex ratione materiae (...) ego quaero, quare materia non sit ab alio. Si quia est principium, ex quo fiunt cetera, nec habet unde fiat; tunc ego quaero de forma, utrum fiat ex aliquo, vel ex nihilo. Si ex nihilo, pari ratione et materia ex nihilo. Si ex aliquo, quaero, quid sit illud. Non essentia materiae; constat, quia forma simplex est: ergo forma non fit ex materia, ita quod materia sit eius principium constitutivum (...); fit ergo ex aliquo, quod est in materia. Tunc ego quaero: de quo est illud?, ecc<sup>135</sup>.

Non voglio ora dilungarmi sul valore di questa dimostrazione. Piuttosto, pur riconoscendo che nell'opera di Bonaventura sembra *generalmente diffusa* la convinzione che un'ipotetica forma pura diversa da Dio, in quanto tale, sarebbe autosussistente, devo dire che non ho trovato un solo passo in cui essa sia formulata in modo assolutamente inequivocabile.

AmMESSO però che essa sia presente, su questo punto la posizione di Bonaventura non farebbe allora, ancora una volta, che appropriarsi la tradizione della sintesi scolastica del primo '200, dei maestri della *Summa Halensis* seguiti, in questo caso, anche da Alberto Magno<sup>136</sup>. Come si è detto, colui che proporrà l'alternativa più radicale a questo modo di

<sup>134</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, arg. *f*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Sulla linea Alessandro di Hales-Alberto, vedi già Gilson, *La philosophie* cit., p. 407: “En fait, avant Albert le Grand comme avant saint Bonaventure, il y a Alexandre de Hales, dont Albert le Grand lui-même dépend peut-

vedere sarà, fin dall'inizio, proprio Tommaso, che quindi porterà avanti la possibilità delle pure forme create (le intelligenze). Tommaso, beninteso, non mette in questione neanche per un momento che solo a Dio spetti la qualifica di Atto puro; e che, proprio in quanto tale, Egli sia assolutamente semplice, assolutamente unico e quindi infinitamente trascendente tutti gli altri esseri: questo, per l'Aquinate, è un complesso di proposizioni razionalmente dimostrabile e indubbio. Si veda per esempio in merito la *Summa contra gentiles*, opera programmaticamente priva di ricorsi all'autorità di fede<sup>137</sup>. Ma si veda già il *De ente et essentia*:

Patet quod esse est aliud ab essentia uel quidditate. Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie, sicut multiplicatur natura generis in species; uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis indiuiduis; uel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum, sed esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materie, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Vnde relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una<sup>138</sup>.

Solo che, mentre certo Dio, in quanto Atto puro, è anche assolutamente immateriale, non vale invece l'opposta: un ente può essere forma pura senza essere, per questo, l'Atto puro. Le intelligenze create sono forme pure perché esauriscono in se stesse tutte le possibilità della propria *essenza*, e quindi sono esenti dalla divisibilità, dalla generabilità, dalla corruttibilità, ma anche dalla moltiplicazione nella specie. L'individuo qui coincide interamente con la propria specie (come è stato detto talvolta, sarebbe come se tutte le conoscenze e le capacità

---

être plus qu'on ne le pense aujourd'hui". In effetti, per quanto Tommaso sia stato allievo di Alberto, il maestro, dal punto di vista strettamente teoretico, sembra aver influito su di lui assai meno di quanto si potrebbe credere. La linea del filosofismo scettico e 'laico', presente in Alberto, ha avuto molto più seguito in autori come Sigieri di Brabante che in Tommaso, il quale in effetti la criticherà severamente; e su altri punti (ad esempio sulla questione dell'inizio del mondo) Alberto è, anche per la comune filiazione da Alessandro di Hales e Guglielmo della Rochelle, molto più vicino a Bonaventura che al suo più celebre scolaro.

<sup>137</sup> Cfr. *Contra gentiles* I, 18 ("Quod in Deo nulla est compositio") e 42 ("Quod Deus est unus"): "Ostensum est Deum esse omnino perfectum (...) Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur (...), non erit in quo ad invicem distinguantur" (*ivi*, 337).

<sup>138</sup> *De ente*, cap. 4.



che sono state possedute o potrebbero ipoteticamente venir possedute da un qualche essere umano si trovassero riunite in un solo individuo). Tuttavia, la specie in quanto tale costituisce già una contrazione e una limitazione rispetto alla totale pienezza dell'essere, che è presente solo in Dio. Di conseguenza tutte le creature, materiali e non, condividono un tipo di potenzialità, e quindi di 'materialità' che, pur non essendo tali in senso stretto (la materia, dice Tommaso, si predica delle intelligenze solo in senso equivoco), bastano a salvaguardarne la distinzione da Dio. Dio, come essenza assolutamente infinita, è il suo proprio essere, e quindi esiste senza alcun fondamento al di fuori di se stesso; l'essenza creata, invece, non coincide col proprio essere, e quindi esiste solo in quanto l'essere le viene comunicato.

Nell'ente creato, quindi, c'è distinzione di potenza ed atto anche se manca la potenza a *diversi modi d'essere* (che è data solo dalla materia): l'essenza creata, in quanto tale, è *potenza ad essere*, rispetto alla quale l'esistenza reale è l'atto. Quindi, l'essenza creata sta al proprio essere come, all'interno dell'essenza stessa, la forma sta alla materia:

Quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se (...) oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res que non est esse tantum, habeat causam sui esse (...) Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente (...) Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa quiditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce<sup>139</sup>.

Di fronte a tutto questo, sarebbe ancora possibile un'obiezione: come si spiega il fatto che l'Essere assoluto di Dio si contragga in un'essenza finita? Il principio per il quale le forme create attuano solo in modo parziale e differenziato la perfezione che in Dio è invece compiuta non va comunque considerato, almeno nel senso della materia-potenza, una *materia vera e propria*, anziché semplicemente una materia 'per analogia' (un'espressione sulla cui reale significatività si possono sollevare forti dubbi)? E Dio dunque non sta alle forme create *veramente e propriamente* come ciascuna forma sta agli individui materiali che eventualmente rientrano sotto di essa?

Lungo questa strada, si giungerebbe a una conclusione interessante: tutti gli esseri

---

<sup>139</sup> *De ente*, cap. 4.

dell'universo condividerebbero, in effetti, una sola natura formale -*quella di Dio*. E, dunque, le loro differenze sarebbero tutte dovute solo alla materia: quella tra Dio e creature, al fatto che Dio non la possiede, e le creature sì (e quindi a questo punto dovrebbero possederla tutte, per non annullarsi in Dio); quella tra creatura e creatura al fatto che la materia posseduta da una limita, in essa, l'Essere divino in un modo diverso da quello in cui la limita in tutte le altre. Si giungerebbe, quindi, alla concezione di Dio come 'forma delle forme'. In questo modo, lo schema agostiniano e boeziano 'Dio-Essenza pura, creatura-essenza limitata dalla materia e dalla mutevolezza', che ha attraversato tutta la tradizione della teologia latina e di cui Bonaventura è ancora depositario, avrebbe la possibilità di non farsi soppiantare dallo schema tommasiano 'Dio-Essere puro, creatura-essere contratto dall'essenza', ma piuttosto riassorbirlo in sé. E così l'universalità della materia-potenza sarebbe salvaguardata.

Tommaso, dicevamo, continua a prestare il fianco a questa critica, perché, pur superando, da una parte, tramite la sua concezione di Dio come *ipsum esse* piuttosto che come Essenza perfettissima, quell'idea della divinità come 'superessenza', come attualità di tutte le perfezioni create, che ancora Kant criticherà in Leibniz, dall'altra ne mantiene il residuo. Egli infatti continua a concepire Dio come il fondamento dell'intelligibilità dell'esistenza, ossia, come un essere la cui essenza implica logicamente la realtà, e sul cui fondamento quindi può riposare l'esistenza di ogni altro ente; né d'altronde era proponibile, all'epoca, qualcosa di diverso.

Ma il problema della posizione bonaventuriana è che essa rifiuta espressamente la possibilità di concepire Dio come 'forma delle forme' se non in maniera puramente analogica. *In senso proprio*, Bonaventura è d'accordo con Tommaso che la forma di ogni creatura, come è *diversa* da quella di tutte le altre specie di creature, così è anche *diversa* dall'essenza divina. Per citare solo un passaggio particolarmente inequivocabile: “Divina natura nullo modo potest esse forma perfectiva corporis, quia *Deus nullius est forma perfectiva sive constitutiva*<sup>140</sup>”. Il francescano parla bensì talvolta, sulla scia dello Pseudo-Dionigi, di “deiformità” della creatura, ma dice anche espressamente che essa *non appartiene* a tutte le creature, bensì solo a quelle che, oltre ad essere *vestigio* di Dio, ne sono anche *immagine e somiglianza*: ossia, solo a quelle creature intelligenti che beneficiano della grazia, e che dunque si riconoscono scientemente e volontariamente, facendolo proprio, nel disegno della

---

<sup>140</sup> *In Sent. III*, dist. II, art. II, q. II, co. (corsivo mio); qui Bonaventura nega che in Cristo la natura divina possa fare le veci di anima al relativo corpo umano. Vedi anche *In Sent. II*, dist. XXVI, art. unicus, q. II, co., dove si nega che il dono della grazia possa puramente e semplicemente coincidere con lo Spirito santo, perché “nec est possibile nec decens Deum esse formam perfectivam alicuius creaturae”.

Provvidenza divina. E, del resto, anche in questo caso, non si tratta di una identificazione vera e propria con la *sostanza* divina, ma solo di una identificazione *intenzionale* della volontà creata con la volontà creatrice, e della presenza, nella creatura, di una *similitudine* di Dio<sup>141</sup>.

Bonaventura è molto cauto in proposito anche perché nell'idea di Dio come forma di tutte o anche solo di alcune creature scorge, e non senza ragioni, il rischio di una qualche pericolosa confusione tra Creatore e creatura. Il problema lo affronta quando discute la posizione dei manichei, che ritengono l'anima umana di natura divina. Questa concezione è assurda, osserva Bonaventura, perché obbliga a pensare che Dio sia moltiplicato, mutevole e potenziale, come sono appunto le anime: ma tutto ciò è completamente incompatibile con la divinità, come mirano a mostrare gli argomenti dei quali riportiamo qui un saggio:

Si anima est ex Dei natura, cum anima sit pars hominis, Dei natura venit ad constitutione hominis; sed pars est minus nobilis quam totum: ergo Deus est minus nobilis quam homo (...) Item, si anima est ex divina natura, aut ergo habet aliquam formam superinductam illi natura ex qua est aut nullam. Si nullam: ergo non videtur esse facta nec a Deo diversa. Si aliquam: ergo divina natura est ipsius animae materia (...) ergo Deus est incompletum et imperfectus per naturam. Item, si anima est de Dei substantia, et anima depravatur: ergo contingit divinam substantiam depravari (...) Item, si anima hominis esset ex Deo, aut de toto Deo aut de parte. Si de parte: ergo Deus est compositus et habet partem et partem; quod est omnino falsum. Si de toto: sed Deus est immensus et infinitus: ergo cuiuslibet homini anima est immensa et infinita<sup>142</sup>.

Ma egli respinge, più in generale, questa ipotesi anche quando discute la posizione di alcuni

---

<sup>141</sup> Vedi un passo del *Commento alle Sentenze*, dove si precisa molto chiaramente che la deiformità non può intendersi come vera omogeneità specifica: “Similitudinem contingit (...) aut quando aliqua duo participant tertium, in quo assimilantur (...), aut cum aliqua duo sic se habent, quod unum est similitudo alterius (...), aut quando aliquid participat similitudinem (...) Primo modo non est possibile aliquam creaturam Deo conformari. Secundo modo aliqua creatura Deo conformatur, ut puta gratia quae dicitur similitudo Dei, vel gloria quae est deiformitas. Tertio modo assimilatur et conformatur anima, quae habet gratiam et gloriam” (*In Sent. I*, dist. XLVIII, art. I, q. I, co.). La deiformità, come similitudine di Dio, diversamente dalla qualità di *imago*, non spetta alla creatura razionale in virtù della sua sola natura, e riceve il suo compimento solo nella beatitudine: “Quoniam (...) certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est *imago* Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte (...) In statu vero *gloriae* caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue” (*De scientia Christi*, q. IV, co.). In controtendenza sembra trovarsi un passo delle *Collationes de donis*, dove si identifica la deiformità con la natura stessa dell'intelligenza; ma anche qui rimane chiaro che non si tratta di una identità di forma in senso stretto: “Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem” (*De donis*, III, 5).

<sup>142</sup> *In Sent. II*, dist. XVII, art. I, q. I, s. c. *b-f*. Vedi anche, più concisamente, poco sotto: “Hoc (...) ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia. Cum enim anima sit variabilis et transmutabilis et bonitatis et malitiae susceptibilis, omnino Deus esse non potest” (*ivi*, dist. XVIII, art. II, q. I, co.).

filosofi antichi (presocratici) secondo i quali il mondo sarebbe fatto a partire dalla sostanza di Dio, anziché dal nulla. Questa posizione, dice, obbligherebbe di nuovo a concludere, assurdamente, che Dio sia meno perfetto di qualsiasi creatura, visto che sarebbe il sostrato comune di tutte. Ma, a parte questo, il francescano sembra denunciare qui anche un'altra assurdità ancora più basilare: quella insita, appunto, nel pensare che l'essenza immutabile di Dio si moltiplichi in esseri mutevoli, e quindi, in essi, muti essa stessa: “Haec positio (...) etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia omnino invariabilis et nobilissima fieret corporalium et variabilium materia, quae de se est imperfecta, nisi perficiatur per formam<sup>143</sup>”.

E, in effetti, se supponessimo che la forma che esiste perfettamente in Dio sia la stessa che esiste incompiutamente e potenzialmente nelle creature, sorgerebbe necessariamente la domanda: cos'è che l'ha fatta contrarre? Dio stesso? Ma come può la forma totalmente libera da imperfezione autolimitarsi, se la limitazione non è altro che un difetto di attualità? O qualcos'altro (una materia preesistente)? Ma questo pare ancora più assurdo, perché obbliga a pensare, intanto, che nella creazione esista un principio indipendente da Dio (ipotesi che Bonaventura ritiene filosoficamente, e non solo religiosamente, inaccettabile<sup>144</sup>); e, in secondo luogo, che esso possa in qualche modo limitare la stessa perfezione divina: entrambe idee insensate, se Dio è il Principio unico e assoluto<sup>145</sup>. In sostanza, resta aperta la domanda sulla

<sup>143</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, co.

<sup>144</sup> Quanto alla materia, egli espressamente afferma che non è necessario supporre la sua preesistenza alla produzione del mondo, perché un agente di potenza infinita, quale è Dio, può agevolmente produrre il proprio effetto nella totalità dei suoi costituenti: “Per virtutem (...) infinitam, quae non indiget fulcimento materiae, ita faciliter potest aliquid produci ex nihilo, sicut de aliquo; alioquin non esset virtus primi principii infinita, sed egeret materiae fundamento; et ideo illi virtuti soli attribuendum est necessario, quamvis non possit consimile reperiri in aliquo creato. Hoc enim est eius proprium, sicut et ipsa omnipotentia” (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, ad 6). Non fornisce, mi pare, una dimostrazione altrettanto esplicita della ragione per cui la materia non solo può, ma *deve necessariamente* aver avuto un principio causale; tuttavia, mi sembra che nella sua prospettiva teorica l'idea che ogni ente che non possiede la perfezione somma richieda un principio causale vada considerata quasi un assioma autoevidente (si vedano le molteplici variazioni su questo tema nelle *Quaestiones de mysterio trinitatis*, q. I, art. I). L'ente di perfezione somma, poi, deve necessariamente essere uno solo (“Esse plures deos (...) non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile”: *In Sent. I*, dist. II, art. unicus, q. I, co.); per cui, occupandosi dell'ipotesi dell'esistenza di più principi creatori indipendenti, Bonaventura la giudica una follia tale da sospettarne un'origine diabolica più che umana: “Error iste de positione duorum principiorum non solum est contra fidem, immo adeo contra rationem, ut vix credam hominem, qui aliquid de philosophia scivit, hunc errorem aut posuisse aut defendisse. -Tamen iste error est pessimus, quia praetendit aliqua speciem pietatis (...) Et ad istum (...) innumerabiles errores consequuntur et vanissimi” (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. II, q. I, co.); “Et hunc errorem (...) non humanam malitiam, sed diabolicam astutiam credo adinvenisse, ut se alterum Deum esse persuadeat mentibus peccatorum” (*ivi*, dub. II).

<sup>145</sup> Si vedano le seguenti osservazioni di Bonaventura, che si riferiscono alla tesi manichea dei molteplici principi creatori ma, mi pare, si potrebbero in larga parte applicare anche alla tesi dell'indipendenza della materia: “Caput autem et principium erroris damnat omnis philosophia, quod duo sint rerum principia prima: tum quia ordo universi destruitur, hoc posito, tum quia divina potentia limitatur (...), tum etiam quia ex hoc divina essentia

*possibilità stessa dell'esistenza di qualcosa che sia distinto dall'assoluta semplicità di Dio.*

Poi, anche ammettendo che ciò sia possibile, le conseguenze per la religione non sarebbero meno gravi: se la Forma divina esistesse perfetta in Dio stesso e imperfetta altrove, in effetti non esisterebbe perfetta *nemmeno in Dio*, dal momento che in Dio non esaurirebbe tutte le sue potenzialità di esistenza. Così pure, Dio non sarebbe semplice, perché la sua natura sarebbe moltiplicata dalla molteplicità degli enti, e non sarebbe immutabile, perché muterebbe negli enti finiti in cui è presente. Quello che chiamiamo Dio, in sostanza, non sarebbe che *una* delle attuazioni (e sia pure la più perfetta) della *forma comune dell'essere*, la quale sarebbe dunque il vero principio fondante di tutte; il che equivarrebbe a dire che Dio altro non è che *la formalità comune a tutte le essenze*, e dunque sussistente solo in e tramite esse. Questa tendenza di pensiero aveva conosciuto, ai primi del '200, due espressioni significative: quella di Amalrico di Bene, che considera Dio forma di tutte le forme, definendolo come l'essere generalissimo che appartiene a tutti gli enti in maniera indifferenziata<sup>146</sup>, e quella di Davide di Dinant, la quale invece identifica Dio con la materia prima di tutti gli esseri<sup>147</sup> (così, almeno,

---

circumscribibilis ponitur (...); et si haec vera sunt, nec Deus est Deus nec aliquid est bonum [perché ogni cosa è buona solo in quanto procede da Dio]” (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. II, q. I, co.).

<sup>146</sup> Sul pensiero di Amalrico e degli amalriciani si può ancora vedere Mario Dal Pra, *Amalrico di Bene*, Bocca, Milano 1951. Sulle tesi metafisiche di fondo, cfr. in partic. pp. 33-37: “L’attenzione di Amalrico e della sua scuola è fissa sulla struttura formale dell’essere, sul fondo eidetico dello stesso e sull’esigenza logica che tale struttura si riduca all’unità radicale del reale. Se il reale non è che l’insieme delle varie forme o essenze, e se queste non possono non disporsi gerarchicamente, l’essenza suprema non può non essere la radice prima ed ultima dell’unità formale di tutto il reale; Dio, in tale senso, non può non identificarsi colla essenza stessa di tutte le cose, colla loro forma” (p. 37). La lettura di Dal Pra è stata peraltro a più riprese criticata da Paolo Lucentini, il quale lo ha accusato di aver attribuito al vero Amalrico tesi (come quelle dei catari, o quelle di Giovanni Scoto) che in realtà solo successivamente, e arbitrariamente, sono state accomunate alle sue, e che effetti sono con esse largamente incompatibili (vedi p. es. *L’eresia di Amalrico*, in W. Beierwaltes [hrsg.], *Eriugena redivivus*, Winter, Heidelberg 1987, pp. 174-191; e *I falsi di Guarniero di Rochefort nel “Contra amaurianos”*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 84 [2005], pp. 269-97). Comunque la si pensi su questi punti, però, l’interpretazione *complessiva* di Dal Pra non ne risulta inficiata.

<sup>147</sup> Sull’opera di Davide si veda Elena Casadei, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2008. Davide proporrebbe una *resolutio* di tutte le sostanze corporee nella *hyle* (cfr. pp. 104-105) e di tutte le sostanze spirituali nella *mens* (pp. 105-106). *Hyle* e *mens* si identificherebbero poi entrambe con Dio: “Numerose testimonianze (...) indicano come nella maggior parte delle argomentazioni di David pervenute, la natura divina non sia definita come il principio di enti determinati (...) ma come il termine ultimo nel quale si identificano *mens* e *hyle* (...) Se *deus*, *mens* ed *hyle* differiscono si deve (...) presupporre un genere comune ai tre principi, una materia in cui la differenza inerisca, il che è impossibile perché bisognerebbe postulare una materia della materia. Non potendo differire per la presenza di differenze, *deus*, *mens* ed *hyle* sono pertanto identici, secondo il principio aristotelico per cui *idem est a quo non differt differentia*” (pp. 106-108). L’autrice ipotizza un richiamo di Davide a tesi presocratiche (ad esempio parmenidee: vedi pp. 64-65) da lui conosciute attraverso Aristotele. Non sembra pensare invece a un possibile influsso di Avicbron, che pure mi sembra probabile da diversi indizi: ad esempio l’utilizzo del principio per cui la forma è fonte di diversificazione (su ciò cfr. pp. 8-9 e 103-104); o l’identificazione di una forma universale (la *mens*) coincidente con l’intelligenza, e complementare con la materia universale (la *hyle*) [anche se qui non si parla proprio di complementarietà ma, in ultimo, di vera e propria identità]: tutti aspetti presenti, come vedremo, nel *Fons vitae* di Avicbron.

esse sono state interpretate dagli oppositori). Due posizioni che, entrambe condannate come eretiche, sono state entrambe unanimemente respinte dalla cultura scolastica del '200<sup>148</sup>.

Queste sono dunque, probabilmente, le ragioni principali per cui Bonaventura rifiuta la concezione di Dio come vera e propria forma universale, avvicinandosi di più, in effetti, alla soluzione di Tommaso. Che poi anche la soluzione di Tommaso riesca fino a un certo punto, come abbiamo detto, ad aggirare le difficoltà ora ricordate, è un altro discorso. Quel che va notato, però, è che fin qui Tommaso appare più coerente di Bonaventura. Se, infatti, accettiamo che comunque il principio formale delle creature è diverso dall'essenza divina, e costituisce già in quanto tale, rispetto ad essa, una contrazione e una limitazione, perché mai dovremmo supporre che esso, per distinguersi da Dio, debba inoltre essere limitato anche *all'interno della propria forma?*

*Una forma pura possiederebbe una necessità assoluta?*

Certo, Bonaventura non manca di altre spiegazioni per questa necessità. Ad esempio, è opinione comune degli Scolastici che Dio sia il solo essere necessario: non solo tutti gli altri enti esistono unicamente in virtù dell'Essere divino, ma, inoltre, Dio non è in alcun modo obbligato o necessitato a produrli. Le creature (per adoperare una distinzione a cui spesso e volentieri si faceva ricorso) sono necessarie non con *necessitas absoluta*, bensì solo *sub conditione* della volontà divina. Ossia: se Dio vuole qualcosa, infallibilmente questa cosa esiste; ma nell'*essenza* divina non c'è alcuna ragione per cui Dio debba necessariamente volere una qualsivoglia creatura.

---

<sup>148</sup> Alberto Magno polemizza con particolare impegno, nella *Physica*, nella *Summa de creaturis* e altrove, contro la posizione di Davide di Dinant (in proposito cfr. Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., pp. 60-64, e Casadei, *I testi di David di Dinant* cit., pp. 4-19). Tommaso nomina quattro volte Davide di Dinant (nel *Commento alle Sentenze*, nel *Contra gentiles*, nel *De veritate* e nella *Summa theologiae*), e una sola gli *almariani* (sempre all'inizio della *Summa theologiae* [I, q. 3, art. 8, co.]). D'altronde nella *Summa contra gentiles* I, 26, ad esempio, si occupa espressamente di mostrare che Dio non è l'*esse formale omnium*, riconducendo questo errore alla confusione tra l'essere sussistente (che è Dio) e l'*esse commune* delle creature. E, sebbene qui non nomini Amalrico, e parli solo genericamente di "quorundam error", dal passo succitato della *Summa theologiae* si evince che questo errore per Tommaso è proprio il suo: "Alii (...) dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum". Quanto alla critica a Davide, comunque, secondo la Casadei qui Tommaso dipende *in toto* da Alberto: "Anche Tommaso d'Aquino si è occupato in più occasioni di David di Dinant ma, a differenza di Alberto, non sembra aver avuto accesso ai materiali originali del filosofo. I testi di David cui fa riferimento dipendono da quelli citati da Alberto (...) ed i suoi interventi non paiono pertanto fornire nuovi contributi testuali alla ricostruzione del profilo intellettuale dell'autore" (*I testi di David di Dinant* cit., p. 19). Bonaventura, dal canto suo, a mia notizia non nomina mai né Davide né Amalrico: tuttavia mi sembra che si possa rintracciare una critica al primo nei passi succitati dove ci si riferisce all'eventualità che Dio possa stare alle creature come il perfetto all'imperfetto [n. 142]; una critica al secondo in quelli dove si menziona l'ipotesi di Dio come forma perfetta della creatura [n. 140]; anche se va detto che Bonaventura non sembra sentire una particolare esigenza di distinguere le due tesi nella loro specificità.

A questo punto, sarà opportuno aprire una parentesi: ho detto “una qualsivoglia creatura”, ma la questione in effetti è più sfaccettata. La frase rispecchia senza dubbio l'opinione di Bonaventura e di tutta l'ortodossia scolastica, se la si interpreta in questo senso: 'Data una qualsiasi creatura intrinsecamente possibile, o dato un qualsiasi insieme di creature costituente un universo possibile, non c'è nell'essenza divina una ragione determinante per cui *proprio questa singola creatura o questo singolo universo debba esistere a preferenza di altri*'. Se intendessimo invece negare che nell'essenza divina ci sia una ragione determinante per cui, comunque, *una qualche creatura debba esistere*, allora la cosa è più controversa. È vero, infatti, che tale è il dislivello di perfezione tra Dio e creatura che ogni creatura è niente in confronto a Dio, e dunque da questo punto di vista creare e non creare, per Dio, si equivalgono; ma è anche vero che, posta l'essenza di Dio come Sommo bene, e descritto il bene, secondo la formula risalente allo Pseudo-Dionigi, come intrinsecamente autodiffusivo, è difficile negare che a Dio sia intrinsecamente necessario comunicarsi a *qualcosa*, anche se non gliene deriva alcun accrescimento. E Bougerol ha mostrato esaurientemente quanto sia importante lo Pseudo-Dionigi tra le fonti del pensiero bonaventuriano<sup>149</sup>.

A parte questo, possono rimanere forti dubbi sulla possibilità di mantenere una distinzione reale tra necessità assoluta, da un lato, e necessità *sub conditione* della volontà divina, dall'altro. Tutta la Scolastica conviene che in Dio, in virtù della sua somma semplicità, tutti gli attributi sono identici all'essenza: quindi anche la volontà divina è assolutamente identica all'essenza divina. E tuttavia, con perfetta innocenza, sostiene anche che, mentre l'essenza divina è assolutamente necessaria, invece la volontà creativa di Dio è intrinsecamente contingente. Dilungandoci su questi problemi, però, usciremmo fuori dai limiti della presente ricerca, che si propone, più modestamente, di indagare le risposte bonaventuriane *all'interno delle coordinate di base in cui Bonaventura le colloca*, e che sono quelle che egli trova comunemente accettate nel pensiero del suo tempo. Bonaventura stesso d'altronde sembra talvolta, quasi suo malgrado, suggerire che la creazione in fondo, data la necessità dell'essenza divina, sia necessaria anch'essa. Ad esempio, nelle *Quaestiones de mysterio trinitatis*, egli dice:

Divinum posse et velle et agere dicitur indifferens ad opposita non ratione sui in se ipso, sed ratione

---

<sup>149</sup> Cfr. J. G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, pp. 63-79; e in particolare, sull'utilizzo bonaventuriano della massima *bonum est diffusivum sui* (che non è letteralmente presente in Dionigi, ma rispecchia il suo pensiero) vedi pp. 65-67.

indifferentiae in *effectu producendo*. Unde indifferentia illa non ponitur aliquam vertibilitatem in divino *posse*; sed ponit potestatem unam et simplicissimam, super omnia opposita omnipotentem (...); et hoc magis necessitati consonat, quam repugnet<sup>150</sup>.

Ossia: se la volontà creativa di Dio è indifferente agli opposti ciò non significa che Dio possa *realmente fare il contrario di quello che fa*, ma solo che qualsivoglia creatura, *considerata in sé*, può esistere come non esistere. È vero che qui, programmaticamente, si vuol dire solo che la volontà divina non può *mutare*, non che non potrebbe *da sempre* aver voluto altre cose: ma, in sostanza, non si capisce come si possa dimostrare una cosa senza l'altra, visto che l'immutabilità del volere divino dipende dall'assoluta assenza di potenzialità nell'essere divino, e questa a sua volta equivale all'assoluta necessità, ovvero all'impossibilità di essere altrimenti. E non a caso, la questione da cui è tratto il passo ora riportato tratta appunto della *necessità* dell'essere divino.

Tornando però al nostro discorso principale: supporre l'esistenza di creature dipendenti da Dio e tuttavia necessarie (come fanno Avicenna o Averroè, allora autori imprescindibili nel campo filosofico) parrebbe equivalere a una contraddizione logica: perché come può qualcosa che possiede un essere necessario dipendere causalmente da altro? Allora tutti gli enti necessari saranno autosussistenti, e si giungerà quindi a una forma di politeismo panteistico<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> *De mysterio trinitatis*, q. VII, art. I, ad 2.

<sup>151</sup> Questa posizione è forse rintracciabile in Averroè, sul quale in effetti le interpretazioni a tutt'oggi rimangono controverse: non è per niente scontato, infatti, che Averroè abbia ammesso che tutte le realtà sono ontologicamente dipendenti da Dio; da alcuni testi, sembra che egli difenda l'autosussistenza della materia prima (in ossequio al principio per cui *ex nihilo nihil fit*), e anche l'autosussistenza delle intelligenze motrici dei cieli, che, in quanto *essenze prive di materia*, e quindi prive dell'intrinseca possibilità del non-essere, sarebbero *essenze intrinsecamente esistenti*. Sulla disputa tra gli storici in merito, cfr. Van Steenberghen, *La philosophie* cit., pp. 41-42. L'interpretazione creazionista è forse, a conti fatti, la più plausibile (cfr. p. es. Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 42-52); tuttavia le ambiguità rimangono. Se l'altra lettura fosse corretta, allora Averroè avrebbe in effetti ragione nella sua protesta di aver ripristinato il vero pensiero di Aristotele, il quale, come è noto, non ha mai espressamente parlato di Dio come creatore, ma unicamente come motore, anzi, come *primo* motore dell'universo. Per cui sembra ragionevole considerare la cosmologia aristotelica una specie di panteismo naturalistico, nel senso che, in essa, alcune sostanze interamente (i cieli e i loro motori) e tutte in quanto ai loro principi immanenti (materia e forma) risultano intrinsecamente autosussistenti. Insomma, non è affatto chiaro che Aristotele abbia mai considerato l'*esistenza delle cose* come un problema: egli sembra essersi piuttosto concentrato sulla loro strutturazione interna (il che è proprio quanto Bonaventura gli ha rimproverato negandogli il *sermo sapientiae*: cfr. sotto [n. 602]). In proposito vedi p. es. Van Steenberghen, *The Problem of the Existence of God in Saint Thomas's Commentary of the Metaphysics of Aristotle*, in «Review of Metaphysics» 27 (1973-74), pp. 554-568 (trad. di John Wippel di *Le probleme de l'existence de Dieu dans le commentaire de Saint Thomas sur la Metaphysique d'Aristote*, in «Sapientia» 26 [1971], pp. 163-172), pp. 559-560: "Aristotle never arrived at the idea of creation. The First Cause is a cause of movement, that is to say, of change in all its forms (...) The First Cause is not a cause of being or a creative cause. This is not to say that the Philosopher expressly rejects the notion of creation. But *he did not see the problem of metaphysical causality and thus does not raise the question as to the origin of finite beings*" (corsivo mio).



O, perlomeno, questa supposizione sembra comportare, di nuovo, qualcosa che si avvicina pericolosamente a un'almeno parziale identificazione del cosmo con Dio.

Se si ipotizzasse che un essere creato sia necessario in rapporto all'essenza divina, infatti, ne potrebbe derivare l'impressione (comunque falsa<sup>152</sup>, ma tenace) che lo si stia effettivamente assimilando alla sostanza divina stessa; che si stia ponendo tra esso e Dio lo stesso rapporto che, in Dio, sussiste tra il Padre e il Figlio: anche il Padre è in qualche modo principio causale dell'essere del Figlio, e tuttavia deve produrlo necessariamente, appunto perché esso condivide la natura autosussistente del Padre<sup>153</sup>.

La possibilità che Bonaventura abbia soggiaciuto a quest'impressione, e abbia concluso che *tutto quanto viene prodotto necessariamente da Dio è intrinseco all'essenza divina*, è perlomeno da prendere in considerazione, e altri fatti che analizzeremo dopo la rendono ancora più probabile. E abbiamo già notato quanto il pensiero scolastico, così impegnato, data la sua opzione monoteistica di partenza, a tenersi in equilibrio sul sottile crinale tra il totale assorbimento delle cose in Dio e la sostanziale autonomizzazione della realtà finita, sia sensibile al pericolo degli esiti panteistici cui, per vie diverse, si giungerebbe da una parte e dall'altra.

Ora, tutto quanto è immateriale, secondo Averroè, è privo della potenza di non essere, che è data solo dalla materia. Quindi, tutto quanto è immateriale esiste necessariamente, e dunque, per quanto abbiamo visto finora, l'immaterialità è propria di Dio.

D'altro canto, anche in questo caso il problema può trovare soluzione, e ancora una volta Tommaso d'Aquino la sviluppa esaurientemente: anche un'ipotetica pura forma creata non va considerata *assolutamente* necessaria, se ammettiamo che essa non avrebbe comunque la

---

<sup>152</sup> Come esempio di questo fraintendimento, si può citare quel che Van Steenberghe afferma chiedendosi se Sigieri di Brabante possa essere accusato di panteismo: egli nega che ad ogni modo ciò gli si possa ascrivere *coscientemente*: tuttavia dice (*Maitre Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain 1977, p. 317): “La méconnaissance de la liberté créatrice implique logiquement un certain panthéisme émanatiste, puisque, si l'acte createur n'est pas libre, le monde est une émanation nécessaire de la substance divine”. Ora, al contrario si può osservare che lo stesso concetto di 'emanazione', se inteso propriamente, *esclude* il panteismo, perché (si tratti o meno di una produzione necessaria) comporta una qualche insopprimibile distinzione tra l'emanante e l'emanato, mentre il panteismo di qualunque specie abolisce appunto la distinzione assoluta tra mondo e Dio.

<sup>153</sup> Si vedano su questo, ad esempio, le *Quaestiones in mysterio trinitatis*: la produzione *in divinis* non si può dire involontaria, afferma qui Bonaventura; tuttavia non per questo è soggetta a scelta: piuttosto qui abbiamo una necessità che non è coazione (perché non dipende da altro che dall'essenza divina stessa), e una volontà che non è una scelta, ma semplicemente una 'accettazione': “Ad illud quod obicitur, quod (...) productio est in divinis, aut (...) necessitate, aut voluntate; dicendum, quod (...) ibi est quodam modo necessitate et quodam modo voluntate. Non est enim per necessitatem coactionis, sed immutabilitatis; non per voluntatem eligentem, sed per voluntatem sempiternaliter acceptantem” (q. VI, art. II, ad 6). Non può sfuggire, del resto, che poco sotto la *necessitas immutabilitatis* (come vedevamo or ora) sarà attribuita *anche alla produzione della creatura*, pur se accoppiata stavolta, senza dubbio (e resterebbe da vedere con quanta coerenza), alla *electio*.

prerogativa di possedere l'essere in virtù di se stessa. In tal caso, essa resterebbe comunque causalmente dipendente. Ciò non costituirebbe una contraddizione, ma evidenzerebbe solo il bisogno di introdurre una distinzione nel concetto di 'necessità': la necessità assoluta (l'impossibilità logica della non-esistenza) è ulteriore rispetto alla necessità fisica (l'impossibilità di recedere dall'essere per cause naturali o anche, se è per questo, di acquisire l'essere per generazione naturale). Un ente creato può risultare necessario dal punto di vista fisico (il che vale non solo delle creature che supponiamo immateriali, ma anche di quelle la cui materia reca in sé solo la potenza al moto locale e alle alterazioni qualitative: per esempio, i cieli<sup>154</sup>). Ma questo non toglie che, dal punto di vista metafisico, tutti gli esseri tranne Dio siano contingenti, ossia intrinsecamente indifferenti all'essere e al non-essere. Questo risulta, tra l'altro, dalla considerazione che di ogni essenza, tranne quella di Dio, si può pensare la possibilità senza perciò sapere ancora se essa esista realmente o meno: “Omnis (...) essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate<sup>155</sup>”.

Anzi: tutte le essenze create sono, per natura, non esistenti prima e piuttosto che esistenti. Possiedono, infatti, la non-esistenza in proprio, e l'esistenza solo in virtù di Dio e in modo partecipato: “Prius (...) naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse<sup>156</sup>”.

<sup>154</sup> I cieli, dice Tommaso, non possiedono quello che egli, aristotelicamente, definisce 'contrario': ossia, non hanno potenza ad alterazioni qualitative che implicino una modificazione della sostanza: “Forma caeli contrarium non habet, et sub forma caeli [est] tota materia quae est in potentia ad istam” (Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1965 [pp. 7-276], q. 5, art. 7, co.); “Materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet” (*ivi*, art. 8, co.).

<sup>155</sup> *De ente*, cap. 4.

<sup>156</sup> Vedi p. es. *De aeternitate mundi*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, Commissio Leonina, Roma 1976, pp. 83-89: “Creatura (...) prius natura [est] nichil quam ens. Prius enim naturaliter inest unicuique quod conuenit sibi in se, quam quod solum ex alio habetur; esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta in se considerata nichil est: unde prius naturaliter est sibi nichilum quam esse”. Solo l'essere assolutamente primo, quindi, può definirsi necessario nel senso del possedere l'esistenza in proprio. Per i precedenti di questo discorso tommasiano, vedi l'*Avicenna latinus*: “Ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium (...) Alterum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse est necesse. Dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam; et quod necesse esse per se est necesse omnibus suis modis (...); et impossibile est etiam ut esse eius quod quod est necesse esse coniungatur ex multitudine; et impossibile est etiam ut in certitudine quam habet necesse esse communicet ei aliquid aliud. Quod cum certificaverimus, sequetur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliquid aliud in suo esse quod est ei proprium” (*Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1977, tract. I, cap. 6).

È vero che Tommaso distingue talvolta l'essere in contingente, necessario per virtù d'altro (la creatura incorruttibile) e necessario in se stesso (Dio), per cui lo stesso essere del cosmo rientrerebbe in parte, averroicamente, sotto la categoria di essere necessario. Ma in effetti, in quanto all'ispirazione profonda e al di là delle questioni di vocabolario, il suo pensiero rimane entro quella corrente avicenniana verso la quale egli stesso ha fin dall'inizio riconosciuto il proprio debito (lo attesta la frequenza con la quale il nome di Avicenna ricorre nel *De ente et essentia*, e anche nel *Commento alle Sentenze*). Per Tommaso, tutti gli esseri tranne Dio intrinsecamente sono, dal punto di vista metafisico, solo possibili, come attesta il loro esistere *ab alio*, e non *a se*. Ma Tommaso, difendendo la veduta per cui la creatura è intrinsecamente non esistente, a differenza di Bonaventura sostiene che essa può ben esserlo anche nella totale immaterialità.

E tuttavia, Bonaventura ha ancora una freccia al suo arco. Per apprezzarne la portata, però, dobbiamo entrare nelle implicazioni di quella che è una delle sue convinzioni filosofiche più note, ma anche, secondo il paradosso di Hegel per cui proprio quanto è più 'noto' è meno conosciuto, una di quelle più spesso liquidate come semplici luoghi comuni e paralogismi. Parlo della sua idea che l'essere creato, in quanto tale, debba necessariamente conoscere una successione *cronologica* dall'essere al non-essere.

### **1. 2. 1. 3: Argomento a partire dalla libertà divina, e dalla conseguente necessità di un inizio della creatura**

#### *Presentazione del problema*

Come ho detto, si tratta di una delle sue tesi più note, perché è direttamente coinvolta nella sua partecipazione alla disputa sulla cosiddetta *aeternitas mundi*, che è a sua volta uno degli aspetti più abbondantemente studiati (forse, in assoluto, *il* problema singolo più abbondantemente studiato) nel dibattito culturale tardoduecentesco. La posta in gioco è qui la concepibilità teorica di un mondo privo di inizio temporale per quanto creato; e su ciò, come anche è ampiamente noto, la risposta di Bonaventura è negativa: in ogni creatura, visto che essa per natura possiede la non-esistenza prima dell'esistenza, questa deve succedere a quella. Quindi, ogni creatura ha avuto un inizio nel tempo; e anche il mondo nel suo complesso ha avuto un inizio nel tempo, altrimenti bisognerebbe concluderne che la materia prima, se non altro, è increata.

Qui sarà opportuna però una piccola parentesi, perché nel nostro autore il termine 'tempo' possiede varie accezioni. Egli stesso ne distingue talvolta quattro: *communissime*, il tempo indica qualunque durata creata (tanto nella permanenza quanto nel mutamento); *communiter*, indica la misura del mutamento in genere, sia quello generativo (da un essere a un altro essere) sia quello creativo (dal non-essere all'essere); *proprie*, misura il mutamento da un essere a un altro essere; *magis proprie*, misura solo la variazione continua sottomessa al moto dell'ottavo cielo: quest'ultimo è il tempo inteso nell'accezione aristotelica<sup>157</sup>, ma Bonaventura stesso precisa: “Ista est coarctata temporis acceptio<sup>158</sup>”. A proposito dell'inizio assoluto del mondo, è evidente che esso può aver avuto luogo nel tempo nei primi due sensi, non nel terzo e tantomeno nel quarto.

Comunque, come Bonaventura ha affermato nel *Commento alle Sentenze*, l'ipotesi che qualcosa possa essere creato *e insieme* privo di inizio è così assurda che non si può credere che un qualunque filosofo, per quanto poco intelligente, possa averla sostenuta.

Per inciso: si è sostenuto che la sferzante ironia rivolta da Tommaso, nel *De aeternitate mundi*, alla straordinaria perspicacia di coloro che vedono con perfetta chiarezza questa impossibilità, la quale invece sarebbe sfuggita tanto ad Aristotele quanto ad Agostino, non sarebbe diretta personalmente contro Bonaventura, quanto piuttosto contro alcuni suoi seguaci, come Giovanni Pecham<sup>159</sup>. Certo, in genere i rapporti tra Tommaso e Bonaventura sembrano essere stati improntati a un maggiore rispetto; tuttavia, nonostante la retorica confessionale sulla 'amicizia tra i due sant'uomini', che ancora di recente si è riproposta<sup>160</sup>, già

<sup>157</sup> Cfr. *Phys. IV*, 14, 223b 22-23. In realtà, comunque, qui Aristotele dice solo che il moto dell'ottava sfera è il più affidabile come riferimento nella misura del tempo, non che il tempo dipende essenzialmente da esso (lo nota Anna Rodolfi (*Tempo e creazione nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Studi Medievali» 27, I [1996], pp. 135-169 [p. 140]) Tuttavia gli scolastici, sulla scorta dei commentatori arabi e forse già di Agostino, lo interpretavano in questo senso.

<sup>158</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. II, q. I, co. Poco sopra, si dava un'altra suddivisione, che non contemplava il tempo *communissime*, definiva tempo *communissime* quello che sotto sarà definito come *communiter* (in particolare, la misura del mutamento dal non-essere all'essere), tempo *communiter* quello che sotto è definito tempo *proprie*, tempo *proprie*, infine, il tempo *magis proprie* (*ivi*, dist. I, pars I, dub. IV). Si tratta, comunque, di un'altra oscillazione di vocabolario che non inficia la coerenza dell'apparato concettuale. Sulla concezione bonaventuriana del tempo, cfr. Bigi, *La dottrina della temporalità e del tempo*, in *Studi sul pensiero di S. Bonaventura* cit., pp. 143-247 (in partic., su questo punto, vedi pp. 146-150); e Anna Rodolfi, *Tempo e creazione* cit. (in partic., su questo punto, pp. 140-143).

<sup>159</sup> Cfr. Ignatius Brady, *John Pecham and the Background of Aquinas's De aeternitate mundi*, in A. A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 141-178. Brady ritiene “established beyond reasonable doubt” (p. 154) che il bersaglio di Tommaso in quest'opuscolo non è Bonaventura; e propone invece a riguardo la candidatura di Pecham.

<sup>160</sup> Cfr. la *Vita e cronologia di san Bonaventura* di Costanzo Cargnoni (in *Dizionario bonaventuriano* cit., pp. 67-87), dalla quale apprendiamo che Bonaventura negli anni di studio era diventato “amico intimo di Tommaso d'Aquino, che a Parigi si era fatto domenicano nel 1243, proprio nello stesso anno in cui egli si era fatto francescano” (p. 69); poco dopo vi si dice: “Insieme all'amico Tommaso d'Aquino [Bonaventura] partecipò

Gilson notava che, se probabilmente si stimavano, non c'è alcuna prova che avessero simpatia l'uno per l'altro<sup>161</sup>. Del resto, è probabile che il solo vero amico di Tommaso, amabile con tutti ma troppo monoliticamente votato al suo studio “matto e disperatissimo” per prestare una vera attenzione ai rapporti umani, sia stato il fido *socius* frate Reginaldo. Ma, a parte questo, su molti punti ideologici e caratteriali, oltre che strettamente teorici, Bonaventura e Tommaso sembrano esser stati divisi da una distanza profonda: vocazione rigorosamente contemplativa di Tommaso (che, a dispetto di tutte le offerte di 'promozione', volle pervicacemente restare sempre solo *frater Thomas*) contro vocazione pratico-direttiva di Bonaventura; ideologia urbana e borghese di Bonaventura contro ideologia feudale e rurale di Tommaso, il quale sembra non aver mai dimenticato del tutto le sue origini nobiliari<sup>162</sup>. Corvino indica in Bonaventura il campione della nuova borghesia commerciale, culturalmente rappresentata, in larga parte, nel movimento francescano, e, anzi, gli trova addirittura delle sfumature democratiche<sup>163</sup>. E, per quanto questa lettura possa peccare di un eccesso di schematismo marxisteggiante, non manca di basi. Bonaventura, va detto, non è tanto democratico da contestare le disparità di ricchezza: talvolta, anzi, arriva al punto di affermare che è solo

---

vivamente allo scontro fra maestri secolari e maestri mendicanti” (p. 71); e ancora, parlando della morte di Tommaso: “B. non rivedrà più il suo grande amico” (p. 85).

<sup>161</sup> “Rien, absolument, n'autorise à croire qu'une animosité personnelle ait séparé saint Bonaventure de saint Thomas (...); mais la tradition de leur amitié ne nous semble pas beaucoup mieux fondée (...) Mais on peut aller plus loin. Si rien n'a prouvé jusqu'ici qu'une amitié personnelle ait uni saint Bonaventure et saint Thomas, on peut soutenir avec une extrême vraisemblance que, s'ils estimèrent réciproquement leurs personnes, cette estime ne s'étendit pas jusqu'à leurs idées” (Gilson, *La philosophie* cit., p. 27).

<sup>162</sup> Si vedano ad esempio le osservazioni di William Courtenay: “The life of merchant, for Thomas, was particularly subject to evil and brought every sort of corruption into human life. The ideal city should rely on commercial activity as little as possible and, moreover, should have a very small population. In fact, Thomas's ideal city is not really a city at all (...) It is a glorified village where human contact and commercial activity are reduced to a minimum. Born to the lesser aristocracy, Thomas was by disposition anti-urban. Although most of his life was lived within city walls he never seems to have accepted the movement of the twelfth and thirteenth century toward an increasingly commercial and urbanized society. While Thomas attempted to understand and answer the commercial problems of his age, his ideal remained that of an earlier one” (*The King and the Leaden Coin: the Economic Background of 'sine qua non' Causality*, in Id., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London 1984, p. 209).

<sup>163</sup> “Il concetto della dignità dell'uomo così come emerge dagli scritti bonaventuriani (...) è inserito in una prospettiva francescana, in cui si considera l'uomo nella più ampia estensione possibile del termine, e quindi si caratterizza per un senso largamente popolare e, per così dire, democratico”. Ciò è ricondotto da Corvino alla “situazione economica e sociale del Duecento, in cui la borghesia non si è ancora trasformata in patriziato, ma nella sua scalata al potere economico e politico si considera ancora 'popolo' di contro alla nobiltà di origine feudale. Il movimento francescano è la proiezione sul piano religioso delle esigenze di questa nuova classe popolare-borghese, mentre il clero secolare difende le gerarchie precostituite; se il movimento francescano non viene estromesso come ereticale, ciò è dovuto al fatto che la curia romana (...) cerca l'alleanza delle nuove classi contro le tendenze autonomistiche delle gerarchie episcopali legate al mondo feudale laico (...) Ora, Bonaventura è il teorico del movimento francescano nella sua fase unitaria, prima che i grandi conflitti sociali, che già cominciavano a delinearli all'inizio del Trecento, provocassero una frattura all'interno dello stesso francescanesimo” (Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 528-530).

naturale che i ricchi ricevano più riguardi dei poveri (affermazione forse di buonsenso, ma senza dubbio radicalmente contrastante con lo spirito dello stesso Francesco)<sup>164</sup>; è abbastanza democratico, tuttavia, da attaccare senza mezzi termini il principio dell'ereditarietà delle cariche:

Hodie magna abominatio est in his quae praesunt, quia in navi non ponitur rector, nisi habeat artem gubernandi; quomodo ergo in republica ponitur ille qui nescit regere? Unde quando per *successionem* praesunt, male regitur respublica (...) Quamdiu Romani illos qui praeessent, *elegerunt*, sapientissimos elegerunt; et tunc bene gubernata est respublica; sed postquam ad *successionem* venerunt, totum fuit destructum<sup>165</sup>.

Considerato quindi, per di più, che Tommaso non può aver ignorato il passo bonaventuriano di cui sopra, e di cui già nel suo parallelo *Commento alle Sentenze* contestava le conclusioni<sup>166</sup>, nulla esclude, a parer mio, che abbia voluto riferirvisi, o che perlomeno abbia approfittato della polemica con gli allievi per castigare, indirettamente, anche il maestro (come anche Luca Bianchi suggerisce<sup>167</sup>).

Comunque, se per Bonaventura l'ipotesi di una creatura non iniziata è assurda, invece l'ipotesi che il cosmo sia esistito da sempre *presupposta la natura increata della materia* è in sé perfettamente ragionevole, per quanto poggia su una premessa impossibile<sup>168</sup>. La sua tesi, d'altronde, è, di nuovo, quella *standard* del primo '200, che tendeva ancora a fare tutt'uno di

<sup>164</sup> Cfr. *Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum* (in *Opera Omnia*, vol. VIII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1898, pp. 337-374) I, q. XXIII. Anche qui, del resto, il discorso si apre con una precisazione, che però bisogna riconoscere un po' farisaica: "Si pauper melior est divite, plus debemus eum honorare et diligere *in affectu*, divites autem plus honorare *in exteriori effectu* (...) quia, cum Deus in hoc saeculo divites et potentes praetulit pauperibus quoad mundi gloriam, ubi est necesse, alios aliis subesse vel praessee, nos honorando potentes eius ordinationi concordamus, quos et ipse Deus honoravit in hac parte".

<sup>165</sup> *In Hex.*, V, 19.

<sup>166</sup> "Positio est dicentium, quod omne quod est praeter deum, incepit esse; sed tamen deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum (...) et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad trinitatem, quamvis trinitatem non esse sit impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet" (Tommaso, *In quattuor libros Sententiarum*, ed. R. Busa, in *Opera Omnia*, vol. I, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, I, dist. 1, q. 2, art. 5, co.).

<sup>167</sup> *L'errore di Aristotele* cit., p. 126.

<sup>168</sup> "Ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem (...); et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. -Ponere autem mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile" (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co.).

'creato' e 'iniziato' tanto da non scomodarsi neppure a dimostrare questa connessione: essa parve scontata fino proprio ai tempi di Bonaventura, quando, forse anche per il diffondersi di visioni del mondo alternative derivanti dal peripatetismo di area islamica, iniziò a venire messa in dubbio, rendendo necessaria una difesa apposita. Lo stesso Alberto Magno sembra aver conosciuto delle oscillazioni in merito, e, anzi, essere nettamente tornato alla posizione tradizionale verso la fine della vita. Come scrive Bianchi:

Non mancano, nell'immensa opera del dottore domenicano, dichiarazioni (...) che, difendendo l'equazione 'creato-temporale', asseriscono l'impossibilità (...) di un universo eterno (...) In questa prospettiva mi pare certamente significativo: che l'equazione 'creato-temporale' costituisca il nocciolo della risposta di Alberto ad una precisa domanda di chiarimento inviatagli proprio nella fase più calda della controversia sulla durata del mondo (articolo 5 del *De quindecim problematibus*); [e] che essa sia riproposta e difesa in quel testamento spirituale che è la *Summa theologiae*. Riportata l'opinione di quanti –poteva ignorare che fra costoro vi era il suo discepolo Tommaso d'Aquino?- sostengono che 'nihil praecedit creaturam natura, non ordine durationis', Alberto la critica<sup>169</sup>.

Di seguito Bianchi riporta il seguente significativo passo:

Constat quod, cum dicitur, *creatura fit ex nihilo*, praepositio *ex* notat ordinem durationis eius quod est nihil ad creaturam, ita quod nihil fuit privativum omnis esse creaturae et durationis eius<sup>170</sup>.

Ancor più netto in proposito è Fioravanti:

È (...) non privo di interesse che il maestro domenicano si trovi qui in compagnia di tutta la corrente francescana; e non solo in compagnia, ma in qualche modo alla radice, perché, se il suo commento alle *Sentenze* è, sia pure di poco, anteriore a quello di Bonaventura, Alberto è probabilmente il primo ad aver usato l'equazione *ex nihil=post nihil* come argomento per sostenere che il concetto di una creatura priva di inizio temporale è in sé contraddittorio<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> *L'errore di Aristotele* cit., p. 136.

<sup>170</sup> *Summa theologiae*, pars II, tract. I, q. 4, membrum II, quaestio incidens secunda, 6 (ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. XXXII, Vivès, Paris 1895).

<sup>171</sup> Fioravanti, Gianfranco, *Alberto versus Tommaso sulla possibilità di una creatio ab aeterno*, in A. Fabris, G. Fioravanti e E. Moriconi (ed.), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, ETS, Pisa 1997 (pp. 235-244), p. 239.

Ora, se realmente 'essere creato' e 'essere successivamente al non-essere' risultassero termini immediatamente equivalenti, allora, posta la creazione del mondo, ciò basterebbe a garantire la necessità del suo inizio. Si rivelerebbero superflue, o meramente collaterali, anche tutte le argomentazioni che Bonaventura adduce sull'impossibilità di un passato infinito: argomentazioni che, anche dandole per buone, sembrano comunque non potersi applicare all'idea di un vero e proprio tempo ciclico<sup>172</sup>. Nell'ipotesi di un tempo ciclico, infatti, dato che sarebbero sempre *gli stessi eventi* a ripresentarsi indefinitamente, non si potrebbe dire che il passato consta di un *tempo infinito*: la totalità del tempo sarebbe finita, e in ogni istante risulterebbe passata o futura solo a seconda del 'verso' nel quale la consideriamo<sup>173</sup>. Anche ammesso questo punto, però, un tempo ciclico sarebbe senza dubbio un tempo dove nessun istante è il primo assoluto, e dove non si è mai prodotta una successione dall'assoluto non-essere all'essere: se il concetto di creazione richiede intrinsecamente una tale successione, quindi, esso verrebbe subito messo fuori gioco.

Per inciso, non sfuggirà la difficoltà nel parlare di una successione a proposito dell'inizio del mondo. Una successione, in genere, presuppone un termine iniziale, un termine finale e (posta la concezione continuistica del tempo, che tutti gli scolastici, sulla scorta di Aristotele, condividono) una estensione di durata compresa tra il primo e il secondo. Nel caso della successione dal non-essere all'essere, però, il primo termine manca; esso non è nulla di reale, appunto perché, in caso contrario, non si tratterebbe di un inizio assoluto, ma del passaggio *da un certo modo d'essere a un altro*. Bonaventura non è ignaro del problema<sup>174</sup>, ma in sostanza, sia o meno appropriato il termine 'successione', ciò che intende dire è abbastanza chiaro: l'estensione del nostro passato ha un punto di inizio, che non è a sua volta punto terminale di nessun'altra durata.

A questo proposito Bonaventura è d'accordo con l'opinione di altri teologi latini nel rigettare il ragionamento di Aristotele che, definito l'istante (l' 'ora') come limite tra passato e

---

<sup>172</sup> Cfr. le pagine celeberrime di *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, s. c. *a-e*.

<sup>173</sup> Per la verità, altre considerazioni fanno pensare che, nella prospettiva di Bonaventura, l'idea di un vero tempo ciclico (dove il futuro coincide identicamente col passato) sia insostenibile; ma ci sia consentito, per il momento, rimandarle.

<sup>174</sup> Si veda la seguente obiezione alla possibilità di definire 'mutazione' la creazione: "Mutari est aliter se habere nunc quam prius; sed quod creatur non se habet aliter nunc et prius, quia numquam se habuit aliter, quam sicut se habet in creatione -numquam enim fuit aliquo modo nec se habuit aliquo modo, nec ergo aliter quam nunc -ergo non mutatur, dum creatur; ergo creatio non est mutatio" (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. III, q. I, s. c. 2); al che peraltro Bonaventura risponde che "quod mutari est aliter se habere nunc et prius (...) non est generalis ratio eius quod est mutari sive mutationis, sed solius mutationis naturalis" (*ivi*, ad 2).



futuro, ne deduce l'impossibilità di un 'ora' che abbia un futuro ma non un passato<sup>175</sup>. E si può anche, teoricamente, concepire un istante che abbia un passato ma non un futuro. Però, questa ipotesi non è mai seriamente presa in considerazione da Bonaventura, il quale dà per scontato che, in virtù della propria 'liberalità', Dio non metterà mai un termine finale al mondo, anche se in linea di principio niente gli impedirebbe di farlo. Come dice già la *Summa Halensis*, le creature, non per virtù propria ma “ex Conditoris dono<sup>176</sup>”, possiedono una durata illimitata nel futuro. La possibilità di un *nunc* dotato di passato ma privo di futuro, quindi, per Bonaventura è aperta ma vuota.

Ora, alla necessità dell'inizio si può riconnettere organicamente la necessità della materia-potenza in tutte le creature. Senza materia-potenza, infatti, non si dà tempo: la materia, come fonda la possibilità del mutamento, così più in generale fonda la successione, perché la forma, in sé, è stabile e indefettibile, quindi solo l'unione alla materia la rende successiva. E il tempo, a sua volta, si dà solo se c'è successione, perché, anche se se ne rifiuta la definizione *modo coarctato* di Aristotele, esso non è comunque concepibile che quale misura della successione secondo il prima e il dopo. Una ipotetica creatura immateriale sarebbe dunque, necessariamente, anche una creatura *priva di una dimensione successiva*, atemporale quanto lo è Dio. Ma, avendo una durata priva di successione, allora essa non potrebbe neanche possedere un inizio nella durata: sarebbe, letteralmente, 'senza tempo'. Le si potrebbe ascrivere, al limite, solo una successività *ontologica*, quale la propone Tommaso: ossia, l'essere che essa atemporalmente possiede non lo possiederebbe comunque in virtù di se stessa, ma in virtù di Dio.

Ma proprio questa distinzione tra successività ontologica e successività cronologica, per Bonaventura, è sostenibile solo su di un piano astratto. In realtà, niente può avere l'essere *totaliter ab alio* senza, per ciò stesso, avere un essere realmente successivo al non-essere (e vale, ovviamente, anche l'opposta: tutto ciò che possiede l'essere per virtù propria, infatti, non può averlo ora sì e ora no):

Impossibile est, quod habet esse post non-esse habere esse aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis; sed mundus habet esse post non-esse (...) Quod autem habeat esse post non-esse,

---

<sup>175</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, arg. 3 e ad 3. Sulla diffusione di questo rifiuto cfr. Bianchi, *L'errore di Aristotele* cit., pp. 44-47.

<sup>176</sup> “Mundus potest dici aeternus ex parte finis, non ex eo quod est ex nihilo, sed ex Conditoris dono” (*Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I, tract. II, q. II, tit. IV, cap. I, art. II, co.).

probatum sic: omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo, producitur ab illo ex nihilo; sed mundus totaliter habet esse a Deo: ergo mundus ex nihilo; sed non ex nihilo materialiter: ergo originaliter<sup>177</sup>.

Se, quindi, tutte le creature, e il creato nel complesso, devono avere un essere iniziato nel tempo, tutte devono essere materiali: l'inizio del tempo esclude sia una successione infinita di mutamenti nel passato, sia un passato ciclicamente coincidente col futuro, sia, anche, una durata semplice e inestesa, quale l'immaterialità implicherebbe o, perlomeno, renderebbe possibile.

Potrebbe però restare una perplessità: anche posto che *ogni singola creatura* debba avere un inizio, perché supporre che ciò debba necessariamente valere anche del loro complesso? Perché escludere, cioè, la possibilità di andare a ritroso senza fine in una successione di creature dove una sussegue all'altra e dove ciascuna ha un punto di inizio, ma *nessuna è la prima*?

Una risposta plausibile potrebbe forse essere questa: posta la successione della durata di una creatura a quella di un'altra, o non esiste alcuna continuità reale tra una durata e l'altra, o sì. Nel primo caso, non ci sarebbe neppure alcun fondamento per ritenerle effettivamente successive: l'una sarebbe completamente indipendente dall'altra, e comunque entrambe avrebbero un inizio. Se invece c'è continuità fra di esse, questa può fondarsi solo sulla permanenza di un sostrato reale che rimane intrinsecamente invariato, e la cui durata, quindi, le abbraccia entrambe. Perciò, se la durata continua a ritroso all'infinito, saremo in presenza di una *realtà creata* (il sostrato, appunto) *che esiste senza inizio*: ma per ipotesi avevamo negato in partenza questa eventualità. Quindi non solo ogni sostanza, ma anche ogni successione di sostanze, e dunque ogni durata, deve avere un inizio.

Tuttavia in Bonaventura si trovano elementi che vanno contro la possibilità di una tale risposta. Si veda, ad esempio, il modo in cui egli nega l'unità dell'evo (la durata sostanziale degli angeli), concludendo quindi che ogni sostanza angelica ha una durata propria che è irriducibile a quella degli altri:

Quod obicitur: si sunt plura aeva, aut simul aut non simul, dicendum quod simul. -Quod ergo obicitur: ergo in eodem 'nunc', dicendum quod esse simul in duratione est dupliciter: aut per mensurae concomitantiam aut per mensurae unitatem et indifferentiam. Cum autem dicitur Deus, homo et

---

<sup>177</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, s. c. f.

angelus esse simul, dicendum quod hoc dicitur per mensurae concomitantiam. Cum autem dicitur: Petrus et Paulus simul sunt vel currunt, hoc potest dici per mensurae unitatem et indifferentiam; et ideo non sequitur, quod si aeva aeviternorum sunt simul, quod sint unum<sup>178</sup>.

Qui la sua intenzione, palesemente, *non è affatto* negare che gli angeli si trovino in un orizzonte temporale comune: resta comunque fermo che ogni stato della durata angelica si può porre in un rapporto univoco di simultaneità o successione rispetto a ciascun altro stato della stessa o di altre durate. E questo avviene perché gli angeli interagiscono l'uno con l'altro e col mondo dei corpi (come non potrebbe accadere, se non condividessero un unico orizzonte di successione); ma avviene anche perché (come vedremo meglio sotto [pp. 104-135]) *Dio stesso*, per Bonaventura, possiede una durata che abbraccia tutte le durate, e nella quale dunque è sempre possibile collocarle, le une rispetto alle altre, in un ordine assoluto di “concomitanza”. In questo caso è dunque con una qualche ragione che si può essere tentati di imputare a 'sottigliezza scolastica' l'ostinazione di Bonaventura a negare che si possa parlare di un solo evo per tutte le intelligenze come si parla di un solo tempo per tutte le creature corporee, e già solo a mantenere una distinzione reale tra evo e tempo.

Proprio in virtù di queste considerazioni, mi sembra che resti in piedi la perplessità di cui sopra. Sembra che, dati i presupposti di Bonaventura, se Dio avesse creato più durate senza alcuna comune materia soggiacente Egli *avrebbe potuto comunque* porle in successione; e quindi, se ciascuna fosse stata preceduta da un'altra, la creazione non avrebbe mai avuto un inizio, e tuttavia ogni creatura lo avrebbe avuto. Lo stesso si dica dell'ipotesi che Dio, prima dell'inizio del nostro universo, ne avesse creato e poi annichilato un altro, e così a ritroso all'infinito (del resto, si tratta in fondo solo di un altro modo per dire la stessa cosa).

A parte questo, comunque, l'identificazione tra avere l'essere *ab alio* e avere l'essere successivamente al non-essere sembra restare, di primo acchito, completamente gratuita: Bonaventura ne asserisce l'ovvietà, tale a suo parere da rendere una dimostrazione perfino superflua; ma proprio questo lo lascia argomentativamente indifeso di fronte a chi una tale ovvietà continua a non riconoscerla.

Ciò non toglie che, come accennavamo, lo stesso Alberto Magno, ancora nei suoi ultimi anni, abbia avvalorato lo stesso punto di vista. Secondo un suo tardo pronunciamento, non ha senso dire che la creatura possiede l'essere dopo il non-essere solo secondo l'*ordo naturae*;

---

<sup>178</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. II, ad 4.

questo, infatti, può valere unicamente di quegli elementi che appartengono alla costituzione naturale dell'ente (come la materia e la forma), mentre il non-essere non è in alcun modo un costituente naturale dell'ente. Visto dunque che nella creatura va comunque ammessa una certa posteriorità dell'essere sul non-essere, questa non può che avere carattere cronologico [vedi n. 170]). Qui, peraltro, Alberto mostra di non aver compreso appieno la concezione tommasiana. Dal punto di vista di Tommaso, infatti, non c'è nulla di assurdo ad affermare che il non-essere è in qualche modo, tanto quanto la materia o la forma, un costituente naturale della creatura. In effetti l'essenza, che è un costituente naturale della creatura, possiede l'essere solo in virtù di altro; il che equivale appunto a dire che in essa il non-essere (la mera possibilità) precede per natura l'essere (la realtà). D'altronde, se non ammettessimo che nella creatura il non-essere in qualche modo preceda l'essere *per natura*, a maggior ragione non si vedrebbe come può precederlo *nella successione*: ne seguirebbe, infatti, che essa possiede l'essere intrinsecamente e inseparabilmente.

Ad ogni modo, se volessimo attribuire questa incomprendimento soltanto alla 'decadenza senile' di Alberto, trascureremmo il fatto che la teoria metafisica di Tommaso sulla 'distinzione reale' di essere e essenza, al suo apparire, è stata generalmente fraintesa anche dai 'giovani', e sovente rigettata come assurda in quanto la si accusava di trattare l'essere come una 'cosa' che si aggiungeva a un'altra 'cosa' (l'essenza) per venirne a costituire una terza. Questo avviene ad esempio in Sigieri di Brabante, il quale osserverà contro Tommaso che l'essere *come attualità di un ente in generale* non è nulla di distinto, se non in modo astratto, dall'essenza *realmente attuata*: un punto che Tommaso non si era mai sognato di mettere in dubbio, perché il vero problema in gioco, per lui, era proprio il rapporto tra l'essenza e la sua *attuazione reale*<sup>179</sup>. Ma anche Enrico di Gand, nel suo primo *Quodlibet*, ascrive la distinzione reale dell'essere dall'essenza a una "phantastica imaginatio"<sup>180</sup>, che si figura le essenze come un qualcosa di realmente preesistente al proprio essere; al che egli ribatte che l'essere reale e l'ente sono diversi solo "intentione"<sup>181</sup>; nonostante ciò egli poi, nelle stesse pagine, concede affermazioni del tutto analoghe a quelle su cui Tommaso aveva basato la propria posizione.

---

<sup>179</sup> Cfr. in proposito Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* cit., pp. 283-292. Van Steenberghen sostiene, peraltro (*ivi*, p. 292), che nelle *Quaestiones super librum de causis* Sigieri si sarebbe riallineato, su questo punto come su molti altri, all'opinione tommasiana. Tuttavia, l'autenticità di quest'opera è stata sovente messa in dubbio.

<sup>180</sup> Enrico di Gand, *Quodlibet I* (ed. R. Macken, in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, t. V, Brill, Leiden 1979), q. 9, co.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

Pure Pietro Giovanni Olivi respingerà come irrazionale la pretesa che l'essere non sia realmente identico all'essenza, e concluderà, in sostanza, che il rapporto tra essenza ed essere non è altro che un rapporto di astratto a concreto<sup>182</sup>. E si potrebbero fare ancora altri nomi (ad esempio, quello di Goffredo di Fontaines<sup>183</sup>); ma non è questa la sede per dilungarci sull'argomento.

Comunque, per tornare al nostro discorso principale: sebbene la posizione di Bonaventura sull'inizio del mondo abbia dalla sua l'autorità della tradizione, tale tradizione qui non sfugge a un sospetto di inconsistenza. Tanto più che lo stesso teologo di Bagnoregio afferma talvolta che la posteriorità di natura non implica, in genere, una posteriorità nella durata [vedi n. 235]: e perché allora questo non dovrebbe esser vero anche per la posteriorità dell'essere sul non-essere?

Tuttavia, altre considerazioni ci inducono a pensare che la risoluzione della disputa non sia così semplice. Sebbene la posizione di Bonaventura continui, ad ogni modo, a presentare parecchi punti discutibili (e meno che mai colga la contraria in una “manifesta contraddizione”), essa è pienamente capace di dialogare alla pari con essa. La posizione bonaventuriana farà inoltre avvertire i propri echi a una distanza spesso insospettata, e ben al di là del suo ruolo fuzionale nella disputa sull'eternità del mondo. Su quel fronte, il tempo avrebbe infatti ben presto dato ragione all'Aquinate: l'affermazione della possibilità di un creato senza inizio, che sulle prime aveva fatto tanto scalpore, una generazione dopo era ormai largamente accettata<sup>184</sup>.

Per rendercene conto, dobbiamo però prendere le mosse da una constatazione che a prima vista sembra casomai accentuare l'insostenibilità della risposta bonaventuriana, e che è la seguente: se il francescano, in questa circostanza, afferma che possedere l'essere *totaliter ab alio* equivale a possedere l'essere dopo il non-essere, in altre occasioni, e precisamente in rapporto alle persone divine, smentisce egli stesso, in sostanza, questa affermazione.

---

<sup>182</sup> Vedi in proposito Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* cit, Vita e Pensiero, Milano 1959, pp. 173-192.

<sup>183</sup> Vedi ancora *ivi*, p. 175. Ma, per una estesa ricostruzione recente del dibattito sulla distinzione reale, vedi soprattutto Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Vrin, Paris 2005, pp. 36-127.

<sup>184</sup> Cfr. Cyrille Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Flammarion, Paris 2004, pp. 264-265: “Il semble que la position défendue par Guillaume d'Ockham, autour de 1320, fort proche de celle de Thomas d'Aquin, bien que Guillaume fût franciscain, montre que la victoire initiale de la ligne conservatrice (...) n'a été que de courte durée. Déjà Duns Scot avait exprimé sa perplexité (...) Il semble alors que la ligne de Bonaventure (...) n'a plus de défenseurs à la hauteur de ceux qui reprennent la solution thomiste, et notamment que les meilleurs théologiens franciscains se sont finalement alignés sur la position des dominicains”.

*Realtà causate simultanee alla causa: perché la creatura non può rientrarvi?*

In Dio, dice Bonaventura, il Figlio è totalmente generato dal Padre, e tutto il suo essere si esaurisce in questa relazione di dipendenza. E tuttavia, ovviamente, non possiede l'essere dopo il non-essere, perché l'essenza divina, in cui sussiste, è totalmente priva di successione:

Principium dicitur dupliciter, scilicet originale et initiale. Secundum quod principium dicitur originaliter, sic Filius tam quantum ad esse, quam quantum ad durationem habet principium, quia utrumque habet ab alio. Si autem principium dicatur initium, sic dico quod nec habet principium essendi nec durandi<sup>185</sup>.

Il francescano ribadisce poi il medesimo concetto da un altro punto di vista. Egli dice: sebbene l'eternità, nel senso generico della assenza di cominciamento temporale, si predichi di tutte le persone divine, essa in un senso più specifico, quello della assoluta *innascibilitas*, si predica in modo particolare del Padre. Mentre, infatti, tutte le persone sono prive di ogni successione temporale, soltanto il Padre è assolutamente *privo di origine in altro da sé*:

Quoniam (...) persona Patris emanatione et origine caret, ideo illud debuit ei appropriari, quod importat privationem principii. Tale autem est hoc nomen aeternitas. Aeternum enim est quod principio caret. Et licet de suo nomine non dicat nisi privationem initii durationis, per appropriationem tamen dicit privationem omnis principii<sup>186</sup>.

Da ciò segue, di nuovo, che esistono delle realtà (il Figlio e lo Spirito Santo) le quali sono prive di inizio temporale e tuttavia traggono da altro l'origine di tutto proprio essere: laddove nel passaggio citato [n. 177] le due cose verranno senz'altro dichiarate del tutto incompatibili.

Certo, volendo difendere Bonaventura si avrebbe buon gioco a sostenere che per lui c'è sicuramente una differenza enorme tra i due casi, perché in questo si parla di *creature* che traggono *totaliter ab alio* la propria *essenza*, in quello si parla di *persone divine*, che sono completamente *identificate* con l'assoluta semplicità dell'essenza di Dio. Tuttavia, il problema resta. È vero che nel passo di n. 177, poche righe dopo aver detto: “Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo, producitur ab illo ex nihilo”, rettifica in questo modo: “Omne quod

<sup>185</sup> *In Sent. I*, dist. IX, art. unicus, q. III, ad 3.

<sup>186</sup> *In Sent. I*, dist. XXXI, pars II, art. I, q. III, co. Sulla definizione del Padre come *innascibilis* cfr. *ivi*, dist. XXVIII, art. unicus.

totaliter producitur ab aliquo *differente per essentiam*, habet esse ex nihilo<sup>187</sup>”; però, non spiega quali sarebbero le ragioni di questa limitazione. Si dirà che il Figlio, e così lo Spirito, non vengono *ex nihilo* ma *ab aliquo* (dall'essenza divina?). Sembra talvolta che la risposta sottesa da Bonaventura sia proprio questa. Vediamo di nuovo le *Quaestiones in mysterio trinitatis*:

Divina *essentia* non potest producere aliam *essentiam* de se ipsa nec de aliqua alia sibi coaeterna et aequae prima; ac per hoc necesse est, quod de nihilo producat: et hinc est, quod necesse est, illam *essentiam* sic productam habere *esse* post *non-esse*, et incipere esse, cum processerit de *non-esse* in *esse*. Secus autem est de productione *personae* a persona: quia persona producens et producta communicant in *essentia* et natura<sup>188</sup>.

Tuttavia, il discorso regge fino a un certo punto: per Bonaventura, il Figlio come persona trae *totaliter ab alio* (dal Padre) la propria realtà (e quindi sembra proprio che *come persona* sia effettivamente *ex nihilo*); il Figlio *considerato come essenza*, invece, non è in alcun modo distinto dal Padre, e quindi non è affatto prodotto. Pare incoerente, quindi, da parte sua, dire che il Figlio è prodotto dal Padre *ab aliquo*, perché sembra che così egli confonda in un'unica formula due piani di discorso differenti. L'essenza divina non può affatto considerarsi al modo di un sostrato 'dal quale' il Padre trarrebbe il Figlio: tuttavia, nell'ultimo passo citato sembra proprio che Bonaventura assimili la produzione eterna del Figlio a quella informazione eterna della materia che, secondo lui, sarebbe ragionevole ipotizzare se si ipotizzasse il carattere increato della materia stessa.

Questo però appare insostenibile. E non a caso, in altri passi il francescano paragona, al contrario, il rapporto tra Padre e Figlio a quello tra il Sole e il raggio di luce<sup>189</sup>, caratterizzando quindi la generazione del Figlio nei termini di una *emanazione*, ossia di una produzione totale<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, s. c. f. (corsivo mio).

<sup>188</sup> *Ivi*, q. V, art. II, ad 7.

<sup>189</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co.: “Creatura (...) procedit a Deo ut umbra, Filius procedit ut splendor”.

<sup>190</sup> In effetti, nel campo *strettamente fisico* la propagazione della luce non è propriamente una emanazione, bensì (come in tutti gli altri casi di causalità creata) la trasmissione di una forma, accidentale o sostanziale, *in una materia preesistente*. Bonaventura respinge esplicitamente la caratterizzazione della luce come natura autopropagantesi, portata avanti invece nella cosmologia di Roberto Grossatesta, e che spesso in passato (fors'anche in virtù dello stretto legame di Grossatesta col nascente movimento francescano) è stata erroneamente estesa anche a lui. Tutto questo lo vedremo più ampiamente sotto. Il fatto importante adesso, però, è che in un passo di *In Sent. II* Bonaventura paragona il rapporto tra il Creatore e l'essere di alcune creature

Ma si può ipotizzare ancora un'altra ragione per cui il *dipendere creativamente* da altro implicherebbe la successione dell'essere al non-essere, e il dipenderne sì *totalmente*, ma *generativamente*, o comunque *non creativamente*, no. Ed è questo, a mio parere, l'argomento più interessante che si può trovare implicito nelle pagine di Bonaventura.

### *Indeterminazione della creatura rispetto all'essenza di Dio*

Secondo il francescano, l'abbiamo visto, l'essere della creatura è contingente rispetto all'essere di Dio. Tale contingenza non consiste poi solo nel partecipare l'essere da altro, ma nel fatto che il contenuto della creazione (se non la creazione in quanto tale), data la natura di Dio, resta ancora indeterminato. Abbiamo avanzato il sospetto che Bonaventura tenda addirittura a identificare l'uno e l'altro senso di 'contingenza', nel qual caso senza dubbio avrebbe torto; ma, certamente, li porta avanti entrambi.

Il secondo, in particolare, lo difende a chiare lettere nel secondo libro del *Commento alle Sentenze*, dove critica la posizione 'prototeleibniziana' di Pietro Abelardo. Secondo quest'ultima, essendo Dio sommamente perfetto, non può che fare le cose nel migliore dei modi; ma il migliore dei modi è uno solo. Dunque, tutto ciò che esiste esiste necessariamente. Adesso non ci interessa più di tanto quel che Bonaventura controbatte, sul momento, a tale *stulta positio*, cioè che essa confonderebbe la potenza divina *per modum actus* (quella che Dio effettivamente dispiega creando) con quella *per modum habitus* (che è estesa a tutti i possibili), e dunque, dal fatto che crea determinate cose, deduce che non potrebbe crearne altre<sup>191</sup>. Ci interessa piuttosto che egli la neghi; e, del resto, in questa negazione concorda con

---

appunto a quello tra il Sole e il raggio di luce (per la precisione, si tratta di quelle creature il cui essere è stabile e incorruttibile; in quanto alle creature corruttibili, egli paragona il loro rapporto con Dio a quello delle acque con la sorgente): “Aliter egreditur rivulus a fonte aliter radius a sole (...) Nam rivulus sic egreditur a fonte, quod nova aqua semper exit, non eadem; radius a sole continue egreditur, non quia semper novum aliquid emittatur, sed quia quod emissum est continuatur (...) In esse rei eviternae quod primo datum est per continuam Dei influentia continuatur” (*In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. III, co.; sull'eviternità e i problemi attinenti vedi sotto [pp. 127-135]). Ritrovare *questo identico paragone* a proposito del rapporto tra Padre e Figlio, dunque, sembra estremamente significativo dell'analogia che Bonaventura riscontra tra la dinamica trinitaria e la creazione delle realtà immutabili (un'analogia sulla quale avremo da tornare in seguito).

<sup>191</sup> “Aliqui voluerunt dicere quod ratio divinae potentiae est finita. Et ex hoc voluerunt divinam potentiam limitare, tum quia nihil potest facere nisi ex optima ratione, nec dimittere, tum quia nihil potest facere nisi praesciens, nihil nisi iuste; et ideo cum haec finitorum sint, ut puta eorum quae facit, dixerunt divinam potentiam non posse alia, quam quae facit. -Sed haec positio est erronea, sicut ostendit Magister in littera, quia nobilitati divinae potentiae derogat eius immensitatem limitando; ed dicitur fuisse Magistri Petri Baalardi. Ratio autem huius stultae positionis fuit, quia nescierunt distinguere rationem potentiae nec actus eius. Actus enim potentiae duplex est: unus per modum habitus, scilicet posse, alius per modum actus, scilicet operari” (*In Sent. I*, dist. XLIII, art. unicus, q. IV, co.). In effetti, si direbbe casomai che Abelardo, più che ignorare la differenza *concettuale* delle due potenze, neghi la possibilità di derivarne una differenza *reale* nel loro campo d'azione; ma del resto probabilmente Bonaventura, come risulta dalle sue parole, non ha letto direttamente Abelardo, e tutte le



tutta l'ortodossia teologica del suo tempo.

Nel corso del concilio di Sens (1141), la posizione abelardiana era stata condannata, ad opera di Bernardo di Chiaravalle, come offensiva della maestà divina, della quale sembrava intaccare la sovrana e imperscrutabile libertà<sup>192</sup>. Da allora, tutti i teologi erano stati, in pratica, obbligati d'ufficio a difendere l'assenza di ragioni determinanti per cui proprio il nostro mondo esistesse a preferenza di altri; e, dato che tali ragioni non potrebbero essere che quelle della bontà divina e della sua diffusione, si erano trovati a dover affermare che potrebbero esistere creazioni buone quanto e più della nostra<sup>193</sup>.

Tra i primi a inaugurare una tradizione letteraria sulla confutazione del necessitarismo di Abelardo c'è stato lo stesso Pietro Lombardo<sup>194</sup>; da lui Bonaventura dichiara di prendere le mosse (anche se il Lombardo, nel testo delle *Sentenze*, in verità non nomina Abelardo, pur riportando i suoi testi<sup>195</sup>). Peraltro il Lombardo, qui come altrove, si mostra molto più audace di Bonaventura e, in genere, degli scolastici maturi, nello sfidare le leggi della 'dialettica' (fors'anche perché era meno cosciente delle difficoltà). Gli argomenti di Abelardo, quindi, in effetti hanno contro di lui molta meno efficacia. Ad esempio il Lombardo, comprendendo che col negare la necessità del creato si rischia di introdurre la mutabilità in Dio, si sbriga dichiarando senza complimenti che Dio potrebbe volere un creato diverso senza che per questo la sua volontà muti. Ciò equivale in sostanza a dire che la volontà di Dio potrebbe essere insieme identica e diversa da se stessa; ma egli non sembra preoccuparsene:

Potest (...) Deus aliud facere quam facit; et tamen, si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult, et tamen eius voluntas nec alia, nec mutabilis aliquo modo esse potest. Etsi enim possit velle quod numquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum velle

---

informazioni sulla sua posizione le trae dal *Magister* (Pietro Lombardo).

<sup>192</sup> Su ciò vedi p. es. Olivier Boulnois, *Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison?*, in C. Esposito e P. Porro (ed.), *La causalità* («Quaestio» 2 [2002]), pp. 291-336, in partic. pp. 316-325: “Dans l'esprit de Bernard de Clairvaux (...) il n'était pas permis de penser que Dieu soit nécessairement déterminé à agir, et ne puisse faire que ce qu'il fait. La toute-puissance de Dieu oblige à penser qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas, omettre ce qu'il n'omet pas, faire d'une autre manière ou à un autre moment ce qu'il fait, et pareillement l'omettre. La toute-puissance divine apparaît ainsi souverainement libre, indifférente devant l'agir ou le non-agir, comme devant le temps et le mode de l'action” (p. 323). Boulnois sostiene peraltro (*ibidem*) che nemmeno Abelardo avrebbe mai esplicitamente sostenuto il necessitarismo della creazione, per quanto determinate sue tesi sembrino implicarlo.

<sup>193</sup> “Tous les théologiens du Moyen Age (...) défendront l'idée que la création du monde est libre, que ce monde est contingent et qu'il n'est pas le meilleur des mondes possibles. Je ne connais aucun auteur médiéval qui ait transgressé ces trois principes” (*ivi*, p. 324).

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> Cfr. le note dei curatori alle pp. 298-303.

potest<sup>196</sup>.

Questo, a meno che qui non si intenda semplicemente che Dio può fare cose nuove (nel tempo) senza mutare a sua volta; ma allora sarebbe davvero un discorso di una ingenuità sconfortante, e nient'affatto atto a confutare quello di Abelardo. Inoltre (come vedremo sotto [p. 114]) per il Lombardo Dio vuole in *ogni tempo* tutto ciò che vuole in *qualche tempo*: se quindi egli dice che Dio potrebbe volere altro senza che la sua volontà fosse altra, ciò significa per forza proprio che *ab aeterno* potrebbe aver voluto cose diverse senza essere in niente diverso da come di fatto è. In generazioni successive, una così beata ignoranza del principio di non-contraddizione diverrà assai meno proponibile.

La *Summa Halensis* propone una distinzione che ritornerà in Bonaventura: *rispetto all'attuale ordine del cosmo*, le cose non potrebbero essere migliori; *in assoluto* però potrebbero (e quindi Dio potrebbe farle altrimenti):

Concedendum est indistincte quod Deus potuit facere meliores res quam fecerit. Sed utrum possint fieri meliores quam factae fuerint, distinguendum est: quia res possumus considerare in se, et secundum hoc quaelibet res potuit fieri melior; vel considerare in rerum universitate, et secundum hoc concedendum quod non possunt fieri meliores quantum est de potentia rei factae, sed quantum est de potentia facientis possunt fieri meliores. Unde Hugo de S. Victore: 'omne quod fecit Deus melius esse potest, si tamen ipse voluerit qui potest<sup>197</sup>'. In se ergo non potest, sed in Deo potest<sup>198</sup>.

Uguualmente: visto che in generale l'ordinamento di una cosa al complesso dell'universo è parte integrante della sua bontà, non si può concepire che qualcosa sia buono al di fuori dell'ordine di *un qualche* universo; si potrebbero però concepire *singoli universi* che, esistendo al posto del nostro, sarebbero altrettanto buoni e anche migliori (mi sembra, almeno, che questo sia il significato più plausibile del seguente passo, in effetti non chiarissimo):

Est loqui de universitate simpliciter vel de hac universitate; item est loqui de universitate secundum rationem vel secundum rem. Loquendo de universitate secundum rationem vel simpliciter: sic non potest intelligi aliquod bonum extra universitatem; loquendo secundum rem vel de hac universitate:

---

<sup>196</sup> *Sententiae*, I (in *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I [*Liber I et II*], Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata [Roma], 1971, pp. 55-328), dist. XLIII, 10.

<sup>197</sup> Cfr. *De sacramentis christianae fidei*, I, pars II, cap. XXII.

<sup>198</sup> *Summa Halensis*, lib. I, pars I, inq. I, tract. IV, q. II, membrum III, cap. I, co.

potest aliquod bonum intelligi extra universitatem et potest melior fieri et in toto et in partibus<sup>199</sup>.

Alberto, in virtù della sua separazione di ambiti tra teologia e filosofia, almeno in campo filosofico sembra talvolta difendere il necessitarismo: si vedano per esempio i seguenti paragrafi dal *De causis et processu universitatis*, da cui sembra risultare che la 'libertà' della Prima causa nel produrre le cose coincide in sostanza con una necessità assoluta, per quanto autodeterminata:

Primum omni modo necesse est esse. Sed non propter hoc tollitur ab eo libertas. Necessitas enim, quae est per dependentiam ad aliquam causam, tollitur a primo. Sed propter hoc non aufertur libertas, quin in ipso sit causa suae actionis (...) Adhuc autem, per hoc quod dicitur, quod non sit in ipso agere et non agere, nihil probatur. Hoc enim dupliciter dicitur. Non esse enim in aliquo agere et non agere potest esse per obligationem ad unum et impossibilitatem ad alterum. Alio modo potest esse per libertatem ad unum et ad alterum. Sed quia melius est esse unum quam alterum, propter hoc non transponitur de uno in alterum. Sicut in casto est caste agere et non caste et in liberali dare et non dare. Sed quia melius est caste agere et liberaliter dare quam non caste agere et avaro retinere, ideo non transponitur castus et liberalis in oppositum suae actionis. Et sic agere et non agere quidem est in primo, sed non potest non agere, quia melius est emittere bonitates quam retinere, et minimum inconueniens in primo impossibile est<sup>200</sup>.

In altre opere di carattere più teologico, però, anche Alberto fa propria l'opinione ortodossa. Ad esempio nel suo *Commento alle Sentenze*, dove esamina il seguente argomento: “Unicuique [Deus] dedit, quantum recipere potuit de bonitate sua (...) Ipse dedit capacitatem [ad bonum], et etiam implevit eam: ergo cum optimus sit, unicuique dedit maximam capacitatem, et implevit eam: ergo simpliciter videtur, quod ipse nihil melius potuit facere, quam fecit<sup>201</sup>”. E risponde così: “Deus dedit capacitatem istam, sed non dedit maximam quam potuit dare. Et si quaeratur, quare hoc? Dico quod ex sapientia non disposuit dare majorem, et noluit dare majorem: et quare noluit, ego ignoro, sed ipse novit<sup>202</sup>”.

Tommaso, a sua volta, in diversi luoghi sostiene che Dio avrebbe potuto fare un cosmo diverso dal nostro e almeno altrettanto buono (come vedremo sotto [pp. 85-86], anche

---

<sup>199</sup> *Ivi*, cap. VII, co.

<sup>200</sup> *De causis*, lib. I, tract. 3, cap. 1, ad 1-ad 3.

<sup>201</sup> Alberto, *Commentarii in I Sententiarum*, dist. XLIV, B, art. 2, arg. 2; ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. XXVI, Vivès, Paris 1893.

<sup>202</sup> *Ivi*, ad 2 (corsivi miei).

migliore). Vedi ad esempio le *Quaestiones de potentia*:

Sicut (...) manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quae fecit<sup>203</sup>.

In realtà sovente, leggendo le trattazioni degli scolastici, l'impressione è che la intrinseca indeterminabilità del volere creativo sia oggetto più di mera affermazione che di dimostrazione. Qui cioè siamo veramente di fronte, come in realtà nella Scolastica accade piuttosto di rado, a una posizione difesa solo per quella fedeltà all'ortodossia che è dovere di ogni seguace della vera chiesa. Tanto più che l'ortodossia, affermando che Dio avrebbe potuto produrre un mondo non solo *altrettanto buono* del nostro, ma addirittura *migliore*, lasciava agli autori la patata bollente di mostrare come fa ciò a non contrastare, comunque, con la sua perfetta bontà.

Nel caso di Bonaventura, peraltro, va detto che egli, anche per questo punto assai problematico, si adopera a fornire una difesa razionale (per quanto suoni un po'esagerato l'elogio di Gilson, secondo il quale egli elaborerebbe una delle teodicee "più precise e più accuratamente elaborate che conosca la storia della filosofia<sup>204</sup>").

In sintesi, il suo discorso è questo: si assume:

(1): che la creazione consiste necessariamente di un numero finito di enti, perché il concetto di infinito è intrinsecamente incompatibile col concetto di numerabilità<sup>205</sup>.

Si assume, poi:

---

<sup>203</sup> *Quaestiones de potentia*, q. 1 art. 5, co. Vedi anche, sinteticamente, *ivi*, ad 8: "Divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis".

<sup>204</sup> Gilson, *La philosophie* cit., p. 143 (traduzione mia). Conferma ulteriore, questa, che il rifiuto bonaventuriano di una speculazione filosofica che non prenda a propria guida il dogma ha tuttavia, come sua altra faccia, la determinazione di rendere ragione, nella misura del possibile, di *ogni aspetto* del dogma stesso; la sua ortodossia è quindi, in qualche modo, *l'esatto opposto* del fideismo.

<sup>205</sup> Di questo Bonaventura si occupa espressamente nello stesso libro del *Commento alle Sentenze* (dist. XLIII, art. unicus, q. III ["Utrum divina potentia possit in effectum actu infinitum?"]). Le sue conclusioni sono le seguenti: in quanto Dio è l'Atto puro, è anche il solo vero infinito: nessun altro infinito è concepibile come attualità dispiegata. Dunque non potrebbe esistere né una creatura infinita per mole o per perfezione, né un numero infinito di creature finite, le quali, nella loro coesistenza ordinata, verrebbero comunque a costituire una creatura infinita. Questo, almeno, vale per la coesistenza simultanea. Quanto alla successione, si aprono problemi diversi, che è mia intenzione trattare in separata sede. Per ora ci basti assumere, ai fini della presente dimostrazione, che non può esistere un'infinità *simultanea* di creature: è, del resto, quel che fa lo stesso Bonaventura.

(2): che non esiste limite superiore alla perfezione delle creature, né alla loro molteplicità possibile<sup>206</sup>.

Si assume, infine:

(3): che la bontà del creato, a parità di organizzazione, è funzione della perfezione intrinseca delle creature che ne fanno parte (e del loro numero)<sup>207</sup>.

Ora, visto che in ogni creato possibile esiste, di momento in momento, solo un numero finito di creature, in ognuno ne esisterà anche qualcuna che è la più perfetta; ma, per l'assunzione (2), essa non sarà mai la più perfetta creatura possibile (che è un controsenso, come lo sarebbe parlare del 'più grande numero possibile'); per ogni creato possibile, quindi, ne saranno sempre concepibili altri che, sempre per l'assunzione (2), contengono almeno una creatura più perfetta di quante se ne trovano in esso, o, pur non contenendone di più perfette, ne contengono, a parità di organizzazione, una quantità maggiore; dunque, per l'assunzione (3), per ogni creato possibile necessariamente se ne dà uno, anzi, se ne danno *infiniti*, più perfetti.

Bonaventura introduce qui anche un'altra precisazione: di un mondo che venisse a contenere più creature del nostro, ma delle medesime specie, si potrebbe ancora continuare a dire che è il nostro 'migliorato': di uno che contenesse specie diverse, no. Comunque questa distinzione, valida o meno, non ha rilevanza per il nostro discorso attuale: la segnaliamo solo per rendere più agevole la comprensione del testo, tanto più che il francescano comunque afferma che Dio potrebbe *sia* migliorare il nostro mondo *sia* sostituirlo *in toto* con un altro migliore:

Dicendum quod excessus bonitatis substantialis in rebus potest attendi dupliciter: aut quantum ad essentialium nobilitatem et gradus, et sic dicitur, quod species hominis melior est et nobilior specie asini; aut quantum ad esse, prout concernit additionem sive augmentum, sicut dicitur, quod marca auri melior est uncia, non quia nobiliorem habet formam vel essentiam, sed quia plus habet de auri substantia ac per hoc de bonitate et valore. Quando ergo quaeritur, utrum Deus potuerit mundum

---

<sup>206</sup> “Partes integrantes mundi sunt finitae bonitatis et intensive et extensive; sed omni finito potest aliquid maius et melius cogitari; sed Deus plus potest facere quam homo possit intelligere: ergo etc. (...) Item, suprema creatura in universo est finita, ergo distat a Deum in infinitum; sed in distantia infinita est ponere gradus infinitos: ergo ultra bonitatem creaturarum est intelligere creaturas gradus bonitatis habentes (...): ergo etc. Item, constat quod Deus potuit facere mundum ex partibus maioribus mole (...): ergo si potuit facere maius mole, eadem ratione et maius virtute: et si hoc, ergo simpliciter melius” (*In Sent. II*, dist. XLIV, art. I, q. I, argg. a-c).

<sup>207</sup> Questo presupposto non viene espressamente tematizzato da Bonaventura, ma è indispensabile per il funzionamento del suo discorso.

facere meliorem quantum ad substantiam partium; si tu intelligas de excessu quantum ad primum modum, quod mundus constaret ex melioribus et nobilioribus essentiis, dico quod idem mundus, qui est nunc, non potuit fieri melior, quia non esset iste, sed alius; sicut, si iste qui factus est homo, fuisset factus asinus, non esset ille qui est. Quia tamen posse eius [Dei] non est arctatum nec limitatum, non video quare non potuisset mundum facere meliorem hoc genere melioritatis. Si autem intelligas quantum ad secundum modum, sic dico quod non solum alium, verum etiam hunc potuit facere meliorem, sicut et maiorem. Et si fecisset non esset alius; sicut posset facere quod iste puer esset ita magnus ut gigas, et plus haberet de substantia et virtute, et tamen non esset alius quam est<sup>208</sup>.

Dio, quindi, non crea un mondo di perfezione insuperabile per il semplice fatto che ciò è *logicamente impossibile*. Questo, dunque, non contraddice la sua bontà più di quanto non contraddica la sua potenza il fatto di non poter creare una pietra tanto pesante da non essere capace di alzarla<sup>209</sup>; tanto è vero che, per quanto riguarda quell'aspetto di perfezione che conosce un massimo (l'ordinamento delle parti in relazione al fine, che poi è la gloria di Dio) Dio ha fatto come meglio non si poteva, e quindi ha effettivamente voluto il meglio<sup>210</sup>. In quanto, però, alla qualità e quantità delle parti, non lo poteva appunto perché essa non conosce massimo:

Sicut numerus semper habet statum in actu, tamen numquam est dare statum aliquem, ultra quem divina potentia non possit se extendere; sic intelligendum est in magnitudine molis et bonitatis (...) Et bene agit Deus hucusque, ita quod non agit amplius, sed quin possit amplius, numquam est dare, ut credo. Et ideo, si alium mundum meliorem hoc fecisset, adhuc erit ultra quaerere, quare non fecit meliorem, cum possit, et sic procedendo ulterius; et ideo talis quaestio est irrationalis, et solutio non potest dari nisi haec, quia voluit et rationem ipse novit<sup>211</sup>.

<sup>208</sup> *In Sent. II*, dist. XLIV, art. I, q. I, co.

<sup>209</sup> “Si [Deus] alium mundum meliorem hoc fecisset, adhuc erit ultra quaerere, quare non fecit meliorem, cum possit, et sic procedendo ulterius; et ideo talis quaestio est irrationalis, et solutio non potest dari nisi haec, quia voluit et rationem ipse novit” (*ivi*, ad 4).

<sup>210</sup> Cfr. *ivi*, q. IV, e anche una questione, che vedremo meglio tra poco (*ivi*, dist. XLVI, art. unicus, q. VI), dove si sostiene che il male stesso contribuisce alla perfezione complessiva dell'universo.

<sup>211</sup> *In Sent. I*, dist. XLIV, art. I, q. I, ad 4. Pietro Lombardo già sembra adombrare questa distinzione, anche se in modo molto sintetico e oscuro. Egli infatti dice: se ci si riferisce alla sapienza dell'artefice (Dio) il mondo non potrebbe essere stato fatto né meglio né altrimenti; se ci si riferisce alle cose fatte, invece, sono possibili entrambe le cose: “Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia: nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior potest esse modus” (*Sententiae*, I, dist. XLIV, 1, 4). Cosa vuol dire che le cose rispetto alla sapienza non solo non potrebbero essere fatte meglio, ma nemmeno altrimenti? Significa forse che, per quanto ciascuna possa essere fatta singolarmente e meglio nella sua singolarità, nondimeno nel complesso esse non potrebbero che essere quel che sono? Ma allora la posizione qui espressa sarebbe identica a quella di Abelardo, che invece il

Il discorso si trova peraltro anche in Alberto, che così, nel proprio *Commento alle Sentenze*, tempera l'apparente inspiegabilità del non aver Dio voluto fare le cose meglio, quale poteva risultare dal passo succitato [n. 202]. Egli non ha peccato di avarizia in ciò, dice Alberto; per quanto le avesse migliorate, infatti, non avrebbe comunque potuto dar loro una perfezione paragonabile alla propria:

Aliud est in [Deo] quod parificari potest per naturam, sicut Filius et Spiritus sanctus: aliud autem in eo quod est diversae essentiae, quia hoc parificari non potest etiam quantumcumque crescat. Et simile hujus est: si accipiatur linea finita, et augeatur punctum per puncta: tunc in infinitum potest augeri punctum, et tamen non aequabitur lineae nec proportionabitur ei. Ita dicendum, quod augmentum bonitatis creatae respectu increatae bonitatis est sicut adjectio punctalis: et ideo quantumcumque crescat, nec erit proportionabile, nec erit aequale<sup>212</sup>.

E un discorso analogo si ritrova nel *Commento alle Sentenze* di Tommaso (che del resto potrebbe averlo ripreso dall'uno o dall'altro):

Accipiendo (...) bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari (...) quantum ad partes ipsas ordinatas (...) Tunc potest intelligi universum fieri melius (...) per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et deum infinita distantia sit<sup>213</sup>.

Tommaso, anzi, addirittura sostiene che *anche in quanto all'ordinamento* l'universo potrebbe essere migliore, se fosse composto di parti migliori:

Ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut deo nihil melius esse potest: vel quantum ad

---

Lombardo ha appena finito di criticare. Credo quindi che il discorso si debba intendere così: se anche le cose fossero fatte diversamente, sarebbero comunque fatte dalla stessa sapienza, e, perciò, non potrebbero essere fatte meglio di come sono (quanto all'ordinamento complessivo) sebbene, prese singolarmente, possano essere migliori per un altro rispetto (quanto alla perfezione intrinseca). Se questo è il senso, però, bisogna ammettere che è espresso in modo tutt'altro che perspicuo.

<sup>212</sup> Alberto, in *I Sent.*, dist. XLIV, C, art. 4, co.

<sup>213</sup> Tommaso, in *Sent. I*, dist. 44, q. 1, art. 2, co. Su questo punto vedi, di Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Clarendon Press, New York 1999, pp. 216-227, dove si propone, della 'teodicea' tommasiana, un'interpretazione molto simile a quella che in queste pagine si è data a quella di Bonaventura.

ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis<sup>214</sup>.

Comunque, originalità a parte, il giudizio di Gilson sul tentativo bonaventuriano mi sembra, come dicevo, un po'troppo entusiastico, perché esso funziona solo sul presupposto delle tre assunzioni esposte sopra, e su ciascuna delle tre (specie sulle prime due) si potrebbero avanzare dubbi innumerevoli.

Per esempio, c'è da dire che non è affatto chiaro in cosa consista, e come dovrebbe essere misurata, la perfezione intrinseca delle creature. Questo, peraltro, è un problema che non riguarda certo il solo Bonaventura, ma è anzi comune a tutto il pensiero scolastico del XIII secolo. Tale pensiero tende a dare per scontata l'esistenza di una obiettiva gerarchia di perfezione non solo tra Dio e creato, ma anche tra creatura e creatura: dati due enti qualsiasi, dovrebbe esser sempre possibile ordinarli secondo un rapporto gerarchico dalla valenza *intrinseca e assoluta*. Come ciascuno dei numeri interi possiede *intrinsecamente* un suo posto determinato nell'ordine che dallo zero (l'assoluta assenza di quantità) cresce all'infinito, lo stesso dovrebbe valere per le essenze possibili, nell'ordine che ha come estremi l'assoluto nulla da un lato e Dio dall'altro. Bonaventura talvolta sembra applicare questo principio non solo alle specie, ma *addirittura agli individui*. Egli avanza infatti la seguente osservazione, a proposito della gerarchia degli angeli: poiché nessun angelo, in quanto creato, possiede singolarmente la perfezione somma, bisogna che tra di essi, anche all'interno dello stesso ordine, esista una graduatoria di perfezione *per il fatto stesso che esiste una differenza*: “In angelica (...) hierarchia, quia illi spiritus qui coordinantur, non habent singillatim summam perfectionem, necesse est quod ex quadam convenienti diversitate, in quadam proportionali gradatione consurgat quaedam convenientia ordinata<sup>215</sup>”.

Il problema, ovviamente, una volta accettata questa idea gerarchica, è applicarla, data la molteplicità dei parametri sui quali si può supporre che la gerarchia poggi, data l'assenza di un

---

<sup>214</sup> *Ibidem*. Del resto anche Alberto talvolta sembra sostenerlo (vedi sotto [n. 233]).

<sup>215</sup> Bonaventura, *In Sent. II*, dist. IX, art. unicus, q. VIII, co. Qui, comunque, in verità non è del tutto chiaro se gli angeli siano graduati per il fatto stesso di essere numericamente distinti o se tale graduazione sia dovuta ad esigenze assiologiche mentre, in linea di principio, due creature potrebbero essere distinte anche avendo una “perfecta aequalitas”. Mi pare tuttavia che la lettura più probabile sia la prima, anche perché, nello stesso contesto, Bonaventura contrappone il caso degli angeli a quello della trinità divina. In essa può esserci distinzione con perfetta “aequalitas” appunto perché le persone non sono distinte per la sostanza, ma solo per l'origine (cosa che è propria solo di Dio).



criterio dimostrabile e indiscusso che consenta di scegliere tra di essi, e dato, soprattutto, che la scelta di parametri diversi genera gerarchie tra loro contraddittorie, mentre quella intrinseca e assoluta, se esiste, non può che essere una sola. Ad esempio: ammettiamo che intrinsecamente l'essenza formale di un qualunque angelo sia superiore a quella dell'uomo; ma nel confronto tra un angelo dannato e un uomo beato, dev'essere la dignità dell'essenza o quella della condizione a dire l'ultima parola? E, anche se ci limitiamo a gerarchizzare le nature formali, i problemi non cessano. Per esempio, nella gerarchia dei corpi, quelli ingenerabili e incorruttibili (i corpi celesti) si ritengono superiori a quelli soggetti alla trasmutazione; ma anche quelli dotati di vita e sensibilità si ritengono, per un altro rispetto, superiori a quelli che ne sono privi; e i corpi celesti sono inanimati. Quale dei due parametri, quindi, deve essere considerato 'oggettivo' nel confronto tra l'essenza di un qualsiasi animale e quella di un qualsiasi corpo celeste? Perché, a seconda della risposta, avremo un risultato esattamente opposto (in seguito [pp. 425-428] dovremo tornare su come questo specifico problema si presenta nella fattispecie a Bonaventura, nel contesto della sua fisica)<sup>216</sup>.

Quale che sia il giudizio che diamo sullo sforzo bonaventuriano, comunque, ne risulta chiaramente una conclusione: non solo Bonaventura ammette che il nostro non è né il miglior mondo possibile né uno dei migliori, ma, addirittura, tenta di *dimostrare razionalmente* come *nessun mondo possibile* sia tale da non poter venire superato in perfezione. Da ciò segue che Dio non ha avuto e *non può avere avuto* ragioni determinanti per creare proprio un particolare mondo (del resto, se ciò non fosse vero allora *avrebbe dovuto necessariamente* creare proprio quello, ma questa è appunto la conclusione che Bonaventura si sforza di evitare).

---

<sup>216</sup> Nel Trecento, pare che l'esperienza dello scontro con la virtuale insolubilità di questi problemi iniziasse a far sorgere il sospetto che essi fossero surrettizi: che, cioè, non esistesse alcuna gerarchia oggettiva tra le creature, e che tutte le graduatorie di questo tipo non fossero che l'espressione di preferenze e aspettative 'troppo umane'. Così la pensava, ad esempio, Nicola di Autrecourt secondo la ricostruzione di Gilson: "Non si deve (...) dire delle cose che esse sono più o meno perfette, ma soltanto che esse sono differenti; se sono differenti, sono ugualmente differenti e di conseguenza esse sono ugualmente perfette. Ciascuna di esse è ciò che essa è e ciò che essa dev'essere per concorrere alla perfezione del tutto, e i giudizi coi quali noi pretendiamo di disporle in gerarchia non esprimono che l'arbitrio delle nostre preferenze personali" (Étienne Gilson, *La filosofia nel medioevo*, tr. it. di Maria Assunta del Torre, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 800). Ma ci sarebbero voluti ancora dei secoli per trarre le ultime conseguenze di questi dubbi. In effetti, sembra d'altronde che la ricostruzione gilsoniana ingigantisca un po'troppo la 'rivoluzione' operata da Nicola: egli si è limitato a dire, in una lettera a Bernardo d'Arezzo, che la maggior nobiltà di una cosa rispetto a un'altra non può essere *dimostrata*, proposizione che ha poi ritrattato nel 1346: "Dixi (...) quod non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam" (cit. in Lambertus Marie De Rijk, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994, p. 178). E, d'altronde, questa frase si trovava in un contesto eminentemente 'medievale': con molta probabilità, essa serviva alla difesa della tesi per cui Dio avrebbe potuto incarnarsi anche in un sasso, e in tal caso quel sasso sarebbe stato la più nobile delle creature (cfr. De Rijk, *Nicholas of Autrecourt* cit., pp. 34-36).

*Limiti dell'indeterminazione nella creazione. Il problema del male*

Questo non vuol dire che Dio non possa invece avere avuto ragioni determinanti per *non attuare* determinate creazioni. Ad esempio, è probabile che per il francescano tutte le creazioni che presentano un ordinamento reciproco delle parti meno che perfetto fossero escluse *a priori* dalla scelta di Dio, in quanto incompatibili con la diffusione della sua bontà.

Anche in quanto alla perfezione dell'ordinamento, tuttavia, stabilire in che cosa essa consista, e quindi mostrare come essa sia effettivamente realizzata, è un punto che fa durare non poca fatica agli scolastici, e specialmente ai teologi. Essi, a differenza di chi, come un Sigieri di Brabante, confina deliberatamente la portata delle proprie risposte all'ambito della realtà naturale, sono obbligati a rilevare che esiste una dimensione delle cose *positivamente ribelle* all'ordinamento divino, e che tuttavia Dio, perlomeno, in qualche modo la autorizza.

Bonaventura stesso si mette, talvolta, in una posizione imbarazzante a riguardo: afferma intanto che il peccato è, come ogni male, una mera privazione (e quindi Dio non ne sarebbe responsabile, perché non si può essere responsabili di qualcosa che in sé non ha realtà):

*Illa dicuntur esse in Deo, ad quae cooperatur Deus secundum aliquod genus causae, et maxime secundum genus causae formalis et exemplaris; malum autem non habet Deum pro causa, nec pro exemplari, quia malum ratione malitiae dicit solum privationem, exemplar autem, secundum quod huiusmodi, dicit assimilationem*<sup>217</sup>.

D'altronde, afferma anche, sulla scorta di Agostino, che il peccato è oggetto di una *determinazione positiva della volontà*, e che proprio questo lo caratterizza specificamente come tale, e lo rende, in qualche modo, il male per eccellenza: “Sicut dicit Augustinus (...), 'usque adeo peccatum est voluntarium, ut nullo modo sit peccatum, nisi sit voluntarium'<sup>218</sup>”.

Inoltre, Bonaventura afferma che Dio non “consente” il peccato, ma si limita a “permetterlo”, e quindi non se ne rende complice: “Permittere malum est dupliciter: aut non cohibendo manum vel animum nec in facto nec in retributione, et sic consentire est; vel non

<sup>217</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVI, art. III, q. I, co.

<sup>218</sup> *In Sent. II*, dist. XLI, art. II, q. I, arg. a; cfr. Agostino, *De vera religione*, XIV, 27. Altrove Bonaventura dice, in effetti, che il peccato deriva dalla volontà solo in quanto *deficiens* (vedi p. es., *In Sent. II*, dist. XXV, pars II, art. unicus, q. III, ad 3; *Breviloquium*, pars III, cap. II, 3). Ma allora, si porrà di nuovo la questione: la deficienza della volontà è a sua volta volontaria, o no? Se sì, il problema si presenterà di nuovo, e così all'infinito, salvo che non si ammetta che la radice ultima del peccato *non* è una pura e semplice deficienza; se no, il peccato stesso in ultima analisi non sarà volontario, e dunque (nella prospettiva di Bonaventura) non sarà tale.

cohibendo manum sed tamen puniendo transgressorem et arguendo continue, et sic non consentit; et hoc modo Deus permittit, et non consentit<sup>219</sup>”. D'altro canto, sostiene pure che un mondo in cui al peccato fa seguito la redenzione, e la punizione dei peccatori impenitenti, è *positivamente migliore*, nel complesso, di un mondo interamente privo di peccato. E quindi, a quanto sembra, Dio l'ha *positivamente approvato*, nel senso preciso che giudica *una buona cosa* che ci siano dei peccatori, e perfino dei peccatori puniti eternamente:

Deus universum facit ad sui ipsius manifestationem; et sicut Deus est summe potens et sapiens, sic est summe iustus et misericors: ergo tale debuit facere universum, in quo manifestaretur eius summa iustitia et summa misericordia. Sed summa iustitia non manifestatur nisi in severitate punitionis malorum; summa misericordia non manifestatur perfecte nisi in liberatione miserorum et remissione delictorum; haec autem non possent esse nisi rationalis creatura facta esset in statu in quo posset peccare et expugnari: ergo divina iustitia et misericordia exigebat hominem vertibilem et expugnabilem fieri<sup>220</sup>.

Ai problemi della teodicea in genere, quindi, in Bonaventura si aggiunge quello, ancor più spinoso, di spiegare come può essere ritenuto 'bene' il fatto che alcune creature, trasgredendo le leggi divine, e *svolgendo proprio così, a loro modo, un ruolo indispensabile nell'economia del creato*, ne siano ripagate con la pena eterna. Gilson ha molto insistito sull'importanza 'francescana' che l'amore verso tutte le creature riveste nell'opera di Bonaventura<sup>221</sup>; e

---

<sup>219</sup> *In Sent. I*, dist. XLVII, art. unicus, q. III, ad 1. Vedi anche *In Sent. III*, dist. XX, dub. III, co.: “Ad illud quod obicitur, quod permittens alium occidi, cum possit prohibere, est particeps homicidii, dicendum quod illud fallit in Deo, qui potest peccata omnia prohibere et non prohibet”.

<sup>220</sup> *In Sent. II*, dist. XXIII, art. I, q. I, s. c. d. Vedi anche *In Sent. I*, dist. XLVI, art. unicus, q. VI, dove ci si chiede se il mondo sia migliore adesso di quel che sarebbe stato se il peccato non fosse mai esistito: “Responderi potest quod se habent sicut excedentia et excessa: sicut duae facies, in quarum nulla est macula, in altera est cicatrix aliqua bene sita, quae videtur faciem venustare. -Et si ultra procedas: quis decor magis excedit? Potest dici, sine praeiudicio, quod decor quod nunc est. Et ratio huius est, quia vis divina, eliciens bonum ex malo, praepotens est malo; et ideo bonum quod inde elicit, praevallet bono quod malum corrumpit. Et ideo plus valet universum nunc, quam valuisset tunc (...) Et exemplum est de scypho sano, qui frangitur et religatur filo argenteo vel aureo, quia melior est post quam ante, non ratione fractionis, sed ratione religationis” (*ivi*, co.).

<sup>221</sup> “Saint François transformait profondément un thème bien connu de son milieu et de son temps, celui du *contemptus saeculi* (...) Dans chacune des oeuvres du Seigneur, il reconnaissait la main de l'ouvrier et son âme en était remplie de joie; tout ce que lui semblait bon clamait à ses oreilles la bonté de Dieu, et c'est pourquoi, cherchant partout son bien-aimé dans les vestiges qu'en ont conservé les choses, il se servait de toutes comme de degrés pour s'élever à lui. De là cet amour inouï qu'il portait aux êtres et aux choses, leur parlant, les exhortant à louer Dieu, les traitant avec le respect et la tendresse que leur méritait la dignité si haute d'images du Créateur (...) Saint Bonaventure ne devait pas oublier ces leçons, et l'on peut dire que sa philosophie tout entière est conditionnée par son expérience de la spiritualité franciscaine. C'est ce que lui-même a d'ailleurs affirmé dans la manière la plus formelle au début et à la fin de l'oeuvre qui contient la somme de ses intuitions les plus profondes, *l'Itinéraire de l'âme vers Dieu*” (Gilson, *La philosophie* cit., pp. 63-64).

Francesco Corvino ha visto nel nostro autore uno dei precursori della nuova fiducia 'umanistica' nel valore positivo della natura e, in particolare, dell'attività umana<sup>222</sup>. Secondo Corvino, anzi, l'umanesimo di Bonaventura risulterebbe in qualche modo addirittura più pieno di quello quattrocentesco, perché quest'ultimo resterà in fondo espressione di una cultura d'*élite*, cortigiana e signorile, mentre quello ha carattere assai più largamente 'popolare'<sup>223</sup>. E in tutto ciò c'è senza dubbio qualcosa di vero. Ma non bisogna scordare che questo umanista e giullare di Dio dava comunque quasi per scontato che la grande maggioranza degli esseri umani fosse destinata alla dannazione; e addirittura, un po'cinicamente, che ciò fosse funzionale alla gloria di Dio: “Quia (...) omnes, secundum quod de massa perditionis erant, debebant damnari, ideo plures reprobantur quam eligantur, ut ostendatur, quod *salvatio* est secundum gratiam specialem, sed *damnatio* secundum iustitiam communem<sup>224</sup>”.

Bonaventura, certo, resta lontano dalla tesi luterana dell'assoluta passività del volere umano in rapporto alla grazia. Chiediamoci tuttavia *perché Dio salva uno e non un altro*, quando nasciamo tutti ugualmente colpevoli e quando Egli potrebbe agevolmente trovare per tutti circostanze e grazie tali da rendere virtualmente sicuro l'assenso. A una tale domanda la risposta del francescano, seppur formulata con molta 'unzione', è in sostanza la seguente: 'perché sì': “Si quis autem quaerat, quare magis uni peccatori munus gratiae largiatur quam alteri, hic oportet silentium imponere humanae loquacitati et exclamare cum Apostolo<sup>225</sup>: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!*”, ecc<sup>226</sup>”.

Si veda anche con quale tranquillità d'animo il nostro francescano contempla l'eventualità di un uomo condannato alla morte per fame (da lui introdotta *en passant* e a puro titolo di

---

<sup>222</sup> Vedi Francesco Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* cit., pp. 512-534 (“La dignità dell'uomo come motivo fondamentale del pensiero bonaventuriano”): “La dottrina bonaventuriana [è] pervasa da un profondo senso della bellezza e dell'armonia della natura così come la vediamo e percepiamo mediante la nostra esperienza sensibile (...) La religione così come la intende Bonaventura non comporta alcuna alienazione di sé, in quanto non si pone in contrasto con i principi razionali che guidano l'uomo nella ricerca scientifica (anzi li conferma e li garantisce [...]), né si oppone ai principi etici che secondo natura devono guidare la condotta dell'uomo (...) Il *frui*, ossia l'amore di Dio, non è incompatibile con l'*uti*, che è l'amore per la natura; anzi quest'ultimo è da ritenere strumento di elevazione dello spirito e preparazione al fine della religione (...) Questa religione bonaventuriana (...) non è una fuga dal mondo, una rinuncia alla vita attiva per rifugiarsi nella pura contemplazione e nel completo abbandono alla volontà divina, motivato da uno sconforto per l'inermità degli sforzi umani, ma comporta invece un impegno etico e sociale dell'uomo durante tutto il tempo della vita terrena” (*ivi*, pp. 520-523).

<sup>223</sup> Cfr. *ivi*, pp. 528-530.

<sup>224</sup> *Breviloquium*, I, 9, 7.

<sup>225</sup> Cfr. *Rom. II*, 33-36.

<sup>226</sup> *Breviloquium*, I, 9, 7.

esempio):

Si aliquis esset dignus perire fame, et alius posset eum pascere, et iusto iudicio nollet eum pascere; si quaeretur, quae fuit in isto causa mortis, responderetur quod defectus cibi; ille vero non diceretur occidisse, sed permisisse. Si rursus quaeretur, utrum iste iuste fecerit, diceretur quod sic; cum tamen nihil fecerit, quia ipsum non facere ordinatum fuit auctoritate eius ad merita illius, et per consequens ille ordinatus est in poena sibi debita<sup>227</sup>.

Comunque, prendiamo atto che per il nostro autore l'universo è eccellentemente ordinato, e che qualunque universo che non lo fosse stato sarebbe risultato incompatibile con la bontà di Dio. Nel campo di tali creazioni deficientemente ordinate sono comprese anche, presumibilmente, tutte quelle che mancano di un certo tipo di creature: le creature razionali, che sole sono propriamente immagine di Dio, e senza le quali la finalità propria della creazione resterebbe incompiuta<sup>228</sup>.

#### *Le possibili creazioni ben ordinate sono infinite*

La natura divina, quindi, esclude in partenza un certo insieme (infinito) di creazioni intrinsecamente possibili dal campo della scelta di Dio; ma questo non toglie che a tale scelta rimanga comunque aperto un insieme parimenti infinito (anche se, presumibilmente, assai più piccolo in proporzione): quello delle *creazioni ottimamente ordinate*, tra le quali l'opzione per l'una o per l'altra non può trovare alcuna ragione determinante.

Non sfuggirà che, in questo modo, Bonaventura introduce in Dio quella molteplicità infinita in atto che egli stesso, in altre occasioni, rigetta come intrinsecamente contraddittoria. Di più: introduce anche insiemi infiniti di cardinalità diversa, sulla cui impossibilità, pure, in base all'assioma 'niente può essere più grande dell'infinito', baserà la sua stessa esclusione

---

<sup>227</sup> *In Sent. I*, dist. XL, art. IV, q. II, ad 1-3.

<sup>228</sup> Vedi un passo sentenziario dove Bonaventura argomenta che tutte le creature sensibili sono fatte in vista dell'uomo: solo l'uomo tra loro, infatti, è anche una creatura razionale, e dunque solo lui è capace di quel rispecchiamento di Dio nel quale consiste il fine ultimo della creazione. Solo tramite le creature razionali, dunque, le irrazionali possono in qualche modo raggiungere il fine ultimo cui, in quanto creature, tendono: "Quia (...) homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii (...); quia vero per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in fine ultimo perducantur" (*In Sent. II*, dist. XV, art. II, q. I, co.). Ma, per una esposizione anche più sistematica di questo stesso punto, cfr. p. es. Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles* II, 46, che qui concorda perfettamente con Bonaventura ma affronta il problema da una prospettiva più generale ("Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse").

della molteplicità infinita in atto<sup>229</sup>. In questo caso, tuttavia, bisogna dargli atto che accusarlo di incoerenza denuncierebbe un fraintendimento. Per Bonaventura, in Dio esistono insieme infiniti e cardinalità infinite semplicemente perché essi sono in realtà completamente identificati con l'assoluta semplicità della mente divina; nel caso delle idee divine, dunque, non parliamo di una *molteplicità di termini realmente distinti*. Bonaventura stesso afferma esplicitamente che i possibili, nella mente divina, non hanno *ordo*: “Quoniam, illo respectu circumscripto, qui est ad ideata, in Deo ideae simpliciter sunt unum nec habent ordinem ad invicem; ideo non est concedendum, quod ideae habeant pluralitatem cum ordine ad invicem<sup>230</sup>”. Le idee non hanno *ordo* nel senso gerarchico-assiologico: sebbene in sé un uomo valga più di un cavallo, l'idea di un cavallo in Dio non vale più dell'idea di un uomo, perché entrambe, in Dio, sono Dio. Ma presumibilmente non hanno *ordo* neppure a livello più basilare: ossia, non sono realmente distinte l'una dall'altra.

E comunque, se Bonaventura concorda con Agostino sul punto che Dio conosce infiniti numeri e infinite creazioni possibili, la sua devozione per l'ipponate non gli impedisce, in questo campo, di discordare da lui su altri aspetti non meno rilevanti. Per lui, diversamente che per Agostino, nemmeno Dio conosce delle creazioni *intrinsecamente infinite*, perché nemmeno Dio ha idee dell'impossibile. In conclusione, se per Bonaventura niente può essere più grande dell'infinito è precisamente perché *l'infinito non è una quantità*<sup>231</sup>.

Di conseguenza, torniamo con rafforzata sicurezza alla affermazione da cui avevamo preso le mosse: per Bonaventura, la volontà creativa di Dio, almeno quanto al suo *contenuto*, è dimostrabilmente contingente rispetto all'essenza divina; di conseguenza, anche la creazione è necessariamente contingente rispetto all'*essenza* di Dio (seppur non rispetto alla sua *volontà*), nel senso che a Dio era effettivamente aperta la possibilità di scegliere, e dunque fare, una creazione diversa. Né il mondo esistente, né nessuna creatura esistente sono tali che Dio non avrebbe potuto scegliere di non farli.

---

<sup>229</sup> Cfr. *In Sent. I*, dist. XLIII, art. unicus, q. III, argg. *a* e *d*, sulle molteplicità infinite in generale; ma vedi anche quei paragrafi in cui, per confutare l'ipotesi della infinità del passato, nota che in un passato infinito vi sarebbero ricorrenze infinite multiple di altri infiniti (ad esempio, le rivoluzioni della Luna rispetto a quelle del Sole): *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, s. c. *a*.

<sup>230</sup> *In Sent. I*, dist. XXXV, art. unicus, q. VI, co.

<sup>231</sup> Cfr. *In Sent. I*, dist. XXXV, art. unicus, q. II (sulla semplicità reale dell'intellezione divina); *ivi*, q. V (sull'infinità intenzionale delle idee divine); *ivi*, dist. XLIII, art. unicus, q. II (sull'infinità divina); e *ivi*, q. III (sull'impossibilità di creature infinite). Sulla postulazione agostiniana della possibilità, per Dio, di comprendere e ordinare una molteplicità infinita vedi invece Agostino, *De civitate Dei*, XII, 18. Non mi dilungo, qui, su questi temi, perché me ne sono occupato nel mio già citato articolo su *L'immensità di Dio e la misura delle creature* [n. 107].

In effetti, bisogna distinguere i due punti, perché Bonaventura, a differenza di quanto farà Leibniz, non sembra pensare che ogni singola creatura possa intrinsecamente far parte di un solo ed unico creato. In quell'ipotesi, dalla proposizione: 'non c'è alcun creato che Dio debba necessariamente attuare' seguirebbe anche immediatamente l'altra: 'non c'è alcuna singola creatura che Dio debba necessariamente attuare'. Ma Bonaventura, e se è per questo anche Tommaso, Alberto e in genere i teologi duecenteschi, ritengono, in modo forse più ragionevole, che nell'essenza della singola creatura rimanga un qualche margine di indeterminazione in quanto al cosmo del quale essa viene a far parte: le creature sono 'mattoni base' identici che, combinati diversamente tra loro, possono dar luogo a edifici diversi. Questo, almeno, vale certamente per quanto riguarda l'*essenza specifica*. In quanto all'individuo, si potrebbe discutere se *esattamente la stessa combinazione di essenza e configurazioni accidentali* possa ritrovarsi identica nel contesto di due creati diversi; gli autori dell'epoca non sembrano essersene interessati. Sulle *forme*, comunque, la possibilità che creazioni diverse condividano, in tutto o in parte, lo stesso *set* di essenze viene generalmente ammessa.

Tommaso ad esempio dice: se Dio avesse fatto un universo migliore aggiungendo essenze a quelle ora esistenti, anziché sostituendole *in toto* con altre, non si potrebbe dire che abbia fatto essenzialmente un altro universo: esso sarebbe in parte altro, in parte lo stesso: “*Illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum*<sup>232</sup>”. Come che la si pensi su questo problema, ciò senza dubbio significa che Dio non era impossibilitato ad attuare una creazione *diversa* utilizzando, in parte, le *stesse* essenze.

Ugualmente, Alberto ipotizza che Dio possa ottenere una creazione diversa utilizzando in parte le essenze di questa e in parte altre (anche se per lui una tale creazione non sarebbe 'armonica' nel suo complesso, e quindi rispetto alla bontà di Dio essa resta di fatto improponibile)<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> Tommaso, *In Sent.*, I, dist. 44, q. 1, art. 2, co.

<sup>233</sup> “Si (...) mundus totus supponitur tantum esse in potentia efficientis: tunc videtur mihi, quod meliorem poterat facere mundum, et melius ordinatum: sicut cithara omnibus chordis aliis, vel aliter positus ab artifice in infinitum sciente contemplationes harmoniarum. Si autem tertio modo ponatur, scilicet partim esse in re, et partim in potentia, sicut si ponamus esse coelum et motum, et asinos et terram, et nihil plus nisi in mente divina et potentia divina: tunc videtur mihi, quod sine confusione harmoniae mundi non possunt res reliquae melius fieri quoad substantiam, quam etiam factae sunt (...) Et hoc ideo dico, quia asinus habet duplicem bonitatem, scilicet in se, et comparationis: et in comparatione ad equum est asinus vilis, sed comparatus ad hominem est adhuc vilior et minus bonus: ergo si omnes res aliae meliores fierent, efficeretur asinus minus bonus bonitate comparationis, quam esse debet, et sic disturbaretur harmonia universitatis” (Alberto, *In I Sent.*, dis. XLIV, B, art. 3, co.).

Si potrebbe dunque porre la questione: anche se Dio non è necessitato a porre in atto una *creazione* particolare, siamo sicuri che non si dia alcuna *essenza singola*, e neppure alcuna *specie*, che sia compresa in tutte le creazioni tra le quali Dio ha la facoltà di scegliere, e che quindi debba necessariamente esistere? Nei testi non si trova risposta in merito. La questione sarebbe chiusa se si assumesse che la libertà di Dio è tale da consentirgli perfino di non creare nulla: ma precisamente questo punto, come abbiamo notato, appare molto critico nel pensiero del Duecento in genere, e di Bonaventura nella fattispecie.

Inoltre, resta sempre un mistero come la libertà di indifferenza della creazione possa conciliarsi con l'assoluta identità di essenza e attributi in Dio. Ma, assunto invece tutto ciò, diventa forse meno misteriosa la ragione per cui Bonaventura è tanto attaccato alla necessità dell'inizio per la creazione.

*La libera scelta di Dio implica la sua anteriorità al creato?*

Il teologo di Bagnoregio sembra infatti, da alcuni pronunciamenti, coltivare una convinzione che ha conosciuto un seguito a cui forse non è estranea la sua diretta ispirazione (ad esempio, in Enrico di Gand e poi in Guglielmo di Ockham); una convinzione che, combinata con quella della contingenza della volontà creativa, potrebbe spiegare il suo attaccamento all'inizio temporale del mondo.

Parlo della convinzione per cui un atto libero (nel senso, proprio, che rispetto ad esso il soggetto *potrebbe effettivamente fare altrimenti*) richiede, per essere tale, la *preesistenza cronologica del soggetto*. Bonaventura basa su questo principio, ad esempio, il suo rifiuto dell'ipotesi che Satana possa aver peccato nell'istante stesso della sua creazione. Egli argomenta così: se Satana avesse peccato da subito, non essendosi mai trovato in una condizione di indifferenza rispetto al peccare o al non peccare avrebbe peccato necessariamente, e non sarebbe quindi l'autore volontario della propria decisione. Ma nessuno è soggetto ad essere incolpato per ciò che non è in suo potere di evitare; se Satana avesse peccato nell'istante iniziale della propria esistenza, dunque, il suo effettivamente non sarebbe un peccato. Ne segue quindi che bisogna ammettere una *morula*, un intervallo di tempo, per quanto piccolissimo, tra la creazione di ciascun angelo e la sua opzione per il bene o per il male:

Haec duo sunt vera per se, quod nullus in illo instanti, quo peccat, potest vitare peccatum; et nullus



peccat actuali in eo quod vitare non potest; sed si non potuit vitare, non peccavit: ergo si peccavit in primo instanti, non peccavit (...) Ideo tamquam magis veram et catholicam, et magis probabilem et communem opinionem dico illam esse tenendam, quod morula fuit inter creationem et lapsum, licet parvula<sup>234</sup>.

Applichiamo lo stesso ragionamento a Dio. Se allora si ipotizzasse che il mondo sia esistito da sempre, ne seguirebbe che Dio non lo avrebbe preceduto nella durata; Dio quindi non sarebbe mai esistito senza creare, e non si sarebbe mai trovato in una condizione di indifferenza in quanto al creare o non creare. Di conseguenza la creazione non sarebbe stata libera, contro quanto Bonaventura afferma a più riprese.

Il francescano sostiene peraltro che, ad esempio, non è logicamente necessario che la materia sia stata creata prima della forma, nonostante che essa possa esistere senza la forma; e in generale, nega espressamente che alla strutturazione ontologica degli enti debba sempre rispondere un ordine cronologico: “Dicendum quod ad hoc quod servetur ordo in productione, non oportet quod quaecumque habent ordinem naturae habeant ordine durationis successivae. Contra hoc enim innumerabiles sunt instantiae<sup>235</sup>”. *Non tutto* ciò che è accidentale rispetto a un ente deve seguire l'esistenza dell'ente stesso: se così non fosse, del resto, ne seguirebbe che tutti gli accidenti che un ente ha nel primo momento della sua esistenza sono essenzialmente necessari, ma questo è palesemente falso.

Sembrerebbe quindi che si debba rilevare una contraddizione di Bonaventura su questo punto; ma in effetti non è così. Nel caso del peccato di Satana la ragione per cui ci deve essere una *morula* è che, una volta che l'angelo ha peccato, non può più tornare indietro: la colpa dell'angelo non è reversibile. Se quindi peccasse nel primo istante, necessariamente peccerebbe per tutto il tempo a seguire: dunque il peccato non sarebbe *mai* soggetto alla volontà. Ugualmente, se Dio non creasse a partire da un certo istante ne seguirebbe che, nel passato, la creazione non sarebbe stata libera. Ma, in Dio e solo in Dio, tutto ciò che in qualche momento non è libero è essenzialmente necessario; dunque Dio sarebbe naturalmente

---

<sup>234</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars II, art. I, q. II, s. c. *f*e co.

<sup>235</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. I, ad 6; qui, in verità, si parla della materia-potenza, che non solo può, ma *deve* esser creata insieme a una qualche forma: per quanto *ivi*, arg. 6, si parli dell' “ens omnino in potentia” come “medium” tra “omnino non-ens” ed “ens in actu”, in effetti a confutare la preesistenza della materia “omnino in potentia” basterebbe osservare che essa in realtà non può affatto essere distinta, in quanto tale, dal “non-ens”. Tuttavia, poco dopo Bonaventura, forte della precisazione qui effettuata, occupandosi della tesi agostiniana per cui la materia reale non è mai esistita senza le forme perfettive pur precedendole per natura, sosterrà che questa posizione, anche se a suo parere meno probabile della contraria, è nondimeno “multum (...) rationabilis et valde subtilis” (*ivi*, q. II, co.): questo appunto perché non sempre ciò che precede per natura deve precedere per durata.

necessitato a creare.

Possiamo perciò, se la nostra ricostruzione del pensiero bonaventuriano è corretta, riformulare il suo principio implicito nei termini seguenti: 'se un ente non è mai esistito senza un certo attributo, e se quest'attributo è tale che se l'ente non ha iniziato a possederlo deve possederlo per la totalità della sua durata, allora l'ente possiede quell'attributo necessariamente e senza libertà. Altri attributi, che pur essendo stati posseduti dall'inizio possono venire tuttavia perduti, sono contingenti, e quindi sono soggetti alla volontà anche se all'inizio non lo sono stati'.

Inoltre: comunque un atto che è stato compiuto da un agente fin dal primo istante della sua esistenza non è mai stato futuro rispetto all'agente stesso. Quindi, anche se l'agente può *smettere di compierlo*, non è comunque libero, né è mai stato libero, di *non averlo compiuto* (perché nessuno ha potere sul proprio presente e sul proprio passato). Se dunque si desse una qualche creatura che Dio ha creato senza inizio, anche se a un certo punto smettesse di crearla Egli non sarebbe comunque stato libero di non crearla. Sulla presenza di questa dinamica nel pensiero di Bonaventura torneremo comunque nelle prossime pagine [pp. 107-119]<sup>236</sup>.

Va detto che di questi ragionamenti non si trova, negli scritti del nostro autore, una formulazione esplicita; tuttavia, diversi indizi suggeriscono che egli, perlomeno, sottintendesse qualcosa del genere. Intanto, in quel caso l'equazione creato-iniziato non risulterebbe più un'asserzione completamente gratuita. Poi, allora si spiegherebbe anche come mai il Figlio può dipendere causalmente dal Padre (e anche lo Spirito dal Padre e dal Figlio) senza tuttavia seguirlo nella durata: la simultaneità nella durata sarebbe incompatibile, in effetti, non con l'essere causato in genere, ma con l'essere causato contingentemente e liberamente. La simultaneità sarebbe quindi perfettamente plausibile nel caso della dinamica trinitaria, perché il Figlio è causato dal Padre in un modo analogo a quello della causalità naturale (e, quindi, indipendentemente dall'arbitrio della volontà); e lo Spirito è causato da Padre e Figlio in modo analogo a quello della causalità volontaria, ma senza scelta e senza contingenza. Quanto alla generazione del Figlio, Bonaventura è molto esplicito: la volontà, qui, entra non come causa, ma solo come *concomitans* (nel senso che essa approva ciò che, ad ogni modo, non dipende da lei). Per la spirazione, abbiamo già visto sopra [n. 153] che

---

<sup>236</sup> Va da sé, ad ogni modo, che, anche ammesso che tutto ciò che Dio avesse creato senza inizio sarebbe necessario, non ne segue di per sé che, all'opposto, tutto ciò che ha creato con un inizio sia contingente: il problema rimane aperto, e, a mio parere, né Bonaventura né gli altri scolastici ne hanno dato una soluzione convincente.

comunque dalla volontà interna alla sostanza divina è assente la *electio* (è una volontà priva di scelta):

Si voluntas est principium, concomitante natura, sic est processio Spiritus sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Si vero natura est primum principium, concomitante voluntate, sic est generatio Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus; et ideo dicitur, quod sibi in eo complacet Pater<sup>237</sup>.

In terzo luogo, una comprova indiretta di questa lettura si può ottenere dalla presenza di autori coevi, o non molto successivi, che utilizzano espressamente il modo di ragionamento in questione. Cyrille Michon, nella succitata antologia dedicata appunto alla disputa *de aeternitate mundi*, cita i casi di Enrico di Gand e di Guglielmo di Ockham, ma non rileva la possibilità di una connessione diretta tra la loro impostazione e quella di Bonaventura (in Enrico per la comunanza di ambiente, in Ockham per la comune appartenenza alla tradizione francescana)<sup>238</sup>.

Sulla eventualità di una creazione senza inizio Enrico fornisce risposta negativa, come Bonaventura, precisamente perché l'effetto *in genere* può anche essere simultaneo alla causa;

---

<sup>237</sup> *In Sent. I*, dist. VI, art. unicus, q. II, co. Vedi già, su questo punto, la *Summa Halensis*: “Dicendum (...) quod voluntate conditionali non genuit Pater Filium nec etiam voluntate simpliciter quae quidem est praecedens vel antecedens (...), sed genuit voluntate absoluta concomitante, ut sit sensus: voluntarie genuit Filium, id est voluntas generationem Filii concomitata est” (lib. I, pars I, inq. II, tract. unicus, q. I, tit. I, cap. V, art. I, ad 2). Si parla, ovviamente, di *analogia* col modo in cui queste forme di causalità sono intese nelle creature, perché, per quanto riguarda la volontà necessaria contrapposta a quella contingente, va ricordato che in Dio, effettivamente, esiste *una sola volontà* perfettamente semplice e indivisibile, e quindi identica nella processione e nella creazione. Bonaventura è molto fermo sul punto che introdurre in Dio una qualsiasi pluralità reale oltre a quella delle persone è un'eresia abominevole. Ad esempio, discutendo l'ipotesi di una differenza reale tra le idee in Dio, dice: “Si in Deo esset ponere ideas realiter differentes sive distinctas, tunc esset ibi alia pluralitas realis, quam sit pluralitas personalis; quod abhorrent aures piaes” (*In Sent. I*, dist. XXXV, art. unicus, q. II, co.). Soprattutto, per quanto riguarda la causalità naturale, certamente bisogna escluderla da Dio in quel senso creaturale che indica l'agire privo di intelligenza e di intenzionalità, e dunque implica un'imperfezione. In Tommaso tornerà il discorso della volontà generativa di Dio come “voluntas concomitans” (cfr. p. es. *Quaestiones de potentia*, q. 2, art. 3, ad 8); mentre la spirazione sarà accostata (in un modo che, mi pare, in Bonaventura se non altro non è esplicito) a quella volontà con la quale si persegue il bene sommo, e che quindi, appunto, pur essendo tale non è soggetta a scelta, e dunque in qualche modo risulta anch'essa 'naturale': “Voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet (...) Et propter hoc cum (...) Spiritus sanctus [procedat] per actum voluntatis in quantum Pater diligit Filium: sequitur quod tam Filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedant” (*ivi*, co.).

<sup>238</sup> Michon rileva che Ockham critica espressamente Enrico di Gand (*Thomas d'Aquin et la controverse cit.*, pp. 217-218), ma che nondimeno i suoi argomenti (quelli basati, appunto, sulla libertà di Dio rispetto al creato) “lui semblent être les meilleurs pour prouver qu'il est contraire à la créature d'avoir été de toute éternité” (p. 268). Non rileva però la possibile presenza (almeno implicita) di questi argomenti già in Bonaventura: per lui l'affinità tra Bonaventura ed Enrico sulla questione dell'eternità del mondo è solo sulle conclusioni (per le quali entrambi discordano da Ockham), non sulle argomentazioni (p. 250).

ma non l'effetto *creato*, appunto perché si assume che la creazione sia libera, e la libertà dell'azione implica la preesistenza del soggetto agente. Ed è ancor più impressionante il fatto che Enrico citi, per contestarlo, il sopra ricordato esempio del Sole e del raggio (oltre al classico esempio agostiniano del piede nella polvere, che peraltro anche Bonaventura cita a fianco di quello<sup>239</sup>). Questo esempio, dice Enrico, non è appropriato al caso della creazione: se l'emissione del raggio può essere ed è simultanea all'esistenza del Sole, ciò avviene proprio perché il Sole non è un agente libero e volontario. In realtà, coloro che (come Tommaso d'Aquino) sostengono una creazione che non è realmente nulla di diverso dalla conservazione, e quindi non ha bisogno di un istante di inizio, non riescono poi, secondo Enrico, a differenziare la creazione divina dalla generazione. In effetti, è il rapporto tra Padre e Figlio, e non quello tra Dio e creatura, che si può a ragione paragonare a quello tra Sole e raggio:

Creatura (...), quae quantum est de se est non ens, ut nec formaliter nec effective habeat esse ex natura suae essentiae, non solum habet ab alio esse sicut habet in divinis Filius a Patre, vel sicut radius a sole si uterque sit aeternus (...), sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum, ut Deus non solum det causam ei ut sit in facto esse, sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio. Si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse, nec praeter hoc alio modo eam faceret, in nullo differenti modo Pater in divinis daret esse Filio et Deus creaturae, praeter hoc quod ibi Filio datur esse in substantia Patris, hic autem in aliena substantia<sup>240</sup>.

Che poi l'ulteriore differenza che in realtà sussiste tra generazione e creazione sia proprio la contingenza della produzione, è chiarito dalle considerazioni successive:

Patet quod valde insipienter dicunt aliqui quod eadem actione Deus res creat et conservat, sicut sol eadem actione causat et conservat lumen in medio (...) Ponendo solem ab aeterno et non habere de se non esse, necesse est ponere similiter radium eius ab aeterno non habentem esse post non esse nisi in

<sup>239</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co. Secondo Enrico, comunque, l'esempio del Sole è più calzante, perché il piede non è la causa totale dell'impronta come invece il Sole lo è del raggio (e inoltre, a quanto pare Enrico è convinto che proprio per questo la polvere debba preesistere anche cronologicamente all'impressione dell'orma): "Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris, quae necessario fit aliquo motu aut mutatione finita, ante quam non fuit pes in pulvere sed erant pulveris partes aequales in superficie. Sed post illam mutationem, qua fit et generatur vestigium partium prius aequalium depressione, pes manens in pulvere perpetuo, potest perpetuo vestigium illum conservare (...) Unde est melior similitudo ponendo quod philosophi posuerunt mundum fuisse ab aeterno a Deo ad modum quo, si sol fuisset ab aeterno, et radium ab aeterno stantem produxisset, aut sicut corpus umbram aut virgultum imaginem suam [nel riflesso, presumibilmente]" (Enrico di Gand, *Quodlibet I*, qq. 7-8, co.).

<sup>240</sup> *Ivi*, pp. 36-37.

intellectu (vel forte nec in intellectu), *vel solem nulla necessitate naturae sed libera voluntate radium producere* (...) Et sic absolute dicendum quod quia creatura, eo quod creatura est, *voluntarie a Deo de nihilo facta*, non potest esse ab aeterno, contradictione repugnante<sup>241</sup>.

Uguualmente, è chiarito in seguito che, se il mondo esistesse da sempre, la contingenza della sua produzione verrebbe ineluttabilmente meno, perché nemmeno Dio sarebbe mai stato in condizione di non farlo esistere. L'esistenza del mondo, in ogni istante, avrebbe coesistito con quella di Dio, e perciò sarebbe sempre stata irreversibile:

Secundum Philosophum esse quod est, quando est, necessario est (...) Et similiter de eo quod fuit (...) Et de eo quod erit: pro tempore quod erit, necessarium est fore (...) Sed si aliquid semper habuerit esse ab aeterno, numquam erat potentia praecedens per quam actus essendi eius posset impediri pro aliquo instanti in ante assumendo, neque rei existentis neque alicuius causae efficientis. Absolute ergo necessarium est illud semper fuisse. Si ergo creatura mundi ponatur semper habuisse esse a Deo et ab aeterno, necessarium est absolute eam semper et ab aeterno fuisse, et si sic, numquam ab aeterno neque ex parte Dei neque ex parte rei erat potentia aliqua per quam potuit aliquando non fuisse, et sic creatura mundi, si ponatur habuisse esse a Deo ab aeterno, non solum numquam erat ei esse acquisitum a Deo de novo (...), sed nec omnino possibile est ut sibi umquam fuisset esse acquisitum a Deo de novo<sup>242</sup>.

In effetti, per Enrico i 'filosofi' alla Avicenna, dal loro punto di vista, erano perfettamente ragionevoli a pensare che il mondo fosse stato creato da sempre, dal momento che non concepivano la creazione come oggetto di scelta. Ma, per lo stesso motivo, chi invece crede al concetto cristiano di una produzione libera e contingente e dà solo ad essa, in senso proprio, il nome di 'creazione', deve concludere che essa ha necessariamente avuto un inizio:

[Philosophi] huiusmodi (...) principio posuerunt quod nullo agente posset creatura mundi non esse aut

---

<sup>241</sup> *Ivi*, pp. 37-40 (corsivi miei). Se si spostasse una virgola rispetto all'edizione citata, l'ultima frase risulterebbe ancor più indicativa: "Creatura, eo quod creatura, est voluntarie a Deo de nihil facta".

<sup>242</sup> *Ivi*, pp. 40-42. Lo stesso ragionamento si trova pure nella questione sull'eternità del mondo del francescano Matteo d'Acquasparta, che anch'egli proprio anche in base ad esso nega che Dio potesse fare, in tutto o in parte, il mondo senza inizio: "Si mundus vel creatura aliqua aeterna fuit, verum est ab aeterno mundum fuisse; ergo pro quolibet instanti verum est dicere: mundus fuit. Sed secundum Anselmum et Augustinum Deus non potest facere quod illud quod fuit non fuerit. Ergo vel mundum produxit necessitate naturae, et non potuit non producere, quod omnino falsum est, quia (...) potuit mundum producere et non producere; aut quod non produxit mundum, quod est magis falsum (...) Deus non potest facere quod creatura non fuerit si aeterna fuit" (Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et providentia*, ed G. Gàl, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1956, IX, co., IIIb-IVa [pp. 217-218]).

non fuisse, et per hunc modum posuerunt mundum habere esse a Deo ab aeterno, non tamen factum esse umquam ab ipso, nisi large sumendo factionem pro creatione, modo quo Avicenna exponit actionem creationis (...), non modo quo catholici eam exponunt de nova mundi factione. Sic ergo posuerunt mundum ita habere esse a Deo quod non potuit Deus ei non dedisse esse nec esse auferre ab eo, quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare<sup>243</sup>.

Anche sopra:

Philosophorum dictum aperte haereticum est quoad hoc quod dicunt Deum non potuisse creaturam non causasse neque in nihilum ire permittere postquam habuerit esse, ut creatura non potuerit habuisse non esse ante esse duratione, nec possit habere non esse post esse. Ita quod etsi dicant Deum voluntate mundum creasse et in esse conservare, hoc dicunt ipsum facere *non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae*. Fides enim catholica expresse tenet quod Dei libera voluntate creatura aliquando incepit esse et semper durabit, et hoc tam libera Dei voluntate, quod, ipsa ab aeterno disponente, creatura numquam fuisse potuit et postquam facta sit, in non esse abire poterit<sup>244</sup>.

Impressionante, in tutto ciò, è la constatazione che anche Bonaventura, come abbiamo visto, utilizza l'esempio del Sole e del raggio quale analogia del rapporto tra Padre e Figlio. Bonaventura, abbiamo visto anche questo [n. 190], in verità adopera quest'esempio anche a proposito della creazione; ma c'è da dire che in quella evenienza se ne serve per uno scopo completamente opposto. Quando parla della generazione del Figlio, adopera l'esempio del raggio per mostrare che il Figlio può essere simultaneo al Padre: "Filius procedit [a Patre] ut splendor; sed quam cito est lux, statim est splendor (...) [Ergo] rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, coaeternum<sup>245</sup>". Quando parla della creazione, viceversa, lo adopera per sostenere che anche una creatura *completamente immobile* può essere prodotta da Dio in modo successivo: ne sarà prodotta, allora, al modo in cui il Sole produce il raggio, che rimane sempre intrinsecamente invariato e tuttavia ha una durata composta di parti consecutive<sup>246</sup>.

Sui problemi inerenti alla sostenibilità di quest'ultimo esempio ci soffermeremo dopo. Per ora osserviamo solo che, nel passo sulla generazione divina, non solo la valenza dell'esempio

<sup>243</sup> Enrico di Gand, *Quodlibet I*, qq. 7-8, co.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 30 (corsivi miei).

<sup>245</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co.

<sup>246</sup> Per questo passo cfr. sotto [pp. 127 e segg.].

non è la stessa che in quello sulla creazione, ma a ben guardare non è lo stesso nemmeno il contenuto dell'esempio stesso. Nel primo caso, è il *rapporto tra raggio e Sole* che è esempio del rapporto tra Figlio e Padre (come quello, simultaneo). Nel secondo è il *raggio in quanto tale* (intrinsecamente invariabile e tuttavia successivo) che è esempio della creatura immobile. È Bonaventura medesimo, tuttavia, che senza apparente necessità tira in ballo anche in questo secondo caso il *rapporto* del raggio con il Sole ('vi sono realtà che *procedono da Dio come dal Sole procede il raggio*, il quale è immobile e però successivo'). Bisogna quindi notare che da questo punto di vista il suo paragone è scorretto (e d'altronde, in caso contrario non potrebbe essere corretto a proposito della generazione del Figlio): il raggio di sole è sì successivo, ma solo *posto che il Sole stesso possieda un essere successivo*: in ogni istante della durata del Sole, infatti, il raggio è simultaneo alla propria causa. Nell'ipotesi che il Sole non avesse una durata successiva, quindi neanche il raggio la avrebbe.

Se, perciò, Bonaventura intendesse veramente dire che la creatura immobile fluisce da Dio nel modo in cui il raggio fluisce dal Sole, ne seguirebbe esattamente l'opposto di ciò che egli vuole sostenere: cioè, che la creatura immobile ha in effetti una durata non successiva.

Ma torniamo ai possibili eredi del francescano.

Ockham, sul tema dell'inizio della creazione, sostiene la stessa soluzione di Tommaso (e, come rileva Michon, essa nel Trecento era ormai largamente accettata); ma la sostiene sulla base delle stesse premesse che Enrico assumeva e che Tommaso, invece, aveva completamente respinto. Il mondo, per Ockham, può esistere senza inizio; ma non perché una creazione, e una creazione libera, possa darsi senza alcuna posteriorità rispetto al Creatore; piuttosto perché, *dato un qualsiasi istante dell'esistenza del mondo, Dio esisteva da prima*. Quindi, pure nell'ipotesi di una durata illimitata nel passato, Dio sarebbe esistito anteriormente a ciascuna sua parte, e dunque anche al suo complesso<sup>247</sup>.

Accettando l'ipotesi che Bonaventura si possa collocare a ritroso in continuità con questi due autori, abbiamo perciò un'altra spiegazione per la sua tesi della necessità dell'inizio e, quindi, anche per quella della necessità dell'ilemorfismo. La creatura dev'essere materiale, perché se non lo fosse non potrebbe avere durata successiva, e quindi neppure inizio; ma, se la

---

<sup>247</sup> Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quaestio disputata utrum mundus potuerit creari ab aeterno*, ed. G. Etzkorn, F. E. Kelly, J. C. Wey (in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manusccriptorum edita*, VIII [*Quaestiones variae in libros Sententiarum*], St. Bonaventure, New York 1984, pp. 59-97); e *Quodlibet II*, q. 5, ed. J. C. Wey (in *Opera philosophica cit.*, IX [*Quodlibet septem*], St. Bonaventure, New York 1980, pp. 128-135). Comunque qui non riportiamo i testi, perché riguardano meno immediatamente il nostro soggetto attuale.

sua durata non avesse inizio, non potrebbe essere posteriore a Dio, e quindi Dio non potrebbe averla fatta liberamente.

E tuttavia: abbiamo detto che in seguito a queste considerazioni la posizione bonaventuriana in merito all'inizio del mondo sarebbe apparsa meno gratuita e meno ingenua, ma abbiamo anche premesso che non pertanto sarebbe risultata meno discutibile. In effetti, ad essa si possono muovere critiche su almeno due piani differenti.

*Problemi attinenti: se Dio ha preceduto ogni singola cosa, deve anche averne preceduto il complesso?*

Intanto c'è la difficoltà che, come abbiamo visto, muoverà Ockham: poniamo pure che Dio debba di necessità aver preceduto cronologicamente ogni singolo stato di ogni creatura per averlo potuto creare liberamente. In tal caso ogni *nunc* creato dovrà segnare un inizio relativo nella successione, e dunque essere successivo a *qualcos'altro*. Ma perché ciò dovrebbe implicare che *la successione in quanto tale* debba aver avuto *un inizio assoluto*? Anche se ipotizziamo il contrario, Dio avrà comunque preceduto ogni singola creatura, e quindi, da questo lato, non ci sarà niente che impedisca di affermare che le ha fatte tutte liberamente.

Bonaventura potrebbe obiettare (pur non senza problemi, come vedevamo sopra [pp. 72-73]) che, in tal caso, almeno la materia prima reale che bisogna presupporre come sostrato invariante di tutti i mutamenti sarà esistita senza inizio, e dunque sarà stata prodotta da Dio senza libertà. Tuttavia, questo non andrebbe considerato per forza un argomento definitivo: pur se affermiamo che nessuna *creazione totale* e nessuna *creatura integralmente individuata* siano prodotte da Dio necessariamente, non per questo dobbiamo anche ammettere che nessuna *specie* sia creata di necessità. In effetti, secondo l'impostazione teorica comune a tutto il Duecento, qualunque creazione Dio decida di porre in atto deve rispondere a dei criteri piuttosto stringenti. Perché non ammettere, allora, che fra tali criteri possa essere compresa anche la necessità della presenza di determinate nature specifiche, e che tra di esse ci sia anche una *materia prima reale* dotata di una determinata natura specifica? In fin dei conti, infatti l'identità che la materia prima reale conserva attraverso il corso del tempo non può essere che un'identità specifica, dal momento che le *sostanze complete* nelle quali via via si attua sono sempre diverse.

Sui presupposti bonaventuriani si può in parte rintuzzare anche questa controobiezione: probabilmente Bonaventura rifiuterebbe di vedere nella continuità della materia-soggetto



attraverso il tempo una identità meramente specifica. Dal momento che è proprio questa materia a produrre l'individuazione delle creature, sarebbe contraddittorio pensare che essa sia, a sua volta, individuata dalle forme che è essa stessa, casomai, a individuare. Quindi, bisogna supporre che la materia prima reale sia *già di per sé individuata*, e che tutte le sue parti, attraverso la continuità del tempo, rimangano intrinsecamente identiche e intrinsecamente invariate, garantendo proprio in questo modo la continuità del tempo stesso. Tutto questo comunque lo vedremo meglio sotto [pp. 235-249].

Se, dunque, il tempo non fosse iniziato, esisterebbero effettivamente delle *realtà individuate* (anche se non propriamente delle *sostanze complete*) che sono prodotte da Dio senza libertà di scelta: tutte le parti della materia prima.

Ciò comunque (anche questo lo notavamo già sopra [p. 73]) non sarebbe più vero se ipotizzassimo una successione infinita di creazioni ed annichilazioni dove anche la materia prima fosse di volta in volta annichilata e ricreata: l'impostazione di Bonaventura non consente di escludere questa ipotesi.

Anche a prescindere da tutto ciò, tuttavia, a Bonaventura rimarrebbe una roccaforte che l'offensiva di Ockham non gli contesta: ad ogni modo sembra che, sia per l'uno che per l'altro, una creatura *totalmente priva di successione* debba risultare incompatibile con l'arbitrio di indifferenza di Dio, perché non avrebbe, rispetto a Dio, alcuna posteriorità reale; essa dovrebbe quindi essere impossibile, se la creaturalità implica l'assenza di necessità nel senso ora esposto.

E, infine, la necessità della materia-potenza potrebbe venire stabilita già solo in base a questo punto: se senza materia-potenza la successione risulta inconcepibile, è sulla possibilità di una creatura *totalmente senza successione* che si gioca la partita, più che sulla possibilità di una creatura la quale, pur non avendo mai conosciuto un *inizio assoluto*, possiede tuttavia un 'prima' e un 'dopo'; una tale creatura, infatti, dovrebbe pur sempre possedere una materia-potenza. In definitiva, si potrebbe dimostrare la materialità della creatura anche se non si riesce a dimostrarne l'inizio, posto che se ne dimostri la successività.

C'è però un'altra difficoltà, forse ancora più rilevante, dalla quale sia la posizione di Bonaventura, sia quella di Ockham, sia in generale qualunque posizione ponga il rapporto tra Dio e creatura in termini propriamente cronologici, sono messe in discussione. Il problema in questione è che sembra impossibile fare ciò senza sostenere che Dio stesso è in qualche modo temporale; e questa assunzione, a sua volta, solleva difficoltà innumerevoli. Ma occupiamoci

intanto di illustrare la prima premessa.

*La durata di Dio può essere estesa?*

Dire: 'se il mondo è iniziato Dio lo ha preceduto realmente, altrimenti no', comporta dire, in sostanza: 'se il mondo è iniziato, *prima* c'era soltanto Dio, *dopo* c'è stato anche il mondo; se invece non è iniziato, non si è mai dato un *tempo* in cui Dio esisteva da solo senza il mondo'. Questo implica, chiaramente, anche l'assunzione di una *dimensione temporale comune* sotto la quale sia l'esistenza di Dio sia l'esistenza del mondo possano venir comprese: per quanto si assicuri il contrario, non ci si può esimere da un'assunzione di questo tipo, se si vuol dare un senso compiuto alla frase di cui sopra. Se, infatti, si parlasse della 'anteriorità di Dio sul creato' nel senso di una mera precedenza di dignità ontologica, allora essa non sarebbe affatto cancellata dall'assenza di un inizio temporale; in quel caso si dovrebbe dire, pressappoco (come dice Tommaso): 'Sia o non sia iniziato [nel tempo] il mondo, Dio lo ha preceduto comunque; rimane pur sempre vero, infatti, che [in quanto alla dignità ontologica] prima viene Dio e poi il mondo'. Affermare il contrario implica, invece, affermare che esiste una successione la quale misura tanto Dio quanto il mondo; ma, dal momento che per qualunque scolastico sarebbe inconcepibile il pensiero di una misura che accomuna Dio e creatura trascendendoli entrambi, questa misura non può che *identificarsi con Dio stesso*.

L'eternità di Dio va dunque concepita non come attualità semplice, ma come 'immensità' *nel senso estensivo della durata*: l'essere di Dio, secondo l'ipotesi ora in esame, sarebbe analogo a una retta infinita in entrambi i versi (nel passato e nel futuro), piuttosto che al tommasiano punto centrale rispetto al quale tutti i punti della circonferenza (i tempi creati) vengono a coincidere come nel loro fulcro; e sarebbe sì simultaneo a tutti i tempi, ma *in parti diverse della propria realtà*<sup>248</sup>. In base a questa assunzione, si può affermare in senso proprio:

<sup>248</sup> Per la concezione tommasiana, cfr. *Summa contra gentiles*, I, 66, 548: "Cum aeterni esse numquam deficiat, cuilibet temporis vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul (...); centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum". Come nota Guido Alliney in un articolo sulla storia dell'interpretazione di questa dottrina di Tommaso (De centro in circumferentia. *Metafore spaziali del rapporto tempo-eternità in Tommaso d'Aquino* [in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 66 (1999), pp. 89-120]), essa senza dubbio è insufficiente se deve spiegare la conoscenza divina dei tempi futuri (e questo è lo scopo immediato per il quale è messa in campo), e tanto più salvaguardare la reale contingenza dei futuri rispetto a Dio: se Dio realmente 'assistesse' allo svolgersi dei tempi come uno spettatore neutrale, ne seguirebbe che in qualche modo la conoscenza divina dei fatti contingenti dipenderebbe dalle creature, rispetto alle quali essa rimarrebbe dunque passiva; ma ciò è impossibile. Se Dio conosce i futuri contingenti, non può allora conoscerli che nella propria intelligenza e nella propria

'il mondo è iniziato dopo Dio', significando che, nella durata immensa di Dio, è dato individuare un punto a partire dal quale Egli ha iniziato a coesistere col mondo; e che da allora, comunque, Dio ha sempre coesistito *non* con l'intera durata delle cose, ma attualmente solo coi singoli *nunc* creati che erano via via contemporanei al corrispondente *nunc* increato della sua durata.

Ci si potrebbe domandare se non è azzardato attribuire a Bonaventura una concezione così 'ingenua' dell'eternità. In risposta, premettiamo anzitutto che, come ha rilevato Dales, una tale concezione era, effettivamente, molto diffusa nella visione delle cose propria alla civiltà duecentesca. Nonostante tutte le assicurazioni sulla somma semplicità e attualità di Dio, erano parecchi quelli che si arrestavano al pensiero dell'eternità come una durata che, pur infinita nel passato e nel futuro e priva di mutamento, fosse consecutiva esattamente come la durata della nostra esperienza comune; e ciò anche in ambienti culturalmente non sprovveduti, e che si potrebbero supporre meno pronti ad estendere il 'senso comune' volgare anche in campo teologico<sup>249</sup>.

---

volontà, e dunque indipendentemente dal fatto che essi gli siano realmente presenti; e se li conosce integralmente, significa quindi che li determina integralmente, perché Egli, in sé, può conoscerne solo ciò che dipende da Lui. Ad ogni modo, poi, se gli sono realmente presenti significa che, dal punto di vista assoluto, che è quello di Dio, esistono già, e sono esistiti già da sempre: non possono, quindi, possedere neanche quella contingenza che consiste nella 'non-attualità'. La inadeguatezza della teoria agli scopi che immediatamente si propone, comunque, non ne inficia l'intrinseca validità.

<sup>249</sup> Dales pone tra "the major weaknesses which will vitiate most conservative arguments in the Middle Ages concerning the eternity of the world" precisamente questa "inability to conceive eternity as simple, especially as not involving before and after, and of confusing it with unchanging duration through endless time" (Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990, p. 53). La stessa *Summa Halensis*, da una parte definisce l'eternità come una durata senza principio e senza fine: "Aeternitas dicitur proprie diuturnitas sine principio et sine fine et sine mutabilitate" (lib. I, pars I, inq. I, tract. II, q. IV, membrum I, cap. II, co.); e in proposito parla addirittura di "extensio immensa" (*ibidem*). Dall'altra afferma che la durata angelica è totalmente priva di estensione (cfr. *ivi*, membrum III, cap. III, co.): e, se ciò vale dell'angelo, a maggior ragione dovrebbe valere di Dio, che è semplicità assoluta. Le difficoltà sul concetto di eternità, d'altronde, a tutt'oggi sono ben lungi dall'essersi cancellate se Eleonore Stump, in un recente saggio su Tommaso d'Aquino, definiva "innaturale" l'interpretazione della eternità boeziana e tommasiana come presenza semplice, che invece mi sembra la sola conseguente coi testi e anche la sola teoreticamente consistente. Va detto comunque che la Stump non sembra intendere l'eternità come successione, ma sì come *estensione*, sia pure simultanea. Questo, come vedremo, è anche il modo in cui sembra intenderla Bonaventura, e probabilmente per le stesse ragioni: perché non vede come un *nunc* inesteso potrebbe abbracciare sotto di sé tutta l'estensione dei tempi: "Eternality (...) sometimes (...) is confused with limitless duration in time -sempiternality- and sometimes it is construed simply as atemporality, eternity being understood in that case as roughly analogous to an isolated, static instant. The second misunderstanding of eternity is not so far off the mark as the first; but a careful consideration of the texts shows that atemporality alone does not exhaust eternity as Aquinas conceived of it, and that the picture of eternity as a frozen instant is a radical distortion of the concept, as Aquinas understands it" (Eleonore Stump, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003, p. 131). E la Stump dice, discutendo la caratterizzazione boeziana dell'eternità come *interminabilis*: "The natural understanding of such a claim is that the existence in question is infinite in duration, unlimited in either 'direction'. But there is another interpretation that must be considered in this context despite its apparent unnaturalness. Conceivably, the existence of an eternal entity is said to be illimitable in the way in which a point or an instant may be said to be illimitable: what cannot be extended

Detto questo, è Bonaventura stesso che, in alcuni passi molto significativi, sembra avvicinarsi chiaramente a una tale concezione. Come vedremo, la sua posizione possiede in realtà delle sfumature, facili da lasciarsi sfuggire, che la rendono più sottile e meno rozza di quella che, puramente e semplicemente, ponesse nella durata di Dio un 'prima' e un 'dopo' veri e propri; cionondimeno, anch'egli afferma che la durata di Dio, l'*aeternitas*, non è puntiforme ma estesa.

Il primo passo su cui vorrei attirare l'attenzione è quello, già ricordato altre volte in queste pagine, in cui Bonaventura paragona il rapporto trinitario tra Padre e Figlio al rapporto tra Sole e radiazione luminosa. Egli afferma, qui, che se la materia fosse eterna (senza inizio nel passato) sarebbe ragionevole pensare che Dio l'abbia informata dall'eternità; allo stesso modo, infatti, per quanto il Figlio sia causato dal Padre, non gli è successivo nella durata: e che ciò sia possibile lo mostra l'esempio del raggio, che è simultaneo alla fonte luminosa:

Creatura procedit a Deo ut umbra, Filius procedit ut splendor; sed quam cito est lux, statim est splendor, et statim est umbra, si sit corpus opacum ei obiectum. Si ergo materia coaeterna est auctori tamquam opacum, sicut rationabile est ponere Filium, qui est splendor Patris, coaeternum, ita rationabile videtur creaturas sive mundum, qui est umbra summae lucis, esse aeternum<sup>250</sup>.

Da come è posto l'esempio (soprattutto per il parallelo con la durata della materia), sembrerebbe che Bonaventura non intenda dire semplicemente: 'Come il raggio non succede alla fonte luminosa, così il Figlio non succede al Padre'; ma giunga a proporre un paragone più specifico: 'Come il raggio coesiste con la fonte luminosa per tutta l'estensione della sua durata, così il Figlio coesiste col Padre *per tutta l'estensione della sua durata*'; sottintendendo quindi che il Padre (e perciò Dio in genere) ha una durata concettualizzabile come estensione; che la durata del Figlio è estesa quanto quella del Padre; e, presumibilmente altre durate

---

cannot be limited in his extent" (*ivi*, p. 133). A causa però della "innaturalità" di questa interpretazione, la Stump conclude infine che l'eternità, per Boezio, per Tommaso e per il buonsenso, "is not instantaneous but extended, because eternity (...) includes duration. The temporal present is a durationless instant (...) The eternal present, on the other hand, is by definition an infinitely extended, pastless, futureless duration" (*ivi*, p. 137).

<sup>250</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co. È vero che, come rilevavamo sopra [pp. 100-101], questo argomento sostiene la *simultaneità* del creato a Dio tramite il paragone con la simultaneità del Figlio al Padre; esso, quindi, a prima vista sembrerebbe inadatto a sostenere la presenza dell'estensione nella durata di Dio. In realtà, però, non c'è contraddizione tra i due aspetti: qui, infatti, si sostiene la simultaneità *del Figlio al Padre*, ma non per questo si sostiene l'*assenza di estensione nella durata del Padre* (e dunque neanche in quella del Figlio); qui si dice solo: la durata del Figlio è simultanea a quella del Padre. Se quindi è estesa questa, può (anzi deve) essere estesa anche quella. E proprio questo sembra suggerito dal paragone con la luce: "non appena c'è la luce, subito [senza dilazione, ma sempre nella cornice di una durata estesa] c'è la radiazione luminosa".

(quelle delle creature) coincidono invece solo con un segmento finito, o, ad ogni modo, parziale, della durata infinita di Dio.

Altre affermazioni, però, suggeriscono l'estensione della durata di Dio mettendola in un rapporto ancor più esplicito con la successività della durata delle creature. A proposito della volontà divina ad esempio Bonaventura afferma (in maniera difficilmente comprensibile, se non presupponiamo tutto quanto si è detto fino adesso) che essa è meno estesa della sapienza e anche della potenza attiva: Dio conosce tutte le cose reali e possibili, ma tra queste produce attivamente solo quelle reali e buone; e tra queste ultime, di nuovo, vuole solo quelle future. Infatti (questo, almeno, sembra il discorso sottinteso) in senso proprio si vuole solo ciò rispetto a cui, trovandosi ancora in stato di indifferenza, si ha ancora la facoltà di scegliere. Anche per Dio, quindi, “scitum est bonum et malum; possibile est bonum tantum, sed futurum et non futurum; volitum vero est bonum et futurum tantum<sup>251</sup>”. Anzi, altrove si dice addirittura: non è esatto affermare che Dio *può* in ogni tempo tutto quello che *ha potuto* in qualche tempo; né vale obiettare che può farlo perché può averlo fatto: tanto varrebbe dire che, se un cieco può aver visto (prima di perdere la vista) allora può vedere anche adesso:

Si diceretur Deus posse quidquid potuit, quia potest fecisse quod potuit facere pari ratione qui nunc est caecus potest quidquid potuit, et truncatus, quia potest fecisse quod potuit facere, et potest nunc vidisse, quod potuit videre (...) Quoniam (...) ita est, quod multa possibilia fiunt impossibilia per accidens [le possibilità del passato che non si sono avverate], et multa possibilia fiunt entia et iam sunt impossibilia ad fieri -facere enim, quod non-ens non sit, nihil est facere; similiter facere quod factum est nihil est facere, et ita impossibile est fieri- hinc est quod (...), nulla mutatione facta in potentia, sed aequaliter Deo existente potente, fit aliquid Deo impossibile propter mutationem a parte rei<sup>252</sup>.

Nonostante l'arguzia degli esempi, e nonostante ci venga assicurato che nella potenza divina non c'è assolutamente alcuna modificazione *a parte rei*, se supponessimo una concezione dell'eternità come atemporalità puntiforme simili affermazioni non avrebbero senso: dato che una tale eternità va considerata interamente compresente a tutti i tempi, sarebbe come dire che Dio non vuole e non può *niente* in senso proprio, dal momento che niente, in senso proprio, è mai stato realmente futuro in rapporto a Dio. Se, invece, ammettiamo che Dio vuole e può qualcosa, dobbiamo anche ammettere che, in qualche modo, si può volere liberamente ciò che

---

<sup>251</sup> *In Sent. I*, dist. XLV, art. II, q. I, ad 4.

<sup>252</sup> *Ivi*, dist. XLIV, art. II, q. unica, co.

è simultaneo, come mostra il fatto che Dio vuole liberamente tutte le creature che rispetto a noi (ma non rispetto a Lui) sono future; visto che *tutti i tempi* sono attualmente simultanei a Dio, ne seguirà però che Dio vuole attualmente, nella sua sussistenza semplice, quelli che per noi sono passato, presente e futuro.

La tesi acquista plausibilità, invece, se si sottintende un'affermazione di questo tipo: 'La durata divina è estesa; Dio, quindi, ha voluto ogni evento passato per tutta l'estensione della propria durata precedente il momento che, in essa, è simultaneo al verificarsi di quell'evento; poiché, dunque, per tutta quell'estensione di durata era ancora indifferente al verificarsi di quell'evento, non è contraddittorio affermare che l'ha prodotto per libera scelta; da quel momento in poi, tuttavia, l'evento non è più in suo potere, e dunque non si può più propriamente dire che lo voglia'.

In effetti, è sempre su questa medesima assunzione della durata di Dio come estesa, a quanto sembra, che Bonaventura poggia il suo rifiuto della tesi che Dio possa modificare il passato.

#### *La permanenza del passato nel creato e in Dio*

In realtà, in questo pronunciamento entra anche un'altra assunzione, che meriterebbe una discussione molto più approfondita di quella che nei limiti presenti possiamo dedicarle, e che apparentemente è di origine aristotelica<sup>253</sup>. Questa assunzione si può a sua volta articolare nei due punti seguenti:

(1): Qualsiasi evento possibile diventa fattualmente necessario nel momento in cui si verifica; e questo sembra solo ovvio, perché è una diretta conseguenza del principio di non-contraddizione: *posto* che l'evento *a* si dia, necessariamente dobbiamo affermare che l'evento *a* si sta dando, senza che da ciò segua che l'evento *a* è *intrinsecamente necessario* (questa differenza era nota al Duecento come differenza tra *necessitas consequentiae* -quella per cui, 'necessariamente, se *a* si dà *a* si dà'- e *necessitas consequentis* -quella che si afferma dicendo che '*a* si dà necessariamente'<sup>254</sup>).

(2): Dal momento che l'evento si verifica, *esso rimane fattualmente e irreversibilmente*

---

<sup>253</sup> Cfr. soprattutto *De Int.*, 9.

<sup>254</sup> In logica formale:  $(\Box (a \rightarrow a)) \neq (\Box a)$ . Su questa distinzione, vedi *De Int.*, 9, 19a 24-26: "Che ciò che è sia, quando è, e che ciò che non è non sia, quando non è, risulta certo necessario; non è però necessario che tutto ciò che è sia, né che tutto ciò che non è non sia" (tr. it. di Giorgio Colli, in *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 49-81).

*necessario per tutta la durata di tempo che, rispetto ad esso, è successiva*<sup>255</sup>. E questo comporta assumere che ogni istante di tempo, in qualche modo, implichi realmente e contenga incancellabilmente in sé tutto il proprio passato, e non, invece, il proprio futuro, il quale dunque ha perlomeno la *possibilità* di restare, rispetto all'istante dato, realmente contingente.

In realtà si tratta, per questa seconda parte, di un'assunzione impegnativa, che, sebbene rispecchi una percezione abbastanza immediata del senso comune (il passato non si può 'più' cambiare, non più del presente, il futuro invece, forse, non è 'ancora' deciso) presenta in effetti non poche difficoltà se si ambisce a giustificarne la necessità in modo rigoroso. Si tratta, anche, di un'assunzione che implicitamente esclude la possibilità della concezione ciclica del tempo<sup>256</sup>; in base a tale assunzione, infatti, il tempo in qualche modo 'cresce su se stesso'. Dunque, per esprimersi in termini che sono divenuti correnti anche nella letteratura divulgativa, esso è 'lineare': la 'freccia del tempo' possiede un verso unico e irreversibile, che è dato dall'accrescersi della serie di eventi i quali, di momento in momento, si depositano nel 'retrotterra' del presente e costituiscono, insieme ad esso, il campo di ciò che al presente è fattualmente necessario. Ogni istante del tempo ha una 'memoria' incancellabile e sempre crescente di tutto il proprio passato. Il passato, quindi, non potrà coincidere col futuro, perché -per usare un'ultima metafora- lo 'strato' degli eventi depositati è più 'spesso' nel futuro che nel passato, e ciò costituisce un criterio obiettivo e univoco per stabilire, tra due qualsiasi eventi temporalmente ordinati, quale è antecedente e quale è successivo. Se un evento fosse insieme antecedente e successivo rispetto a un altro (come implicherebbe l'ipotesi del tempo ciclico), ciò significherebbe che il suo 'strato' di eventi pregressi è insieme più sottile e più spesso rispetto a quello dell'altro, e questo condurrebbe direttamente a una contraddizione logica.

Charlie Dunbar Broad ha proposto una concezione della successione tendente appunto a render ragione di questa precomprensione del senso comune: il tempo non esiste tutto insieme, egli dice, né esiste solo un istante per volta (nel qual caso non ci sarebbe ragione di pensare che il presente implichi il passato più di quanto non implichi il futuro). Piuttosto, ogni nuovo istante coesiste in atto con tutto il proprio passato, cosicché la 'mole' totale dell'essere

---

<sup>255</sup> “Rispetto agli oggetti che sono *e a quelli che sono stati*, è dunque necessario che tra l'affermazione e la negazione una risulti vera e l'altra invece falsa” (*De Int.*, 9, 18a 28-30; trad. it. cit., corsivo mio).

<sup>256</sup> Concezione che pure Aristotele talvolta sembra aver preso in considerazione: cfr. p. es. i *Problemata* (XVII, 3), che, pur non essendo, probabilmente, di mano dello Stagirita, senza dubbio provengono dal suo *milieu*; ma cfr. anche, p. es., *De caelo I*, 3, 270b 16-20, sul ciclico perdersi e ricostituirsi della scienza nel genere umano. Va riconosciuto, comunque, che Aristotele non ha mai accettato senza riserve la tesi che ad ogni ciclo debbano ripresentarsi *esattamente gli stessi eventi*, anche se determinati suoi principi (l'infinità del futuro e del passato, e la finitezza della materia) sembrano perlomeno suggerirla.

aumenta via via col passare del tempo:

Nothing has happened to the present by becoming past except that fresh slices of existence have been added to the total history of the world. The past is thus as real as the present. On the other hand, the essence of a present event is, not that it precedes future events, but that there is quite literally *nothing* to which it has the relation of precedence. The sum of total existence is always increasing (...) A moment  $t$  is later than a moment  $t'$  if the sum total of existence at  $t$  includes the sum total of existence at  $t'$  together with something more<sup>257</sup>.

Questa soluzione si involge però, mi sembra, in difficoltà notevoli: se, ad esempio, nel tempo  $a$ ,  $b$  non esiste ancora, ma viceversa  $a$  esiste ancora nel tempo  $b$ , ne risulterà che  $a$  esiste insieme a  $b$ , e che non esiste insieme a  $b$ . Si risponderà: non c'è contraddizione, perché  $a$  esiste senza  $b$  nel tempo  $a$ , ed esiste invece insieme a  $b$  nel tempo  $b$ . Ma, ancora una volta, si può obiettare: come fa  $a$ , che è *esso stesso un tempo*, ad esistere *in un tempo diverso da se stesso in un modo diverso da quello in cui esiste in se stesso*, senza doverne concludere che  $a$  è diverso da se stesso? I problemi, a mio parere, nascono dal fatto che in questa teoria i tempi (tranne l'eventuale istante iniziale) *constano a loro volta di tempi*; i tempi componenti, quindi, vengono trattati alla stregua di *enti o eventi nel tempo* (come è evidente dalla frase di Broad sopra citata: "the sum of total existence is always increasing". Ossia: la totalità di quello che si suppone debba essere *il tempo* cresce *nel tempo*: ecco il paradosso). In questa maniera (anche se si dà per buono questo modo di procedere), o si va avanti all'infinito (il tempo  $b$  conterà della durata intercorrente tra  $a$  e  $b$ , ciascun istante di questa durata conterà a sua volta di durate, e così via), oppure bisogna prima o poi giungere alla solita alternativa: i tempi composti di tempi, *che poi saranno le vere unità del tempo*, o coesisteranno tutti oppure esisteranno uno alla volta.

Oserei avanzare il sospetto che non ci sia terza alternativa possibile rispetto a questa disgiunzione, perché nessun insieme di tempi, se i suoi elementi sono effettivamente dei *tempi*, può essere a sua volta ordinato in una serie temporale: quindi, o esso sarà del tutto atemporale (e quindi non avrà 'prima' né 'dopo' al di fuori di sé) o non esisterà affatto come insieme.

L'ipotesi di Broad comunque non risulta contraddittoria, mi sembra, se la si riformula nel

---

<sup>257</sup> Charlie Dunbar Broad, *Scientific Thought*, Kegan Paul, London 1923, pp. 66-67.



modo seguente: ogni istante consta in realtà della totalità della durata che rispetto al suo ultimo punto è passata (o presente); solo questa durata, quindi, è il vero istante del tempo. Per quanto questa formulazione almeno non sia contraddittoria, tuttavia, non vedo ragioni per ritenerla necessaria, salvo appunto la volontà di corroborare un'idea di senso comune la quale in realtà è tutt'altro che incontestabile. Essa, però, come vedremo nelle prossime pagine, sembra in sostanza quella assunta da Bonaventura per gli istanti della durata divina, ancor più che per quelli della creatura.

A Bonaventura, certo, l'irreversibilità del tempo non poteva che giungere benvenuta, vista la polemica che egli sempre, e anzi più intensamente man mano che si avvicinava alla fine della vita, ha condotto a favore del tempo 'lineare' e contro l'ipotesi opposta di un tempo 'circolare': a favore, cioè, di un tempo irreversibilmente diretto verso un esito ultimo, e dotato di una configurazione teleologica, dove ciò che segue è strutturalmente diverso da ciò che precede, e contro un tempo inteso, invece, unicamente come regno indifferenziato dell'accidentalità, come un mero riflesso dell'ordine eterno privo, in sé, di direzione e di meta. E infatti egli espressamente sottoscrive la tesi della permanenza del passato:

Cum (...) dicitur praeteritum carere existentia, non dico propter hoc, quod cum dicitur aliquid fuisse, dicatur omnino nihil, sed propter hoc, quod aliquid est verum fuisse, quod habuit aliquando esse, etiam si de illo esse nihil omnino remanserit. Unde si totus Caesar cesserit in nihil, verum est Caesarem fuisse<sup>258</sup>.

Ma Bonaventura va ancora un passo oltre. Ci si potrebbe limitare, infatti, a supporre una *durata creata* che 'cresce su se stessa', tenendo fermo d'altronde che questa dinamica non tocchi Dio, il quale è semplicissimo e sopratemporale e rispetto a cui, dunque, questo accrescersi è dispiegato tutto insieme. Il teologo di Bagnoregio, invece, sembra propenso a coinvolgere *anche Dio* in tale dinamica. Se si concepisse la durata divina come semplicità bisognerebbe logicamente concludere che, o Dio non può cambiare neanche il futuro, perché esso gli è presente tanto quanto ciò che *per noi* (si badi bene) è presente o passato, oppure, evidentemente, quello che sopra abbiamo chiamato "necessità fattuale" non costituisce un ostacolo insuperabile alla sua onnipotenza. In quest'ultimo caso bisognerebbe allora ammettere che Egli, assolutamente parlando, può (adesso) cambiare anche il presente e il

---

<sup>258</sup> *In Sent. I*, dist. XLII, art. unicus, q. III, co.

passato, anche se, certo, in quell'ipotesi, essi non sarebbero più tali, e dunque non sarebbero *mai stati* tali.

Bonaventura invece afferma che Dio può cambiare il futuro, ma non può più, adesso, cambiare il presente o il passato: può annullare ciò che esiste nel presente (e anche ciò che, essendo esistito nel passato, continua a esistere nel presente), ma non può più, comunque, far sì che il presente non sia mai esistito, e allo stesso modo non può far sì che non sia esistito il passato. A tal proposito, esordisce citando Anselmo, che afferma: se Dio annullasse tutta la creazione, resterebbe pur sempre vero che la creazione è stata, in un passato che, palesemente, non può che essere quello *di Dio stesso*, visto che non esisterebbe [più] nessun altro essere: “Dicit Anselmus, quod si omnia creata omnino cedant in nihil, verum est, mundum fuisse<sup>259</sup>”. E prosegue dicendo che l'impotenza di Dio rispetto al passato, in effetti, deriva anche proprio dal fatto che esso non è propriamente un ente in atto:

Ob aliam etiam rationem dicitur [praeteritum] carere existentia, quia *nec est nec est ordinatum ad praesens*. Unde veritas propositionis de praeterito non dicit a parte rei nihil omnino nec vere ens in actu, sed *illud quod fuit et non est*; et hoc quidem non dicitur quid creatum quod sit, sed quod fuit. Si ergo Deus dicatur posse aliquid super hoc, quod non fuerit, aut quiescendo sive nihil operando aut faciendo aliquid aut destruendo. Si quiescit et nihil facit, propter hoc nihilominus hoc praeteriit nec esse desinit; quia, *cum non sit nec actu nec potentia*, nec indiget conservante nec indiget producente (...) Si ergo potest aliquid, ut faciat hoc quod fuit non fuisse, aut hoc erit faciendo aut destruendo. Sed *facere quod non fuisset, est nihil facere, cum non fuisse non dicat ens* (...) Similiter non est aliquid destruere, cum fuisse non dicat aliquid esse: ergo si destruendo hoc facit, destruendo nihil destrueret (...) Non ergo potest nihil agendo, nec faciendo nec destruendo: ergo de praeterito, quod non fuerit praeteritum, non potest facere<sup>260</sup>.

Ma l'assicurazione serve a poco, se poi palesemente il passato viene considerato come un qualcosa che, per la sua irreversibilità, resiste insuperabilmente alla cancellazione. Si arriva, anzi, a un vero paradosso: il passato non è un ente in atto; *ma non è nemmeno un ente in potenza*, nel qual caso Dio astenendosi dal farlo lo annullerebbe. Esso è irreversibile appunto perché se fosse in atto Dio potrebbe annullarlo distruggendo (ritirando la propria azione conservativa), se fosse in potenza potrebbe annullarlo astenendosi dall'azione che attualmente

---

<sup>259</sup> *Ibidem*. Cfr. Anselmo, *Cur Deus homo*, II, cap. 18.

<sup>260</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

non compie: ma non è nessuna delle due cose. Però, di nuovo, non si può dar senso alla distinzione che in questo modo: il passato non è un ente in atto al modo in cui lo è il presente, ma non è nemmeno così in potenza da non essere, 'ora', proprio nulla di reale (come sarebbe un ente interamente in potenza). Certo, *cosa* allora in effetti sia resta tutt'altro che chiaro; ma noi non possiamo che prendere atto dei testi.

Dio può, al contrario, annullare il futuro, perché esso ora, per Lui, è un ente completamente in potenza; gli basterebbe, quindi, astenersi dal crearlo (ciò di fatto sembra incompatibile con l'aver Dio *ab aeterno* preconosciuto che lo farà; ma questo secondo Bonaventura non cancella la sua potenza assoluta di astenersene: di ciò sotto [pp. 136-139]): “Non sic est de futuro, quia futurum est ordinatum ad esse, ideo indiget producente: et ideo, si Deus non velit facere futurum, non fit, et ita non erit futurum<sup>261</sup>”.

Ciò si riconnette ad un'altra convinzione tipica di Bonaventura: il passato non può aver avuto una durata infinita, perché con ciò si porrebbe una *creatura infinita in atto*, che è contraddittoria (segno palese, anche questo, che la peculiare 'non-attualità' del passato è in realtà molto più prossima all'atto che alla potenza)<sup>262</sup>; il futuro invece può essere, e di fatto sarà, infinito, perché esso in quanto tale è in potenza, e l'infinità potenziale non è incompatibile con la creatura. Questo, tuttavia, è possibile appunto perché *non ci sarà mai un istante in cui il futuro sarà interamente trascorso*: altrimenti, a quel punto esso sarebbe un infinito in atto. E da ciò si evince, di nuovo, che per quanto da un certo punto di vista Dio sia 'al di sopra del tempo' d'altro canto Egli *non* ha presente il futuro allo stesso modo in cui vi ha il passato o, appunto, il presente; è per questo che, per tutta la durata del futuro, la creatura realmente in atto rispetto a lui sarà sempre finita, sebbene sempre crescente<sup>263</sup>.

Dio può annullare il futuro ma non il passato o il presente, evidentemente, per la stessa ragione per la quale vuole il futuro ma non il passato o il presente: i due pronunciamenti

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> Su ciò vedi, tra gli argomenti del *Commento alle Sentenze* contro l'infinità del passato, non tanto quelli che concernono un'infinità attuale solo come *conseguenza* dell'infinità del passato (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, s. c. *d-e*), quanto tutti quelli basati sui paradossi dell'infinità degli eventi passati, i quali non funzionerebbero se non si supponesse che il passato *in sé* sia una realtà attuale (*ivi*, s. c. *a-c*).

<sup>263</sup> Sul carattere potenziale del futuro vedi ad esempio la risposta che Bonaventura dà all'obiezione per cui, se Dio non crea un infinito in atto, l'infinità della sua potenza non è manifestata. Dio, egli dice, la manifesta *proportionaliter* nella produzione di ogni creatura (perché dal nulla all'essere c'è un intervallo infinito), e, solo però potenzialmente, nell'illimitatezza del futuro: “Divina potentia (...) manifestatur per infinitum duratione, quod est finitum actu, infinitum in potentia; [et] per creationem de nihilo, ubi est distantia infinita propter omnimodam improportionem” (*In Sent. I*, dist. XLIII, art. unicus, q. III, ad 3); anche poco sopra, si diceva: “Infinitas sempiternitatis est infinitas durationis, quae est secundum potentiam; et haec non repugnat creaturae, quia non impedit durationem creaturae esse finitam actu et infinitam potentia; et ideo omni duratione creaturae necesse est aliquid adici” (*ivi*, dist. XXXVII, pars I, art. II, q. I, ad 4).

risultano palesemente collegati. E, allo stesso modo in cui Dio voleva un tempo il passato e il presente, c'è stato un tempo in cui *avrebbe potuto* cambiare il passato e il presente; ma quel tempo è ormai trascorso.

Pietro Lombardo, nelle *Sentenze* [I, XLIV, 2] affermava che tutto quanto Dio può, vuole e sa in *qualche tempo*, in virtù della propria eternità, lo può, lo vuole e lo sa in *tutti i tempi*:

Sicut semper scit quae aliquando scit, et semper vult, ita semper potest quod olim potuit (...) Non est (...) privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo esse incarnatus; in quo eiusdem rei potentia monstratur.

Bonaventura lo nega, ed è uno dei non frequentissimi casi in cui non avalla, almeno formalmente, l'opinione del *Magister*. Giunge perfino, lui così propenso, in genere, a mostrarsi accomodante verso tutti gli *auctores* cattolici e a concedere a ciascuno almeno una parte di ragione, a trattare con una certa sufficienza la teoria dei *nominales*.

Secondo questa teoria, ad esempio, la verità che un tempo era indicata dalla frase: 'Dio vuole incarnarsi' è la stessa che ora è correttamente indicata con: 'Dio vuole *essersi incarnato*' e non con: 'Dio *ha voluto* incarnarsi'; la differenza, infatti, sta solo nella prospettiva creaturale da cui si guarda la cosa, e non nella cosa stessa (la volontà divina, che è sempre attualmente identica rispetto a qualsiasi evento). Ma Bonaventura non riesce a trovare alcun pregio in questa proposta: "Ista fuit positio contra Philosophum, qui dicit, in Praedicamentis, quod eadem oratio primo est vera, postea falsa. Fuit etiam contra communem positionem. Fuit etiam contra veritatem. Et ratio huius est, quia nec bonum fundamentum habet, nec bonam adaptationem<sup>264</sup>".

Ancora una volta, dire ciò significa, lo si ammetta o meno, assumere che *Dio stesso è nel tempo*, che la sua durata ha carattere esteso e diversificato. Ciò che per noi è futuro, presente o passato non lo è *solo per noi* (creature): esiste *un momento* della durata di Dio che è contemporaneo al nostro presente, e che è invece *successivo* ad altri momenti della sua durata e *antecedente* ad altri ancora, e, di conseguenza, *antecedente e successivo* anche a quei

---

<sup>264</sup> *In Sent. I*, dist. XLI, art. II, q. II, co. Certo, anch'egli *verbalmente* conviene che il mutare della scienza divina non riguarda Dio in sé ma solo il suo rapporto alle creature, ecc.: "Divina scientia, in se omnino immutabilis, desinit scire aliquod enuntiabile ratione connotati, quia scibile desinit esse verum" (*In Sent. I*, dist. XLIV, art. II, q. unica, co.). Solo che, con quanto visto finora, Bonaventura nei fatti smentisce queste sue assicurazioni: del resto, come può qualcosa cambiare "ratione connotati" se non cambia in qualche modo *essa stessa* col cambiare del "connotatum"?

momenti della durata creata che sono contemporanei a quegli altri momenti della durata divina. E ogni momento della durata di Dio è tale da accrescere il numero degli eventi che per Dio sono irreversibili e ridurre, viceversa, il numero di quelli che ne sono voluti in atto. In ogni momento della durata di Dio non solo *diventa irreversibile* ciò che Egli *attualmente* produce o non produce, ma *continua ad essere irreversibile* anche tutto ciò che ha fatto *prima*, e che nel suo 'ora' è attualmente e interamente conservato<sup>265</sup>.

### *Problemi interpretativi. Differenza tra spazio e tempo in rapporto a Dio*

Il lettore potrebbe legittimamente chiedersi, a questo punto, se non siamo andati un po'troppo oltre con le ipotesi: è possibile che un autore come Bonaventura, attento all'ortodossia ma se possibile ancor più attento all'idea speculativa dell'assoluta attualità divina, non si fosse accorto che, sostenendo una teoria come quella ora esposta, avrebbe affermato che Dio muta, si accresce e si svolge nel tempo, e quindi avrebbe difeso insieme un'eresia e una mostruosità filosofica?

Va riconosciuto che Bonaventura non afferma mai a chiare lettere: 'Dio ha una durata estesa'; e probabilmente in qualche modo cerca di nascondere anche a se stesso questa conseguenza. Tuttavia mi sembra difficile negare che questa proposizione è direttamente deducibile dai passaggi che abbiamo ora analizzato. In quanto al discorso per cui Dio avrebbe preceduto di una durata infinita la data della creazione, ammettiamo che esso non si trova in alcun testo. Per di più, attribuirlo a Bonaventura sembrerebbe ancor più improbabile perché esso contraddice formalmente il celebre pronunciamento di Agostino, secondo cui non ha senso chiedersi cosa mai facesse Dio 'prima' di creare, perché prima della creazione non si dà tempo<sup>266</sup>; ed è ben nota la venerazione del francescano per Agostino. Tuttavia, va detto che negarlo costringerebbe, posta la durata di Dio come estesa, a concludere o che tale estensione dipende dall'esistenza delle creature (e quindi c'è qualcosa in Dio che dipende dalle creature),

---

<sup>265</sup> In effetti, l'irreversibilità del passato potrebbe anche venir tolta dalla natura intrinseca della creatura, se si accetta di trasferirla a Dio. Se ogni istante della durata di Dio conserva tutto il suo passato, allora Dio potrebbe anche, periodicamente, ricreare cose *intrinsecamente del tutto identiche*, o creare *sempre le stesse cose*, ma esse possiederebbero comunque, nel loro svolgimento, un ordinamento cronologico irreversibile, perché Dio avrebbe creato ogni loro istante in un istante diverso della *propria* durata, univocamente ordinato dal progressivo irreversibile accrescersi della 'memoria' divina. Anzi: se il sedimentarsi del passato riguarda Dio, è anche molto più ineluttabile; se esso fosse interno alla creatura, infatti, presumibilmente Dio potrebbe, almeno *de potentia absoluta*, sospenderlo, far sì che l'istante creato odierno non comprendesse l'attualità di alcun presupposto passato; se è interno a Dio, anche ammesso che Egli creasse man mano cose intrinsecamente prive di qualsiasi continuità coerente, non sarebbe comunque più in suo potere di non aver creato ciò che ha creato nel proprio passato, e che quindi si troverebbe comunque in un rapporto temporale obiettivo con la creatura presente.

<sup>266</sup> Cfr. *Confessiones*, XI, 12-13.

oppure che Dio stesso ha avuto un inizio: tesi, entrambe, ancora più implausibili in bocca a Bonaventura.

Nel *Commento alle Sentenze*, egli affronta la questione se Dio avrebbe potuto creare il mondo prima di quanto non abbia fatto. Alcuni sostengono di no, dice, perché i tempi che si possono supporre anteriormente alla creazione del mondo sono puramente immaginari, tanto quanto gli spazi che si possono supporre al di sopra del cielo empireo: se Dio aumentasse la grandezza del mondo ci sarebbero altri luoghi, e dunque altri spazi, al di sopra dell'empireo; ma, dal momento che non ci sono altri luoghi, non ci sono nemmeno altri spazi. Allo stesso modo, se si supponesse che il primo istante della durata del mondo fosse stato preceduto da altri eventi, allora ci sarebbero stati anche altri tempi prima di quell'istante; ma non essendoci stati altri eventi, non c'è stata neppure durata:

Sicut si quaereretur, utrum primus orbis potuerit fieri altior, nulla esset omnino quaestio, immo implicat contradictionem, scilicet extra omnem locum esse locum -et venit ex falsa imaginatione, quia imaginamur, totum mundum esse in locali spatio (...) -similiter intelligendum in proposito, quod est implicatio contradictionis; et venit ex falsa imaginatione, quia imaginamur ante principium mundi fuisse durationem temporis, in qua mundus potuisset ante fieri<sup>267</sup>.

Bonaventura non concorda sull'impossibilità che Dio abbia fatto prima il mondo, ma concorda che prima dell'inizio del mondo non c'è durata reale, e in tal modo sembra allinearsi alla posizione agostiniana di cui sopra. Bisogna notare, però, che qui si parla di durata *creata*: è ovvio che Bonaventura neghi che una tale durata abbia preceduto il primo istante, perché affermarlo significherebbe negare la creazione totale nel tempo, di cui è tanto sollecito; ma questo, di per sé, non dice nulla contro la possibilità che la durata *increata* di Dio abbia preceduto la durata del mondo non solo nel modo in cui, anche per Tommaso, l'eternità 'precede' il tempo, ma pure in un modo più specifico. La concordanza con Agostino, quindi, potrebbe rivelarsi più verbale che effettiva. Tanto più che lo stesso Bonaventura specifica, proprio in queste pagine, come lo spazio immaginario non si comporti esattamente allo stesso modo del tempo immaginario: Dio, infatti, in linea di principio, potrebbe benissimo *adesso* rendere il mondo più grande, e in quell'ipotesi una parte dello spazio immaginario che si colloca al di sopra dell'Empireo diventerebbe uno spazio reale. Ma invece (come risulta anche

---

<sup>267</sup> *In Sent. I*, dist. XLIV, art. I, q. IV, co.

da altri pronunciamenti di cui ci siamo occupati) *non può più, adesso*, rendere reale il tempo immaginario che precede l'inizio del mondo. Se quindi Dio avesse fatto precedere in nostro 'ora' da un tempo più lungo, quell' 'ora' *non sarebbe il nostro*, perché avrebbe un passato differente:

Deus posset facere caelum amplius et magis distare a terra, salva utriusque natura; sed si Deus intelligatur fecisse, quod istud 'nunc' magis distet a principio temporis, intelligitur illud 'nunc' esse aliud, quia etiamsi intelligatur mundus factus ante, adhuc [mundus] non esset antiquior respectu istius 'nunc', quia tantum distaret, quantum distat a principio; et ita non esset antiquior<sup>268</sup>.

Si potrebbe, invero, anche interpretare questo pronunciamento in un modo tale da salvare l'effettiva sopratemporalità di Dio. La natura di un *nunc* temporale potrebbe includere nella sua definizione il riferimento al proprio passato, per cui il *nostro* 'ora' non sarebbe compatibile con un passato creato di durata differente, e va bene. Ma Dio potrebbe, nondimeno, restar fuori da questo discorso. Il testo ora citato potrebbe plausibilmente venire interpretato in tal senso, se lo si leggesse così: 'Se il presente fosse stato preceduto da un passato più lungo non sarebbe il *nostro* presente, sarebbe *intrinsecamente* diverso, perché di fatto il *nunc* presente contiene in sé l'attualità di tutto il proprio passato; ma ciò non vuol dire che, se il mondo fosse stato creato da un tempo più lungo, esso sarebbe iniziato in un momento precedente della durata *di Dio*'. In effetti, in queste pagine il francescano sembra aver compreso il punto centrale della puntiformità della durata divina:

Cum (...) imaginamur aeternitatem in infinitum ante tempus fuisse, intelligimus eam quasi durationem extensam, in qua sunt diversa 'nunc', in quorum quolibet potuisset fieri tempus. Sed hoc omnino nihil est, quia aeternitas est 'nunc' simplicissimum, in quo nulla omnino cadit diversitas<sup>269</sup>.

Ma è una consapevolezza che altrove sembra averlo abbandonato, o dalla quale, almeno, non ha tratto le necessarie conclusioni: da altri suoi pronunciamenti visti sopra, infatti, si desumerebbe piuttosto che Dio *poteva* fare il mondo prima, ma da quando quel 'prima' è trascorso ha perso questa possibilità. Il tempo immaginario precedente l'inizio dei tempi, dunque, è irrimediabilmente condannato, ormai, a restare immaginario (meramente possibile);

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

così pure, il tempo trascorso *realmente* dal momento iniziale del mondo fino all'istante presente è ormai definitivamente al sicuro dal restare immaginario. Al contrario, Dio potrebbe in qualunque momento rimpicciolire il mondo, o anche annullarlo, e quindi lo spazio reale potrebbe tornare ad essere solo immaginario. E questo, in effetti, quadrerebbe anche meglio con la proclamata impossibilità odierna di Dio di aver fatto il mondo *antiquior*. Se l'*antiquitas* fosse solo un carattere intrinseco del *nunc* creato, perché mai Dio non potrebbe miracolosamente, da un istante all'altro, aumentare lo 'spessore' del passato, come può aumentare il diametro del firmamento? Se invece l'*antiquitas* concerne il momento *della durata divina* in cui il mondo ha avuto inizio, allora questo momento non può essere anticipato nemmeno da Dio, perché nemmeno Dio ha [più] potere sul proprio passato. Nell'insistenza di Bonaventura sulla differenza dell'estensibilità spaziale del mondo dall'estensibilità temporale, confrontata alla relativa noncuranza con cui vi passa sopra Tommaso d'Aquino, si è talvolta letto un segno della famosa 'sensibilità storicistica' di Bonaventura, contrapposta allo 'astoricismo' dell'Aquinate. Ma forse essa, alla luce di queste ultime considerazioni, potrebbe anche essere interpretata (sia pur non senza oscillazioni da parte dello stesso autore) come segno di una ancor più rilevante differenza sul piano strettamente *metafisico*.

Secondo Tommaso, in sostanza, per Dio tutti i tempi sono compresenti tra loro perché tutti sono compresenti al suo *unico* 'ora'. Quindi Dio può 'ora' cambiare il *nostro* passato tanto quanto può 'ora' modificare l'estensione del mondo, non solo dal *nostro* 'ora' in poi ma per tutta la durata passata, presente e futura del mondo, che per Lui è *tutta* 'ora'; e, se non fosse mai esistito il mondo, non ci sarebbe alcuna altra durata estesa, perché la durata di Dio è solo un *nunc* semplice<sup>270</sup>. Secondo Bonaventura, al contrario, rispetto all' 'ora' divino che per noi è corretto definire 'presente' a Dio non è possibile anticipare il momento della creazione. Ma

---

<sup>270</sup> Sulla stretta contemporaneità di tutti i tempi a Dio per Tommaso, cfr. William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988, pp. 116-117: "Aquinas's understanding of foreknowledge seems to require that the past and future be ontologically on a par with presently existing reality (...) Thomas proceeds to say that God sees a contingent event, future for us, *already in its own existence (iam in sua existentia)*. This is remarkable language; for while we might expect Thomas to say that such an event does not yet exist, (...) he asserts that it in some sense already exists". Come nota Alliney (De centro in circumferentia cit., p. 90), già nelle *Declarationes* attribuite a Guglielmo de la Mare si trova una critica alla teoria di Tommaso, in quanto essa implicherebbe, in qualche modo, *l'eternità di tutte le creature, in se stesse*, e non solo nelle proprie 'idee': "Cum enim [Thomas] distinguat presencialitatem rerum in Deo ab eterno contra rationem earum, ponit actualitatem rerum in Deo in sua essencia ab eterno. Quod est ponere plura ab eterno" (*Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O. F. M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, ed F. Pelster, Aschendorff, Münster 1956, pp. 11-12). E va detto che l'osservazione non è infondata, almeno se si intende l'eternità come *modo di durata* e non come assoluta autosussistenza.



bisogna pur supporre che in qualche modo sia giusto attribuirgli una tale possibilità, dal momento che l'ipotesi che il mondo dal suo inizio ad adesso avesse durato più a lungo non è contraddittoria, e dal momento che la potenza divina è intrinsecamente capace di tutto quanto non è contraddittorio<sup>271</sup>: “Durum videtur dicere, quod Deus non potuit facere mundum antiquiorem, et quin alium mundum facere potuerit, sed tantum istum<sup>272</sup>”.

E non si scorge altra possibile risposta a tale esigenza, se non questa: Dio aveva (ha) tale possibilità in un *altro* 'ora' della sua durata: un 'ora' che è passato rispetto a noi, *e che è passato rispetto a tutti gli istanti della durata del nostro mondo*. Non è un caso, tra l'altro, che tale possibilità sia declinata dal francescano sempre *al passato*.

Quindi, per Bonaventura in effetti la stessa durata divina, in sé e in quanto tale, comprende una molteplicità di 'ora'; solo un unico 'ora' di tale durata è contemporaneo al nostro presente, tutti gli altri rispetto ad esso sono passati o futuri. E, anche nell'ipotesi che non ci fosse creazione, tale molteplicità (estensivamente infinita) di 'ora' si darebbe comunque in Dio. Per il francescano, quindi, alla durata immaginaria precedente l'inizio del mondo (e che, *come creatura*, effettivamente non è nulla di reale) sembra dover fare riscontro una durata infinita reale in Dio; e così pure, anche nell'ipotesi che il mondo un giorno venisse annichilato, alla durata immaginaria che seguirebbe la sua fine dovrebbe far riscontro una durata infinita futura in Dio.

Lo stesso non sembra valere dello spazio. Per Bonaventura, nemmeno tutte le creature sono intrinsecamente estese nello spazio. Le creature spirituali, per esempio, non lo sono:

<sup>271</sup> Di questo punto non si trova una formulazione esplicita; tuttavia Bonaventura, ad esempio, quando parla della *cognitio intelligentiae* di Dio, dice: “Cognitio (...) intelligentiae dicitur cognitio, qua Deus cognoscit omne possibile et sibi et aliis, et hac cognoscit Deus infinita; et haec nullo modo potest esse plurium” (*In Sent. I*, dist. XXXIX, art. I, q. III, co.). La *cognitio intelligentiae*, dunque, comprende assolutamente tutte le cose intrinsecamente concepibili (“nullo modo potest esse plurium”); e queste cose sono tutte possibili a Dio e “ad altri”: ma, dal momento che le altre cause traggono da Dio tutta la propria potenza, in ultimo le cose concepibili sono tutte possibili a Dio. Più problematico è un altro passo, dove ci si chiede se la potenza divina si estenda ad infiniti oggetti, e si risponde: “Respectu (...) actus, qui est 'posse', accipitur ratio in habitu, scilicet divina scientia et divinae bonitatis condecencia; et haec ratio se extendit ad infinita, quemadmodum et ipsa potentia respectu actus, qui est 'posse'” (*ivi*, dist. XLIII, art. unicus, q. IV, co.). La potenza divina, dunque, si estenderebbe sì ad oggetti infiniti, ma questi non sarebbero tutti gli oggetti conosciuti come possibili, ma solo i possibili che inoltre sono 'condecenti' alla bontà divina? In realtà, non è necessario giungere a una tale conclusione, che porrebbe una contraddizione insanabile tra i due testi. Infatti, la “condecencia” potrebbe semplicemente *equivalere* alla possibilità logica, nella misura in cui la coerenza logica costituisce già un grado minimo di assimilazione alla perfezione divina. Oppure, qui ci si potrebbe riferire al fatto che Dio, secondo una ginnastica mentale tutta medievale di cui Bonaventura è assai esperto, *non va* ritenuto il diretto responsabile dei mali (*neppure di quelli attuali*), per quanto, palesemente, egli ne sia comunque la causa remota (su questo vedi sopra [p. 88]). Questo potrebbe quindi riconnetterci al riferimento agli “alii” nell'altro passo: Dio non può il male, ma lo possono le cose create da lui; quindi, in ultima analisi la potenza divina può essere fonte (immediata o meno) di tutto ciò che è concepibile.

<sup>272</sup> *In Sent. I*, dist. XLIV, art. I, q. IV, co.

esse, come ogni altra creatura, sono dotate di materia, ma si tratta di una materia inestesa. Un particolare curioso è che comunque secondo lui tutte le creature spirituali esistenti, di fatto, *occupano* uno spazio esteso. Ma questo deriva dall'idea che, per considerazioni assiologiche in verità non chiarissime, sia bene che tutte le sostanze create possiedano un loro 'luogo' definito: “Ratio (...), quare angeli continentur loco sive aliquo ambiente, est ordinatio partium universi. Si enim non haberent aliquid continens, non esset eorum existentia ordinata ad invicem, nec haberent ordinem unus ad alterum; hoc autem non decet universum nec summum opificem<sup>273</sup>”. Per decreto di Dio, quindi, ogni intelligenza creata è sempre, via via, presente in un luogo dello spazio; ma, dal momento che un luogo non esteso equivarrebbe a nessun luogo, si trova tutta simultaneamente in un luogo esteso, sebbene circoscritto:

Omnis locus corporeus est partibilis: ergo sicut est oppositio in adiecto, dicere corpus impartibile sive punctale, ita et dicere locum punctalem. Et iterum, cum punctus non sit locus, ponere angelum in puncto est ponere ipsum non esse in loco. Et ideo (...) angelus, cum contineatur a loco corporali, quod est in loco partibili tamquam in loco primo; et quoniam non potest extendi in eo, ideo necesse est quod sit in toto, ita quod totus in toto et totus in qualibet parte. Et in hoc est similis quodammodo simplicitas angeli simplicitati divinae; sed deficit, quia angelus in uno loco sic est, Deus autem ubique<sup>274</sup>.

Tra l'altro, in caso contrario gli angeli non potrebbero operare sul mondo corporeo, dal momento che nessuna creatura può operare dove non è realmente presente: “Angelus in uno loco tantum est, et ibi est ubi operatur<sup>275</sup>”; “Si angelus est in puncto, primo ergo influit virtutem supra punctum: ergo cum punctus sit improportionalis corpori, impossibile est quod virtus eius se extendat ad corpus; et ita numquam movebit corpus<sup>276</sup>”. Inoltre, sempre per la

<sup>273</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars II, art. II, q. I, co. Due angeli, fisicamente, potrebbero anche trovarsi nello stesso luogo: è per le medesime ragioni assiologiche che questo, probabilmente, non accade mai: “Quoniam ordo universi ita tollitur per omnimodam indistantiam, sicut per distantiam infinitam: sicut non patitur ordo universi, ut angelus infinite distet ab angelo (...); sic non patitur, quod angelus in eodem loco primo sit cum angelo” (*ivi*, q. IV, co.).

<sup>274</sup> *Ivi*, q. III, co.

<sup>275</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVII, pars I, art. II, q. I, s. c. c.

<sup>276</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. II, q. III, s. c. c. Questo, assioma, nonostante sia in effetti tutt'altro che chiaro, è stato generalmente dato per scontato nel pensiero occidentale fino all'era moderna; fino da Leibniz, sebbene per lui, in ultima analisi, i rapporti spaziali non abbiano alcuna realtà se non nell'autorappresentazione delle sostanze. Già Bertrand Russell dunque notava, in proposito, che qui non si tratta più che di un “mero pregiudizio”; ma, a quanto pare, un pregiudizio tenace: “Since [for Leibniz] nothing really acts on anything else, there seems no possible metaphysical reason why, in monads which mirror the whole universe, the perception of what is distant should not be a cause, just as much as the perception of what is near. There seems, therefore, in Leibniz's system, no metaphysical ground for the maxim (...) The denial of action at a distance must, therefore, be classed as a

propria finitezza, nessuna creatura (neppure gli angeli, che pure non sono in sé corporei) può trovarsi in due luoghi contemporaneamente: “Cum angelus (...) habet esse limitatum et virtutem limitatam, habet esse in uno 'hic' sive in uno loco tantum (...) Angelus simul et semel oportet esse tantum in uno loco<sup>277</sup>”.

Quest'ultimo discorso invero non convince del tutto: visto che comunque l'angelo, per Bonaventura, deve trovarsi in un luogo esteso, ovvero in un luogo che è a sua volta sempre composto di luoghi, perché questi luoghi dovrebbero per forza essere tutti solidali tra loro, posto che comunque il 'raggio d'azione' della *virtus* angelica non venga superato? Ma c'è anche da dire che il francescano non è del tutto libero su questa questione, perché, come egli stesso rileva, la dottrina per cui un angelo può trovarsi in più luoghi contemporaneamente era stata sanzionata come eterodossa. Essa era stata condannata nel 1241, in una lista di dieci articoli, all'interno della quale egli la riporta: “Sextus [articulus] est, quod angelus in uno instanti potest esse in diversis locis et etiam ubique, si voluerit<sup>278</sup>”. Resta però da dire che una cosa è affermare che un angelo potrebbe essere 'ovunque', un'altra affermare che, semplicemente, potrebbe essere 'in diversi luoghi', anche se qui sembra che le due proposizioni vengano accomunate.

Ad ogni modo, la locazione delle creature spirituali rimane in qualche modo un accidente non necessario. Bonaventura resta convinto che, assolutamente parlando, Dio potrebbe far sussistere un'intelligenza fuori da qualsiasi luogo spaziale; e che, se per ipotesi nell'universo esistessero solo intelligenze separate, esse *necessariamente* non si troverebbero in alcun

---

mere prejudice” (Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* [1900], George Allen & Unwin, London 1964, p. 93).

<sup>277</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. II, q. II, co.

<sup>278</sup> Ecco la lista completa “de decem articulis reprobatis ab universitate magistrorum Parisiensium tempore Episcopi Gulielmi et Odonis Cancellarii et fratris Alexandri de Hales” (*In Sent. II*, dist. XXIII, art. II, q. III, ad 7 [l'*Episcopus* è Guglielmo d'Alvernia, il *Cancellarius* Odo Rigaldi]): “Primus articulus est, quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Secunda est, quod, licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Spiritu sancto, tamen ut in ratione formae una est in Patre et Filio, et non una in his et Spiritu sancto (...) Tertius est, quod Spiritus sanctus ut amor vel nexus non procedit a Filio, sed tantum a Patre. Quartus est quod animae glorificatae non sunt in caelo empyreo (...), nec corpora glorificata erunt ibi, sed in caelo aqueo vel crystallino (...) Quintus est, quod malus angelus in primo instanti suae creationis fuit malus et numquam fuit bonus. Sextus est, quod angelus in uno instanti potest esse in diversis locis et etiam ubique, si voluerit. Septimus est, quod multae sunt veritates ab aeterno quae non sunt Deus. Octavus est, quod primum nunc et creatio-passio non est nec Creator nec creatura. Nonus est, quod qui habet meliora naturalia, plus habebit de necessitate de gratia et gloria. Decimus est, quod malus angelus numquam habuit unde stare posset, nec etiam Adam in status innocentiae” (*Ibidem*). Cfr. H. Denifle-E. Châtelain (ed.), *Chartularium universitatis parisiensis*, I, Delalain, Paris 1889, n° 128, pp. 170-172. Sulla condanna in questione vedi Christian Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Roma 1995, pp. 175-186; e già Chenu, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges Auguste Pelzer», 3<sup>e</sup> série, 26 (1947), pp. 159-181.

luogo: “Ratio, ob quam angelos ponimur in loco corporali (...) non est propter indigentiam angeli, quia, omni corporali loco destructo, posset spiritualis substantia permanere<sup>279</sup>”.

A maggior ragione, quindi, Dio non può essere condizionato dalla spazialità. Egli è bensì presente nello spazio: il principio per cui si può operare solo dove si è vale anche per Lui; solo che Egli, in virtù della propria infinità, si trova simultaneamente in tutti i luoghi. E, del resto, il contrario sarebbe impossibile, dal momento che l'esistenza stessa del luogo dipende dalla presenza di Dio. Dio è *causalmente* presente in tutti i luoghi, ma dunque, vista l'identità in Lui di *substantia* e *virtus*, vi è presente anche *realmente*:

Necessitas (...) existendi Deum in omnibus sumitur tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum. A parte ipsius propter summam immensitatem et summam potestatem; et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatum, ideo in omnibus invenitur tamquam immensum; quia summe simplex, ideo in infinitum virtuosissimum, et ideo virtus eius in omnibus; et virtus idem est quod substantia, et ideo necesse est, quod sit in omnibus. Ex parte creaturae est necessitas, quia creatura habet in se possibilitatem et vanitatem (...), et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse<sup>280</sup>.

Ma non per questo Dio perde la sua intrinseca puntiformità. Egli non dipende dal luogo: “Quoniam Deus sic est praesens loco, ut nihil ab eo omnino recipiat, sed solum eius indigentiam suppleat et det loco virtutem continendi et locato virtutem replendi: hinc est quod Deus nullo modo dicendus est localis<sup>281</sup>”. E se non esistesse corpo Egli non si troverebbe da nessuna parte, come non vi si trovava prima della creazione del mondo: “Si loquamur de separatione per independentiam; sic dicendum quod Deus et re et intellectu est separatus a loco, quia in se ipso omnino est independens a loco, sicut est ante productionem loci. Locus autem econtra non est separabilis a Deo nec re nec intellectu<sup>282</sup>”.

Se non ci fosse creazione, Dio non occuperebbe alcuno spazio; tantomeno, quindi, all'estensione creata solo immaginaria che si può porre oltre i confini dello spazio creato fa riscontro un'estensione spaziale reale di Dio. Il teologo di Bagnoregio, dunque, è ben lontano da quella linea di pensiero che giungerà a vedere nel 'nullibismo' (la tesi per cui Dio non si trova in nessun luogo) una forma velata di ateismo (sulla base, chiaramente, del presupposto

---

<sup>279</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. II, q. IV, co.

<sup>280</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVII, pars I, art. I, q. I, co.

<sup>281</sup> *Ivi*, pars II, art. I, q. I, co.

<sup>282</sup> *Ivi*, q. III, co.

per cui ciò che non può essere collocato in un luogo non esiste affatto), culminando nella teoria newtoniana dello 'spazio assoluto' come *sensorium Dei* e dell'immensità divina come estensione reale che abbraccia tutte le creature<sup>283</sup>. Ma vi si può invece riscontrare un'analogia con Newton per quanto riguarda l'attribuzione a Dio di una *estensione temporale immensa e increata* che costituisce il contenitore e la misura di tutte le durate create.

Va peraltro detto che, specialmente nelle *Quaestiones in mysterio trinitatis*, dove l'esigenza della semplicità divina vien fuori con particolare acutezza, Bonaventura invece sembra essersi appropriato la tesi dell'eternità come *nunc* semplicissimo e senza parti. È significativo che egli qui utilizzi, come Tommaso (e forse anche *prima* dello stesso Tommaso<sup>284</sup>) la metafora dell'eternità come centro puntiforme dove tutti i punti della circonferenza vengono a coincidere:

[Aeternitas] non tantum dicit *interminabilitatem*, sed etiam *simultatem*; et sicut per modum *interminabilitatis* dicit *circumferentiam* quandam intelligibilem, carentem principio et fine; sic per modum *simultatis* simplicitatem et indivisionem dicit ad modum *centri*; et haec duo circa divinum *esse* simul ponuntur, quia simul est simplex et infinitum<sup>285</sup>.

Qui dice anche, a quanto sembra, che la durata, nel caso dell'eternità, non va intesa come estensione, ma indica una semplice presenza: la convinzione contraria, afferma ora con piglio 'bergsoniano', nasce appunto dall'erronea identificazione della durata con una estensione spaziale:

Ad illud quod obiicitur, quod nusquam est reperire continuitatem extensionis sine partibilitate; dicendum, quod non est simile: quia extensio semper dicit partem extra partem, ac per hoc corporeitatem, quantitatem et partibilitatem; duratio autem dicit *esse* non intercisum, quod quidem non solum reperitur in compositis, verum etiam in simplicibus<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> Sulla polemica di Henry More contro i 'nullibisti' vedi p. es. Edward Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 221-228. Sulla correlata teoria newtoniana dello spazio vedi *ivi*, pp. 240-255.

<sup>284</sup> James A. Weisheipl (*Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 366-367) colloca tra il 1259 e il 1264 la *Summa contra gentiles* (dove, come si è visto, si trova la similtudine della circonferenza). Le *Quaestiones de mysterio trinitatis* di Bonaventura, invece, risalirebbero al 1254-1255 (vedi la scheda relativa in *Schede delle opere di san Bonaventura* [a cura di Johannes Freyer, in *Dizionario bonaventuriano* cit., pp. 108-136], p. 117).

<sup>285</sup> Q. V, art. I, ad 7-8.

<sup>286</sup> *Ivi*, ad 10.

E, subito dopo:

*Tota simul dicitur aeternitas, quia in ea nihil alteri prorsus succedit, non propter hoc, quod in ea diversa et varia simul existant* [corsivo mio]. Unde *simultas nihil aliud dicit quam praesentialitatem summam et simplicem et indivisam, et haec nullam dicit diversitatem intrinsecam* [corsivo mio]<sup>287</sup>.

Si deve supporre che nel pensiero di Bonaventura qui ci sia stata un'evoluzione? In questo caso, anche la sua pretesa di stabilire una vera anteriorità cronologica di Dio sul mondo dovrebbe venir meno; ma va detto che il francescano né qui né altrove rinnega formalmente alcuna di quelle proposizioni che stanno e cadono con l'estensione della durata divina. In effetti anche in questo testo, nonostante tutto, seguita ad esempio a trattare la generazione del Figlio con espressioni che paiono suggerire una sua emanazione continua *in senso estensivo*<sup>288</sup>. Quindi permane, se non altro, un'ambiguità<sup>289</sup>. Ma c'è di più: questa ambiguità pare addirittura *grammaticamente voluta*.

Il fatto è che Bonaventura, nonostante tutto, non riesce proprio a comprendere come la semplicità assoluta della durata, di cui pure qui mostra di intendere la necessità, possa abbracciare la totalità dei tempi, e addirittura eccederla e coprire un'estensione senza inizio e

---

<sup>287</sup> *Ivi*, ad 11.

<sup>288</sup> Cfr. *ivi*, q. IV, art. II, ad 4.

<sup>289</sup> Dales rileva una ambiguità simile, qualche decennio prima, nell'opera di Filippo il Cancelliere. Mi sembra interessante rilevare il fatto, anche senza voler ipotizzare una connessione diretta. Anche Filippo da una parte caratterizza l'eternità come simultanea, senza consecuzione e senza parti (secondo il concetto già boeziano); e dall'altra la caratterizza *insieme* come estesa, tanto è vero che nega la possibilità di paragonare il rapporto tra eternità e tempo a quello tra punto e linea. Piuttosto, eternità e tempo sono analoghi a due linee di lunghezza differente: "Philip considers eternity to be a mode of duration, and so he asks if there can be a proportion between it and time, or whether, as in a point and a line, there is no proportion. He answers that there is no proportion, but he denies the analogy with the point and the line. Time and eternity, he says, are of the same genus, since they are both duration, whereas a point and a line are not of the same genus. And so the reason there is no proportion between time and eternity is not because they are not of the same genus, but because one is finite, the other infinite (...) Philip makes a valiant effort to reconcile the Neoplatonic notion of simple, atemporal eternity, derived from Boethius, with the Aristotelian doctrine of infinitely extended time, but the attempt is vitiated at the outset by a conceptual difficulty which would plague thought on time and eternity throughout the thirteenth century. He insisted on assigning duration to eternity, although it seems to me that duration of the atemporal, in which there is no before and after, is an unintelligible concept. Nevertheless, eternity was considered by Philip to be without beginning and end, without before and after, and without motion, and nevertheless to be a kind of duration" (Dales, *Medieval Discussions* cit., p. 61). In realtà, mi pare, il problema non è tanto assegnare all'eternità una durata intesa, in maniera generalissima, come modo di permanenza nell'essere; è definire tale permanenza sul modello di senso comune della *stabilità attraverso il mutamento*, e quindi come estensione: ed è questo che in genere fanno questi autori quando parlano di 'durata', per cui la critica di Dales, nel complesso, rimane valida. C'è poi anche un altro punto di contatto tra Filippo e Bonaventura: Filippo considera l'eternità estesa, ma non per questo successiva; piuttosto, essa è per lui un'estensione di durata che si dispiega tutta simultaneamente. E vedremo tra poco che questo vale anche di Bonaventura: "Philip makes a claim (...) that it is not absurd for two durations (i. e., time and eternity) to exist at once, of which one is *simul* and the other *succedens in partibus*" (*ivi*, p. 63).

senza fine (*immensitas*, appunto). Dunque, porta avanti *sia* la semplicità *sia* l'estensione infinita. Lo si vede dal passo citato sulla metafora del centro e della circonferenza, dove Dio è caratterizzato come centro ma *insieme anche* come circonferenza. E, addirittura, rendendosi egli stesso conto, a quanto pare, della contraddizione, ma non sapendo come superarla, sfocia a una specie di 'antinomia della ragione', nel testo seguente:

Cum in aeternitate sit simultas et interminabilitas, sive simplicitas et immensitas; *nunc aeternitatis* nominat illam durationem quantum ad *simplicem simultatem*, *aeternitas* vero quantum ad *interminabilem immensitatem*. Sicut ergo *immensitas* interminabilis supra indivisibilitatem divinae simplicitatis et simultatis secundum *rem* nihil quidem addit, sed solum secundum *rationem intelligendi*; sic et *aeternitas* supra *nunc aeternitatis* (...) His enim, quae in Deo idem sunt, correspondent in creatura varia et diversa<sup>290</sup>.

*In re*, egli dice qui, l'immensità dell'eternità e la semplicità del *nunc aeternitatis* sono la stessa cosa; tuttavia, noi possiamo intenderle solo con due concetti diversi e (questo non lo dice, ma lo fa intendere) reciprocamente esclusivi. Se pure qui *in re*, dunque, non c'è contraddizione, non possiamo sfuggire all'impressione che ci sia, perché intendiamo le perfezioni divine, che in sé coincidono tutte, a partire da perfezioni creaturali differenti e incompatibili.

Torniamo quindi al 'corno' della estensione, che non viene mai formalmente rinnegato. Quanto al fatto che introdurre l'estensione in Dio comporti di introdurvi la mutabilità e il mutamento, si tratta di un'assunzione che resta tutta da verificare.

#### *La teoria dell'estensione divina come successività, e la sua differenza da quella di Bonaventura*

Ho già notato, prima, che si può schematizzare una teoria 'ingenua' dell'estensione divina. In base ad essa, il *nunc* della durata divina che esiste ora non è lo stesso che esisteva prima o esisterà dopo; i *nunc* della durata di Dio esistono solo uno per volta. Ci sono due cose, nondimeno, che distinguono la sua eternità dalla durata delle creature.

In primo luogo: Dio è esistito da sempre ed esisterà per sempre. Questa sembra anche essere la differenza principale che la *Summa Halensis* istituisce tra la durata divina e la durata creata. Confrontata con quella delle creature più perfette (gli angeli), la durata di Dio se ne

---

<sup>290</sup> *Ivi*, q. V, art. I, ad 13.

differenza per non avere né principio né fine, mentre se gli angeli non hanno fine hanno però principio:

Secundum quod aeternitas dicitur diuturnitas non habens finem, per prius ergo dicitur de diuturnitate divina, quae est diuturnitas non habens finem nec principium nec mutabilitatem ex se nec ex alio; per consequens vero dicitur de diuturnitate substantiae aeviterni, ut angeli, quae est diuturnitas non habens finem, nec ex se nec ex alio nec mutabilitatem, tamen habens principium<sup>291</sup>.

In secondo luogo: l'essenza di Dio è, intrinsecamente, del tutto identica in tutti i *nunc* della sua durata.

Questa teoria ingenua, effettivamente, non riesce però a garantire l'immutabilità di Dio: dal momento che Dio, secondo questa teoria, crea attualmente adesso qualcosa che non stava creando prima e viceversa (adesso, ad esempio, non sta creando più l'Egitto dei faraoni), e dal momento che il suo *nunc* di prima non esiste più in Lui, come si può evitare di concludere che la sua potenza attiva è mutata, e che quindi è anche mutato qualcosa della sua essenza? La teoria non riesce a difendere l'assunzione che Dio sia identico in tutti i *nunc* della sua durata, e da questo fallimento, sempre nella teoria, ne segue anche il fallimento nel difendere l'assunzione che Dio non muta<sup>292</sup>.

---

<sup>291</sup> *Summa Halensis*, lib. I, pars I, inq. I, tract. II, q. IV, membrum I, cap. I, art. II, co. Si potrebbe anche pensare che l'aver principio vada inteso in senso ontologico; ma, a parte che in tal caso non si capirebbe allora l'assenza di fine (ché nessuna cosa creata, secondo il modo di pensare scolastico, è il proprio stesso fine, ovvero il proprio stesso bene); altrove si afferma chiaramente che l'*aevum* (la durata specifica delle creature incorruttibili, come vedremo meglio tra poco [pp. 127-128]) ha l'essere *dopo il non-essere*: "Secundum proprium modum (...) aevum est duratio rei habentis esse post non esse, sed non vertibilis in non esse, ut in perpetuis" (*ivi*, t. I, pars I, inq. I, tract. II, q. IV, membrum III, cap. I, co).

<sup>292</sup> In effetti, anche la tesi per cui Dio, esistendo da sempre, deve aver creato da sempre (intendendo 'da sempre' proprio come una *precedenza temporale illimitata rispetto all'oggi*, o comunque come una totale assenza di inizio nella durata), cade in una certa incoerenza. Questa tesi è difesa ad esempio da Sigieri di Brabante nel *De necessitate et contingentia causarum*, I; "Causa Prima (...) est causa (...) qua posita simul et ponitur causatum eius primum" (*De necessitate*, ed. J. J. Duin, in *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1954, pp. 14-50). Ma essa sembra suggerita anche da Alberto Magno nel *De causis et processu universitatis*, quando dice: "Nobilius est semper agere quam aliquando agere et aliquando non agere. Primo autem convenit semper agere, quia omne nobilius convenit ei" ([lib. I, tract. 3, cap. 1, s. c. 4). Comunque se ne trovano precedenti in Avicenna (cfr. *Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, tract. IX, cap. 1), e, ancor prima, nella tradizione neoplatonica. Ad ogni modo la tesi in questione sembra correlarsi anch'essa, implicitamente, alla concezione dell'eternità come durata successiva e immutabile, perché funziona così: se Dio avesse iniziato a creare, o comunque non avesse creato sempre ciò che crea adesso, ci sarebbe stato un mutamento nella sua causalità; ma allora ci sarebbe stato un mutamento anche in Dio stesso; ma ciò è impossibile. Quindi, bisogna supporre che Dio, quanto alla sua azione immediata, crea *sempre la stessa cosa*; le realtà mutevoli possono venirne create solo mediatamente, per il tramite dell'immutabile creato (questa tesi si riallaccia dunque a quella della creazione per intermediari, anch'essa molto dibattuta nella Parigi del secondo Duecento). Tuttavia, in effetti il discorso non funziona, perché in caso contrario esso si dovrebbe poter applicare anche al primo effetto di Dio,



Tuttavia, questo non sembra essere il caso di Bonaventura. Anche se Bonaventura ha sostenuto che la durata di Dio è *estesa* (o perlomeno ha posto delle premesse dalle quali segue necessariamente questa conclusione) invece non ha mai sostenuto che tale durata sia *successiva* nel senso che l'esistenza di un *nunc* escluda la coesistenza degli altri. Ha sostenuto, invece, l'esatto contrario: che l'eternità divina è *tota simul*, che è un *unico nunc* il quale, in qualche modo, abbraccia nella propria estensione tutti i *nunc* parziali della propria durata. Su questo punto egli non ha mai avuto oscillazioni; e a comprova riportiamo, in aggiunta ai passi già visti di *In mysterium trinitatis*, il seguente dal *Commento alle Sentenze*, dove la simultaneità della durata di Dio è difesa richiamandosi ad Anselmo d'Aosta: “Praesens divinae aeternitatis circumplectitur omne tempus, idem et uniforme; et hoc dicit Anselmus, in libro De concordia praescientiae et liberi arbitrii, quod 'sicut praesens tempus circumplectitur omnem locum, et omne quod in loco est, ita praesens aeternitatis omne tempus'<sup>293</sup>”.

Quindi egli, per preservare Dio dalla mutevolezza, non è obbligato a sostenere, indifendibilmente, che tutti questi *nunc* sono intrinsecamente identici. Egli ammette tranquillamente, ad esempio, che Dio vuole e può in alcune cose che non vuole e può più in altri; ma Dio è comunque immutabile, perché, nella sua eternità, li abbraccia tutti insieme. La differenza tra la durata eterna e la durata creata, quindi, non sembra stare (come per Tommaso) nel fatto che una è autosussistente e l'altra no (sebbene, certo, *anche* questo sia vero). Ma non sta neppure nel fatto che la durata eterna è puntiforme e quella creata è estesa: ciò, anzi, è positivamente falso: *ambedue* sono estese. Solo che, mentre nell'estensione della durata creata l'esistenza di un punto esclude via via quella di tutti gli altri, l'estensione della durata eterna esiste *tota simul*.

#### *Rapporto tra materia e successione: il caso dell'aevum*

Approfittiamo di questo punto fermo per trattare una questione collaterale, la quale in qualche modo ci riconnette, tra l'altro, al tema della materia.

Si è parlato prima della relazione tra materia-potenza e successività, per cui la presenza di

---

e così via a discendere: dunque, *non si potrebbe arrivare mai* al regno del mutevole: non potrebbero esistere affatto cose iniziate nella durata e, in genere, cose soggette al mutamento. Se esiste il mutevole, infatti, anche la sua causa immediata dovrà aver subito, per produrlo, un qualche mutamento nella sua causalità, e così la causa della causa, fino ad arrivare, di nuovo, alla Causa prima. Se invece si sostiene (come fa Bonaventura e, ancor più chiaramente, Tommaso) che la causalità di Dio non muta comunque pur nel variare temporale degli effetti (e quindi che Dio, dal suo punto di vista, ha creato 'da sempre' anche le cose mutevoli) allora non c'è più ragione di supporre che il suo effetto immediato debba essere immutabile e senza inizio.

<sup>293</sup> *In Sent. I*, dist. XL, art. II, q. I, ad 4. Cfr. Anselmo, *De concordia praescientia et liberi arbitrii*, I, 5.

tale materia è indispensabile a garantire la successione dell'essere al non-essere. Ebbene, non si deve pensare che tale successività sia connessa necessariamente, per Bonaventura, al mutamento inteso come *cambiamento intrinseco* dell'ente dal prima al poi. A suo parere, sembra che in linea di massima potrebbero anche esistere creature che rimangono intrinsecamente identiche per tutta la loro durata: cionondimeno, tale durata *comprenderebbe ugualmente* un prima e un poi.

Egli affronta la questione nel passo, già analizzato alla nota 190, in cui porta avanti l'analogia tra la produzione di alcune creature da parte di Dio e quella della luce da parte del Sole. Tali creature sono quelle il cui essere è misurato dall'*aevum*.

Quello di *aevum* è un concetto che, nel corso del XIII sec., era diventato corrente per indicare un tipo specifico di durata intermedio tra l'eternità, che appartiene solo a Dio, e il tempo in senso proprio. Tale misura appartenerrebbe a quegli enti che sono creati ma, a differenza degli enti propriamente temporali, hanno un essere intrinsecamente ingenerabile e incorruttibile. Essi (le creature spirituali [angeli e anime umane]; ma anche, per ammissione dei più, i corpi celesti<sup>294</sup>) appartengono alla categoria degli enti eviterni<sup>295</sup>; e l'*aevum* misura *non* la successione dei loro stati accidentali, che in quanto tale è variabile, e dunque soggetta al tempo, ma unicamente il loro *essere sostanziale*, che di per sé non è soggetto a nascere e perire e quindi resta esente dalla variabilità<sup>296</sup>.

La discussione a proposito della natura dell'*aevum* era aperta: secondo alcuni, in quanto l'essere degli eviterni era invariabile, esso aveva una durata (l'*aevum*, appunto) che era assolutamente esente dalla successione, e *quindi* assolutamente semplice; semplice come è anche la durata di Dio. Per questo rispetto, quindi, l'essere di Dio e l'essere della creatura eviterna si trovano nella stessa identica condizione: la differenza sta nel fatto che l'essenza di Dio è il suo proprio essere, e dunque esiste per virtù propria, l'essere dell'eviterno no. La diversità tra *aeternitas* e *aeviternitas* sta quindi solo nell'autosussistenza della prima<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> Per Bonaventura, ad esempio, almeno il cielo empireo ha durata eviterna: cfr. *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. III, ad 5.

<sup>295</sup> Sul costituirsi di questa nuova categoria vedi l'esauriente studio di Pasquale Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*, Leuven University Press, Leuven 1996, in partic. pp. 51-164.

<sup>296</sup> A questo proposito, va notato che, soprattutto tra la fine del Duecento e gli inizi del secolo successivo, alcuni (e tra questi pure nomi come Enrico di Gand e Duns Scoto) collocheranno nell'*aevum* anche la durata delle sostanze completamente temporali. La sostanza in genere infatti, si dirà, non è soggetta a variazione che per l'avvicinarsi dei suoi accidenti; soltanto questi, dunque, si trovano nel tempo (vedi su questo Porro, *Forme e modelli cit.*, pp. 248-260).

<sup>297</sup> Per le ascendenze avicenniane di questo discorso cfr. sotto [n. 349].

Il difensore più agguerrito di questo punto di vista è Tommaso d'Aquino, nel cui pensiero esso si può ricollegare al rifiuto di includere la successione dal non-essere all'essere nella definizione della creaturalità. In virtù di tale rifiuto, la creaturalità è definita esclusivamente nei termini della dipendenza ontologica; quindi si apre la possibilità di concepire un mondo creato ma privo di inizio *pur nella successività dei suoi mutamenti*. Ma non solo: si apre la possibilità, ancor più radicale, di concepire una realtà creata *totalmente* priva di successione, e quindi totalmente semplice e attuale, nella propria durata, come lo è Dio: tale è, precisamente, l'essere degli eviterni.

Si obietterà che, comunque, gli eviterni in concreto restano successivi in virtù del succedersi dei loro accidenti. In realtà anche questa concessione, almeno per quanto riguarda le sostanze spirituali, apre a Tommaso un problema che analizzeremo sotto. Tuttavia, a parte questo, poniamo il caso di un eviterno che, di fatto, non fosse *mai stato soggetto ad alcun mutamento*: sembra che esso, in quanto totalmente privo di variazione, dovrebbe anche essere totalmente privo di successività. Anzi, sembra che *perfino un ente generabile e corruttibile*, se si ipotizzasse che al momento della sua creazione non abbia mai fatto seguito alcun mutamento, potrebbe trovarsi nella stessa condizione di durata totalmente non successiva (anche se non sarebbe comunque propriamente eviterno). Quindi, sembra anche che non ci sia nulla di contraddittorio a ipotizzare una creatura che possieda un essere *dotato della stessa 'puntiformità' totalmente simultanea che, per Tommaso, appartiene a Dio*.

Si può quindi comprendere, anche se non giustificare, lo sconcerto dei contemporanei che hanno accusato Tommaso di cancellare la certezza della distinzione tra realtà creata e realtà divina.

La teoria dell'Aquinate, comunque, poggia su due presupposti impliciti che, pur in sé abbastanza plausibili, non sono così immediatamente evidenti da aver ricevuto senza contestazioni il comune consenso.

(1): per prima cosa, si assume che l'assenza di mutamento comporti l'assenza di successione. La successione temporale è prodotta dalla consecuzione tra le parti del tempo; dove non c'è mutamento non c'è avvicendamento tra le parti del tempo, quindi la durata è tutta simultanea.

(2): in secondo luogo, si assume che l'assenza di successione implichi anche, immediatamente, l'assenza di estensione nella durata: l'estensione nella durata è prodotta dalla pluralità delle parti del tempo, così come l'estensione nello spazio è prodotta dalla pluralità

dei luoghi. Dove non c'è differenza tra le parti, non c'è neanche molteplicità di parti, perché, se non c'è nulla a differenziare una parte dall'altra, esse si identificherebbero tutte (principio dell'identità degli indiscernibili). Una durata tutta simultanea, quindi, è anche una durata semplice. Questo principio dell'identità degli indiscernibili, poi, a ben guardare è anche quello che giustifica la prima assunzione della teoria: se le parti della durata, in assenza di mutamento, non possono succedere l'una all'altra, ciò è perché dove non c'è mutamento, e quindi differenza intrinseca tra di esse, esse in realtà non possono nemmeno differenziarsi.

Bonaventura è esponente di una teoria dell'eviternità, e del suo rapporto con l'eternità, completamente diversa da quella che abbiamo ora illustrato in Tommaso. Andiamo adesso a esporla, per poi interrogarci su quanto, e in che modo, lo sviluppo di tale posizione può essersi basato sul rifiuto, almeno implicito, delle due assunzioni ora viste, e del principio di identità degli indiscernibili che sta a fondamento di entrambe; su quale sia, dunque, il carattere preciso di tale teoria, e quale possa essere, quindi, anche il suo preciso legame con la tesi dell'universalità della materia-potenza.

Per Bonaventura l'*aevum* è una misura *estesa* anche se riguarda una realtà *stabile*. Quindi, senza dubbio Bonaventura rifiuta la combinazione delle due assunzioni tommasiane, dalla quale risulta che l'assenza di mutamento equivale all'assenza di estensione nella durata. Come egli spiega nel passo sopra ricordato, sebbene l'essere degli eviterni sia immobile e immutabile, e quindi intrinsecamente privo di mutamento, esso possiede comunque un 'prima' e un 'dopo', per quanto tali istanti siano *identici in quanto al loro contenuto intrinseco*.

Anche ipotizzando una creatura totalmente priva di *mutamento*, quindi, essa ad ogni modo non avrebbe una durata puntiforme. Bonaventura lo spiega bene nel seguente relevantissimo passo:

Si forte quaeratur: quomodo potest esse prius et posterius sine novitate circa esse, dicendum quod sicut videmus, quod aliter egreditur rivulus a fonte aliter radius a sole, sic in proposito videmus. Nam rivulus sic egreditur a fonte, quod nova aqua semper exit, non eadem; radius a sole continue egreditur, non quia semper novum aliquid emittatur, sed quia quod emissum est continuatur; unde solis influenza non est aliud quam continuatio dati. Similiter (...) in esse rei aeviternae quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur<sup>298</sup>.

---

<sup>298</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. III, co.

L'acqua che sgorga da una sorgente è diversa di momento in momento, e lo sgorgare ha anche un 'prima' e un 'dopo'; ma il secondo fatto non dipende dal primo, tanto è vero che la luce che emana dal Sole, pur essendo sempre identica di momento in momento, emana comunque con un 'prima' e un 'dopo'. E l'essere dell'eviterno, tanto quanto il raggio di luce, possiede una successione senza variazione.

Non stupisce che Tommaso abbia criticato questa tesi, giudicandola perlomeno stravagante, fin dalle prime formulazioni del proprio pensiero. La critica fin dal suo *Commento alle Sentenze*, che segue solo di un paio d'anni quello di Bonaventura<sup>299</sup>, e dove, dall'andamento del testo, si può dedurre con un buon margine di probabilità che egli avesse di mira proprio la parallela trattazione bonaventuriana sull'*aevum* (in esso, come vedremo, tra l'altro viene ripreso e criticato proprio l'esempio bonaventuriano del Sole e del raggio):

Alii (...) dixerunt, quod (...) in aevo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem est sine innovatione et inveteratione. Hoc autem *nihil videtur dictu*: quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul; unde oportet quod quando est prius non sit posterius; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit<sup>300</sup>.

Tommaso, tra l'altro, sembra accusare questa posizione di Bonaventura di trascurare appunto quello che ancora non si chiamava, ma a tutti gli effetti già era, il principio dell'identità degli indiscernibili. Se effettivamente si supponesse una realtà *completamente* priva di differenza nelle parti della sua durata, dice l'Aquinate, essa non potrebbe neppure avere 'prima' e 'dopo': l'esempio del raggio di luce qui è fuorviante. Se il raggio di luce ha una durata estesa ciò avviene proprio perché *qualcosa* cambia, in effetti, da una parte all'altra di tale durata: infatti il raggio, a causa dello spostamento del Sole rispetto alla Terra, si trova necessariamente, se non altro, a illuminare cose sempre diverse:

Exemplum etiam quod ponunt, falsum supponit: dicunt enim, quod sicut invenitur fluxus alicuius ab

---

<sup>299</sup> Il *Commento alle Sentenze* di Bonaventura è stato composto tra il 1250 e il 1253: vedi Freyer, *Schede delle opere di san Bonaventura* cit. [n. 284], p. 126; quello di Tommaso tra il 1252 e il 1256 (vedi James A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino* cit., p. 365). Considerando però che i commenti erano basati sull'attività didattica dei baccellieri sentenziari, si può ipotizzare che non solo Tommaso abbia potuto utilizzare quello di Bonaventura, ma, inoltre, *anche Bonaventura* abbia potuto tener presenti almeno i primi spunti del lavoro di Tommaso nella redazione definitiva del proprio.

<sup>300</sup> *In Sent. II*, dist. II, q. I, art. I, co (corsivo mio).

alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte; ita etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum: quia in exitu radii a sole non attenditur prius et posterius per se: quia illuminatio non est motus et non est in tempore nisi per posterius, eo quod omne quod illuminatur, reducitur in quemdam motum sicut in causam, in quo est innovatio situs; sicut in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem Angeli non reducitur in innovationem alicuius motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius<sup>301</sup>.

Se egli abbia ragione a pensare che la posizione di Bonaventura comporti il ripudio dell'identità degli indiscernibili è una questione che vorremmo lasciare da parte per un momento.

Per risolverla sarà utile prendere le mosse, infatti, da un'altra considerazione, che è la seguente: Tommaso pare intrecciare anche una seconda critica a quella vista ora, fino al punto da confonderle l'una con l'altra: egli accusa Bonaventura di parlare, per gli eviterni, di una durata estesa *pur negando la successione* delle parti. In realtà, dice Tommaso, senza un 'prima' che *effettivamente succede* a un 'dopo' rimpiazzandolo, non ha nemmeno senso parlare di 'prima' e 'dopo'. Egli, come si vede dal testo riportato sopra [n. 300], interpreta in questo modo la descrizione bonaventuriana della durata eviterna come dotata di “prius et posterius sine innovatione et inveteratione”.

Su questo punto specifico, bisogna sicuramente rilevare un'inesattezza nella ricostruzione di Tommaso. Bonaventura (lo notavamo sopra) non nega affatto che nella durata di tutte le realtà create, eviterni compresi, il 'dopo' succeda effettivamente al 'prima', e il 'prima' sia continuamente soggetto a venir rimpiazzato dal 'dopo'.

Ma la ricostruzione tommasiana contiene nondimeno una verità: Bonaventura infatti postula veramente l'esistenza di una durata che comprende un 'prima' e un 'poi' ma non è passibile di successione. Non si tratta però, per lui, della durata eviterna, ma dell'*eternità*: della *durata divina*.

Bonaventura, infatti, nega la seconda assunzione di Tommaso: l'equiparazione tra assenza di successività e assenza di estensione nella durata. Per il francescano, Dio ovviamente non è *successivo*, perché ciò significherebbe introdurre la potenza e l'imperfezione. D'altronde, Dio nondimeno possiede una *durata estesa*, dotata quindi di 'prima' e 'dopo', e dotata anzi di

<sup>301</sup> *In Sent. II*, dist. II, q. I, art. I, co.

un'estensione infinita. In Lui, l'estensione della durata non comporta la successione, perché è *tota simul*: è un'attualità che abbraccia insieme e immutabilmente tutti i suoi 'ora', i quali però (se la nostra ricostruzione è giusta) sono effettivamente distinguibili.

Il fatto interessante, poi, è che gli 'ora' della durata divina *sono*, in effetti, *intrinsecamente diversi* l'uno dall'altro: lo sono, ad esempio, per il fatto già notato che in ogni 'ora' il numero di cose che sono volute da Dio si riduce rispetto a tutti gli 'ora' precedenti, e anche perché, presumibilmente, ciò che Dio attualmente causa può essere intrinsecamente diverso da un 'ora' a un altro. Questo, però, non significa che Dio in sé muti, perché l'eternità divina abbraccia insieme tutti i tempi della *propria* durata.

Comunque, ciò significa invece che, da parte di Bonaventura, ammettere la possibilità di una durata dotata di estensione ma non di successione *non equivale* a negare l'identità degli indiscernibili. La durata divina è estesa perché le sue parti *sono* in effetti intrinsecamente differenziate; e lo sono già in quanto, indipendentemente da ogni altra loro differenza intrinseca, la volontà e la potenza attiva, come abbiamo visto, si 'assottigliano' continuamente nell'essenza divina.

Se poi riflettiamo al fatto che ogni *nunc* della durata creata dipende direttamente, secondo questo schema, dal corrispondente *nunc* della durata increata, comprendiamo anche come nemmeno nel caso della successione creata Bonaventura sia costretto a rinunciare all'identità degli indiscernibili (anche se può darsi, effettivamente, che abbia trascurato l'importanza del problema). Poniamo infatti che tutte le parti successive della durata di una creatura siano intrinsecamente identiche: esse possono restare nondimeno discernibili, e quindi ordinabili successivamente, in virtù della loro relazione alla durata divina; cioè, in virtù del fatto che comunque ciascuna parte della durata creata fa capo a una parte della durata increata che è diversa da tutte le altre. In effetti, è solo ovvio che la durata creata sia necessariamente estesa, *posto che lo sia anche quella increata*: altrimenti, se ne dovrebbe concludere che qualcosa nella creatura può essere più semplice che in Dio. In due momenti della propria durata Dio potrebbe anche creare esattamente la stessa cosa: ma resta il fatto che non sarebbe comunque la *stessa creazione*.

In conclusione, perciò: Bonaventura nega l'assunzione (1) di Tommaso: per lui la durata creata è sì necessariamente successiva, ma questa successione non dipende intrinsecamente dal mutamento, come mostra il caso della durata dell'essere eviterno. Nega pure l'assunzione (2), in quanto per lui Dio possiede un'estensione nella durata ma la possiede simultaneamente,

e quindi senza successione. Tuttavia, in nessuno dei due casi nega formalmente l'identità degli indiscernibili; né, al contrario di quanto Tommaso sembra ritenere, sussiste un bisogno immediatamente evidente di attribuirgli questa opzione per dar senso al suo discorso.

In quanto al legame della teoria bonaventuriana sulla differenza tra evo e tempo con l'ilemorfismo: si potrebbe di primo acchito tendere a pensare che l'ilemorfismo sia connesso alla necessità di poter sempre garantire un carattere esteso alla durata della creatura. Ma in realtà, sembra che il punto non sia questo: per Bonaventura garantire alla creatura una durata estesa anche indipendentemente dal mutamento non pare essere un problema, perché, a suo vedere, il fatto che *la durata in quanto tale sia estesa* è semplicemente scontato: tanto è vero che anche Dio pare esservi soggetto. Una durata non estesa, per lui, equivarrebbe forse a una durata di entità assolutamente nulla, e quindi a una non-realtà: l'esatto opposto di quella di Dio, la quale invece è una durata incommensurabilmente *maggiore* di qualunque durata finita.

A distinguere la durata creata da quella divina non è dunque l'estensione (che appartiene a entrambe), e neppure l'infinità della durata divina (perché secondo Bonaventura anche la durata delle creature, almeno nel futuro, è di fatto infinita); è piuttosto il carattere *successivo* della durata creata contrapposto a quello *simultaneo* della durata divina. E può darsi che la materia-potenza serva, per Bonaventura, proprio a questo: a spiegare, in virtù della propria potenzialità e della propria instabilità, il carattere successivo della creatura, laddove la forma creata, di per sé e in quanto tale, è stabile quanto Dio<sup>302</sup>; e a spiegare, anche, la possibilità del suo inizio nella durata, che a sua volta è indispensabile a garantire la libertà di Dio nei suoi confronti. A ben guardare, infatti, se la durata della creatura non fosse successiva, in essa

---

<sup>302</sup> A proposito dell'unità dell'evo in creature diverse, essa, dice Bonaventura, non può venir basata, come quella del tempo, sull'unità della materia-potenza: infatti, “aevum respicit esse attuale et esse stabile, sed tempus materia ut potentia. Et ideo sicut unitas temporis conformatur materiae, sic unitas aevi conformatur formae, non inquam formae, in quantum haec vel illa, sed in quantum immutabilis” (*In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. II, co.). A prima vista, questo testo non sembrerebbe adatto a corroborare la nostra tesi: dice, infatti, che l'evo non dipende dalla materia, ma dalla forma. Tuttavia, a ben guardare, dice che esso dipende dalla forma in quanto *stabile*; che la forma in quanto tale, anche se creata, è assolutamente stabile, e che, se una pura forma creata fosse possibile, essa sarebbe anche completamente stabile; ma essa non è possibile anche perché, come dice altrove, se lo fosse sarebbe necessaria e inamovibile quanto Dio: “Quia (...) creatura est et accepit esse ab alio (...) ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius habet fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse” (*In Sent. I*, dist. XXXVII, pars I, art. I, q. I, co.). L'eviterno non è *variabilis*, ma è *fluxibilis*, in quanto successivo; e la *fluxibilitas*, ancora una volta, può averla solo dalla materia, non dalla forma. La materia, infatti, si correla strettamente a quello strutturale difetto di attualità per il quale l'essere dell'eviterno, pur sostanzialmente incorruttibile, deve però sempre di nuovo venir 'riconfermato', e quindi esiste solo successivamente: “Nulla enim aevi creatura est omnino actus, nec aliqua eius virtus, unde continue indiget divina virtute cooperante. Ideo, etsi esse totum habeat, tamen continuationem esse non habet totam simul” (*In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. III, co.).



l'essere non potrebbe *succedere* al non-essere: la sua durata, quindi, non avrebbe mai avuto inizio, e sarebbe immensa come quella di Dio. Dunque, Dio non l'avrebbe preceduta nella durata, ed essa sarebbe necessaria, nel senso che necessariamente, se esistesse in qualche tempo, esisterebbe in ogni tempo: “Si quis ponat aevum omnino simplex [non successivo], ponet ex hoc non esse veram mensuram; ponet etiam durationem creatam actu infinitam; ponet etiam durationem creatam adeo entem, quod nec Deus destruere, nec intellectus possit cogitare non esse<sup>303</sup>”.

*Punti critici della teoria: la semplicità divina; la precedenza di un ente sovratemporale è una vera precedenza?*

Restano tuttavia non pochi problemi in queste deduzioni: intanto, perché escludere la possibilità di una durata che, pur *non essendo* successiva, sia *meno estesa* di quella di Dio, e sia quindi dotata di un inizio, sebbene non propriamente di una *successione* dal non-essere all'essere? Non basterebbe questo a garantire la precedenza di Dio?

E poi, se la teoria di Bonaventura, posto che la interpretiamo correttamente, evita l'accusa di introdurre in Dio il mutamento, non evita però quella di introdurre la complessità: se Dio ha una durata estesa, essa possiederà una molteplicità di parti; anzi, visto che ha un'estensione illimitata sia nel passato che nel futuro<sup>304</sup>, possiederà una *infinità estensiva* di parti. E questo tra l'altro va contro le convinzioni dello stesso Bonaventura: per lui l'infinità estensiva, e comunque molteplice, è contraddittoria *in assoluto*. Inoltre la molteplicità in genere è contraria, tanto quanto la successività in specie, al carattere assolutamente attuale di Dio:

---

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> Questo va supposto non solo perché altrimenti Dio stesso avrebbe inizio e fine (non avendo comunque successività, non li avrebbe comunque, in senso stretto, nemmeno se l'estensione della sua durata possedesse dei termini finiti); ma perché Dio deve essere capace di abbracciare qualsiasi durata creata concepibile, e ad essa non si possono porre limiti né nel passato né nel futuro: “Quia enim [Deus] *infinitum* est, ideo caret principio et fine; nam si alterum horum haberet, utique ex illa parte haberet terminationem et limitationem, et ita non esset immensitatis summae” (*De mysterio trinitatis*, q. V, art. I, co.). Bonaventura, del resto, l'abbiamo già detto, è convinto che per non derogare alla propria bontà, Dio debba effettivamente far continuare il mondo nel futuro per una durata *letteralmente infinita*. Abbiamo visto sopra [n. 176] che già la *Summa Halensis* ammette l'esistenza di creature le quali, “ex Conditoris dono”, pur avendo avuto inizio non avranno fine. Bonaventura riprende espressamente questo discorso; ad esempio, all'affermazione per cui Dio deve manifestarsi causalmente nella sua infinità, e dunque produrre una creatura infinita, risponde: “Deus suam infinitatem manifestat in infinito secundum potentiam, sicut patet, quia (...) interminabilis duratio manifestat virtutem infinitam” (*In Sent. II*, dist. XLIII, art. unicus, q. III, ad 3). Ovvero: la creatura, nella propria durata potenziale (ossia futura), è infinita. Questo peraltro, nella prospettiva di Bonaventura, crea non pochi problemi, perché sembra difficile ammettere una creatura infinita nel futuro senza ammettere un'infinità creata che, almeno al cospetto di Dio, è *attualmente ordinata*: il che però Bonaventura, proprio nel corso di questa stessa questione, esclude senza mezzi termini. Su questi aspetti, mi permetto di nuovo di rimandare al mio succitato articolo su *L'immensità di Dio e la misura delle creature* [n. 107].

introdurre la molteplicità significa infatti assumere una differenziazione di parti, ma l'ente che consta di parti non possiede in alcuna di esse l'interezza della propria attualità. Non a caso lo stesso Bonaventura, l'abbiamo visto [n. 237], proclama a chiare lettere che in Dio va esclusa qualsiasi molteplicità tranne quella delle persone.

Infine, a parte questo, il problema è che l'*exploit* di estendere la durata di Dio funziona fino a un certo punto per garantire la sua precedenza reale sulla creazione. Anche se esiste un *nunc* della durata divina che è passato rispetto all'inizio del mondo, non si potrà propriamente dire che esso *precede* l'inizio del mondo, se è vero che comunque i *nunc* di Dio esistono solo *tutti insieme*. Poi, visto che ogni *nunc* creato esiste immediatamente in ragione dell'esistenza di quella parte della durata divina che le è attualmente simultanea, non si vede neanche come si possa sostenere che la durata creata è successiva nel senso che davvero ne esiste solo un istante per volta: sembra inevitabile, invece, concludere che *in assoluto* (e non *rispetto al tempo*, del quale, ovviamente, i *nunc* sono le unità costitutive) anche i *nunc* della durata creata esistono insieme.

Dunque la prospettiva di Bonaventura non consente, in fin dei conti, di sostenere che la durata creata sia distinta da quella increata in virtù della successività, e neppure, quindi, che questa preceda realmente quella. Quest'ultima assunzione sarebbe giustificabile solo se si ammettesse una vera e propria successività *anche in Dio*, con tutti i problemi che ciò comporta.

Pure in questo caso, d'altronde, resterebbe da spiegare come è possibile conciliare la reale indeterminazione di Dio rispetto a ciascun evento futuro con il postulato (irrinunciabile, per il pensiero scolastico) per cui Egli sa comunque *ab aeterno* e perfettamente che cosa creerà.

### *Problemi del rapporto tra prescienza e libertà, nelle creature e in Dio*

Qui il problema che si pone a Bonaventura è in parte lo stesso che si pone a tutti gli scolastici: da un lato, Dio deve conoscere con assoluta certezza ogni evento futuro; dall'altro, va salvaguardata la libertà di scelta delle creature razionali: anche se Dio sa quello che faranno, ciò non rende necessarie le loro azioni. Ora il punto qui (come già rilevato sopra a proposito di Tommaso) è che la conoscenza di Dio non può essere passiva rispetto ai propri oggetti<sup>305</sup>.

<sup>305</sup> Nonostante che talvolta Bonaventura sembri concedere che in qualche senso l'evento futuro è causa della prescienza divina, in realtà egli lo nega recisamente in quanto al senso proprio di 'causa', ossia quello di *causa essendi*. Il futuro è in qualche modo *causa inferendi* della prescienza (ossia, dal fatto che una cosa sarà deduciamo che è nella prescienza divina, come dal fatto che sia nella prescienza divina deduciamo che sarà); e ne è *causa dicendi* (perchè la 'prescienza' si chiama così appunto in quanto riguarda un evento futuro: altrimenti

Se è così, Dio può conoscere le cose solo nella misura in cui ne è direttamente responsabile. Questo poi vale anche a maggior ragione se (come sembra pensare Bonaventura) le cose future 'ora', anche al cospetto di Dio, non esistono. Ammettiamo pure infatti che la conoscenza divina del creato sia causata, almeno in parte, dal creato stesso (e comunque Bonaventura non lo concede): come potrà però qualcosa *che non esiste* fornire una conoscenza positiva? Se 'ora' il futuro, al cospetto di Dio, non esiste, allora Egli può conoscerlo solo per due vie: o perché esso è già necessariamente implicato dallo stato presente del creato (che Egli invece conosce); o perché, sebbene il futuro sia *in sé* indeterminato rispetto al presente, Dio però *sa già in quale direzione vuole orientarlo*; e, quindi, può conoscerlo solo se almeno *la sua volontà* lo determina interamente.

Bonaventura definisce così la “positio catholica, quae Deum honorat et bonos mores conservat, et ideo iusta, pia et vera<sup>306</sup>”: non bisogna negare che Dio conosca ogni futuro, perché ciò significherebbe sminuirne la perfezione; ma non bisogna neanche pensare che ogni futuro sia ineluttabile, altrimenti la responsabilità morale verrebbe distrutta. Piuttosto, esistono eventi realmente contingenti; e Dio li preconosce con assoluta certezza ma, con la medesima certezza, li preconosce appunto come contingenti: “Divina praescientia (...) omnia (...) sic praecognoscit esse eventura sicut eventura sunt; et ideo, cum multa sint eventura contingenter, ut illa quae sunt a libero arbitrio et casu et fortuna, sicut praescit haec esse futura ab istis, sic praescit modum contingentiae, secundum quem sunt ab istis<sup>307</sup>”.

Ma il discorso regge soltanto se la contingenza ha un carattere relativo: un evento futuro, se è preconosciuto con certezza da Dio, potrà forse essere indeterminato in rapporto ad alcune sue cause parziali, ma non in rapporto alla totalità dell'ordine cosmico, o, ad ogni modo, non in rapporto alla volontà divina. E ciò sembrerebbe confermato dal fatto che qui al libero arbitrio sono accostati il caso e la fortuna, i cui risultati indubbiamente sono contingenti solo in senso relativo.

E poi, se la dinamica della estensione temporale interessa anche Dio, e se Dio ha facoltà di

---

sarebbe 'scienza' e basta). Ma il testo è chiarissimo sul punto che in nessun modo la *realtà* della prescienza può dipendere causalmente dalla realtà del suo oggetto: “Est 'causam' accipere secundum triplicem modum, scilicet secundum rationem essendi, et secundum rationem inferendi, et secundum rationem dicendi. Dico ergo quod secundum rationem essendi praescientia potest esse causa aliquorum praescitorum, licet non omnino, *sed nullo modo e converso*. Secundum rationem inferendi, sunt mutuo causae (...) Secundum ratione dicendi, futurum est causa praescientiae, et non e converso (...) Ad hoc, quod [scientia] praescientia dicatur, venit ex futuritione rei” (*In Sent. I*, dist. XXXVIII, art. I, q. II, co.; corsivo mio).

<sup>306</sup> *Ivi*, art. II, q. I, co.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

scelta solo su ciò che può 'ancora' non creare, allora si aggiungono dei problemi ulteriori. La prescienza non solo escluderà la libertà della creatura rispetto a Dio, ma escluderà anche la libertà *di Dio* rispetto alla sua creazione.

Spieghiamoci meglio: se Dio dall'eternità sa già tutto quello che farà, significa che dall'eternità conosce la propria volontà, e che la conosce come assolutamente ineluttabile (altrimenti potrebbe ingannarsi sulle proprie azioni future); ma se dall'eternità ha voluto ineluttabilmente tutto quello che prima o poi farà, ciò significa che non c'è mai stato un tempo in cui la sua volontà non era già interamente determinata, e che essa quindi è sempre stata priva di scelta.

Quindi, se Dio conosce da sempre tutto il futuro non solo esso non può non rivelarsi fatalmente necessario in rapporto alla sua volontà, ma *la sua volontà stessa* non può non rivelarsi fatalmente necessaria in rapporto alla sua essenza. Le distinzioni che Bonaventura porta avanti, per negare queste conseguenze, nella questione intitolata “Utrum necessario Deus praesciat quod praescit<sup>308</sup>”, si possono solo definire un capolavoro di autoinganno sofisticato:

Cum (...) dicitur: Deus praescit te salvandum; hic duplex includitur actus et compositio, videlicet hic: tu salvaberis, et hic: Deus habet cognitionem de salute tua et habuit cognitionem ab aeterno. Habere quidem cognitionem est actus aeternus et necessarius, quia non dependet a re; sed salvari est actus futurus et contingens. Quoniam igitur actus divinae cognitionis non dependet a cognito, ideo potest esse certitudo in ipso, re contingente existente<sup>309</sup>.

...Il problema è appunto questo: come fa la cognizione della prescienza ad essere certa pur non dipendendo dalla cosa, se la cosa in questione è davvero contingente in senso forte? Stesso discorso vale per le spiegazioni seguenti, che non necessitano di commento:

Deum praescire futurum contingens est quoddam dictum, quod claudit in se actum divinae cognitionis aeternum, et ordinationem dicit ad futurum contingens. Et quamvis actus divinae cognitionis ponat aliquid existens necessarium et aeternum; illa tamen ordinatio ponit futurum, quae contingens est<sup>310</sup>.

Comunque, in fin dei conti le conclusioni bonaventuriane sul rapporto temporale tra creatore

<sup>308</sup> *Ivi*, dist. XXXVIII, art. II, q. II.

<sup>309</sup> *Ivi*, co.

<sup>310</sup> *Ivi*, ad 7.

e creatura devono risultare analoghe a quelle di Tommaso: non solo Dio conosce da sempre ciò che farà, ma ciò che farà gli è da sempre realmente presente. La sola differenza è che il francescano introduce il problema dell'estensione, senza peraltro ricavarne un vero profitto. Visto che la durata di Dio è *tota simul*, Dio, in fin dei conti, va comunque considerato simultaneo a tutto ciò che ha creato, crea o creerà: che la durata creata abbia o meno un inizio, essa sarà comunque totalmente simultanea, in tutte le sue parti, alla durata divina. Se quindi si assume, come fa Bonaventura, che la libertà d'indifferenza, ossia l'indeterminazione causale, dipenda in qualche modo dall'anteriorità dell'agente sull'atto, ne seguirà che Dio, in questo senso, non fa niente di libero. Se invece si vuol continuare a difendere l'indeterminazione della scelta di Dio, bisogna assumere una modalità di ragionamento che spieghi come un soggetto possa, in qualche modo, mantenersi indeterministicamente libero anche nei confronti di un atto *che sta attualmente compiendo*.

#### *Limiti dell'idea della libertà come anteriorità indifferente*

Questa, mi pare, è la via sulla quale si incammina Tommaso. In verità, va detto che l'Aquinate concorda con Bonaventura sul punto della posteriorità del peccato di Satana (e, del resto, né l'uno né l'altro avevano le mani libere su tale questione, perché la posizione contraria era stata dichiarata eterodossa nel 1241<sup>311</sup>). Anch'egli ammette che l'angelo non ha potuto peccare se non dopo essere stato creato: la posizione contraria, dice già nel suo *Commento alle Sentenze*, è “vana et erronea et falsa”, nonché “a magistris damnata<sup>312</sup>”.

È significativo, però, che Tommaso, diversamente da Bonaventura, non ascriva questa impossibilità all'impossibilità di avere libero arbitrio negli atti che l'agente non ha preceduto in durata. L'operazione, per lui, può benissimo succedere all'essere *ordine naturae* anche se non gli succede nella durata; e lo stesso vale della volizione rispetto all'intelligenza<sup>313</sup>.

---

<sup>311</sup> Cfr. sopra [n. 278] l'elenco delle proposizioni *reprobatae* che Bonaventura fa in *In Sent. II*, dist. XXIII, art. II, q. III.

<sup>312</sup> *In Sent. II*, dist. III, q. II, art. I, co. Peraltro Tommaso affermerà, nella *Summa theologiae*, che Satana ha peccato *subito dopo l'istante della propria creazione*, e senza alcuna 'mora': “Circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et Sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit” (*Summa theologiae*, I, q. 63, art. 6, co.). Ora, in una concezione continuistica del tempo è impossibile individuare il primo istante successivo a un istante dato (tra due qualsiasi istanti, infatti, se ne trovano sempre infiniti) salvo che l'uno non sia identico all'altro. Su questo punto, perciò, bisogna rilevare in Tommaso un'incoerenza: egli non può negare che Satana possa aver peccato nell'istante stesso della propria creazione e *insieme* affermare che ha peccato nell'istante immediatamente successivo e senza 'mora'.

<sup>313</sup> Tommaso, *In Sent. II*, dist. III, q. II, art. I, co.: “Cum operatio voluntatis angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio: principium autem potest esse simul cum termino creationis; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. nec potest dici, quod oporteat actum voluntatis

Tommaso si basa invece, per stabilire questa impossibilità, su di un altro assioma a lui molto caro: quello per cui nessuna intelligenza creata può mai intendere più di una cosa alla volta. Ora, per peccare bisogna volere un male, e, per questo, intenderlo falsamente come bene; ma non si può intendere qualcosa come bene se prima non si è inteso il bene: bisogna quindi che l'intellezione del vero bene preceda in qualche modo quella del bene apparente<sup>314</sup>.

Ancora nella *Summa theologiae*, la stessa conclusione è ribadita con un argomento leggermente diverso, che è questo: l'atto di un'essenza può darsi simultaneamente al suo essere, ma solo se tale atto deriva all'essenza direttamente dalla sua causa; ma allora, può essere difettoso solo se la causa è difettiva. Visto, dunque, che la causa immediata dell'intelligenza è Dio, se un angelo peccasse nell'istante stesso della creazione ne seguirebbe che Dio è una causa difettiva<sup>315</sup>.

Va detto che nessuno dei due discorsi sembra convincentissimo: se si ammette che l'operazione può seguire per natura l'essere anche se non lo segue nella durata, perché non ammettere inoltre che l'eventuale difetto dell'operazione, ugualmente, possa seguire per natura l'operazione stessa, e possa quindi non venir ascritto immediatamente alla causa efficiente dell'ente anche se esiste fin dall'inizio? Se, poi, la falsa intellesione del bene richiede l'intellezione del bene vero sembra che debba richiederla *in atto*, per potersi basare su di essa: ciò, quindi, contraddirebbe il presupposto di base, per cui non è possibile intendere più di una cosa per volta. Il fatto, mi pare, è che Tommaso, accettando l'idea per cui in generale l'attualità di uno stato di cose *non toglie* la contingenza rispetto alle cause, si trova anche più imbarazzato di Bonaventura quando, in un caso come quello del peccato degli angeli, deve assumere invece il contrario.

---

sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturae: quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. nec iterum potest dici quod oportet collationem praecedere de appetendo: quia intellectus angeli non est inquisitivus vel collativus”.

<sup>314</sup> *Ibidem*: “Et ideo aliter dicendum, quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. sed, secundum augustinum in libro contra academicos, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. ergo oportet ut intellectus veri boni praecedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus aestimati boni quo malus fit angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secundum quod considerat verisimile bonum. unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus angeli esse malus”.

<sup>315</sup> *Summa theologiae*, I, q. 63, art. 5, co: “Si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus”.

Ad ogni modo, il presupposto generale di Tommaso, a ben guardare, è anche il solo che consenta di difendere l'indeterminazione *in genere*. Supporre che un agente possa avere libertà d'indeterminazione solo quando precede nella durata il proprio atto, infatti, significa supporre che non si è mai indeterministicamente liberi in quello che *si fa*, ma solo in quello che *si farà*. Ma ciò che si farà, evidentemente, è legato con continuità a quello che si è e si fa *adesso*: l'agente, infatti, non potrebbe venire ritenuto responsabile, posto che nel momento in cui si agisce non c'è scelta, se non in virtù della condizione in cui si trovava *prima*, e in cui si suppone che *avesse* scelta rispetto a quanto sta facendo adesso. Tra i due momenti, quindi, bisogna postulare una dipendenza causale diretta, sufficiente a fondare l'identità del soggetto dall'uno all'altro, o rinunciare del tutto all'incolpabilità, perché ciascuno sarebbe autore solo delle azioni che compie *attualmente*, e rispetto alle quali, secondo la teoria in questione, *non è* attualmente responsabile. Dal momento, però, che *adesso* non siamo responsabili di ciò che facciamo, *non lo siamo neanche di ciò che faremo*, e non lo eravamo neanche *prima*: il momento della scelta viene in effetti respinto all'indietro all'infinito, e quindi reso impossibile. Se si vuole uscire da questa *impasse*, bisogna decidersi una buona volta a decapitare il nietzschiano serpente del regresso agli antecedenti: e questa è anche la conclusione di Tommaso.

Per Tommaso Dio è simultaneo a tutte le sue creature. Quindi è difficile negare che, per lui, dal punto di vista di Dio le creature siano tutte simultanee, e al massimo possano considerarsi successive *l'una rispetto all'altra*, nel contesto però di una 'dimensione' temporale che, in ultimo, si dispiega simultaneamente. Ma quindi, logicamente possono anche esistere (e non 'potevano': perché per Dio ogni possibilità intrinsecamente concepibile si dà al presente) creature prive di inizio, e anche prive completamente di successione, perché ad ogni modo esse non sarebbero più simultanee a Dio di quanto lo siano comunque, necessariamente, anche le creature successive e iniziate. Dio le creerebbe comunque per libera scelta, visto che nella sua essenza non c'è alcuna ragione determinante per cui debba volere, e quindi conoscere infallibilmente come reale, proprio questo creato.

E del resto, va detto, questa soluzione era a portata di mano anche per Bonaventura, perché per lui il caso di Dio non è paragonabile a quello di Satana. Satana non poteva scegliere liberamente dal primo istante della sua creazione perché, come tutte le creature, egli poteva avere solo un'intellezione attuale per volta (convinzione, questa, sul cui merito non ci tratteniamo qui, ma che Bonaventura condivide largamente con tutta la sua generazione). La

sua prima intellesione, dunque, non poteva che essere quella che possedeva per natura, e che dunque era esente da colpa, e comunque da responsabilità. Ma i limiti che valgono per la natura non valgono per la grazia: per grazia, la creatura può intendere più cose contemporaneamente. L'anima di Cristo, dunque, può aver scelto il bene dall'istante stesso della sua creazione, e quindi fin dall'inizio essere stata meritevole: “Per deiformitatem gloriae intellectus potest simul plura intelligere, quamvis per naturam non intelligatur nisi unum solum simul et semel. Et quia anima Christi erat in plenitudine gratiae et gloriae, hinc est quod non indigebat mora temporis ad discernendum quid eligendum, quid fugiendum, quid amandum, quid odiendum<sup>316</sup>”.

Ma ciò che è vero per l'anima di Cristo varrà a tanto maggior ragione per Dio stesso: se dunque Bonaventura, come abbiamo supposto, pensa che Dio non possa aver creato senza inizio perché in tal caso la sua non avrebbe potuto essere una scelta libera, nel passo ora citato smentisce egli stesso tale convinzione.

Anche a Tommaso le difficoltà certo non mancano, perché abbiamo già notato che la concezione di Dio come essenza assolutamente necessaria e assolutamente semplice ben difficilmente si può conciliare con l'assunzione che la conoscenza e la volontà di Dio siano contingenti, e tale assunzione, almeno posta l'onniscienza divina, sembra necessaria alla difesa della reale contingenza del creato. Ma resta il fatto che, ad ogni modo, se si aspira a collocare, almeno in qualche misura, il fondamento dell'essere nella libertà, anziché nella fatalità di un necessitarismo assoluto, è quella di Tommaso, e non quella di Bonaventura, la via da cui conviene prendere le mosse.

#### **1. 2. 1. 4: Conclusione**

Al termine di questa analisi, bisogna quindi concludere che Bonaventura, in effetti, non riesce nel proprio intento: nonostante la varietà e l'ingegnosità degli argomenti che dispiega, essi non bastano a spiegare perché, sia o meno poi realizzata nei fatti, l'ipotesi di una creatura

---

<sup>316</sup> *In Sent. III*, dist. XVIII, art. I, q. I, ad 3. In questo stesso contesto, non a caso, Bonaventura ribadisce che la priorità dell'essenza sull'operazione non va in tutti i casi intesa in senso cronologico: “Ad illud quod (...) obicitur, quod prius est esse quam agere, dicendum quod illud habet veritatem, si intelligatur de prioritare quantum ad ordine naturae. Si autem intelligatur de prioritare quantum ad durationem, non habet veritatem, secundum quod expresse dicit Augustinus, VIII Super Genesim ad litteram, ubi dicit quod in luce corporali esse non praecedit agere; et in angelis, de quibus dicit quod in primo instanti suae conditionis eas res cognoverunt quae simul cum eis in esse prodierunt” (*ivi*, ad 1).



totalmente immateriale dovrebbe essere considerata un'assurdità. L'affermazione della sua impossibilità, quindi, in fondo resta, da parte del francescano, un mero postulato. Detto questo, bisogna però rilevare un punto dove invece la sua impostazione in merito appare avvantaggiata rispetto a quella di Tommaso e, in genere, rispetto a tutta la scuola di pensiero che, basandosi su Aristotele, ritiene la materialità del tutto incompatibile con la natura dell'intelligenza (nelle prossime pagine, ci riferiremo a questa corrente col termine 'peripatetismo').

Il punto è il seguente: per l'impostazione filosofico-teologica dell'epoca le intelligenze separate (identificate dai teologi con gli angeli della Scrittura) sono effettivamente soggette a un qualche movimento, almeno nel senso generico della successione mutevole: gli angeli compiono operazioni diversificate, acquisiscono nuove conoscenze, ecc. Secondo la posizione accettata da Bonaventura le intelligenze poi non solo conoscono un avvicendamento di stati psicologici, ma, trovandosi in certo modo in un luogo spaziale, sono suscettibili di moto anche in senso stretto<sup>317</sup>.

Inoltre, tutte le sostanze create, angeli compresi, di fatto hanno avuto un inizio nella durata; comunque la vogliamo mettere in quanto alla *possibilità teorica* di creature prive di inizio e prive di mutamento, in realtà tutte le creature, nessuna esclusa, hanno avuto un inizio, e tutte sono attualmente soggette a mutamento. Forse per alcune cesserà (ad esempio per gli elementi del mondo sublunare dopo la fine dei tempi) ma per gli angeli e gli esseri umani era opinione corrente che anche la condizione post-apocalittica non sarebbe stata di immobilità assoluta. Per Tommaso, l'abbiamo visto, la distinzione di 'prima' e 'dopo' implica immediatamente il mutamento, e non è concepibile senza. Bonaventura lo nega: secondo lui, nella creatura si

---

<sup>317</sup> Su questo vedi già Pietro Lombardo: “De mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur. Sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter removeere volentes (...) Sed (...) dupliciter dicitur res esse localis vel circumscriptibilis, scilicet vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur; quorum utrumque convenit corporeae creaturae, alterum vero tantum spirituali (...) Ideoque Augustinus attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscriptus, interpositionem sui faciat distantiam circumstantium, sicut corpus” (*Sententiae*, I, dist. XXXVII, 7, 2-3; corsivo mio). Il Lombardo qui si riferisce al seguente passo di Agostino dal *De genesi ad litteram* (in *La genesi II. La genesi alla lettera. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [*Opere di Sant'Agostino*, vol. IX, 2], Città Nuova, Roma 1989): “Deus (...) movet per tempus creaturam spiritalem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem” (VIII, 26, 48). Il *Commento alle Sentenze* di Alberto, nel passo dedicato a questo del Lombardo, non si occupa espressamente del moto degli angeli: si limita a dire che essi sono in qualche modo nel luogo (*In I Sent.*, dist. XXVII, D, art. 14). Altrove, però, afferma ad esempio che i demoni “continuo sunt circa nos” (*In II Sent.* dist. VI, E, art. 7); e quindi, come noi ci muoviamo, palesemente anch'essi si muovono. Tommaso, poi, dedica al moto degli angeli un'intera lunga questione del suo commento sentenziario (cfr. *In Sent. I*, dist. XXXVII, q. IV).

troverebbero 'prima' e 'dopo', e anche successione, pure in assenza di mutamento. Comunque la pensiamo su ciò, tuttavia, resta fermo che, se una creatura di fatto, in qualche parte della sua durata, è soggetta a mutamento, essa è soggetta anche a successione, se pure non fosse vera l'opposta; e l'opinione cosmologica ortodossa del XIII secolo sostiene che tale è la condizione di *tutte* le creature.

Ora, il peripatetismo non riesce a mantenersi coerente con questo assunto, come contiamo di mostrare nelle prossime considerazioni.

## **1. 2. 2: In difesa di Bonaventura: difficoltà di concepire la successione in una creatura che sia forma pura**

### *Immaterialità e successività: il problema peripatetico*

Se l'esistenza del mutamento dipende necessariamente (per tutte le ragioni che abbiamo visto) dalla presenza della materia-potenza, una creatura immateriale non potrebbe mai, in nessun caso, essere soggetta ad alcun tipo di mutamento. Anzi, secondo il punto di vista tommasiano, che, in base alla definizione aristotelica della durata temporale in genere come “numero di un movimento secondo il prima e il poi<sup>318</sup>”, correla immediatamente la possibilità del 'prima' e del 'poi' alla realtà del mutamento<sup>319</sup>, non potrebbe neppure essere soggetta a distinzione di 'prima' e 'poi', e quindi non potrebbe nemmeno avere avuto inizio<sup>320</sup>. Essa sarebbe comunque

---

<sup>318</sup> *Phys. IV*, 11, 220a 25-26 (tr. it. di Antonio Russo, in *Opere*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 1-238).

<sup>319</sup> Si veda ad esempio il seguente passo della *Summa theologiae*: “Sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur temporibus. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur” (I, q. 10, art. 4, ad 3). Questo paragrafo precede di poco una nuova negazione della possibilità che l'«*evo*», se riguarda realtà immutabili, possa essere successivo: e qui il richiamo ad Aristotele è esplicito: “Ex hoc (...) res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius” (*ivi*, art. 5, co.).

<sup>320</sup> La tesi bonaventuriana della successione si ricollega invece forse ad una linea risalente ad Agostino: come nota Pasquale Porro, “[per Agostino] la materia informe non è soggetta al tempo, ma è in qualche modo la *radice* del tempo, l'origine ultima dei movimenti che permettono la genesi del tempo. Anzi, come Agostino rileva espressamente, essa coincide in ultima analisi con la stessa mutabilità delle cose temporali. Da qui, l'origine nel Medioevo di una linea alternativa a quella aristotelica, e attestata soprattutto in ambito francescano, che individua nella potenzialità della materia prima, e non nel movimento del primo mobile, l'autentico soggetto del tempo” (*Forme e modelli cit.*, p. 81). Anna Rodolfi escludeva, invece, che il fondamento della teoria bonaventuriana potesse rintracciarsi in quella agostiniana, perché Agostino riconduceva il tempo (il tempo inteso, in senso lato, come misura della successione) alla percezione dell'anima, mentre Bonaventura nega espressamente che esso si trovi solo nell'anima (Vedi Rodolfi, *Tempo e creazione nel pensiero di Bonaventura da*

soggetta, in quanto creatura e diversamente da Dio, a *esistere o non esistere*: ma la prima ipotesi si attuerebbe necessariamente in una maniera atemporale la quale, esaurendo in una volta tutte le potenzialità della sua forma sostanziale, risulterebbe interamente svincolata da relazioni di anteriorità e posteriorità cronologica con altre creature, interamente estranea ai concetti di 'inizio' e di 'fine'. Se Dio decidesse 'ora' di annichilare una tale sostanza, Egli non potrebbe decidere di farla cessare di esistere dal *nostro* 'ora' piuttosto che da qualsiasi altro 'ora' creaturale, ma solo nel *proprio* ora. Essa cesserebbe di esistere *da sempre e per sempre*, non sarebbe *mai* esistita; e se invece ora *noi* constatiamo che esiste, necessariamente, dal nostro punto di vista, essa esiste inamovibilmente, da sempre e per sempre.

Questo può forse spiegare anche l'energia con cui Tommaso ha difeso la posizione di Averroè, secondo la quale esistono creature il cui essere è completamente necessario (per quanto Tommaso chiarisca, comunque, che si tratta di una necessità ontologicamente dipendente, a differenza di quella divina). L'Aquinata si riferisce alle creature eviterno, ma in particolare, tra di esse, alle creature spirituali. Come dice Porro, descrivendo la teoria tommasiana:

Dal punto di vista dell'essere sostanziale [dell'eviterno], non si può dare in effetti alcun cambiamento, perché le sostanze eviterno sono prive di potenza passiva al non-essere. Occorre infatti tener presente che angeli e corpi celesti sono per Tommaso d'Aquino enti necessari, cioè enti privi di una possibilità intrinseca di corruzione (fermo restando che la potenza divina, in via del tutto ipotetica, potrebbe sempre ridurre tutto il creato a nulla). La possibilità di non essere deriva infatti alla sostanza unicamente in ragione della materia: nel caso dunque delle forme pure sussistenti (le sostanze incorporee) o dei corpi la cui materia è talmente proporzionata alla forma da non essere più in alcun

---

*Bagnoregio*, in «Studi Medievali» 27, I [1996], pp. 135-169 [p. 154]; per la critica bonaventuriana all'interiorità del tempo cfr. *In Sent. II*, dist. II, pars I, art. I, q. II, co.: “Tempus est dispositio rei extra, non fictio animae”); secondo la studiosa, quindi, la teoria bonaventuriana del tempo si troverebbe in una posizione intermedia tra quella agostiniana, che riduce il tempo a un fatto esclusivamente interiore, e quella aristotelica, che lo 'esteriorizza' a tal punto da farlo dipendere per intero dal moto del primo cielo (*Tempo e creazione* cit., p. 160). Ma, come nota sempre Porro, la lettura di alcune trattazioni agostiniane nei commentari genesiaci “potrebbe suggerire almeno una certa cautela nei confronti di ogni tentativo di fare di Agostino il sostenitore di una forma estrema di soggettivizzazione e interiorizzazione del tempo stesso” (*Forme e modelli*, p. 75). Detto ciò, si deve comunque rilevare una certa differenza tra la teoria agostiniana e quella di Bonaventura: perché, se Agostino fa talvolta della materia la radice della successione, non arriva però mai a dire che senza mutamento, solo in virtù della presenza della materia, debba o possa esservi successione: questa, comunque la valutiamo, sembra essere un'invenzione tutta bonaventuriana. Bisogna rilevare, infine, che anche per Bonaventura, anzi, *soprattutto* per Bonaventura, senza materia un ente non potrebbe avere mutamento; ma per lui, se ha materia (e tutte le creature l'hanno), può avere successione anche indipendentemente dal mutamento. Invece per Tommaso senza mutamento non c'è successione alcuna; tuttavia, incoerentemente, Tommaso ammette che alcune creature possano mutare pur senza possedere alcun tipo di materia.

modo soggetta alla contrarietà (i corpi celesti), si può escludere ogni potenzialità o tendenza al non essere <sup>321</sup>.

La necessità intrinseca, quindi, è detta appartenere (con Averroè) anche ai corpi celesti, che pure senza dubbio conoscono un avvicendamento di stati: però va detto che, nel quadro teorico di Tommaso, la successività (quindi anche l'inizio temporale) è detta appartenere ai cieli *solo sul piano accidentale*, non su quello dell'essere sostanziale. L'essere sostanziale dei cieli è in sé stabile e senza successione, e così lo è quello delle intelligenze: anzi, nel caso delle intelligenze lo è a maggior ragione. “Vale la pena di ricordare che Tommaso rimprovera ad Averroè proprio il fatto di aver limitato la capacità di esistere sempre solo alla potenza passiva materiale, e dunque solo ai corpi celesti, laddove essa dipende soprattutto dalla *virtus essendi* connessa alla forma<sup>322</sup>”; e qui Porro cita il commento tommasiano al *De caelo*, dove si conclude che “sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper<sup>323</sup>”. Porro conclude rilevando “il ruolo tutto sommato marginale che la contingenza gioca nella metafisica tomista<sup>324</sup>”, nella quale Dio sarebbe ben lungi dall'aver il monopolio della necessità. Questo era stato a suo tempo anche il giudizio di Cornelio Fabro, il quale scorgeva un'evoluzione dalle posizioni 'avicenniane' del Tommaso giovane, che distingueva solo tra essere necessario (Dio) e l'essere possibile (tutte le creature), e quelle più mature che, con Averroè, distingueranno tra un possibile (la creatura temporale e corruttibile), un necessario *ab alio* (la creatura eviterna e incorruttibile) e un necessario *ex se* (Dio)<sup>325</sup>.

In effetti, mi sembra che il secondo schema sia sostanzialmente una specificazione del primo, e che quindi l'incompatibilità tra i due sia riducibile in larga parte a una questione di vocabolario. Tuttavia, è innegabile che l'assegnare anche alle creature eviterno lo *status* della 'necessità' (sia pur dipendente *ab alio*) accentua, anche lessicalmente, l'immovibilità che esse, dal nostro punto di vista, presentano. Certo, Tommaso di fatto ascrive a tutti gli eviterni (alle intelligenze non meno che ai cieli) un inizio e una variabilità, legati alla successività dei loro stati accidentali. Solo che se, attribuendo ai corpi celesti una qualche forma di materialità, egli

---

<sup>321</sup> Porro, *Forme e modelli* cit., p. 112.

<sup>322</sup> *Forme e modelli*, p. 113.

<sup>323</sup> I, 3, 6.

<sup>324</sup> *Forme e modelli*, p. 113. Vedi anche già Id., “*Possibile ex se, necessarium ab alio*”: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, in «Medioevo» 18 (1992), pp. 231-273, pp. 268-269.

<sup>325</sup> Cfr. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, pp. 116-117.

riesce a fondare la possibilità di una loro mutevolezza (nel luogo, per esempio), nel caso delle intelligenze, invece, non si capisce come per lui esse non siano immutabili anche sul piano accidentale.

Questa posizione, inoltre, incontra anche difficoltà notevoli con un'altra questione molto dibattuta all'epoca, quella dell'anima umana. Posto che l'anima umana sia una sostanza intellettuale, ne segue secondo la teoria che è una sostanza completamente immateriale; ma allora, non si comprende come possa essere realmente *forma del composto umano*, che ha natura corporea e materiale e, evidentemente, è soggetto alla mutevolezza; e se invece è davvero forma del corpo, non si capisce come possa essere autonomamente intellettuale. Tommaso sembra non essersi accorto di queste difficoltà o, se l'ha fatto, aver deliberatamente sorvolato sopra di esse; ma assai più sconcertante è constatare che *anche gran parte della storiografia contemporanea* l'ha assecondato su questa via, restando stranamente cieca alle insolubili contraddizioni che si trovano in questa parte del suo pensiero.

Al contrario, bisogna osservare che una parte dell'ambiente culturale coevo o di poco successivo a Tommaso mostra di aver compreso abbastanza bene le difficoltà ora accennate; a causa di esse cadeva Tommaso, ma in realtà cadeva, con lui, tutta la scuola di pensiero che, sulla questione dell'intelletto, andava difendendo una totale equivalenza di intelligenza e immaterialità, e così, almeno a partire dalla metà del secolo, aveva messo in questione la consolidata tradizione latina e agostiniana<sup>326</sup>. Il peripatetismo in questo campo era difettoso perché da esso, ci se ne rendesse conto o meno, discendeva necessariamente una conseguenza

---

<sup>326</sup> Petagine assegna ad Alberto Magno il ruolo di spartiacque in questa rivoluzione metafisica: per Alberto, afferma lo studioso, “La natura intellettuale (...) non è semplicemente superiore rispetto alle forme inferiori, ma (...) è radicalmente differente da ciò che costituisce l'essenza delle anime degli animali e delle piante. La natura intellettuale si definisce *in opposizione*, piuttosto che per semplice eminenza, rispetto a tutto ciò che è corporeo e materiale (...) Tutto ciò porta Alberto a concludere con decisione che l'intelletto non può avere in sé alcuna materia (...) Alberto è categorico: la composizione ileomorfa è *di per sé* incapace di rendere conto della specificità dell'atto intellettuale e della natura che è in grado di produrlo” (*Aristotelismo difficile* cit., pp. 23-24). Per cui già nella prospettiva di Alberto, sintomaticamente, “non si può fare a meno di discutere della unicità o pluralità dell'intelletto: porre la questione costituisce un passaggio obbligato, un compito indispensabile” (p. 33). Va detto, però, che già Guglielmo d'Alvernia affermava chiaramente che le intelligenze sono del tutto prive di materia, e identificava la corporeità con la materialità in genere: “Sola forma corporalis indiget materia, et hoc est propter operationes suas corporales, quas exercere non potest nisi per dispositiones materiales (...) Spirituales autem virtutes, quae per semetipsas, et absque huiusmodi adminiculis operantur, nullo modo indigent materia” (*De universo*, II, II, 2). Non per questo, lo vedevamo sopra [n. 39], Guglielmo dubitava che le intelligenze in genere potessero essere individuate nella specie; come non ne dubitava Alberto, il quale ammetteva tranquillamente la composizione di *quo est* e *quod est* in tutte le creature [cfr. p. 19]. Per cui lo stesso Petagine si chiede “se tra l'individuazione albertina operata dal *quod est* e quella compiuta dalla bonaventuriana 'materia spirituale' non ci sia una differenza di vocabolario, piuttosto che di sostanza” (*Aristotelismo difficile* cit., p. 55). In sostanza, ci si può chiedere se non siano stati Tommaso e Sigieri, piuttosto che Alberto, a far esplodere lo 'scandalo', traendo conseguenze che nel peripatetismo antecedente restavano latenti.

eterodossa: la concezione della sostanza spirituale come immutabile, impassibile e perfettamente attuale. Se anche non fosse vero che in base a tale concezione le intelligenze separate venivano 'divinizzate', è vero senz'altro che tutta una serie di aspetti peculiari all'immagine dell'universo generalmente condivisa dal pensiero religioso del XIII secolo ne erano, almeno implicitamente, resi insostenibili. Era eliminata, ad esempio, la mobilità degli angeli. Cosa più grave, era esclusa la possibilità che gli angeli acquisissero nel corso del tempo nuove conoscenze: col che bisognava concludere che essi non possedessero affatto una conoscenza delle realtà singolari (per cui la possibilità del loro interessamento alla sorte degli uomini, e della loro interazione personale con essi, veniva esclusa), o che, come conoscevano le presenti e le passate, conoscessero anche le future (il che metteva in questione un altro dei capisaldi del dogma del XIII secolo cristiano: l'idea che solo Dio conosce il futuro, e che dunque solo in base a una sua rivelazione particolare la creatura può ottenerne una conoscenza che non sia meramente congetturale<sup>327</sup>). Cosa più grave ancora, era messa fuori gioco la defettibilità stessa delle intelligenze, e quindi tutto quanto concerneva il peccato di Satana e degli altri angeli ribelli.

Bonaventura, nell'*In Hexaëmeron*, attribuirà esplicitamente l'errore della indefettibilità delle intelligenze allo stesso Aristotele, pur non associando direttamente tale errore alla tesi dell'immaterialità (di cui altrove negava il carattere genuinamente aristotelico), bensì alla tesi della necessità intrinseca di tutti gli eventi futuri, portata avanti soprattutto dai commentatori islamici ma secondo lui chiaramente prefigurata già nell'opera dello Stagirita:

Inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem [le intelligenze, appunto] sunt causae omnium necessariae<sup>328</sup>. -Ex hoc sequitur *veritas occultata*, scilicet *dispositionis*

<sup>327</sup> Per una formulazione di questo assioma in Bonaventura, vedi *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. I, q. III, co.: "Futurorum triplex est genus. Quaedam enim sunt futura quae habent causam determinatam et infallibilem (...) Talia possunt certitudinaliter sciri non solum a Deo et in Deo, sed a creatura, et hoc in sua causa, sicut tempus eclipsis et consimilium. Quaedam sunt quae habent causam determinatam, sed tamen fallibilem, utpote sunt illa quae sunt secundum inferiorem naturam, quae ideo habent causam determinatam, quia intentio naturae movet determinate ad unum, ideo vero fallibilem, quia multiplex potest occurrere impedimentum (...) Et ista possunt quodam modo sciri et praesciri non tantum a Deo, sed etiam a creatura (...), non tamen ita certitudinaliter sicut praedicta. Quaedam autem sunt quae habent causam indeterminatam et fallibilem, sicut sunt ea quae sunt a voluntate nostra (...) Et talia non possunt certitudinaliter sciri ab aliqua creatura in se ipsa, sed solum a Deo vel per revelationem divinam". Ogni creatura, quindi, per quanto sta in lei, conosce il futuro non per intuizione immediata, ma solo per inferenza: quindi può conoscerlo solo nella misura in cui i dati del presente consentono di inferirlo. Anzi, si può osservare che in realtà in tal modo *nessun futuro* può essere previsto se non *postò l'ordine della natura*, che comunque Dio, al limite, ha sempre la facoltà di sospendere: quindi, nessun futuro può essere conosciuto con certezza dalla creatura per forza propria.

<sup>328</sup> Riconosciamo che non sempre nell'andamento di queste conferenze si trova una coerenza teorica perfetta, ma piuttosto, spesso, la tendenza polemica a fare di tutta un fascio. Tuttavia va rilevato che la frase citata

*mundialium* secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon; nec Aristoteles umquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur<sup>329</sup>.

Per quanto alcuni fossero riluttanti ad ascrivere implicazioni eretiche ad Aristotele stesso, altri invece non esiteranno in questo senso, fino al punto di definire lo Stagirita “il peggiore dei metafisici” o almeno un “pessimo metafisico” (*pessimus metaphysicus*) (cfr. sotto [p. 194]). Tra questi critici, di cui parleremo meglio in seguito, e Bonaventura (almeno il Bonaventura delle ultime opere) si può senza dubbio rintracciare una connessione diretta anche a prescindere dalla circostanza che almeno alcuni di loro appartenessero fattualmente alla 'scuola' intellettuale e religiosa a lui facente capo. Si può rintracciare sia perché i loro appunti sono già in buona parte presenti, almeno implicitamente, nell'opera di Bonaventura, sia perché egli, come ha osservato Antonio Petagine, era divenuto il principale esponente di una linea di pensiero alternativa all'immaterialismo peripatetico, e quindi un punto di riferimento dal quale chiunque volesse contestare tale immaterialismo non poteva prescindere<sup>330</sup>. E in effetti, nella disputa teoretica tra la posizione bonaventuriana e quella peripatetica, bisogna riconoscere al teologo di Bagnoregio almeno una prerogativa. È fortemente dubbio che egli riesca a dimostrare che *non possono* esistere creature totalmente immateriali. Tuttavia, visto che ne è convinto è anche convinto, di conseguenza, che non vi sia alcuna incompatibilità di principio

---

sembra indicare due aspetti distinti, e in tal caso quanto segue risulterebbe assai più comprensibile. Intanto, le intelligenze sono cause necessitanti rispetto a tutti gli eventi sublunari, e dunque *l'uomo* non ha responsabilità morale e quindi non è punibile, perché la sua azione dipende *in toto* da altro (infatti tra le conseguenze di questo errore viene anche inclusa la negazione della retribuzione futura degli esseri umani); ma poi, anche le intelligenze sono a loro volta necessitate in ogni propria azione, dunque sono cause che in ogni loro azione operano con necessità: e a questo sembra ricollegarsi l'altro aspetto, la negazione della defettibilità degli angeli, e quindi l'esclusione degli angeli malvagi.

<sup>329</sup> In *Hexaëmeron*, VI, 3.

<sup>330</sup> Petagine, a proposito della lettura svalutativa del pensiero bonaventuriano portata avanti da alcuni interpreti, commenta: “Se le cose stanno in questo modo, è difficile individuare altre ragioni per spiegare il fatto che, circa la questione dell'anima umana, diversi teologi della generazione successiva seguiranno la posizione di Bonaventura e non quella di Tommaso, se non invocando la paura del nuovo o il timore di concedere troppo alla 'sapienza pagana'; oppure, più semplicemente, sottolineando il fatto che molti di questi autori appartenevano allo stesso ordine religioso di Bonaventura (...) Dall'analisi e dal giudizio di Bonaventura dipendono (...) quelli di maestri come Guglielmo di Baglione e Giovanni Pecham, secondo i quali chi comincia a concedere qualcosa all'impostazione averroista veicola, più o meno implicitamente, l'unicità dell'intelletto (...) Si tratta dunque di mettere in luce le ragioni e gli argomenti con cui il Franciscano indica -ed insegna ad indicare- le difficoltà di una concezione psicologica fondata sull'immaterialità dell'intelletto, tesi che dal Gran Commento di Averroè è passata -disgraziatamente, a suo parere- nelle menti di alcuni suoi contemporanei” (*Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 248-250). Proprio nel titolo del capitolo da cui sono tratte queste righe (p. 243), Petagine parla di “linee di un'alternativa” a proposito del pensiero di Bonaventura.

tra la materialità e l'esercizio dell'intelligenza; quindi, può sostenere l'esistenza di creature intelligenti e mutevoli con maggior coerenza dei sostenitori dell'altra posizione.

Da quella infatti, in realtà, non deriva solo che *possono* esistere creature immutabili, ma anche che *tutte* le creature intelligenti e spirituali *devono* essere totalmente immutabili. I critici coevi dell'immaterialismo peripatetico hanno anche notato come esso renda ben difficile pensare al *singolo essere umano*, mutevole e defettibile, come a una sostanza intelligente vera e propria, e come dunque esso porti a concludere che l'intelligenza sia unita agli uomini solo come il motore lo è al mosso. Esso porta cioè, coerentemente, alla tesi che Tommaso stesso ha etichettato come 'averroismo': un'eresia particolarmente odiosa perché conduce alla negazione della sopravvivenza del singolo alla morte del corpo, e, quindi, anche a quella negazione della retribuzione futura che appariva come una negazione della stessa giustizia divina, oltre che dell'autorità della rivelazione.

Questa conclusione, a ben guardare, non è strettamente necessaria: si potrebbe obiettare che, sebbene la personalità di per sé non possa sopravvivere alla morte del corpo, il corpo sarà comunque resuscitato da Dio alla fine dei tempi; perché non pensare, quindi, che la personalità risorgerà con esso, e a quel punto sarà retribuita? Si potrebbe addirittura supporre che Dio, in qualche modo, conservi all'uomo singolo un qualche genere di corporeità, e con esso la personalità, dalla morte naturale fino al momento della resurrezione<sup>331</sup>. Ma l'opinione *standard* nel XIII secolo era differente, anche perché il destino ultraterreno dell'anima individuale veniva messo in relazione con la sua dignità intellettuale, e quindi col possesso naturale, da parte sua, di un'esistenza indipendente dalla corporeità. In breve, se l'anima dell'individuo non fosse intrinsecamente capace di sussistere indipendentemente dal corpo,

---

<sup>331</sup> È una ipotesi forse troppo azzardata, tuttavia gioverà ricordare che, ad esempio, per Dante Alighieri l'anima umana non si trova *mai* sprovvista di corpo, ma, anzi, non appena si separa dal corpo organico provvede a generare una sorta di 'corpo sottile', che è quello che la accompagnerà sempre in attesa della resurrezione. Bruno Nardi (*L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1970 [pp. 9-68], p. 58) suppone che la funzione di questo corpo sia rendere ragione della passibilità dell'anima alle affezioni corporee. Ma non potrebbe avere anche un ruolo assai più strutturale, ossia: consentire all'anima stessa di *esistere*, il che non potrebbe, se venisse mai ad essere completamente separata dalla corporeità? È lo stesso Nardi a rilevare che, per Dante, l'anima intellettuale, pur derivando in qualche modo da un diretto intervento divino, pure costituisce *anche* il culmine di un ininterrotto processo di sviluppo del corpo organico, col quale viene a costituire un atto unico (*L'origine dell'anima* cit., pp. 54-57); dunque, non si può evitare di sospettare (anche se va ammesso che Dante non lo dice mai espressamente) che per lui l'anima umana, perfino nella sua parte intellettuale, sia in qualche modo una forma corporea, e quindi inseparabile dal corpo. E questo quadrerebbe anche con la peculiarità della tesi del 'corpo sottile', che è tutta dantesca, mentre, invece, il problema della passibilità dell'anima separata dagli agenti corporei era molto dibattuto e conosceva una varietà di soluzioni che non postulavano la necessità di alcun corpo. Come ho detto, questa ipotesi di interpretazione è senza dubbio estrema, a parer mio non è però inverosimile. Comunque, ci torneremo più avanti [n. 645].



non avrebbe neanche senso che Dio la risuscitasse insieme al corpo stesso<sup>332</sup>.

Anche in questo caso, Bonaventura non sembra aver rilevato esplicitamente il possibile legame diretto tra monopsichismo 'averroista' e noetica di stampo aristotelico; ma invece (come Tommaso, anche se con meno scrupolo di precisione argomentativa) ha espressamente attaccato il monopsichismo; e (diversamente da Tommaso, sempre studioso di dare ad Aristotele l'interpretazione più favorevole possibile) ha espressamente preso in considerazione, fin dal *Commento alle Sentenze*, l'ipotesi che Aristotele potesse collocarsi tra i monopsichisti<sup>333</sup>. Inoltre, difendendo una posizione alternativa alla noetica immaterialistica, forniva ovviamente spunto anche per un'antropologia alternativa rispetto a quella che, pur nella larghissima varietà dei suoi possibili sviluppi, teneva fermo che l'anima intellettuale umana, in quanto intellettuale, doveva essere immateriale. Nella prospettiva di Bonaventura, l'anima umana è a suo modo materiale: nulla di strano, quindi, che possa unirsi a un corpo, e fargli da forma, e che tuttavia possa esistere anche, seppure imperfettamente, senza. Nella prospettiva di Bonaventura, il corpo non serve, in effetti, a individuare l'anima umana, che è già individuata a sufficienza dalla propria materia spirituale; serve solo a soddisfare un appetito dell'anima stessa, che, essendo atta per natura a perfezionare un corpo umano, non può mai dirsi pienamente appagata fino a quando non vi si riunisce. Non solo l'anima

---

<sup>332</sup> Come ha già rilevato la Vanni Rovighi, Bonaventura dà molta importanza alle prove finalistiche dell'immortalità dell'anima, in particolare alla teoria agostiniana per cui l'uomo desidera naturalmente la felicità, quindi deve poterla raggiungere: ma la felicità non è tale se porta con sé il timore della perdita, quindi essa deve contenere l'immortalità: "Molte strade ha la ragione per arrivare a questa verità, ma la migliore è quella indicata dal fine dell'uomo, che è anche quella preferita da S. Agostino" (Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936, pp. 42-43). Cfr. *In Sent. II*, dist. XIX, art. I, q. I, co.: "Supponendum est tamquam verum et certum quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem (...) Certissimum enim est nobis quod omnes volumus esse beati. Si igitur beatus esse non potest qui bonum, quod habet, potest amittere (...), necesse est ergo quodsi anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis". Sembra però rimanere in piedi la solita perplessità: anche ammesso che Dio debba concedere all'uomo l'immortalità, non potrebbe concedergliela per intervento soprannaturale (e quindi indipendentemente dall'incorruttibilità naturale della sua anima), così come per intervento soprannaturale gli concede la visione beatifica? Tuttavia, per il francescano in effetti la presenza del desiderio naturale dell'immortalità e l'incorruttibilità sostanziale risultano indissolubilmente connesse: "L'anima è fatta per partecipare alla beatitudine somma che è Dio, deve dunque essere *capax Dei* e in quanto capace di Dio è ad immagine e somiglianza di Lui. Ora secondo una frase di Cassiodoro passata poi nel *De spiritu et anima* e quindi creduta di S. Agostino, l'anima non sarebbe immagine di Dio 'si mortis termino clauderetur'" (*L'immortalità dell'anima* cit., p. 43).

<sup>333</sup> Dice, per l'esattezza, che se Aristotele ha posto l'eternità del mondo, per evitare l'infinità attuale delle anime "necesse fuit ponere aut animae rationalis corruptionem aut unitatem aut circulationem" (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co.). Quindi non dà per certo che Aristotele abbia difeso l'unicità dell'intelletto, dice solo che *potrebbe* averlo fatto posto che abbia accettato l'eternità del mondo (il che, di nuovo, almeno in quest'opera si pone solo come ipotesi). Ad ogni modo, Bonaventura non crede che Aristotele abbia difeso l'unicità dell'intelletto umano in base all'immaterialità totale dell'intelligenza: questa, come vedremo sotto [n. 452], per lui è una sovrainterpretazione dei 'moderni'; Aristotele ha detto solo, giustamente, che l'intelligenza è libera da materia corporea.

perfeziona l'atto del corpo, ma anche il corpo perfeziona quello dell'anima:

Anima (...) rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum potentias sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem quam sit corpus brutale, sed secundum se totam, hoc est, secundum complementum suae essentiae et suarum potentiarum universitatem est corporis perfectio et habet ad ipsum *naturalem appetitum et inclinationem et coniunctionem*, ac per hoc delectationem et compassionem<sup>334</sup>.

Questo tra l'altro consente a Bonaventura di evitare il giudizio negativo sul corpo come mera 'prigione dell'anima' e di giustificare la necessità della resurrezione. L'anima sostanza, egli dice (forse con un eccesso di fiducia nell'affezione coniugale!), ama il corpo come il marito ama la moglie, cosicché, una volta che si è congiunta ad un certo corpo, non è appagata fino a che non vi si riunisce di nuovo. E ciò fornisce anche una ragione alla tesi (diffusa all'epoca) per cui il corpo risorto non solo deve essere conforme a quello che era prima della morte, ma deve anche essere formato con la *stessa porzione numerica di materia*<sup>335</sup>:

Anima (...) rationalis (...) habet inclinationem ad corpus (...); sed ad hoc magis quam ad aliud, propter coniunctionem quam habuit ad illud. -Exemplum est: si quis velit contrahere cum duabus virginibus existentibus aequae pulcris et bonis et paris conditionibus ceteris, hic erit indifferens respectu utriusque. Sed esto quod coniungatur alteri, ipsa coniunctio iam alligabit adeo isti, si fuit ex amore, ut iam non consoletur habere aliam nec daret hanc pro alia pulciori et meliori. Sic anima tanto affectu unitur substantiae carnis quam prius vivificavit, quod non complete ei satisfit nisi illa eadem, ubicumque lateat, reparetur<sup>336</sup>.

Certo, anche la posizione bonaventuriana non manca di svantaggi. Della teoria che abbiamo

---

<sup>334</sup> *In Sent. III*, dist. XVI, art. II, q. III, co (corsivo mio). Questo Bonaventura lo esprime, altrove, dicendo che tra anima e corpo sussiste una *colligantia naturalis*, in virtù della quale, sebbene siano in un certo senso due nature distinte, quel che patisce l'una lo patisce anche l'altra: il che, tra l'altro, gli serve anche a spiegare come la macchia del peccato originale possa trasmettersi dal corpo all'anima: "Tripliciter dicitur aliquid agere in alterum: uno modo per praedominantiam, sicut contrarium agit in suum contrarium; alio modo per influentiam, sicut corpus superius agit in haec inferiora; tertio modo per colligantiam, sicut quando duo ita sunt unita quod unum trahit ad se alterum et communicat alteri proprietates suas. Cum ergo dicimus carnem inficere animam, hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi, scilicet propter colligantiam quam habet ad animam" (*In Sent. II*, dist. XXXI, art. II, q. I, co.); "Numquam enim caro posset animam inficere, nisi anima haberet naturalem colligantiam ad ipsam. Naturalis autem colligantia non est nisi per appetitum ipsius animae ad corpus" (*ivi*, q. II, co.). Sulla teoria della *colligantia naturalis* vedi anche, di Fabio Porzia, la voce relativa nel *Dizionario bonaventuriano* cit. (pp. 250-252).

<sup>335</sup> Su questo punto vedi anche sotto, p. 249.

<sup>336</sup> *In Sent. IV*, dist. XLIII, art. I, q. V, ad 6.

definito consuntivamente 'peripatetica' va detto che, se non altro, essa fornisce uno strumento infallibile per garantire un punto che alla Scolastica, come si è accennato, stava molto a cuore: l'immortalità della creatura spirituale. In quanto una tale creatura, secondo questa teoria, è *senza materia*, essa è anche, per natura, *completamente incapace di trapassare in altro*, completamente ingenerabile e incorruttibile; di conseguenza, è anche immortale. Il suo essere potrebbe venir meno solo per una assoluta annichilazione, tanto quanto è potuto venire ad esistere solo in virtù di una creazione *ex nihilo*<sup>337</sup>. Ora, secondo l'opinione condivisa di tutto il XIII secolo latino, sarebbe del tutto indegno della bontà del Creatore intervenire in prima persona, contrastando l'ordine delle cause naturali e quindi turbando la propria stessa opera, appositamente per distruggere qualcuna delle proprie creature. Dunque, per quanto in effetti Egli ne abbia la *potenza*, è fortemente probabile che non lo faccia mai. Ma anche ammesso che, in circostanze del tutto eccezionali, arrivasse a farlo, ciò non toglierebbe che *intrinsecamente* l'essenza dell'intelligenza creata possieda un essere indistruttibile.

Bonaventura non è provvisto di una soluzione altrettanto semplice e lineare: allorché, nel *Commento alle Sentenze*, si adopera a provare l'immortalità dell'anima umana, lo fa servendosi di una molteplicità di argomenti, tratti dal fine della creazione, dal desiderio naturale della beatitudine, ecc.<sup>338</sup>, ma nessuno, quale che fosse la sua opinione in merito, ha un aspetto propriamente dimostrativo, e forse proprio per questo moltiplica le *viae*, cercando di supplire con la quantità alla carenza di qualità probante.

L'argomento più interessante è forse il seguente: una sostanza può corrompersi solo quando la sua materia accoglie un'altra forma sostanziale. Ma quella dell'essere intelligente è una forma *completiva*<sup>339</sup>; ossia, è la più perfetta tra le forme create, e quindi appaga ed esaurisce completamente il tendere della materia che ne è attualizzata. Perciò è impossibile che tale materia acconsenta mai a separarsene, e così l'essere che possiede l'intelligenza come natura formale è per natura incorruttibile:

Quia (...) ipsum quo est anima sive forma tantae dignitatis est ut ipsam animam reddat Dei imagine insignitam, quae est conditio nobilissima, materia, quae huic formae unitur, tanto appetitu et

---

<sup>337</sup> In realtà ci rendiamo colpevoli di una scorrettezza dicendo: 'è potuto venire ad esistere', perché la sua esistenza non ha tempo: quindi 'venire ad esistere' ed 'essere' qui sono la stessa cosa, ed entrambi si declinano solo al presente; e lo stesso vale per 'non essere' e 'recedere dall'essere'.

<sup>338</sup> Nella suddetta trattazione di *In Sent. II*, dist. XIX, art. I, q. I vedi, oltre al *corpus*, gli argomenti del *sed contra*, che sono ben dodici.

<sup>339</sup> Per un'illustrazione della polivalenza di questo concetto in Bonaventura, cfr. sotto [pp. 227-230].

coniungitur et ita eius appetitus in ipsa terminatur quod nullatenus queat aliam formam appetere, cum optima colligantia iungatur ad invicem<sup>340</sup>.

Ma anche questo ragionamento è ben lontano dal fugare tutti i dubbi, e rimane ben al di sotto della lampante linearità dell'equazione: 'sostanza intelligente=sostanza immateriale=sostanza incorruttibile', con la quale la corrente peripatetica riesce a sbarazzarsi del problema. Si *asserisce* che, in virtù della sua perfezione, l'anima umana, e la sostanza intellettuale in genere, non è mai soggetta a venire 'abbandonata' dalla propria materia; ma ciò è veramente anche *provato*? Tanto più che si potrebbe anche avanzare un controesempio: il corpo umano è propriamente un tutt'uno con l'anima, che possiede, come abbiamo detto, la natura formale di una sostanza spirituale<sup>341</sup>; ma la materia del corpo è soggetta a interscambio con l'ambiente esterno, e anzi *il corpo stesso*, nella sua totalità, è soggetto, con la morte biologica, a separarsi dall'anima. Quindi, evidentemente almeno *qualche* materia è capace di abbandonare la forma spirituale: *perché allora non tutte*? Come minimo, c'è da rilevare che Bonaventura non fornisce risposta a questa perplessità. Alcuni decenni dopo, Pietro Giovanni Olivi negherà che l'intelligenza sia vera e propria forma del corpo proprio anche prendendo lo spunto dalle incoerenze di questo ragionamento presentato da Bonaventura. Se l'intelligenza fosse forma del corpo, dirà Olivi, allora il corpo dovrebbe essere assolutamente incorruttibile:

Si materia corporalis habet actum essendi intellectualem et liberum, ipsa non poterit aliquo modo amittere istud esse, cum esse liberum et intellectuale sit incorruptissimum et modus per se existendi altissimus et firmissimus; unde solus ille dicitur personalis in quem non potest creatura aliqua illabi. Ergo corpus humanum non posset dividi nec aliqua alteratione corrumpi aut ab altitudine esse intellectualis distrahi<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> *In Sent. II*, dist. XIX, art. I, q. I, co.

<sup>341</sup> Nel pensiero di Bonaventura, la natura dell'anima umana è in sostanza molto simile a quella degli angeli: la sola differenza di rilievo (la 'differenza specifica', come egli si esprime) sembra consistere nel fatto che l'essenza dell'anima è atta per natura a fare da forma a un corpo organico, che quindi viene a costituire con essa un tutt'uno, quella dell'angelo no (cfr. *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. II [“Quae sit differentia per quam angelus et anima differant”]). L'angelo può sì *assumere* un corpo, per comunicare più efficacemente con gli esseri umani, ma esso è semplicemente una 'interfaccia', una specie di 'ologramma', se mi si passa l'espressione, che non costituisce realmente un'unità sostanziale con l'intelligenza (l'angelo gli fa da *motore*, non da *anima*) e che oltretutto non è nemmeno un vero corpo organico (cfr. *In Sent. II*, dist. VIII, pars I, art. II [“De formatione corporis assumpti”] e III [“De corporis formati et assumpti operatione”]).

<sup>342</sup> Pietro Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. LI, co., ed. B. Jansen, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, vol. II, Quaracchi (Firenze) 1924. Sulla posizione di Olivi cfr. sotto [n. 898].

Fossero o meno le sue argomentazioni percepite come convincenti dai contemporanei, sta di fatto che nell'opera di Bonaventura l'immortalità dell'anima (e delle intelligenze in genere) è semplicemente asserita, e tutt'al più corroborata con una serie di argomenti probabili ma opinabili, tratti sia dall'esperienza (in questo caso l'esperienza interna: ad esempio, il desiderio della beatitudine e il desiderio dell'immortalità, assunti a prova in base al principio che la natura, essendo ottimamente organizzata, non può desiderare nulla invano), sia dalla considerazione teoretica della dignità della natura spirituale<sup>343</sup>. Siamo già, in effetti, sulla strada verso Duns Scoto, il quale giungerà ad affermare chiaramente che nessun argomento a sostegno dell'immortalità dell'anima ha valore probante, e dunque essa rientra nel campo di quelle verità che vanno accolte puramente per fede<sup>344</sup>. In compenso, bisogna ribadire che, se la corrente peripatetica dimostra assai meglio l'immortalità della sostanza spirituale, rende però

---

<sup>343</sup> La Vanni Rovighi (*L'immortalità dell'anima* cit.) sembra accordare un certo serio spessore teoretico all'argomento che ella chiama talvolta della "tendenza alla beatitudine" (p. 31): sembra anzi considerarlo alla stregua di una *vera e propria dimostrazione*, che per di più ha il vantaggio di restare in piedi anche quando i presupposti metafisici delle altre sono messi in discussione. Queste le sue considerazioni consuntive: "S. Bonaventura e i suoi seguaci (...) hanno messo bene in luce l'importanza dell'immortalità per il problema della vita; di più: hanno mostrato che la realtà, la realtà umana, sarebbe irrazionale se nell'uomo non ci fosse qualche cosa di immortale. Hanno connesso strettamente il problema dell'immortalità col problema della provvidenza, quindi in ultima analisi di Dio. E basta pensare alla *Critica della ragion pratica* per persuadersi di quanto valore mantengano le considerazioni dei nostri Francescani anche per chi le ha staccate (o ha creduto di poterle staccare) dalla loro base metafisica" (p. 237). Ci si potrebbe permettere di avanzare delle riserve: per quanto sia lo stesso Bonaventura, come vedevamo, a sostenere che l'argomento dal desiderio della beatitudine è fra tutti il più efficace, in realtà esso presenta parecchie pecche: anche ammesso infatti che l'esistenza di un desiderio provi la possibilità di realizzarlo, è veramente così certo che l'uomo desideri *per natura* l'immortalità, e che non possa appagarsi di una felicità puramente transitoria? Duns scoto lo riterrà opinabile: cfr. p. es. la stessa op. cit. della Vanni Rovighi, a p. 207. E, ammesso anche ciò, di nuovo è opinabile il solito punto nevralgico: Dio non potrebbe realizzare questo desiderio anche indipendentemente da una incorruttibilità naturale? Bonaventura sembra pensare che la presenza del desiderio di una felicità immortale dimostri di per sé l'immortalità *intrinseca* della natura che la prova; ma questa inferenza, in effetti, resta tutt'altro che certa.

<sup>344</sup> L'atteggiamento di Scoto tuttavia è diverso da quella di Bonaventura anche perché per lui, come per Tommaso, l'anima umana non è sostanza, ma solo forma; quindi egli sembra fin troppo indulgente ad affermare solo che la ragione non può dimostrarne la sussistenza separata, perché si direbbe che casomai essa tenda a dimostrare il *contrario*: cfr. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 212: "Duns Scoto non mette in dubbio che l'anima sia forma del corpo: in ciò egli è pienamente aristotelico, e non riesce a conciliare questo carattere dell'anima con l'immortalità, in sede puramente filosofica" (sui problemi della sopravvivenza dell'anima separata in Tommaso, vedi sotto [pp. 167-170]). Sulla posizione complessiva di Scoto in merito vedi anche Gilson, *La filosofia nel medioevo* cit., pp. 722-723: "Egli non ritiene che [l'immortalità] sia stata dimostrata da Aristotele e nemmeno pensa che sia possibile dimostrarla filosoficamente con le sole risorse della ragione (...) Le prove che ne hanno dato i filosofi sono piuttosto argomenti probabili (...), che rigorose dimostrazioni. Infatti, è impossibile dimostrare l'immortalità dell'anima sia *a priori* che *a posteriori*. Non la si può dimostrare *a priori* perché è impossibile provare con la ragione naturale che l'anima è una forma sussistente per sé e capace di esistere senza corpo (...) Non si può nemmeno dimostrarla *a posteriori* perché, se si dichiara che occorrono dei premi e dei castighi, si suppone dimostrata o dimostrabile l'esistenza di un giustiziere sommo, e di ciò solo la fede ci dà garanzia; si dimentica anche che ogni errore è castigo a se stesso. Quanto al ragionare sul nostro desiderio naturale dell'immortalità della resurrezione, è fare una petizione di principio, perché non si può provare il desiderio naturale di una cosa di cui non si sa nemmeno se sia possibile. L'uomo teme la morte, ma anche gli animali la temono; tutte le considerazioni di questo tipo non provano quindi nulla".

sostanzialmente impossibile, in effetti, pensare all'essere umano incorporato e individuato come a una sostanza di natura spirituale. Vorrei ora analizzare più in dettaglio i caratteri di questa corrente e i problemi a cui è esposta, in almeno due delle sue espressioni concrete: quella di Alberto Magno e quella dell'Aquinate. Quindi vorrei richiamare alcune delle coeve manifestazioni critiche, dalle quali sembra emergere una certa diffusa consapevolezza di tali problematiche, e la cui continuità col pensiero dello stesso Bonaventura, come spero di mostrare, è tutt'altro che implausibile.

### *La posizione di Alberto Magno*

Alberto Magno condivide con Bonaventura almeno due punti, che del resto figuravano già entrambi nella sintesi del primo '200: intanto, le intelligenze separate si compongono di *quo est* e *quod est*; inoltre, la differenza dell'anima umana dall'intelligenza separata non sta nell'essere essenzialmente forma di un corpo. Se fosse essenzialmente forma di un corpo, l'anima sarebbe la parte formale (e realmente inseparabile) di una natura corporea, e quindi non potrebbe possedere l'intelligenza. Infatti, se c'era dibattito aperto sul punto se la materialità in genere escludesse l'intelligenza (Alberto d'altronde, l'abbiamo detto, propende per la risposta affermativa), nessuno invece metteva ancora in dubbio che la *corporeità* la escludesse. L'anima umana è piuttosto una *sostanza spirituale completa*, che *oltre a ciò* è anche atta per natura a fungere da forma a un corpo organico<sup>345</sup>.

Tralasciamo ora altri punti sensibili che dividono Alberto e Bonaventura in merito al

---

<sup>345</sup> Della composizione universale in *quo est* e *quod est* abbiamo già parlato sopra. Quanto alla definizione dell'anima come sostanza, si veda ad esempio la *Summa de creaturis*, pars II (ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. XXXV, Vivès, Paris 1896), dove l'anima è definita innanzitutto come “substantia quaedam per se existens”, tramite il ricorso ad autorità sia teologiche (q. II) sia filosofiche (q. III), e solo in seconda istanza (q. IV) è definita come atto del corpo organico. Per i precedenti, si vedano ad esempio le chiarissime affermazioni di Pietro Lombardo: “Putaret enim [Deus] creatura se non posse uniri Creatori suo tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimae, id est carni, quae de terra est, in tanta dilectione uniri ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere” (*Sententiae*, II [in *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. I, pp. 329-580] dist. I, 6, 3). Lo “spirito” e la “carne” sono dunque chiaramente due realtà distinte. Vedi anche poco sotto: “Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia” (*ivi*, 4; corsivo mio). La *Summa Halensis*, a sua volta, accetta la definizione dell'anima come “substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix”, data da Cassiodoro (*De anima*, cap. 2): cfr. lib. II, pars I, inq. IV, tract. I, sect. I, q. I, cap. II. Così pure la *Summa de anima* di Giovanni della Rochelle distingue l'esistenza sostanziale dell'anima come *spiritus* dalla sua funzione vivificante; nella prima accezione, assume la definizione del *De motu cordis* di Alfredo Anglico (cap. I): “Anima est substantia incorporea, intellectualis”; ma anche nella seconda la definisce prima, con il *De natura hominis* di Nemesio (cap. II), come “substantia incorporea, regens corpus”; e solo dopo cita anche la definizione del *De anima* di Aristotele (Cfr. *Summa de anima*, prima consideracio, cap. 2). Si può ricordare, infine, lo pseudoagostiniano *De spiritu et anima* (ed. J. P. Migne, in *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, t. VI [Patrologia Latina 40], Migne, Paris 1865, cc. 779-832): “Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata” (cap. I); e, poco sotto: “Ex duabus substantiis constat homo, anima et carne” (cap. II).

carattere dell'unione di corpo e anima nell'essere umano, perché essi si correlano alla diversità delle loro posizioni riguardo alla questione della pluralità delle forme (unicista, almeno tendenzialmente, quella di Alberto, pluralista quella di Bonaventura) e a quella, ad essa collegata, della materia reale: argomenti tutti che ci riserviamo di trattare estesamente in seguito. Qui notiamo soltanto che la posizione di Alberto è più difficoltosa di quella di Bonaventura già solo perché Alberto, nella sua tendenza ad accogliere enciclopedicamente tutte le suggestioni culturali senza curarsi sempre della loro reciproca coerenza, anche in questo caso sostiene, sugli stessi temi, tesi che a ben guardare non sono affatto compatibili con quelle ora richiamate.

E parliamo, precisamente, della teoria peripatetica, da lui assunta, secondo la quale necessariamente le intelligenze sono, per essenza, assolutamente immateriali, cioè assolutamente prive di un principio potenziale nella loro forma<sup>346</sup>. Alberto dunque, prima ancora che di rispondere agli eventuali critici, ha obiettivamente il problema di mettersi d'accordo con se stesso, perché l'immaterialità assoluta (che egli attribuisce alle sostanze intelligenti, anima umana compresa), come abbiamo notato sopra, *equivale* in effetti all'identificazione totale di *quo est* e *quod est*. Essa dunque *esclude* la composizione di questi due elementi come particolarizzazione e limitazione del primo nel secondo (che pure egli pone nelle medesime sostanze, ritenendola necessaria a distinguerle da Dio<sup>347</sup>).

I casi, quindi, sono due. La prima possibilità è che egli, predicando l'immaterialità delle intelligenze, intenda riferirsi solo a un *certo tipo* di materialità, quella caratterizzata

---

<sup>346</sup> Su questo cfr. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit., pp. 11-65: “La natura intellettiva [per Alberto] si definisce in opposizione, piuttosto che per semplice eminenza, rispetto a tutto ciò che è corporeo e materiale. L'atto intellettivo è infatti produzione e possesso della forma universale; ciò comporta dunque un processo di astrazione e di separazione della forma dalla materia, che si fonda sulla condizione che l'intelletto, essendo aperto alla conoscenza di tutte le quiddità delle cose sensibili, non può essere o possederne di per sé alcuna, altrimenti non potrebbe possederle tutte e in modo universale, ma possiederebbe solo quelle conformi alla propria natura, e in modo particolare. Tutto ciò porta Alberto a concludere con decisione che l'intelletto non può avere in sé alcuna materia” (p. 23).

<sup>347</sup> Vedi su questo punto Anna Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., pp. 69-71: “Pur rifiutando di estendere l'ilemorfismo aristotelico fino a comprendere le creature spirituali, Alberto ammette comunque che anch'esse possiedono una natura composita in modo tale che, in virtù di questa caratteristica, possano distinguersi da Dio (...) Le sostanze immateriali (...) devono (...) risultare in qualche modo composte per non coincidere con Dio che è l'unico essere assolutamente semplice. In queste sostanze, afferma Alberto, c'è composizione tra il *suppositum* e la natura comune che è la forma del *suppositum* (...) Alberto definisce questo tipo di composizione tra il soggetto e la forma con la terminologia di Boezio, stabilendo un'analogia tra il soggetto e il *quod est* da un lato, e tra la forma e il *quo est* dall'altro”. La Rodolfi cita, in proposito, un passo della *Summa de creaturis*: “In quibusdam (...) substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus (...) In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est, et quod est, quemadmodum dicit Boetius: et *quo est* est forma totius, *quod est* autem dicit ipsum totum cuius est forma” (*Summa de creaturis*, pars I, q. II, art. 5; ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. XXXIV, Vivès, Paris 1895, pp. 306-799).

dall'estensione e dalla localizzazione sostanziale (per non parlare della generabilità, della corruttibilità e della passibilità alle alterazioni corporee). Allora in sostanza egli sarebbe d'accordo con Bonaventura, e non si vedrebbe perché si rifiuti di usare, come lui, il termine 'materia' anche a proposito delle intelligenze. La seconda possibilità è che, quando attribuisce a tutte le creature, corporee e spirituali, la composizione di *quo est* e *quod est*, lo faccia già nel senso di Tommaso: egli intenderebbe quindi solo dire che tutte le creature hanno un *essere* che non è assolutamente necessario, e che dunque dipende causalmente da altro; ma le creature spirituali nondimeno possiederebbero per lui un'*essenza* che *non è affatto* propriamente composta di *quo est* e *quod est*. Allora avrebbe ragione a definirle immateriali, ma non potrebbe coerentemente difendere la loro mutabilità, né la loro moltiplicabilità nella specie, né quindi sostenere che l'anima intellettiva umana, se realmente è un'intelligenza, possa propriamente informare un corpo.

Non pretendiamo certo, in questa sede, di dirimere la questione della retta interpretazione del maestro tedesco su questo punto; la lettura più probabile sembra essere la prima, visto che egli non pare aver rilevato la portata della distinzione tommasiana di *essenza* ed *essere*. Ma non è nemmeno da escludere (non sarebbe un fatto inconsueto) che egli abbia sostenuto, in luoghi diversi, teorie diverse e anche implicitamente incompatibili<sup>348</sup>.

### *Tommaso d'Aquino: limiti della sua impostazione*

Tommaso, per questo rispetto, è più coerente: egli, nel far propria la tesi dell'immaterialità

<sup>348</sup> È ancora la Rodolfi a rilevare che in un certo senso sul punto in esame la divergenza di Alberto da Bonaventura sembra talvolta più di vocabolario che di altro: “Alberto riserva il nome di materia a quei tipi di *subiectum* che, uniti alla forma, generano una sostanza che si muove localmente e che dunque è estesa. In questa prospettiva l'angelo non ha materia, ed è per questo che il maestro domenicano rifiuta l'esistenza di una materia spirituale. D'altro canto (...) traspare contemporaneamente che, in un senso improprio, il *fundamentum* della sostanza angelo può essere chiamato materia e dunque si può dire, sempre impropriamente, che l'angelo è composto di materia e forma. Il *fundamentum* può allora facilmente essere inteso come una sorta di materia spirituale” (*Il concetto di materia* cit., p. 68). Nel caso che si dovesse intendere questo *fundamentum* come un sostrato materiale *realmente distinto* dalla forma, quale lo intende Bonaventura, Alberto oggettivamente si troverebbe in un disaccordo anche maggiore con se stesso, nella misura in cui, altrove, egli comunque respinge la possibilità della pluralità delle forme (su questo, tuttavia, si veda meglio sotto [n. 646]). Comunque sia, però, sembra abbastanza innegabile che Alberto ammetta, nelle intelligenze, almeno una materialità di tipo 'tommasiano'. Per cui la stessa Rodolfi, di nuovo, rileva qui il conflitto irrisolto di tendenze contrapposte: “Alberto rifiuta di usare la nozione di materia per indicare la composizione di sostanze non estese. Questo rifiuto avviene (...) da un punto di vista filosofico; mentre, per motivi teologici (...), Alberto pone nell'angelo un *fundamentum* che svolge lo stesso ruolo della materia spirituale di Avicenna” (*ivi*, p. 69). La Rodolfi dice “motivi teologici”: ma se intende, con ciò, la necessità di preservare la trascendenza del Principio, si può sospettare che, per Bonaventura, non si tratti solo di un'esigenza della teologia *come contrapposta alla filosofia*, quanto piuttosto anche di un'esigenza della *teologia filosofica*, che pure la ragione può giungere a postulare. Più che di contrapposizione tra esigenze filosofiche ed esigenze teologiche, forse si potrebbe qui parlare, dunque, di contrapposizione tra *esigenze filosofiche diverse*.



dell'intelligenza, riconosce l'incompatibilità di tale immaterialità con la vera e propria composizione di *quo est* e *quod est*. O, almeno, un tale riconoscimento sembra necessario a rendere ragione della convinzione, da lui difesa fin dalle primissime opere, e altrimenti davvero inspiegabile, per cui ogni intelligenza (*quod est*) si identifica assolutamente con la propria natura formale (*quo est*), e quindi ognuna, necessariamente, è unica nella propria specie.

Ma l'incoerenza in lui si manifesta su un altro piano: non nella metafisica, ma nel rapporto tra metafisica e cosmologia. Una simile teoria metafisica, difatti, richiederebbe una cosmologia quale sembra essere stata quella professata da alcuni pensatori islamici, tra i quali potrebbe annoverarsi lo stesso Avicenna: una cosmologia nella quale le intelligenze sono immote, completamente impassibili, senza successione e senza inizio nel tempo, e, anzi, sostanzialmente *al di sopra* del tempo<sup>349</sup>. Una cosmologia della quale Tommaso, come abbiamo visto, difende comunque la *possibilità*: *potrebbero* esistere creature del tutto sopratemporali, visto che (come è per l'appunto Avicenna a dimostrare) il fatto che un'essenza non esista in virtù di se stessa, e sia quindi propriamente creata, non ne implica punto, di per sé, una posteriorità cronologica dell'essere sul non-essere. Ma *sta di fatto*, per Tommaso, che

---

<sup>349</sup> Una tale concezione sembra risultare già da alcuni passi del *Liber de causis*: “Substantia simplex (...) est creata *sine tempore*, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus” (*Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. A. Pattiin, Tijdschrift voor Philosophie, Leuven 1966, XXVIII, 199-200; corsivo mio); ma ancor più espressamente essa si trova in Avicenna. Per il pensatore persiano, le intelligenze non possono aver avuto inizio nel tempo perché sono necessariamente *senza inizio*: infatti l'inizio presuppone un substrato materiale, di cui le intelligenze sono prive. Questo argomento è ben noto, e sarà unanimemente rigettato dagli scolastici. Ma sembra che per Avicenna le intelligenze non possano avere avuto inizio nel tempo anche per un'altra ragione: se il tempo si definisce, aristotelicamente, come misura del movimento, in quanto le intelligenze sono immobili sono anche *senza tempo*: quindi, non sono iniziate nel tempo non perché prive di inizio *nel loro decorso temporale*, ma piuttosto perché *essenzialmente estranee alla temporalità*. Cfr. Rahim Acar, *Talking About God and Talking About Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas's Positions*, Brill, Leiden-Boston 2005, p. 186: “If we render Avicenna's term 'dahr' as 'sempiternity' in English, then sempiternity is not infinite temporal duration. It is rather *a kind of non-temporal duration*. Hence time and movement is applicable neither to sempiternal beings nor to the eternal being, i. e., God” (corsivo mio). Acar si riferisce qui alla *Al-Ta'liqāt*, ed. 'abd al-Rahmān Badawī, Cairo 1973, pp. 141-142. Va rilevato, peraltro, che Avicenna è ben lontano dal negare all'individuo umano la qualifica di sostanza immateriale: “Attribuens (...) esse animae non est corpus, nec virtus corporis, sed est sine dubio essentia existens nuda a materiis et mensuris” (*Avicenna Latinus, De anima*, tract. V, cap. 4, ed. S. Van Riet, Éditions Orientalistes-Brill, Louvain-Leiden 1968, p. 118). Nella misura in cui l'anima umana è indubbiamente soggetta a una qualche forma di successione, quindi, bisogna senz'altro denunciare una certa incoerenza del suo pensiero in proposito. Non a caso anch'egli, in un modo che per certi versi prefigura quello di Tommaso (e non sfugge agli stessi problemi) sostiene che l'anima è moltiplicata solo in virtù della propria unione al corpo: “Animae (...) humanae unum sunt in specie et definitione; si autem posuerimus quod prius habuerunt esse per se et non inceperunt cum corporibus, impossibile est tunc ut animae in ipso esse habeant multitudinem (...) Si (...) anima esset tantum absque corpore, una anima non posset esse alia ab alia numero (...) Singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod semper fuerit, sed inceptit esse cum corpore tantum” (*De anima*, V, 3, ed. cit., pp. 105-107).

tutte le creature (comprese le intelligenze) in realtà, sono soggette a mutamento, e quindi *a fortiori* sono anche intrinsecamente mutevoli. Egli, né più né meno di qualsiasi altro teologo del tempo, crede all'alternanza degli stati interiori negli angeli, all'inizio temporale della loro durata, alla successività della loro caduta o conferma rispetto a tale inizio<sup>350</sup>, alla loro possibilità di venir perfezionati dalla grazia, all'accrescersi delle loro conoscenze attraverso il tempo, anche al loro moto nello spazio ecc.

Citiamo in proposito solo due pronunciamenti particolarmente sintetici: uno dalle *Quaestiones de malo*, dove, parlando dell'*aevum* (che, come ricorderemo, è per Tommaso la misura stabile e immota dell'essere spirituale), si dice: “Euuum mensurat esse angeli; non tamen mensurat actiones eius in quibus est successio siue intellectus siue uoluntatis<sup>351</sup>”; e uno dalla *Summa theologiae*, che, sempre a proposito degli angeli, afferma che “habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo<sup>352</sup>”.

Ed è qui che risiede l'incoerenza: perché egli, dai principi metafisici che consapevolmente assume, avrebbe dovuto dedurre, coerentemente, non solo che *possono* esistere delle creature sopratemporali e immobili, ma che tutte le creature intelligenti *devono* essere tali. Tommaso, invece, sostiene *e* che esistono intelligenze, *e* che tutte le creature esistenti sono soggette al mutamento; ma ciò risulta assolutamente insostenibile dati i suoi principi.

Egli argomenta, talora, che nel mutamento degli angeli, a differenza di quello delle realtà corporee, non si tratta di un passaggio dalla potenza all'atto, bensì da un atto a un altro atto: “Est (...) in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae sed actus actui<sup>353</sup>”. Ma si tratta di un espediente verbale francamente indegno del suo abituale livello speculativo: in *qualsiasi mutamento*, difatti, siamo di fronte al passaggio da un atto a un altro atto, altrimenti non si tratterebbe di una trasmutazione, bensì di una creazione o di un'annichilazione totale; ma l'atto *finale*, all'inizio, esiste *solo in potenza* (altrimenti non si tratterebbe di un mutamento), come

---

<sup>350</sup> Sulla caduta abbiamo già visto la sua opinione; sulla conferma vedi p. es. *Summa theologiae*, I, q. 62, art. 1, co.: “Ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere”.

<sup>351</sup> *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, art. 4, ad 19 (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XXIII, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982).

<sup>352</sup> *Summa theologiae*, I, q. 10, art. 5, co.

<sup>353</sup> *Summa contra gentiles*, II, 101, 1859.

l'atto *iniziale* non esiste più alla fine. In *tutti i mutamenti*, quindi, si può parlare *sia* di un passaggio dalla potenza all'atto *sia* di uno da un atto a un altro atto, e un aspetto non si può mai dare senza l'altro.

O diremo che nel caso degli angeli si tratta di un passaggio dall'atto all'atto perché non si dà un mutamento *sostanziale*? Ma allora, questo varrebbe anche delle sfere celesti, delle quali Tommaso non mette mai in dubbio la sia pur peculiare materialità; è vero che anche le sfere celesti, *di fatto*, secondo la teoria maggioritaria all'epoca, non sono moltiplicate nella specie (ogni sfera è una specie a sé stante<sup>354</sup>): né *possono* naturalmente moltiplicarsi, perché prive di potenza generativa. Tuttavia, già la semplice circostanza che siano intrinsecamente estese nello spazio introduce una qualche moltiplicazione della loro forma, poiché questa parte della loro mole non è quella, e tuttavia, in quanto alla forma, tutte le parti sono identiche. Gli angeli, invece, per Tommaso, non possono subire *alcuna* moltiplicazione della loro realtà formale.

Si obietterà ancora che, per lui, la ragione per cui gli angeli non possono risultare moltiplicati nella specie è la mancanza non della materia-potenza in genere, ma unicamente di quella materia *signata quantitate* che consente la *coesistenza simultanea* in luoghi diversi, e che costituisce il *principium individuationis* nella specie: se esiste un'intelligenza dotata dell'accidente *x* e *simultaneamente* esiste un'intelligenza della stessa specie dotata dell'accidente *y*, di necessità entrambe sono lo stesso individuo; ma, viceversa, la *stessa* sostanza intelligente individua può benissimo esistere avendo *ora* solo *x* e *dopo* solo *y*.

Ma questa spiegazione confonde solo le acque: intanto (nonostante si tratti di un pregiudizio che ancora in Kant sembra trovare eco) non si capisce perché la distinzione di due oggetti della stessa specie esistenti simultaneamente non potrebbe avvenire anche in assenza di spazio e di ordinamento spaziale, in base ad attributi accidentali (come ad esempio le intellezioni e le volizioni) che sembrano poter sussistere anche in modo del tutto non spazializzato; non si capisce, insomma, perché la moltiplicazione nella specie dovrebbe implicare una differenza di luoghi. In effetti, come notavamo, ad esempio per Bonaventura (ma si tratta di una tesi ampiamente condivisa) le intelligenze in genere (anche le anime umane, salvo che per la loro funzione animatrice del corpo) in sé *non sono* spaziali; quindi, se

<sup>354</sup> Sulla presenza di questa opinione in Tommaso vedi p. es. *Summa contra gentiles*, II, 93, 1800: “In corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur”. La stessa idea si trova anche in Bonaventura, sebbene con qualche oscillazione; ma per questo rimandiamo a più avanti [pp. 371-374].

nel mondo esistessero solo intelligenze, si troverebbero tutte *fuori da qualsiasi spazio*, e dunque non si avrebbe alcun modo di distinguerle spazialmente: ma, nondimeno, resterebbero numericamente distinte<sup>355</sup>. Poi non si capisce nemmeno, oltretutto, come dovrebbe fare la materia *signata quantitate* ad accogliere differentemente lo stesso principio formale in parti distinte di se stessa, e quindi a *individuarlo attivamente*, quando per Tommaso la materia non ha assolutamente *alcuna realtà in proprio* (ma questo è un problema che rimandiamo, ancora una volta, al seguito)<sup>356</sup>. E infine, cosa ancora più importante: Tommaso non dice solo che l'intelligenza è priva di una materia *estesa e quantitativa*: dice che è *assolutamente* priva di *qualsiasi* materia; quindi non è solo, di volta in volta, l'unica *nella* propria specie, ma è

---

<sup>355</sup> Comunque, va detto, si potrebbe ugualmente sostenere che la materia *signata quantitate* sia indispensabile per la moltiplicazione numerica, se si ammettesse che essa esiste negli enti (come quantità *intensiva*) anche indipendentemente dallo spazio. Quanto a Bonaventura, in effetti, non è chiaro se egli abbia ammesso la presenza della quantità in qualsiasi ente materiale: dice talvolta che la materia *per essentiam* non è in alcun modo quantitativa, perché non è in alcun modo moltiplicabile: “Quia (...) materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nulla distinctionem; si nulla distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo quod sit una sine multitudine, et ita numero una (...) Rursus, quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita (...): sic (...) in omnibus materiatis est una propter infinitatem eius, quae venit ex summae possibilitatis imperfectione” (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, co.). Tuttavia, qui si riferisce alla materia *come pura potenza*, che in sé non ha alcuna realtà positiva, e che per lui è *distinta* dalla materia che concretamente costituisce gli enti: questo testo dunque non è utile ai fini del nostro quesito. Va detto che altrove Bonaventura sembra anche affermare che si ha quantità solo nelle realtà estese (la quantità dunque, a quel che pare, va distinta dal numero, che è un attributo vestigiale presente in tutte le creature [cfr. p. es. *Breviloquium*, II, 1]). Vera quantità è infatti solo la *quantitas molis*, a cui si contrappone la *quantitas virtutis*, che è tale solo *metaphorice*: “Quantitas (...) dicitur dupliciter, scilicet proprie et metaphorice: proprie dicitur quantitas molis, et haec est in corporalibus; metaphorice quantitas virtutis, et haec est in spiritualibus” (*In Sent. I*, dist. XVII, pars II, art. unicus, q. I, co.). Non è chiaro però, comunque, se la *quantitas virtutis* vada intesa come quantità intensiva o come puro e semplice equivalente della individualità dell'essenza, e quindi, davvero, solo in modo metaforico. A favore della prima ipotesi sembrerebbe andare il fatto che talvolta Bonaventura ammette una gradazione continua e misurabile, e quindi una vera quantità, anche in realtà che non hanno estensione: ad esempio, il calore: “Calor potest augeri dupliciter: vel intensive, et sic statum habet et summum; vel extensive, ut sit in pluribus, et sic non habet statum a parte sua, sed a parte combustibilis, quod finitum est” (*ivi*, q. IV, ad 3). A favore della seconda va però detto che talvolta la *quantitas virtutis* (sebbene infinita) viene da lui attribuita anche *allo stesso Dio*, che senza dubbio, come sommamente semplice, resta del tutto al di sopra della misurabilità: “Licet divinum Verbum sit simplex, est tamen nihilominus infinitus, non quantitate molis, sed quantitate virtutis; quia quanto aliquid simplicius, tanto eius virtus est magis unita (...): et ideo Verbum divinum, hoc ipso quod simplicissimum est, est et infinitissimum” (*De scientia Christi*, q. VI, co.). In ogni caso, però, resta che, mentre per Bonaventura la presenza della materia-potenza è indispensabile (come per Tommaso) all'individuazione nella specie, invece la presenza della quantità sembra rimanere in qualche modo accessoria rispetto all'individuazione.

<sup>356</sup> In effetti, c'è chi ha riconosciuto un'evoluzione nella posizione di Tommaso a riguardo: la teoria dell'individuazione tramite la materia *signata quantitate* verrebbe difesa solo nella prima fase della carriera dell'Aquinate, il quale poi (a partire dalla *Summa contra gentiles*) si sarebbe reso conto della sua incompatibilità col postulato della unicità della forma, e da allora non vi avrebbe più fatto ricorso (cfr. Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Le “De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948, pp. 104-112). Altri hanno invece negato questo sviluppo, sostenendo che la coscienza della incompatibilità dell'indipendenza della materia estesa con l'unicismo sarebbe stata chiara a Tommaso fin dal *Commento alle Sentenze* (vedi Bernardo Bazán, *La corporalité selon S. Thomas* cit., pp. 396-397). Di recente, comunque, anche Silvia Donati ha indicato nel ricorso tommasiano alla *materia signata* un residuo della teoria averroista delle *dimensiones indeterminatae*, nel qual caso esso sarebbe oggettivamente incompatibile con l'unicismo (cfr. *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo*, in *La materia* cit. [pp. 361-393], pp. 367-371).

necessariamente *identificata* con la propria specie: *esaurisce in una volta tutte le potenzialità della propria specie*. Ma allora, come fa a mutare, cioè a *esistere ora in un modo e ora in un altro*? Bisognerebbe che esaurisse *ora in un modo ora in un altro* la *totalità* delle proprie potenzialità specifiche: questa tuttavia è palesemente una contraddizione. Se la diversificazione (simultanea) degli individui nella specie è inconcepibile senza una *qualche* materia, la diversificazione (successiva) degli stati accidentali nell'individuo, a maggior ragione, è inconcepibile senza *alcuna* materia, perché l'unità dell'individuo implica l'unità della specie, e la materia è il solo principio che può spiegare come la specie possa *esistere, essenzialmente identica, in condizioni diversificate*.

Questo, a meno che non postulassimo una continuità di tipo diverso, affermando che l'intelligenza conserva una *identità personale* attraverso il tempo (ad esempio, tramite la memoria degli stati che essa riconosce come suo passato e l'aspettativa di ciò che potrebbe riconoscere come suo futuro) per quanto tale identità si svolga attraverso stati che, dal punto di vista strettamente metafisico, *sono in effetti di specie diversa*<sup>357</sup>. Ma una tale soluzione, nella prospettiva peripatetica di Tommaso, resta esclusa: niente può rimanere individualmente identico se muta nella specie, dal momento che solo la specie garantisce il perdurare dell'atto che definisce l'individuo in quanto tale. La continuità personale (che è in qualche modo sempre una continuità funzionale) rimane inconcepibile, perché infondata, senza una continuità reale del principio specifico: fino a che non si 'decostruisce' il circolo di concetti del peripatetismo, non si esce da questa *impasse*.

---

<sup>357</sup> Questa, com'è noto, è l'idea che Locke porterà avanti nell'*Essay Concerning Human Understanding*: da cui la totale separazione del problema dell'identità personale da quello dell'identità sostanziale: "Per trovare in che consista l'identità personale, dobbiamo considerare per cosa sta il termine persona: il quale, penso, sta per un essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi (...) Poiché, la consapevolezza sempre accompagnando il pensiero, ed essendo quella che fa sì, che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso, e in tal modo distingua se stesso da tutte le altre cose pensanti, in ciò solo consiste l'identità personale: ossia, nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e di quel tanto che questa consapevolezza può venir portata al passato (...), fin là giunge l'identità di quella persona" (*Saggio sull'intelligenza umana*, II, XXVII, 11; tr. it. di Camillo Pellizzi, Laterza, Bari 1994, t. I, p. 371). Per cui Locke ammette tranquillamente che una stessa personalità possa appartenere a sostanze diverse: "Il problema è di sapere che cosa sia che fa quella stessa persona, e non se sia la stessa sostanza identica quella che sempre pensa nella stessa persona: il che, in questo caso, non è di nessun rilievo: poiché diverse sostanze sono unite in una sola persona dalla consapevolezza stessa della quale partecipano, come diversi corpi, da una vita stessa, sono uniti a formare un animale solo" (*ivi*, 12, p. 372). Così pure, una stessa sostanza potrà corrispondere a persone diverse (se, ad esempio, a un certo punto dimentica completamente il proprio passato): cfr. *ivi*, 16, pp. 375-377. Per un autore come Bonaventura, però, ancora indissolubilmente legato all'idea boeziana della persona come "naturae rationabilis individua substantia" (Boezio, *Contra Eutychem et Nestorium [De duabus naturis et una persona Christi]*, ed. C. Moreschini, in *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Saur, München-Leipzig 2000 [pp. 206-241], cap. 3), una tale ipotesi era ancora fuori questione (per la concezione bonaventuriana della persona vedi anche Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 147-160).

Tommaso poi esclude anche senza remissione (diversamente da Alberto, come notavamo) che una conseguenza dedotta razionalmente da principi evidenti possa mai essere obiettivamente falsa. Si trova quindi di fronte a un'aporia insormontabile: egli ritiene obiettivamente vere le conseguenze del principio secondo cui 'l'intelligenza è incompatibile con la materialità', ma ritiene anche obiettivamente vere, perché garantite dalla rivelazione, proposizioni che sono *direttamente contraddittorie* di quelle conseguenze. Dunque, dovrebbe necessariamente scegliere una di queste soluzioni: o rigettare, in nome della ragione, la fede nella rivelazione; o negare che le proposizioni contraddittorie con la ragione siano effettivamente presenti nella rivelazione; o revocare in dubbio l'evidenza razionale della incompatibilità tra materia e intelligenza; o, infine, prendere in considerazione lo scetticismo metodologico nei confronti della ragione. Ma in effetti non fa nessuna di queste cose.

Come ho detto, negli studi contemporanei l'esistenza di questa difficoltà sembra essere sovente sfuggita<sup>358</sup>. Questo anche, probabilmente, perché sviati da una distinzione che lo stesso Tommaso pone in tutte le creature, e sulla cui efficacia nei confronti della suddetta difficoltà, quindi, forse egli stesso a suo tempo si è illuso. Parlo della distinzione tra sostanza e attributi<sup>359</sup>.

L'essenza divina, sostiene Tommaso, essendo assolutamente necessaria e identica al proprio essere, è anche un'essenza (di tipo assolutamente peculiare, com'è ovvio) che è *assolutamente identica ai propri attributi*: Dio non solo è buono, ma è *la propria stessa Bontà*, non solo è sapiente, ma è *la propria stessa Saggiessa*, ecc.<sup>360</sup>; e, poiché questa

<sup>358</sup> Cornelio Fabro, ad esempio (*La nozione metafisica di partecipazione* cit., p. 332), dice, a proposito della cosmologia di Tommaso, che “la sostanza finita, ed in particolare le nature che partecipano alla vita e alla conoscenza, s'arricchiscono di nuove perfezioni, e non solo hanno ricevuto l'atto d'essere fondamentale, ma ricevono continuamente nuovi atti secondari”: in tutto ciò, non sembra affatto rendersi conto di trovarsi in presenza di un punto che, a causa della dottrina tommasiana dell'immaterialità, è fortemente problematico proprio riguardo alle “nature che partecipano l'intelligenza”.

<sup>359</sup> Lo stesso Fabro conclude così il discorso appena riportato: “Qui è inevitabile una conclusione: se, allora, il primo atto d'essere è realmente distinto dall'essenza, 'a fortiori' questi atti secondari non potranno identificarsi con la sostanza che li porta” (*ibidem*). Ma, in realtà, posto che in ogni creatura la posizione d'essere si distingue dall'essenza che si pone, non ne segue che, *all'interno* dell'essenza, gli attributi si distinguano realmente, e tantomeno siano realmente separabili, dalla natura essenziale stessa. Non è lecito concludere che, se il “primo atto d'essere” non è intrinseco all'essenza, non possano allora essere tali nemmeno gli “atti secondari”, perché essi, come *realtà meramente possibili*, non dipendono dall'atto d'essere, come invece ne dipende l'*esistenza reale* dell'essenza. Se quindi Tommaso non possiede altre ragioni per postulare la necessaria distinzione dell'essenza creata dai propri attributi, bisogna concludere che essa rimane senza fondamento.

<sup>360</sup> Cfr. p. es. *Summa contra gentiles*, I, cap. 45 (“Quod intelligere Dei est sua essentia”), cap. 73 (“Quod voluntas Dei est eius essentia”), ecc., ma soprattutto, per un discorso di massima applicabile a tutti gli attributi, il cap. 23 (“Quod in Deo non est accidens”). Anche questo capitolo, comunque, non è privo di punti critici: da una parte, vi si intende palesemente come 'accidente' tutto ciò che non si identifica totalmente con l'essenza; dall'altra, si argomenta l'impossibilità degli accidenti in Dio col fatto che altrimenti Dio sarebbe mutabile (vedi soprattutto *ivi*, 217). Quindi, si dà per scontato che tutto ciò che non si identifica con l'essenza sia anche realmente

caratteristica deriva dalla prerogativa della sua assoluta semplicità, che è anche quella che sancisce la sua assoluta unicità, sembra che essa non possa appartenere ad alcun altro essere. Come non può darsi alcuna creatura assolutamente necessaria, ossia identica al proprio essere, così non può darsi alcuna creatura i cui attributi siano identici alla sua essenza. L'essenza creata può sì risultare *inseparabile* da almeno alcuni dei suoi attributi (anche da *tutti*, se parliamo dell'*essenza completa*, dell'*hic et nunc* esaurientemente individuato), ma in qualche modo rimane comunque *distinta* da essi.

Senza dubbio, questa conclusione risulta già di per sé discutibile, per il fatto (punto debole di qualsiasi realismo essenzialistico) che è ben difficile spiegare *in che modo*, di preciso, tale distinzione dovrebbe intendersi, e *cosa* dovrebbe essere questa 'essenza' la quale, pur supportando tutti gli attributi e non potendo né venire conosciuta né esistere senza di essi, dovrebbe nondimeno distinguersene. Tanto più che, almeno in quanto ad attributi astratti quali la bontà e la saggezza, il fatto che essi siano *ugualmente predicabili* di essenze diverse non implica che essi siano *realmente presenti*, identici, in essenze diverse, e quindi *realmente distinti* dalle essenze stesse: la loro identità potrebbe ben avere carattere puramente analogico. Se la bontà che si trova in *a* non è realmente la stessa bontà che si trova in *b*, potrebbe anche identificarsi realmente, nel caso di *a*, con l'essenza di *a*, e, nel caso di *b*, con l'essenza di *b*. Ed è lo stesso Tommaso ad introdurre questa possibilità quando espressamente rigetta il realismo dei generi e afferma (come vedevamo all'inizio [n. 14]) che, ad esempio, un asino è animale e vivente in virtù del *medesimo principio formale reale* in virtù del quale è asino.

Ma l'asserzione di Tommaso non è priva di una sua plausibilità se parliamo, invece, degli *accidenti individuali* (incomunicabili o, perlomeno, incircoscrivibili con termini generali). Socrate, ad esempio, possiede in atto *questa* bianchezza, *questa* pesantezza, *questa* temperatura, ecc. Tali attributi sono individuali e concreti quanto lo è l'essenza, ma nessuno la *esaurisce* né la *definisce integralmente*. Quindi, l'essenza di Socrate è effettivamente distinta dall'essenza di tutti i suoi attributi perché, anche se non la si concepisse come un *quid* realmente ulteriore ad essi, perlomeno ne costituirebbe la *sintesi*: Socrate è bianco e pesante, ecc., quindi la definizione della sua essenza è diversa da quella di ciascun suo attributo, come la definizione di un insieme lo è da quella dei singoli membri. Dio, invece, avendo un'essenza identica al proprio essere, ha anche un'essenza dove *tutti gli attributi si identificano con*

---

separabile dall'essenza stessa; e appunto questo, vorrei suggerire, è anche il punto debole dell'inferenza con cui Tommaso vorrebbe passare dalla composizione di tutte le creature in essenza e attributi alla reale mutabilità delle stesse.

*l'essere stesso* (va da sé che, anche per questo, tanto l'essere quanto tutti gli attributi non si predicano di Dio nello stesso modo in cui si predicano delle creature). Anche in questo caso, non tutte le difficoltà vengono meno, perché mi sembra che perlomeno non sia chiara l'impossibilità di concepire un'essenza (creaturale) che sia dotata di un *unico* attributo concreto, e quindi si identifichi completamente con esso. In tale ipotesi, questa essenza sarebbe effettivamente identica ai (al) propri attributi; ma non sarebbe comunque identica al proprio essere, perché questo attributo non sarebbe il proprio stesso essere, e quindi non si troverebbe nella stessa condizione di Dio.

Ad ogni modo, però, anche se accettiamo la differenza tra essenza e attributi, pretendere di dedurre da essa sola la mutabilità dell'essenza stessa denota un equivoco enorme. Dire che *l'essenza completa e sussistente* è distinta dai propri attributi, infatti, è una cosa; dire che *l'essenza come natura formale* è distinta dai propri attributi nel senso che essa può esistere in condizioni accidentali diverse è un'altra: e la seconda proposizione non deriva affatto dalla prima. La prima distinzione risulta compatibile anche con l'ipotesi di un'essenza completamente immateriale: essa stabilisce solo che l'essenza concretamente non è identica ai propri attributi, senza specificare se l'essenza stessa possieda una capacità di mutamento, e se quindi gli attributi, in tutto o in parte, siano passibili di venir rimpiazzati da altri conservando l'identità sostanziale. La seconda, invece, implica la presenza di tale capacità, che però è concepibile solo se nell'essenza la forma si compone con la materia-potenza.

L'equivoco di identificare le due cose sembra aver ingannato, tra gli altri Fernand Van Steenberghen. Nel fervore del suo 'apostolato' tommasiano, questo studioso giunge ad affermare che l'aver difeso la composizione reale di essenza ed operazioni (quindi anche di essenza ed attributi) in tutte le creature, distinguendola da quella di materia, e forma sarebbe uno dei discrimini più manifesti della 'superiorità' dell'ontologia di Tommaso rispetto a quelle che l'hanno preceduta. Ciò consentirebbe infatti a Tommaso di dimostrare la mutabilità delle creature senza per questo essere costretto a postulare la materialità dell'intero creato<sup>361</sup>. In realtà, come abbiamo ora visto, si tratta invece di uno dei punti più critici della sua ontologia, perché, se egli veramente ha avuto quest'intenzione, allora innanzitutto la sua dimostrazione non è concludente, e poi la sua conclusione è radicalmente contraddittoria con la sua

---

<sup>361</sup> Cfr. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* cit. p. 359: “La doctrine métaphysique de la composition réelle de la substance et de ses puissances d’opération dans toutes les substances finies, y compris les substances spirituelles, est une des conquêtes les plus remarquables de la métaphysique du saint docteur et un des critères les plus manifestes de la supériorité de cette ontologie sur celle de ses prédécesseurs”.



contemporanea affermazione della totale immaterialità delle intelligenze. O Tommaso accetta l'universalità della materia-potenza, col che però non avrebbe più ragione di sostenere che gli angeli non sono moltiplicabili nella specie, oppure dovrebbe concludere che tutte le creature che ne sono prive sono anche prive di ogni mutamento, sostanziale o accidentale.

Passiamo ora alla questione dello *status* dell'intelligenza umana. Anche qui, una consolidatissima *vulgata* storiografica saluta in Tommaso il geniale risolutore di un'ambiguità che aveva tormentato il pensiero dei teologi latini fino almeno dalla riscoperta di Aristotele: quella per cui si sosteneva, da una parte, con quest'ultimo, che l'anima intellettuale umana è forma del corpo, col quale costituisce un'unità sostanziale; e, dall'altra, che essa, in quanto spirituale, possiede una sussistenza indipendente dal corpo, ed è quindi una sostanza vera e propria, per quanto imperfettamente realizzata, anche senza di esso. Queste due affermazioni sarebbero in realtà incompatibili. Se l'anima intellettuale è già in sé una sostanza sussistente, non può costituire una vera unità con il corpo, e si serve di esso solo come di uno strumento (secondo la tesi platonica che, *via* Agostino, sarebbe rimasta dominante nella teologia latina fino almeno a tutto il sec. XII). Se, d'altronde, è davvero forma del corpo (col che l'essere umano diviene, come tutti gli altri animali veri e propri, un composto di anima e corpo in unità sostanziale) non si vede come evitare la conseguenza che, col dissolversi del corpo, anche l'anima verrà meno.

Tommaso avrebbe risolto il dilemma decidendo nettamente per l'anima-forma, ma salvando nel contempo l'immortalità della natura umana. Per lui, l'anima umana è veramente forma di un corpo, e quindi costituisce con esso un'unità sostanziale; dal momento, tuttavia, che tale anima esercita un'operazione (l'intellezione) che trascende le limitazioni della materia, essa, pur essendo una forma individuata dal corpo e ad esso solidale, non può dipendere dal corpo per la propria esistenza. Ciò significherebbe infatti che possiede un'operazione più nobile della propria essenza (la prima non dipenderebbe dal corpo, la seconda sì): idea, per Tommaso, assurda<sup>362</sup>. Quindi, unica tra le forme corporee, l'anima umana può sussistere, per quanto imperfettamente, anche senza corpo, e perciò è immortale. Tommaso imbecca dunque una via completamente nuova, capace di soddisfare ad un tempo tutti i *desiderata* del senso comune (per il quale il corpo è realmente parte integrante dell'uomo) e della fede (per la quale l'anima umana dev'essere immortale), e perciò

---

<sup>362</sup> Cfr. p. es. *De spiritualibus creaturis*, art. 5, co.: “Manifestum est (...) quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest (...) Unde oportet quod substantia cuius est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur”.

ineccepibile<sup>363</sup>.

In realtà le cose non sono così semplici. Intanto, nell'ipotesi che l'anima possa essere insieme sia forma sia sostanza autosussistente non esiste un'incoerenza così evidente come questa ricostruzione sembra dare per scontato. Sussisterebbe un'incoerenza difficilmente negabile, sì, *se* supponessimo una soluzione unicista al problema della forma sostanziale; ma non in caso contrario; e dare per scontato che la soluzione pluralista non possa salvare l'unità della sostanza, e dunque lo *status* formale dell'anima (come sembrano fare molti interpreti filotommasiani), rimane, fino a prova contraria, un'assunzione aprioristica. E poi, ad ogni modo, con tutto il rispetto per la genialità di Tommaso, la soluzione che egli fornisce in questo particolare frangente non risolve affatto i problemi: si presenta, piuttosto, come un cumulo di contraddizioni. Ci obbliga infatti a postulare un'entità dal carattere quantomeno anomalo: l'anima sarebbe forma di una sostanza materiale; sarebbe quindi anche forma di una sostanza corporea, visto che per Tommaso tutte le sostanze incorporee sono anche immateriali. Nondimeno, tale anima conferirebbe alla sostanza che informa l'attributo dell'intelligenza; inoltre, pur essendo aspetto formale di una sostanza completa, continuerebbe a sussistere autonomamente dopo il dissolversi della sostanza stessa, e conserverebbe l'individualità che le era data dalla materia di quella!

---

<sup>363</sup> Come saggio di una tale valutazione totalmente positiva della teoria antropologica di Tommaso, vedi Sofia Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965, pp. 60-61: "La teoria dell'unità della forma sostanziale nell'uomo fu sentita come nuova dai contemporanei, e tale ci sembra che sia nel senso più pieno (...) S. Tommaso (...) conduce fino in fondo il concetto dell'anima-forma anche a proposito dell'anima razionale e, conducendolo fino in fondo, va oltre Aristotele, poiché Aristotele aveva dato nel *De anima* una compiuta filosofia della vita: non si può dire che avesse dato (...) una compiuta antropologia filosofica. Quello che S. Tommaso tenta è proprio lo svolgimento di una antropologia filosofica su basi aristoteliche nel mondo cristiano. E l'elemento caratteristico della sua antropologia a noi sembra proprio la teoria dell'unità della forma applicata all'uomo. Parve a S. Tommaso che la spiritualità dell'anima non solo non fosse compromessa, ma si potesse meglio difendere concependo l'anima umana come il principio che assorbe in sé tutto ciò che di attualità vi è nell'uomo, anziché pensandola come una fiammella che si accende su un organismo già costituito ed animato (...) Se (...) si parte dalla realtà concreta che l'esperienza ci offre (...) mi sembra si debba concludere che questa teoria tomistica dell'anima come forma sussistente, ma forma unica, ossia realtà spirituale, ma impegnata in ogni atto dell'uomo, sia quella che meglio risponde all'esperienza di quel che è l'uomo". Vedi anche Bazán, *La corporalité selon S. Thomas* cit., pp. 386-388: "L'âme [pour Thomas] (...) est une forme substantielle subsistante (...) Cette doctrine lui permet aussi d'assurer à l'âme l'immortalité, qui était impensable dans le cadre de l'hylémorphisme aristotélicien (...) Mais, insistons sur ce point, même si l'âme jouit de ce statut exceptionnel, elle n'est pas une substance (...) L'âme, comme forme substantielle subsistante, reçoit par elle-même l'être et le communique au composé; il est donc clair que l'âme est en puissance par rapport à l'acte d'être et en cela consiste sa finitude. C'est cette nouvelle structure d'acte et de puissance, avancée par Thomas comme doctrine métaphysique, qui va rendre superflu l'hylémorphisme universel (...) Que les prédécesseurs de saint Thomas (et quelques-uns de ses contemporains et successeurs) aient débattu la question de la pluralité des formes sans avoir dépassé le dualisme de substances [anima e corpo] (...) ne fait que confirmer qu'ils avaient une compréhension radicalement inadéquate de la doctrine hylémorphique. Quoi qu'il en soit, nous avons montré que Thomas a critiqué la conception substantialiste de l'âme et a affirmé vigoreusement son statut de forme substantielle" ...e così via.

Non c'è da stupirsi se i contemporanei reagirono quantomeno con una certa perplessità. In base agli stessi principi tommasiani, se una sostanza è materiale *non può affatto* possedere l'attributo dell'intelligenza: quindi nemmeno la forma che le conferisce il proprio atto può possedere una natura intellettuale; altrimenti sarebbe già una sostanza in proprio, e *non potrebbe affatto* fungere da forma di un composto. E, logicamente, se una forma è atta a sussistere concretamente in una sostanza materiale che la individua, *non può in nessun caso* sussistere da sola: è la materia che le conferisce insieme e l'individualità e la sussistenza concreta; e, separata da quella, la forma deve venir meno.

Tommaso risponderà che tutto ciò non vale nel caso in questione, perché qui si tratta di una sostanza materiale che è dotata di un'operazione immateriale; ma questo non toglie che, *in base ai suoi stessi principi*, una tale sostanza sia assolutamente inconcepibile. Ancora una volta non può stupire, dunque, che Tommaso sia stato accusato di attentare all'immortalità dell'anima umana e di equiparare l'uomo alle bestie. Questa è ad esempio, in sostanza, l'accusa che gli ha fatto Guglielmo de la Mare nel suo celebre *Correctorium*<sup>364</sup>; ma, ancor prima e ancor più esplicitamente, gliel'aveva fatta l'allievo di Bonaventura Guglielmo di Baglione, criticando “qui ponunt quod anima rationalis non est ex se hoc aliquid, sed per corpus individuatur<sup>365</sup>”:

<sup>364</sup> Così la espone la Vanni Rovighi: “Se le anime umane sono individuate per la loro unione col corpo (...), logicamente si viene a negare l'immortalità dell'anima o almeno a dire che dopo la morte tutte le anime umane si fondono, per così dire, in un solo intelletto, che è l'errore averroistico” (*L'immortalità dell'anima* cit., p. 58). In verità la teoria 'averroistica' non dice che le intelligenze dei singoli uomini dopo la morte si rifondono in una sola, ma piuttosto che l'intelligenza umana, quanto alla sua sostanza, non è *mai stata* particolarizzata nei singoli. Guglielmo comunque, sia pur in maniera un po'confusa, sembra aver individuato il nodo problematico fondamentale della teoria di Tommaso: se si postula che l'anima possa essere individuata solo grazie al corpo, si ammette che è costituzionalmente forma del corpo, e quindi non si può non concludere che essa esiste solo col corpo; se, quindi, l'intelligenza dell'uomo sfugge alla corruzione del corpo, se ne deve trarre che essa non è realmente una componente dell'essere umano ('averroismo'): “Si informatio diversorum corporum est causa multiplicationis animarum, oportet quod separatio a corporibus sit causa unionis earum. Et sic redit error Averrois (...) quod saltem post mortem erit unitas animarum” (Guglielmo de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, pars I, art. XXX [in P. Glorieux (ed.), *Le correctorium corruptorii 'Quare'*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Kain 1927, p. 125]). Guglielmo contrappone a questa tesi quella tradizionale per cui l'anima è individuata già di per sé, perché già di per sé è materiale, pur essendo intelligente; dunque è forma ma anche sostanza indipendente e, come sostanza indipendente, può sfuggire alla morte: “La Mare (...), a differenza del suo avversario, ammette la composizione ilemorfica anche nell'anima umana e vede nell'unione della materia con la forma il principio dell'individuazione per modo che secondo lui l'anima umana ha già in sé, indipendentemente dal corpo gli elementi sufficienti al suo essere individuale” (*ivi*, pp. 58-59). Questa teoria è pari pari quella di Bonaventura. Del resto, già E. Longpré ha sostenuto che, addirittura, il *Commento alle Sentenze* di Guglielmo non sarebbe tanto un commento a Pietro Lombardo, quanto proprio un commento *al commento di Bonaventura* (cfr. Ephrem Longpré, *Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O. F. M. Art. I. Le Commentaire sur les Sentences de S. Bonaventure*, in «La France Franciscaine» 3, IV [1921], pp. 288-302 [p. 291]).

<sup>365</sup> Guglielmo di Baglione, *Quaestio utrum anima rationalis ex natura sua sit hoc aliquid, et cum hoc sit vera perfectio corporis*, co., in Ignatius Brady, *Background of the Condamnation of 1270: Master William of*

Anima per corpus individuari non potest intelligi nisi anima recipiat a corpore vel in corpore illud quod secundum ipsos causa est omnis individuationis in ente completo. Hoc autem est materia (...). Si (...) sic est, corrumpetur anima corrupto corpore; et vacuabuntur omnia quae Scriptura continet de animae rationalis dignitate<sup>366</sup>.

Qui il punto critico è il seguente: essendo Tommaso un unicista, non può concepire una sostanza sussistente che sia anche vera forma di un composto, e dunque, per salvare il carattere informativo dell'anima, è costretto a farne la natura immanente di una sostanza corporea.

Ma c'è anche un problema più profondo (sebbene esso in parte resti non tematizzato, sia da parte di Tommaso che dei suoi critici). Il problema è che per l'impostazione dell'Aquinata in ultimo risulta impossibile che una sostanza mutevole e successiva (quale è, palesemente, la psiche umana) possa avere natura spirituale. Essa, essendo successiva, sarà materiale, quindi sarà corporea, quindi sarà priva di un'attività intellettuale autonoma: che ragione ci potrà essere, quindi, di supporla immortale? D'altronde, se si tien fermo che, per spiegare il 'fenomeno umano', dobbiamo attribuire all'anima umana una componente intellettuale, allora essa, in quanto spirituale e incorporea, non potrà che essere totalmente immateriale, e quindi immutabile, immoltiplicabile, non passibile di individuazione nella specie: quindi, unita ai singoli organismi umani solo come il motore lo è al mosso; e dunque, in fin dei conti, la si potrà definire una 'componente dell'anima umana' solo in un modo molto improprio. L'anima vera e propria, quella immanente a ciascun essere umano, non potrà che essere sensibile e corporea, e, dunque, mortale.

*Il monopsichismo di Sigieri e degli 'aristotelici radicali' come 'cattiva coscienza' del peripatetismo tommasiano?*

Non sarà difficile, ormai, riconoscere in questo elenco delle ineludibili ma rimosse conseguenze dei principi tommasiani il profilo dell'eresia 'averroista' così aspramente combattuta dallo stesso Tommaso. Antonio Petagine ha mostrato esaurientemente la difficoltà della posizione di Tommaso in questa circostanza. La tesi 'averroista', infatti, si poggiava sul coerente svolgimento di presupposti da lui stesso accettati; avrà a farglielo notare Sigieri di

---

Baglione, O. F. M. («Franciscan Studies» 30 [1970], pp. 5-48 [p. 33]).

<sup>366</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

Brabante (fosse o meno lui personalmente, ma sembra fortemente probabile, il bersaglio diretto di Tommaso nel *De unitate intellectus*)<sup>367</sup>; e avrà buon gioco ad osservarlo chi, in maniera certo unilaterale ma non del tutto priva di fondamenti, premerà per condannare Tommaso in un fascio con gli 'averroisti' stessi<sup>368</sup>. Così scrive Petagine del *De anima intellectiva* (il trattato dove Sigieri sembra rispondere alle accuse tommasiane):

Sigieri ha costantemente messo in evidenza, con perspicacia e abilità dialettica, le questioni che presentano maggiori difficoltà nella psicologia di Alberto e, soprattutto, di Tommaso. Sigieri non ha mai lesinato, fino all'ultima pagina (...), di ricordare che queste difficoltà hanno sempre la medesima matrice: la presunta fedeltà a quell'Aristotele di cui Tommaso nel *De unitate* dice di farsi garante e continuatore<sup>369</sup>.

E, nella fattispecie, la matrice è appunto l'assioma dell'immaterialità dell'intelligenza. Tommaso nel *De unitate intellectus* si era molto dilungato a spiegare che le sostanze immateriali non per questo sono prive di molteplicità, quasi fosse questa la ragione per cui gli 'averroisti' non accettano la moltiplicazione delle intelligenze umane<sup>370</sup>; ma Sigieri gli ribatte che:

---

<sup>367</sup> Sull'identità del bersaglio del *De unitate intellectus* di Tommaso cfr. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit., p. 168: "Le citazioni e gli argomenti che, secondo Tommaso, sarebbero stati usati dagli 'averroisti' corrispondono in modo evidente ai riferimenti e ai ragionamenti contenuti nelle *Quaestiones in tertium De anima* di Sigieri. Sembra perciò fuori discussione che Tommaso abbia Sigieri di Brabante come fondamentale bersaglio polemico, anche se non lo nomina mai esplicitamente".

<sup>368</sup> Come rileva sempre Petagine (*ivi*, p. 210), se è improbabile che la famosa condanna del 1277 contro le 'eresie' filosofiche volesse colpire direttamente Tommaso, è stato però suggerito che essa l'abbia risparmiato solo perché comunque contro di lui era già in preparazione un processo apposito; e, ad ogni modo, "nata contro i maestri delle arti, la censura del 1277 diverrà (...) in seguito uno strumento da utilizzare anche contro Tommaso" (cfr. su questo anche Luca Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 211-214, a cui qui Petagine si riferisce).

<sup>369</sup> *Aristotelismo difficile* cit., p. 236.

<sup>370</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas* (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, pp. 289-314), cap. 5: "[Averroistas] dicunt enim quod (...) habere naturam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura forme separate. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere uolentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuatum. Quod dicunt ex ipso uocabulo apparere, quia non est unum numero nisi quod est unum de numero; forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia. Sed ut a posterioribus incipiamus, uidentur uocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in IV Metaphisice, quod 'cuiusque substantia unum est non secundum accidens', et quod 'nichil est aliud unum praeter ens'. Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una; precipue cum Aristoteles dicat in VIII Metaphisice quod ea que non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens (...) Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie uel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum: relinquitur ergo quod quelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero quia sit unum de numero -non enim numerus est causa unius sed e conuerso-, sed quia in numerando non diuiditur; unum enim est id quod non diuiditur".

Il problema non è la molteplicità di sostanze intellettive, ma quella di sostanze intellettive della stessa specie. Perciò, se si ritiene che l'anima intellettiva è immateriale, la sua individuazione, *stricto sensu*, risulta impossibile: Dio stesso non potrebbe produrre la moltiplicazione di sostanze intellettive della medesima specie<sup>371</sup>.

Dal punto di vista strettamente *filosofico*, Tommaso in effetti contro il monopsichismo non ha da far valere che lo *hic homo intelligit*, l'affermazione di senso comune per cui è 'quest'uomo qui' a intendere e ognuno sa con certezza di essere lui a esercitare in prima persona l'intellezione<sup>372</sup>. E non sono mancati lettori odierni che, perfino in questo caso, hanno plaudito alla trionfale e irresistibile evidenza dell'argomentare tommasiano<sup>373</sup>. In realtà, questo argomento non è nemmeno originalissimo: lo stesso Bonaventura, contestando la possibilità di distinguere l'intelletto agente dal possibile come due sostanze indipendenti, aveva detto: “Cum cogitamus de intellectu agente et possibili, non debemus cogitare (...) quod (...) aliquid cognoscat intellectus agens, quod tamen homo, cuius est intellectus, ignoret. Haec enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus quod ego nesciam<sup>374</sup>”; è ridicolo, insomma, supporre che il *mio* intelletto sappia cose che *io* non so. L'affinità con l'osservazione tommasiana è palese, sebbene qui non si parli ancora della eventuale separazione dell'intelletto possibile ma solo di quella dell'intelletto agente. Ma oltretutto in effetti resta lecito chiedersi: *è veramente così evidente* che sia l'uomo singolo il soggetto attivo della

---

<sup>371</sup> *Aristotelismo difficile* cit., p. 228. Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, ed. B. Bazán (in B. Bazán [ed.], *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires, Louvain 1972, pp. 70-112), VII: “Differre in specie, sicut differunt homo ab asino, est differre per formam. Differre autem aliqua numero, cum sint eiusdem speciei, sicut differunt duo equi, est differre per materiam, per hoc quod forma equi habet esse in diversis partibus materiae (...) Sed anima intellectiva, si habet esse separatum a materia, abstractum esse habet a principio causante numerum, differentiam et multiplicationem aliquorum sub una specie. Quare non videntur esse plures animae intellectivae eiusdem speciei (...) Quod si quis dicat: cum sit anima intellectiva aliqua in me, Deus potest facere aliam similem ei et erunt plures, dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita simul, nec potest Deus facere quod sint plures homines quorum quilibet sit iste Socrates (...) In separatis (...) a materia, individuum est ipsa sua species, et ideo aliud individuum esse sub specie est etiam ipsum contineri sub alio individuo, quod est impossibile”.

<sup>372</sup> Cfr. *De unitate intellectus*, cap. 3: “Manifestum est (...) quod hic homo singularis intelligit: nunquam enim de intellectu querimus nisi intelligeremus; nec cum querimus de intellectu, de alio principio querimus, quam de eo quo nos intelligimus”.

<sup>373</sup> Vedi p. es. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 391-392: “L'argument fondamental [de Thomas] s'appuie sur l'affirmation indéniable de la conscience personnelle (...) Bonaventure dénonçait depuis longtemps l'erreur averroïste (...); Thomas dirige contre elle le feu de sa critique philosophique et il ébranle les positions de ses adversaires par une argumentation qui est, dans l'ensemble, irréfutable”. Ancora *ivi*, a p. 293, Van Steenberghen parla della “attestation de la conscience sur laquelle S. Thomas avait très heureusement basé son argumentation”.

<sup>374</sup> *In Sent. II*, dist. XXIV, pars I, art. II, q. IV, ad 5-6.

propria intellesione? In fondo, nell'esperienza interna (e l'esperienza mediata degli altri uomini non può che essere ancor meno certa), ciascuno di noi non è cosciente che dell'*associarsi di contenuti immaginativi* (i quali, pur se ammettiamo che il loro collegamento avvenga secondo regole universalmente valide, restano sempre colorati di sensibilità), e mai di un'attività intellettuale 'pura'. Almeno nel caso della mente umana, quindi, bisogna dare per buona l'affermazione kantiana che “il concetto è vuoto senza intuizione”; come facciamo, quindi, ad essere sicuri che *non sia davvero un 'altro'* a pensare per conto nostro, e a guidare non visto la nostra *cogitatio*? O, anche se potessimo stabilire con certezza che è nella nostra coscienza individuale che si svolge l'attività intellettuale, come possiamo essere sicuri nondimeno che il soggetto reale di tale coscienza sia l'*organismo umano*, e non invece *un'altra sostanza, una sostanza unica e incorporea*, la quale nell'esser cosciente dei contenuti mentali di Tizio non lo è di quelli di Caio e viceversa, ma nondimeno è realmente quel che dice 'io' in tutti gli uomini<sup>375</sup>?

Non è certo nostra intenzione, nella sede attuale, tentare una risposta a tutti questi interrogativi: ci basti aver mostrato che la proposizione *hic homo intelligit* non è affatto così autoevidente come potrebbe sembrare a prima vista. E lo stesso Tommaso talvolta lo ha ammesso, negando che l'anima (umana) posseda una conoscenza immediata di se stessa: essa si conosce solo in modo riflesso, tramite le proprie operazioni. Fin dal *De ente et essentia* egli aveva sostenuto una tesi gnoseologica dal sapore radicalmente 'kantiano', che è la seguente: noi non conosciamo mai direttamente le *essenze* delle cose; delle realtà sensibili conosciamo gli accidenti, dai quali ci sforziamo di inferire l'essenza, di quelle soprasensibili neppure quelli:

In rebus enim sensibilibus etiam ipse differentie essentialis ignote sunt; unde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum: sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt<sup>376</sup>.

---

<sup>375</sup> Questa seconda opzione, in effetti, presenta delle difficoltà notevoli, per quanto sembri aver trovato dei sostenitori: ma ci sia consentito lasciare la questione in sospeso per un momento.

<sup>376</sup> *De ente et essentia*, cap. 5. Questo può riconnettersi al suo inflessibile aristotelismo epistemologico: l'uomo per natura non conosce niente se non sul fondamento dei dati sensibili. Vedi p. es., in proposito, *Summa theologiae*, I, q. 85, art. 1, co.: “Intellectus (...) humanus (...) non (...) est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis (...). Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a

E la conoscenza di noi stessi non fa eccezione: noi, avrebbe detto Kant, conosciamo immediatamente solo il nostro 'fenomeno', non il nostro 'in sé'; la conoscenza di se stessa, da parte dell'intelligenza, resta sempre in qualche modo il risultato di un'inferenza<sup>377</sup>. È quindi una scorrettezza non indifferente, da parte di Tommaso, appellarsi in questo campo a una presunta autoconoscenza immediata; ciò tanto più quando tale autoconoscenza è tirata in ballo solo in mancanza di altri partiti a cui appigliarsi per sostenere una conclusione che gli sta molto a cuore, ma che nondimeno è contraddittoria con altre proposizioni che egli stesso ritiene evidenti.

Insomma: l'Aquinate dice che l'anima umana è una forma materiale e corporea (o meglio: è la forma di un corpo materiale, ma il vero punto dolente sta nel fondare la distinguibilità effettiva delle due cose); che essa esercita nondimeno un'operazione incorporea e immateriale; e che ciò sarebbe comprovato dall'evidenza immediata della proposizione *hic homo intelligit*. Ma questo complesso di idee in effetti, data l'impostazione della sua gnoseologia, *non può* essere decidibile tramite l'evidenza immediata; e in maniera mediata, dati i presupposti della sua metafisica, casomai può esserne dimostrata la *falsità*, visto che la realtà descritta in esso (un composto ilemorfico dotato di intelligenza) è una contraddizione in termini. Quindi, da buon peripatetico, è a ragione che gli ribatterà un anonimo commentatore di Aristotele (che per questo sembra essersi guadagnato una menzione esplicita nella prima censura di Tempier del 1270<sup>378</sup>): sì, si scandalizzi chi vuole, bisogna ammettere che, in senso stretto, è scorretto

---

phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus”.

<sup>377</sup> Vedi p. es. *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 2, ad 3: “Intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam”. Si può citare di nuovo Petagine in proposito (*Aristotelismo difficile* cit., p. 96): “Stando agli stessi testi di Tommaso, la conoscenza di noi stessi non è mai un dato di esperienza immediata, un *cogito* di stampo cartesiano, ma è sempre il frutto di una riflessione. Questo perché l'anima umana è per essenza forma del corpo, perciò non può conoscersi per essenza, ma soltanto per riflessione: l'atto diretto dell'intelletto si indirizza piuttosto verso la natura delle cose sensibili”. Vedi anche già J. De Finance, *Cogito cartésien et Réflexion thomiste*, Beauchesne, Paris 1946, pp. 39-40.

<sup>378</sup> La seconda delle tesi ivi condannate, infatti, sostiene proprio “quod ista est falsa vel impropria: homo intelligit” (vedi *Chartularium universitatis parisiensis*, I, n° 432, p. 486). Giele rileva (*La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote*, in «Revue Philosophique de Louvain» 58 [1960], pp. 529-556) che il commentario in questione non può essere anteriore al 1270, perché si serve del *De unitate intellectus* di Tommaso, che è di quell'anno; ma ritiene solo “non impossibile” che esso sia anteriore alla condanna del dicembre 1270: “Il nous semble certain que le commentaire (...) date de 1270 au plus tôt. Il est très probable qu'il date d'avant 1275, peut-être même d'avant 1273. Enfin, il n'est pas impossible qu'il ait vu le jour en 1270” (*ivi*, p. 555). In caso contrario, non sarebbe la condanna a riferirsi ad esso, ma sarebbe casomai esso a polemizzare contro il decreto di Tempier, ancor più che contro Tommaso. Tuttavia, in quel caso dovremmo supporre che l'autore *sfidasse apertamente*, con un'audacia davvero fuori del comune, l'autorità del vescovo; questa considerazione mi fa sembrare molto probabile che esso sia anteriore al decreto stesso, nel qual caso non



affermare che è 'quest'uomo qui' ad intendere. A rigore, è l'intelletto separato dell'umanità che intende per conto suo, e che lo muove come un oggetto passivo:

Isti accipiunt quod homo proprie intelligit, nec hoc probant. Ex hoc supposito, arguunt. Quodsi istud suppositum non est verum, non arguunt. Unde, quod homo proprio sermone intelligit, non concedo (...) Si enim, ut vult Aristoteles *tertio* [*De anima*] et adversarii etiam, si intelligere organum non habet, imo est abstractum a materia, ex hoc sequitur ut proprio sermone homo non intelligat sicut sentit<sup>379</sup>.

Lo stesso anonimo nega anche, in maniera molto recisa, la conclusività del ricorso alla 'testimonianza interna' contro la propria posizione (che pure lo stesso curatore dell'opera, con molti altri, reputa ancora “si évidemment opposée aux évidences de la conscience personnelle<sup>380</sup>”): “Tu dices: ego experior et percipio me intelligere, dico quod falsum est; imo intellectus unitus tibi naturaliter, sicut motor tui corporis et regulans, ipse est qui hoc experitur, sicut et intellectus separatur experitur intellecta in se esse<sup>381</sup>”. E l'anonimo nega, parimenti, la legittimità di supporre che l'intellezione sia un'operazione separata dal corpo pur avendo il corpo come soggetto sostanziale<sup>382</sup>.

Tutti questi problemi, dicevamo, sono già stati in gran parte rilevati da Petagine. Quello che Petagine ha lasciato sullo sfondo è il fatto che i problemi incontrati da Tommaso nella formulazione della sua antropologia sono, in buona misura, solo un caso particolare (e, per le circostanze della polemica immediata, particolarmente scottante) di un problema più generale: la sua difficoltà a conciliare l'intelligenza in genere con la mutabilità e la successione, cui pure, per la sua precomprensione teologica del mondo, non vuole rinunciare. È questo il grande punto critico del suo 'difficile aristotelismo', per citare l'espressione di Petagine<sup>383</sup>: un punto che l'impostazione di Bonaventura nega in partenza, risparmiandosi così molti grattacapi.

L'aspetto, se vogliamo, umoristico dell'intera questione risiede poi nel fatto che, fin dal *Commento alle Sentenze*, Tommaso stesso, inavvertitamente, ha dimostrato che Bonaventura

---

mi pare improbabile che esso lo abbia direttamente avuto di mira.

<sup>379</sup> *Ignoti auctoris quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, ed. M. Giele (in Maurice Giele, Fernand Van Steenberghen, Bernardo Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris 1971, pp. 21-117) II, q. 4. Alcuni hanno attribuito questa trattazione allo stesso Sigieri (cfr. *ivi*, pp. 16-17): ma, almeno stando agli altri testi tramandati, il suo autore sembra più radicale di quanto Sigieri non sia mai stato.

<sup>380</sup> *Trois commentaires anonymes* cit., p. 17.

<sup>381</sup> *Ignoti auctoris quaestiones*, II, q. 4.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Cfr. *Aristotelismo difficile* cit., p. 167.

potrebbe avere ragione in proposito, e che quindi non c'era alcuna necessità, per lui stesso, di involgersi nelle suddette inestricabili difficoltà. Spiegando appunto come possono le specie contenute nell'intelligenza umana avere valenza universale sebbene siano materialmente individuate, Tommaso dice:

Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem: quia non est similitudo huius rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit<sup>384</sup>.

Cioè: non importa che le specie tramite cui si conosce siano *in sé* universali: in tal caso, d'altronde, *nessun essere* potrebbe possedere conoscenze universali, perché gli attributi di qualsiasi sostanza hanno sempre carattere individuale. Basta che, per l'*uso intenzionale* che la mente ne fa, le specie possiedano una valenza *rappresentativa* di verità universali. Ora, sostenere questo significa sostenere che una realtà individuale può benissimo 'stare per' una realtà universale anche se non la esaurisce *realmente*; e questo vuol dire, a sua volta, che in linea di principio non c'è niente che escluda che una realtà materiale (ossia mutevole) possa intendere. In caso contrario, del resto, nessuna creatura, neanche immateriale, potrebbe intendere, dal momento che le sue 'specie', pur immutabili, sarebbero di necessità individualizzate tramite l'individualizzazione della sostanza.

Tommaso avanza anche, talvolta, la seguente osservazione contro la noetica di Averroè: se intendere *la stessa cosa* significasse avere la *stessa specie intelligibile di numero*, allora potrebbe esistere solo un'unica intelligenza in tutto l'universo, e non soltanto per tutta la specie umana<sup>385</sup>. Questo è indicativo del fatto che per Tommaso le specie intelligibili, in sé,

<sup>384</sup> Tommaso, *In Sent.*, II, dist. 17, q. 2, art. 1, ad 3.

<sup>385</sup> Cfr. p. es. *De unitate intellectus*, cap. 5: “Querendum est (...) ab hiis qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum est intellectum; de ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et uniuersaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum”. Si veda in proposito la prefazione di Bruno Nardi in Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti; traduzione, commento e introduzione storica di Bruno Nardi; edizione riveduta da Paolo Mazzantini; saggio introduttivo di Giorgio Stabile*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, (pp. 1-98), p. 94: “L'Aquinata aveva fatto, contro l'averroismo, quest'altra osservazione veramente geniale [“Acuta e

non sono *mai* universali, come non lo è, in genere, alcuna realtà sussistente. Però, se è così, come la posizione 'averroista' dimostrerebbe non solo l'impossibilità della moltiplicazione dell'intelletto *nella specie*, ma anche della sua moltiplicazione *in assoluto*, così la sua confutazione dimostrerà che non solo la pluralità, ma anche la materialità sono ammissibili nell'intelligenza (cosa che Tommaso ammette nel caso dell'uomo, ma con contorsioni insostenibili, dal momento che lo ha già escluso in generale). L'Aquinate, perciò, aveva in mano la chiave per uscire da questo vicolo cieco: ma fatto sta che non se ne è mai servito.

E, da questo punto di vista, bisogna dire che il Sigieri delle *Quaestiones in tertium de anima*, qualunque cosa vogliamo pensare del suo successivo 'ravvedimento', per certi versi è stato colui che con più coerenza ha tratto le conclusioni dai principi del peripatetismo. Nella sua contrapposizione a Tommaso, egli può dunque essere assunto a incarnazione della 'cattiva coscienza' di Tommaso stesso. Dal punto di vista razionale, dice Sigieri nelle suddette *Quaestiones*, bisogna ritenere impossibile che l'anima intellettiva abbia iniziato ad esistere, poiché essa, come tutte le altre intelligenze immateriali, possiede un essere che si trova del tutto al di fuori della successione; l'eventualità di un suo inizio, dunque, è intrinsecamente contraddittoria con la sua essenza.

Egli esordisce così: l'intelletto è stato fatto immediatamente dal Primo [Dio]; ma tutto quello che è stato fatto immediatamente dal Primo non può iniziare ad esistere, perché ciò imporrebbe di supporre un mutamento nel Primo stesso:

Si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factum novum vel sit factum aeternum, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum (...) Si tu quaeres quid est quod movet Aristotelem ad hoc (...), patet quid dicendum. Dicit enim Aristoteles (...) quod omne agens faciens de novo est transmutatum. Si ergo Prima Causa aliquid facit de novo, oportet quod sua voluntas sit nova et quod transmutetur<sup>386</sup>.

giustissima osservazione" la dice anche *ivi*, a p. 65], che s'incontra (...) nel *Compendium theologiae veritatis*, c. 85, nel commento al *De anima*, III, lect. 8, nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6, ed è ripresa nel *De unitate intellectus*, cap. V, 107: -Se l'argomento tratto dall'universalità del pensiero, al quale gli averroisti danno tanto peso, dimostrasse davvero l'unità dell'intelletto, uno dovrebbe essere l'intelletto non soltanto di tutti gli uomini, ma di tutti gli esseri pensanti. E non s'accorgono che in tal modo essi ritornano a Platone, per il quale non si dà conoscenza certa se non dell'unica forma separata. Ma mentre Platone, considerando le forme separate come sussistenti per sé fuori dell'intelletto, ammetteva una molteplicità d'intelletti che partecipano della verità che è nell'idea separata, gli averroisti, per aver identificato gl'*intellecta* coll'intelletto, son costretti ad ammettere una sola mente non soltanto per tutti gli uomini, ma, se vogliamo essere conseguenti, per tutti gli esseri che pensano".

<sup>386</sup> Sigieri di Brabante, *Quaestiones in tertium de anima*, ed. B. Bazán, in B. Bazán (ed.), *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1972 [pp. 1-69], q. 2, co.

Tuttavia il problema vero, in ultimo, sembra essere un altro: per 'fatto immediatamente', qui credo si voglia dire 'fatto senza generazione', ossia, appunto, senza composizione di materia e forma<sup>387</sup>. Se, infatti, si volesse dire 'fatto da Dio senza intermediari creati', i casi sarebbero due: o si nega in generale la creazione per intermediari, e allora anche gli enti corporei sarebbero 'fatti immediatamente' dal Primo, e dunque anche ciascuno di essi dovrebbe esistere da sempre, se il problema fosse davvero il mutamento nell'azione del Primo; o la si ammette<sup>388</sup>, e allora non si potrebbe affatto dare per scontato, come si fa qui, che l'intelletto umano sia 'fatto immediatamente' dal Primo.

Il problema, come appare dal seguito, sorge invece soprattutto dalla *natura intrinseca della realtà prodotta*, che, razionalmente, sembra escludere la *propria* possibilità di venir fatta con un inizio, più che la possibilità *del Primo* di farla:

Oportet quod inquiramus novitatem vel aeternitatem (...) facti a natura sua propria, ut videamus utrum illud quod generatur, per naturam propriam cogit quod sit factum de novo. Sed omne illud quod immediate factum est a Primo, ut hoc factum, scilicet intellectus, non habet <per> naturam propriam quod habeat esse factum de novo, sed exigit quod sit factum aeternum (...) Et sic intellectum, quantum est de natura propria, est factum aeternum et non de novo<sup>389</sup>.

Nondimeno, aggiunge Sigieri, per fede si può assumere che Dio abbia dato un inizio all'intelletto. A noi infatti la volontà di Dio, o, come egli dice, la "forma voluntatis Primi", che è la causa prima e suprema di tutto ciò che esiste, rimane imperscrutabile; e potrebbe anche darsi che essa abbia deciso il contrario di quello che, dall'interno della nostra scienza sempre incerta, appare contraddittorio:

Estne hoc necessarium? Dicendum quod, licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium. Quod sic patet. Causatum enim procedit a volente secundum formam voluntatis (...) Si ergo Primum voluit intellectum fieri de novo, cum factus est, factus est de novo (...) Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi.

---

<sup>387</sup> Il che sembra confermato anche da quanto si dice nell'esordio della questione 4: "Quamvis (...) prius suppositum sit quod intellectus immediate educatur a Primo, tamen hoc potest habere dubitationem. Ideo quaeratur utrum intellectus sit generabilis". 'Essere prodotto immediatamente' e 'non essere generabile', quindi, sono trattati come sinonimi.

<sup>388</sup> Come almeno talvolta Sigieri sembra aver fatto, ad esempio nel *De necessitate et contingentia causarum*.

<sup>389</sup> *In tertium de anima*, q. 2, co.

Sed quis erit qui eam investigabit<sup>390</sup>?

Sigieri, quindi (come prima di lui sembra talvolta aver fatto Alberto Magno) porterebbe avanti qui una riserva scettica sui risultati della filosofia, riserva fondata su di una concezione induttivistica dei principi del ragionamento. Egli anche altrove, trattando la spinosa questione della coeternità del cosmo con Dio, dice:

Omnes [rationes] (...) dependent ex virtute huius propositionis: Existente in causa toto eo unde debet esse causa alicuius effectus, de necessitate existit effectus (...) quae [propositio] necessitatem non videtur habere, etsi probabilis sit. Quando enim accipitur ex multis singularibus aliqua propositio universalis (...), accipitur propositio probabilis tantum. Accipiens autem praedictam propositionem universalem, accipit eam quia sic videtur esse in singulis agentibus quae sunt hic [nel cosmo visibile] (...) Sicut enim in esse Agens primum excedit agentia quae sunt hic, ita in modo agendi, propter quod intellectus noster modum agendi ipsius Primi complete capere non potest<sup>391</sup>.

Ossia: a noi appare necessario quello che abbiamo constatato essere vero in molte occasioni. Ma una tale garanzia non è mai assolutamente sicura, specie quando parliamo di oggetti che, come le cause prime, sono remoti dalla nostra esperienza corrente basata sui sensi. Quel che *per la nostra scienza* è intrinsecamente contraddittorio, dunque, potrebbe anche, per quanto ne sappiamo, essere in realtà pienamente possibile.

Qualunque cosa pensiamo di questa riserva (sincera o meramente prudenziale?), resta però il fatto che, *dal punto di vista della nostra scienza*, è impossibile un inizio dell'intelletto umano come è impossibile un inizio di qualsiasi altra intelligenza.

Anzi, di più: in effetti, se seguiamo rigorosamente l'ordine della sua esposizione nelle *Quaestiones in tertium de anima*, la riserva scettica sulla “forma voluntatis Primi” è opposta da Sigieri all'argomento *iniziale*, quello che egli attribuisce *ad Aristotele* (col quale, checché se ne dica, non è detto che egli debba concordare al cento per cento); Sigieri *fa poi seguire* all'esposizione di tale riserva l'argomento tratto dalla natura dell'intelletto. Il discorso potrebbe dunque essere interpretato in un senso anche più negativo quanto alla possibilità dell'inizio dell'intelletto; esso si potrebbe cioè leggere così: 'Può darsi, con buona pace di Aristotele, che

---

<sup>390</sup> Quest'ultima frase è quasi certamente un riferimento all'*Ecclesiastico*: “Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit?” (*Eccli.* 1, 3, in *Nova vulgata bibliorum sacrorum editio*, Città del Vaticano [Roma] 1979).

<sup>391</sup> *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1983 *Reportation de Cambridge*, lib. III, q. 16.

il Primo possa causare direttamente ed *ex novo* senza mutamento in se stesso, per quanto ciò ci appaia molto improbabile; ma comunque di certo non può causare *ex novo* qualcosa che per sua natura lo esclude'.

Tuttavia, continua a sembrarmi più plausibile l'altra lettura: l'eternità dell'intelletto non è dimostrabile, sebbene dal nostro punto di vista sia più probabile. Questo risulta dal testo, dove Sigieri dice: 'noi non sappiamo nulla della *forma voluntatis Primi*, (conoscendo la quale, conosceremmo con certezza il suo effetto): quindi ci tocca ragionare a partire dalla natura dell'oggetto causato, e da questo ragionamento (che non conclude in modo necessario, ma solo probabile) risulterebbe che l'intelletto non ha avuto inizio':

Dico (...) quod, licet non sit necessaria positio Aristotelis, sicut ostensum est, ipsa tamen <est> probabilior quam positio Augustini, quia non possumus inquirere novitatem vel aeternitatem facti a voluntate Primi, scilicet quod non possumus cogitare formam voluntatis suae. Ideo oportet quod inquiremur novitatem vel aeternitatem huius facti a natura sua propria<sup>392</sup>.

Comunque nemmeno Sigieri, in verità, è del tutto coerente: ciò sia detto a parziale rettifica di Petagine, che tende talvolta a semplificarci troppo le cose come altri interpreti le hanno semplificate a Tommaso. Sigieri, infatti, nelle succitate *Quaestiones*, si mostra d'accordo con Tommaso sul punto che l'intelletto possibile e l'intelletto agente dell'umanità sono in effetti la *stessa e unica sostanza* considerata sotto due rispetti diversi: "Intellectus possibilis, secundum quod videtur, est quaedam substantia in se ens, separata; item semper praesens est intellectui agenti, cum sit idem in essentia cum ipso". Si tratterebbe quindi, per lui, di una sostanza che è sì immateriale e immoltiplicabile (in quanto è l'intelletto agente); ma, d'altronde, è *anche soggetta ad attualizzazioni molteplici, successive e sempre parziali* (in quanto è l'intelletto possibile); e, anzi, ha assolutamente bisogno, per intendere in atto, dei 'fantasmi' via via forniti dall'immaginazione dei singoli uomini: "Dico et credo quod intellectui nostro non est innata aliqua cognitio intelligibilium, sed est in pura potentia ad omnia intelligibilia, nullius intus habens innatam cognitionem, sed ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit"<sup>393</sup>.

Sigieri, dunque, in effetti cade in una contraddizione simile a quella di Tommaso, anche se con declinazioni diverse. A quanto pare, egli non si rappresenta l'anima intellettuale dell'umanità come un intelletto contemplante perfettamente e atemporalmente attuato, privo di

<sup>392</sup> *In tertium de anima*, q. 2, co.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

qualsiasi commistione con la sensibilità e con la relativa passività; se la rappresenta, piuttosto, come una sostanza che via via si attua rendendosi cosciente dei fantasmi sensibili (i quali le sono forniti dai singoli corpi umani), e che solo sulla base di essi è in grado di trarre da sé le specie intelligibili.

Delle due perplessità che sopra sollevavamo sulla certezza dell'assunto tommasiano *hic homo intelligit*, Sigieri pare quindi appuntarsi sulla seconda, piuttosto che sulla prima. L'anima intellettuale dell'umanità non è l'*agente reale* dell'intellezione, che muove dall'esterno le coscienze dei singoli uomini; è piuttosto l'unico *soggetto reale* di tali coscienze; o, se è un soggetto distinto dalla coscienza dell'uomo individuo, è comunque mutevole e potenziale nei propri contenuti, tanto da renderne perfino inutile l'introduzione, nella misura in cui mutevolezza e potenzialità implicano la materialità<sup>394</sup>.

La stessa concezione è espressa anche dall'anonimo succitato. La sua formulazione non è chiarissima, anche perché il trattato in questione è probabilmente mutilo e manca comunque del commento al terzo libro; comunque, egli pure sembra ammettere che intelletto agente e intelletto possibile sono un'unica sostanza, che via via passa dalla potenza all'atto per quanto riguarda i suoi singoli oggetti di conoscenza<sup>395</sup>. Ad ogni modo, di sicuro ammette che si dà un intelletto separato (sia esso identico o meno all'intelletto agente) il quale nondimeno intende in atto solo per unione ai fantasmi sensibili e via via intende solo gli oggetti forniti da essi<sup>396</sup>. Ma il principio per cui 'ogni intelletto è immateriale', ovvero interamente attuale, non è compatibile con l'idea di un intelletto via via attuato dall'unione ai sensi. Sigieri ha ragione, contro Tommaso, ad osservare che, se ciò che negli uomini intende è immateriale, deve essere anche privo di individuazione nella specie, come lo sono tutte le intelligenze; solo che, in tal caso, dovrebbe anche essere totalmente impassibile e immutabile: altrimenti tanto varrebbe accettare, con Tommaso, che esso possa anche essere moltiplicato nella specie.

Ci si potrebbe poi domandare: come fa l'autocoscienza, in tale intelletto, ad essere parcellizzata, dal momento che, in quanto intelletto, la sua sostanza coincide col suo atto (vedi sotto [pp. 183-184])? Ossia, come spiegare che non esista solo un *unico atto di coscienza*

---

<sup>394</sup> A meno che per Sigieri, come per Alberto, l'immaterialità dell'intelletto significhi solo l'assenza di materia-soggetto: ma allora non si capisce perché esso non potrebbe essere moltiplicato nella specie, come infatti Alberto ammette tranquillamente.

<sup>395</sup> *Ignoti auctoris quaestiones*, II, q. 4: "Intellectus (...) in actu intelligens non est nisi per voluntatem et ex natura sua non; sed per naturam suam est in potentia movens corpus et intelligens".

<sup>396</sup> *Ibidem*: "Intellectus non intelligit sine corpore sibi unito naturaliter in ratione obiecti, non in ratione subiecti. Unde non intelligit nisi a phantasmate corporis sicut ab obiecto". Cfr. anche, più diffusamente, *ivi*, I, q. 6.

comune a tutta l'umanità, il quale di volta in volta sarebbe consapevole insieme dei fantasmi di Tizio, di quelli di Caio e insomma di quelli di tutti gli uomini che stanno immaginando in atto in quel momento? Perché esiste un 'io' distinto per ogni uomo, se il soggetto reale di tutti gli 'io' umani è in effetti unico<sup>397</sup>? Dal momento però che abbiamo accettato la presenza di un aspetto 'possibile' in tale soggetto, possiamo anche accettare che la relativa coscienza sia parcellizzata in individui: è l'assenza di potenzialità, infatti, e non la mera incorporeità, a far sì la sostanza debba strutturalmente far tutt'uno con l'atto. Non a caso Sigieri, nel successivo *De anima intellectiva*, si mostrerà molto impressionato dall'argomento (fatto proprio da Tommaso, ma, come abbiamo visto, già avicenniano [n. 349]) secondo cui l'intelletto, pur in sé incorporeo, è moltiplicato dalla moltiplicazione dei corpi umani:

Sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari, et etiam ad hoc sunt auctoritates. Hoc enim volunt Avicenna et Algazel; et Themistium hoc enim vult de intellectu agente, illustrante et illustrato, quod multiplicetur, licet illustrans tantum sit unus; et multo magis intellectus possibilem intendebat multiplicari (...) Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum<sup>398</sup>.

Quest'argomento, forse, gli sembrerà così persuasivo appunto perché anche la sua visione, già in origine, contemplava l'idea di una sostanza numericamente unica che si suddivide in una pluralità di coscienze. Solo che, se è per questo, secondo l'ontologia accettata dagli scolastici duecenteschi [cfr. pp. 7-10], *in qualsiasi ente*, anche corporeo, la forma sostanziale in sé resta

---

<sup>397</sup> Nel *De unitate intellectus* di Tommaso si potrebbe essere tentati di riconoscere una formulazione di questa obiezione: "Si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens uel sit ipse intellectus, uel intellectus formaliter ei inhereat (...) Si quis autem dicat quod homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari, et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum indiuiduum. Si uero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diuersorum corporum sint diuerse anime" (cap. 4; corsivo mio). Tuttavia, non è detto che il senso sia questo: qui Tommaso non dice che se tutti gli uomini avessero un unico intelletto, avrebbero una *coscienza unica*; dice solo, genericamente, che andrebbero considerati *numericamente unificati*, perché la loro componente principale sarebbe unica. E, in effetti, più avanti nel corso del capitolo egli obietta ai fautori dell'unicità che, se avessero ragione, ne conseguirebbe che quando due uomini intendono la stessa cosa, la loro intellesione sarebbe unica. Non avrebbe senso rilevare ciò, se già in partenza si fosse stabilito che quell'ipotesi implica l'unità di tutte le *coscienze* umane: perché, in quel caso, dall'ipotesi deriverebbe che *a priori* non solo tutte le *intellezioni*, ma anche tutte le *sensazioni e immaginazioni* di ogni singolo uomo appartengano a tutti. Del resto, si è spesso notato che fino alla rivoluzione cartesiana la sovrapposibilità di intelletto e autocoscienza risultava tutt'altro che scontata: e questo sembra essere pienamente il caso dell'Aquinate.

<sup>398</sup> *De anima intellectiva*, VII.



unica in tutti i membri della specie. Non si vede perché, dunque, se si accetta la moltiplicazione degli atti nella sostanza, non si deve accettare anche la moltiplicazione degli individui nella specie, visto che il principio da cui dipendono entrambe (la materia) è lo stesso. E, in genere, non si vede come sia possibile, se non in virtù di un gioco di parole, introdurre un aspetto potenziale nell'ente (salvo forse la mera potenza ad essere o non essere) senza introdurvi la materia.

In quanto a Tommaso, a parte il caso dell'anima umana, egli pensa che anche nelle intelligenze completamente separate, che sono uniche nella specie, esista una molteplicità di atti *successivi*, se non una molteplicità di atti simultanei; ma anche questa ammissione non è possibile che rinnegando implicitamente il principio dell'immaterialità.

Sigieri, comunque, giunge al seguente paradosso, che non è meno sconcertante di quelli già osservati in Tommaso: l'anima intellettuale dell'umanità, in quanto immateriale, è per natura impassibile di venir meno; tuttavia, essa può agire solo quando si unisce a un appropriato fantasma sensibile fornito da un cervello umano. Qui già c'è un'incoerenza manifesta nel supporre che una realtà immateriale e impassibile possa realmente unirsi a fantasmi sensibili e venire attuata da essi; ma, a parte questo, ne segue che, se per ipotesi i fantasmi sensibili cessassero del tutto, l'anima intellettuale cesserebbe di operare. Ora, una realtà materiale può esistere in qualche modo anche quando non esercita la propria operazione propria: ad esempio, un animale è tale anche mentre dorme, per quanto allora non eserciti in atto la sensibilità. Ma, al contrario, nell'anima intellettuale, proprio perché priva di materia, l'operazione propria è *inseparabile* dall'essenza: quindi, *se venissero meno i fantasmi, essa cesserebbe di esistere*. E vale ben poco l'assicurazione di Sigieri che tale ipotesi è puramente teorica, perché di fatto non sono mai mancati e non mancheranno mai esseri umani che forniscano attualmente fantasmi<sup>399</sup>; teorica o no, il punto dolente sta appunto nella supposizione di un'essenza immateriale, impassibile e incorruttibile *che dipende per la propria esistenza da quella di una realtà sensibile*, qual è il corpo umano<sup>400</sup>. In questo caso,

---

<sup>399</sup> “Intellectus copulatur humanae speciei, et intellectus copulatur huic individuo humanae speciei. Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est <et> quia intellectus <qui> ei copulatur aeternus est (...) Unde etiam individuum separatur, licet intellectus a specie humana numquam separetur (...) In natura intellectus non est quod ipse copuletur huic individuo, sed in natura eius <est> quod sit in potentia ad intentiones imaginatae cuiuscumque hominis”.

<sup>400</sup> La difficoltà non verrebbe meno, anzi se possibile si acuirebbe, nell'ipotesi che Sigieri avesse invece considerato l'intelletto possibile distinto, oltre che dai corpi umani, pure dall'intelletto agente. In tal caso, infatti, ci troveremmo di fronte a una sostanza immateriale che tuttavia, intrinsecamente, avrebbe come essenza la *totale mancanza di un'attualità propria*, e sarebbe necessariamente passiva *sia* nei confronti dei fantasmi, che le fornirebbero il materiale dall'esterno, *sia* nei confronti dell'intelletto agente!

Tommaso ha ragione nella sua critica a Sigieri: se non l'unicità dell'intelletto in sé, almeno l'interpretazione che ne dà il maestro belga implica che l'intelletto abbia bisogno, per essere perfezionato, di un agente meno perfetto di se stesso. Per cui il domenicano obietta:

Si hoc intellectuum principium quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima que est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum, et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam sicut alie substantie separate. Neque etiam esset conueniens quod ad intelligendum indigeret fantasmatis nostris: non enim inuenitur in rerum ordine quod superiores substantie ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis<sup>401</sup>.

Alcuni interpreti odierni hanno ritenuto di poter scorgere proprio in questo carattere paradossale la peculiare genialità dell' 'averroismo'<sup>402</sup>. Tuttavia, a rigore, in base ai principi accettati nella teoria, un intelletto possibile in quanto tale, configurandosi come una privazione d'atto cui non corrisponderebbe alcuna materia, equivale a un nulla assoluto, e non può essere soggetto di niente (quindi, neppure può venire attualizzato, perché ciò, in senso proprio, implicherebbe una qualche preesistenza del soggetto alla sua piena attualizzazione); e un intelletto agente che sia anche, per un altro rispetto, intelletto possibile è una contraddizione in termini, perché l'intellettività comporta l'immaterialità, la potenzialità comporta invece la materia. L'unica versione del monopsichismo coerente con la tesi dell'immaterialità dell'intelligenza mi sembra essere dunque quella del *De anima* di

---

<sup>401</sup> Tommaso, *De unitate intellectus*, cap. 3. Su questa critica cfr. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit., p. 184.

<sup>402</sup> Cfr. Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (l'A. rivendica [pp. 20-35] la liceità di attribuire ad Averroè la dottrina, tradizionalmente ascrittagli, dell'unicità dell'intelletto possibile, e quindi di utilizzare per essa il termine 'averroismo' senza virgolette; ma ad ogni modo essa senza dubbio si ritrova nei testi di Sigieri, come abbiamo mostrato): "L'assenza di forme non è che la condizione di possibilità della passione *tout court*: si può essere affetti solo da ciò che non si possiede, si può ricevere solo ciò che non si è. In questo senso ogni sostanza ha tanto più natura potenziale quanto meno è e quante meno forme possiede. Viceversa, ogni potenza è limitata nella sua 'capacità affettiva' dalle forme che sono già attuali in essa: la passione in una potenza che dispone già di una forma si riduce a una *trasformazione*, a un passaggio cioè da una forma già attuata alla forma che si riceve. Una potenza assoluta -la potenza cioè priva di forme in atto- sarà quella potenza capace di attuare la passione nella sua forma pura. Il paradosso di una sostanza che tanto più è quanto meno è forma e possiede dunque attività, si esprime nell'ironica fedeltà con cui Averroè stravolge e insieme conferma le conclusioni della *philosophia prima* aristotelica (...) Le sue conclusioni sembrano descrivere un paesaggio che la filosofia stenta ancora oggi a riconoscere: il pensiero è la vita della potenza e la passione assoluta -l'affezione non trasformativa- è il movimento proprio della sostanza la cui relazione alle forme misura una potenza senza limiti" (*ivi*, p. 85); "Questa inedita costellazione rivoluziona non solo l'idea di razionalità ma anche il compito che la filosofia si pone nella sua tensione verso la saggezza" (*ivi*, p. 108).

Alessandro d'Afrodisia<sup>403</sup> (sovente menzionata, ma sempre per criticarla, sulla scia di Averroè, dai peripatetici latini del XIII sec.). In base ad essa l'intelletto agente, in quanto perfettamente immateriale, non può identificarsi sostanzialmente con l'intelletto possibile<sup>404</sup>; l'intelletto possibile, in quanto tale, è invece materiale, e si identifica sostanzialmente con la *forma del corpo umano*: esso non è altro che la disposizione dell'immaginazione umana a venire *informata e mossa* dall'intelletto agente (e *non* a fornirgli un materiale del quale comunque non potrebbe avere alcun bisogno); una disposizione che, per quanto elaborata e 'spiritualizzata' rispetto al mero dato sensoriale, appartiene pur sempre alla sfera dell'animalità.

Un autore come Sigieri obietterebbe, forse, che in questo caso il soggetto della coscienza umana, propriamente parlando, non rientrerebbe affatto tra gli esseri intelligenti. Ma è precisamente questo il punto: se l'intelligenza implica l'immaterialità, il soggetto di una coscienza come quella umana non può essere intelligente; o, al massimo, il suo *lumen*

---

<sup>403</sup> Su cui vedi p. es. Frederic M. Schroeder e Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, pp. 1-22.

<sup>404</sup> L'intelletto agente potrebbe in tal caso venire identificato con una intelligenza creata, o anche con più d'una. Non mi pare, in effetti, che si possa escludere che diversi esseri umani, o anche lo stesso per aspetti diversi, siano mossi da intelligenze diverse. Si obietterà che in tal caso l'anima intellettuale umana non sarebbe unica nella specie, e dunque l'umanità nel complesso non sarebbe una vera specie? Ma, ad ogni modo, la teoria per cui l'intelletto umano dev'essere separato rinuncia in partenza all'unità della natura umana, perché per essa l'intelletto *non può essere della stessa specie dell'organismo*. Come ammette nelle *Quaestiones in tertium de anima* lo stesso Sigieri (che pure, l'abbiamo visto or ora, tende a mantenere un legame assai stretto tra l'intelletto separato e la concretezza delle singole coscienze umane), l'essere umano ha solo l'unità di un aggregato, non quella di una vera e propria sostanza (è una "anima composta", per usare la sua espressione): "Dicendum (...) quod intellectivum non radicitur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicitur in eadem simplici, sed radicitur cum ipsis in eadem anima composita (...) Sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam" (*In tertium de anima*, q. 1, co.). E, in quanto all'unità di specie *dell'organismo*, essa non è compromessa se gli uomini vengono mossi da più intelligenze più di quanto lo sarebbe se venissero mossi da una sola. Ma l'intelletto agente dell'umanità potrebbe anche essere, in tutto o in parte, Dio stesso. Già la corrente di pensiero resa nota da Gilson come 'agostinismo avicennizzante' aveva supposto che l'intelletto agente comune a tutta l'umanità fosse Dio; ma non si devono sottovalutare alcune importanti differenze tra questa teoria e quella che delineiamo qui. Per l'agostinismo avicennizzante l'intelletto possibile del singolo uomo è, in effetti, una sostanza spirituale, tanto quanto lo sono gli angeli; ma *ogni intelligenza creata* non è che un intelletto possibile, nel senso che nessun essere finito può raggiungere la certezza assoluta della verità se non è, in qualche modo, illuminato direttamente dall'Assoluto stesso, cioè da Dio. Dio, quindi, è *il solo vero intelletto agente* da cui tutte le intelligenze create ricevono la loro partecipazione alla verità. La teoria avicenniana dell'intelletto agente, quindi, viene fortemente sovrainterpretata per farla coincidere con la teoria agostiniana dell'illuminazione divina dell'intelligenza: e, in questa forma, un autore come Bonaventura potrebbe sottoscrivere anche più pienamente di quanto non potrebbe fare Tommaso, per il quale le intelligenze create non hanno affatto bisogno, per attingere la verità, di un concorso divino ulteriore al generalissimo concorso creativo (cfr sotto [pp. 334-341]). Nella nostra ipotesi, invece, le intelligenze separate create sarebbero già di per sé intelletti agenti (non bisognosi, dunque, di un concorso divino tranne quello creativo); gli esseri umani soli, invece, sarebbero intelletti possibili, nel senso che sarebbero creature puramente sensibili atte, però, ad unire all'intelligenza le proprie immaginazioni come il mosso si unisce al motore, e atte quindi a trovare in altro da sé il proprio intelletto agente.

intellettuale sarà una luce riflessa.

*Situazione di Bonaventura di fronte al peripatetismo*

La posizione di Bonaventura, lo si è detto, evita queste difficoltà: negando in partenza l'incompatibilità tra materialità e intelligenza (anche perché in caso contrario Dio sarebbe di necessità l'unico essere intelligente), può difendere senza incoerenza l'idea che vi siano creature mutevoli e intelligenti, e che anche l'anima dell'uomo possieda l'intelligenza in proprio pur essendo soggetta a potenzialità e moltiplicabilità nella specie.

Il francescano stesso sembra esser stato cosciente, pur senza insisterci sopra in modo particolare, del punto dolente della posizione 'peripatetica', e avervi consapevolmente contrapposto la propria. Talvolta dice, ad esempio: c'è chi dubita che gli angeli si compongano di materia e forma. Visto però che essi *non* possiedono solo la potenza ad esistere e non esistere, ma anche la potenza a diversi modi di esistenza, oltre che, complementariamente, un aspetto di passività, non sembra esserci ragione di negarlo:

Cum in angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad non-esse, sed secundum diversas proprietates, sit iterum ratio passibilitatis, sit iterum ratio individuationis et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam: non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae<sup>405</sup>.

Ora: è probabile (come vedremo più ampiamente a suo luogo) che qui Bonaventura non si riferisca alla composizione di materia e forma nel mero senso della materia-potenza, ma nel senso della composizione reale di principi positivi complementari. Tuttavia, ai fini della nostra considerazione attuale ciò cambia poco: quel che il francescano intende argomentare qui, infatti (anche questo lo vedremo sotto [sez. 1. 3. 1. 2]), è che la materialità nel senso della materia-potenza non è *realmente concepibile* senza ammettere anche la composizione reale di materia e forma; e, poiché si *assume* che gli angeli possiedano mutevolezza e passività, e quindi materia-potenza, bisogna ammettere che possiedano anche la materia reale.

Ci lasci o meno persuasi la premessa maggiore di questo sillogismo, Bonaventura qui

---

<sup>405</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, co. Dovremo tornare anche in seguito su questo passo.

mostra di aver compreso il problema di fondo dei *teologi* sostenitori della noetica peripatetica: in quanto custodi della verità rivelata, e diversamente dai meri *philosophi* della cui minaccia d'altronde il nostro autore nel *Commento* sembra darsi ancora abbastanza poco pensiero, devono tener ferma la mutabilità degli angeli e di tutte le creature esistenti; ma, in quanto peripatetici, non sono capaci di farlo.

In altri luoghi, Bonaventura ha anche sostenuto che tutte le creature, per necessità metafisica, hanno materia-potenza, e quindi, *a priori*, devono averla anche gli angeli. Ci si potrebbe domandare, quindi, perché qui non utilizzi tale argomento decisivo, e anche sospettarlo di una certa incoerenza. Ma, prima di giungere a questo, conviene chiedersi se ciò non risponda piuttosto a una strategia 'dialettica'; se non si tratti, qui, di un ragionamento *ad hominem* diretto, appunto ai *teologi di tendenza peripatetica*<sup>406</sup>. Esso, in tal caso, andrebbe letto più o meno così: 'lasciamo da parte, ora il problema se nella creatura sia o meno assolutamente necessaria la materialità; assumiamo anzi, provvisoriamente, che non lo sia. Voi ammettete, però, che gli angeli *di fatto* possiedono potenza passiva e potenza a diversi modi d'essere; perlomeno, quindi, ammettete, lo riconoscete o meno, che un angelo *può* avere materia, dal momento che l'hanno quelli esistenti; perché, quindi, d'altronde vi affannate tanto a negarlo in linea di principio, sulla base dell'incompatibilità tra intelligenza e materia?'

Va detto che, se questa è la lettura corretta, il passo si attaglia perfettamente a un autore come Tommaso. Si sarebbe anzi tentati di scorgere, nella precisazione per cui gli angeli,

---

<sup>406</sup> Più difficile a spiegarsi in questa maniera 'dialettica' è un tardo pronunciamento delle *Collationes in Hexaëmeron*, dove si afferma che, anche se in effetti *non c'è dimostrazione conclusiva* dell'impossibilità di una creatura immateriale, nel dubbio è meglio negare alla creatura una possibilità che effettivamente possiede piuttosto che rischiare di attribuirgliene una che in effetti è prerogativa di Dio: "Attribuere quod est Dei creaturae periculosum est. Minus ergo est periculosum dicere, quod angelus sit *compositus*, etiam si verum non sit, quam quod sit simplex" (coll. IV, 12). È difficile leggerlo come un espediente dialettico, dicevo, perché senza dubbio la proposta di predicare la materialità di tutte le creature solo per evitare il rischio di un errore che, *se fosse tale*, sarebbe più grave, ha obiettivamente una valenza più debole di una vera e propria dimostrazione: non potrebbe, quindi, essere adoperata come controargomento nei confronti di chi, appunto, nega la possibilità di una tale dimostrazione. Dunque, può darsi che qui effettivamente sia Bonaventura in prima persona a sconfessare la dimostratività degli argomenti da lui messi in campo nella sua precedente carriera. Va anche detto, però, che *nello stesso passo* (circostanza sovente trascurata) continua a metterli in campo, come a dire che la propria soluzione non solo è più prudente, ma in ultimo resta anche più ragionevole: ne riparleremo sotto [n. 494]. Se poi egli, nel passo ora citato, si riferisca alla materia-potenza o semplicemente alla materia-soggetto è un problema non facile da risolvere. Tuttavia, proprio nel passo del *Commento alle Sentenze* cui poco fa ci riferivamo sembra che il quesito sulla composizione in materia e forma si riferisca alla composizione *reale*; e nello stesso passo ci si riferisce a quell'altra come composizione in *quo est* e *quod est*, ritenendone la necessità fuori di dubbio. Si può ritenere probabile che, se Bonaventura si è mantenuto fedele alla sua impostazione giovanile, egli qui problematizzi solo il punto della materia-soggetto, e non quello, più fondamentale ancora, della materia-potenza. Quel che è certo, però, è che non giunge mai ad affermare positivamente che l'immaterialità della creatura, *in qualunque senso*, sia *possibile*; al limite, arriva ad ammettere che *di fatto* al momento non ne è stata ancora *inoppugnabilmente dimostrata l'impossibilità*.

almeno di fatto, *non possiedono* solo potenza ad essere o non essere, una frecciata rivolta proprio contro l'Aquinate. Qui si ricalcano infatti quasi testualmente le parole con cui, nel *De ente et essentia*<sup>407</sup>, questi ha sostenuto, al contrario, che le intelligenze si distinguono da Dio per la *sola* potenza ad essere o non essere, e ne ha espressamente escluso le altre forme di potenzialità che invece Bonaventura qui rammenta (o, comunque, ha detto che esse vi si trovano solo *aequivoce*, il che in sostanza è lo stesso):

Inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam *patis, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi que uidentur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus*, ut in III de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentie quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse, ut Boetius dicit<sup>408</sup>.

Va notato anche che il *De ente et essentia* è uno scritto strettamente 'filosofico', privo di riferimenti al dogma e alla religione salvo che nell'*amen* conclusivo; e che Tommaso, in altri scritti di carattere più teologico o comunque meno stringatamente 'tecnico', avrebbe a più riprese introdotto negli angeli anche altri tipi di potenzialità. Ma questo testimonia, precisamente, della sopra notata difficoltà dell'Aquinate a conciliare la propria teologia (dogmatica) con la propria filosofia, la quale in uno scritto come il *De ente* si esprime, per una volta, senza alcuna 'autocensura'.

#### *Coscienza del problema peripatetico nelle fonti coeve*

Veniamo alla coscienza della problematica nell'ambiente culturale coevo. Innanzitutto, se ne può trovare una traccia importante in uno degli scritti più dibattuti, e, lo si giudichi come si

---

<sup>407</sup> Se teniamo conto che il *De ente et essentia* risale, come il *Commento alle Sentenze* tommasiano, al periodo compreso tra il 1252 e il 1256 (cfr. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino* cit., pp. 394-395), mentre il commento sentenziario di Bonaventura, come ricordavamo sopra [n. 299], è stato scritto tra il 1250 e il 1253, la cosa non appare impossibile; anche se, certo, datazioni più precise potrebbero invalidare questa ipotesi.

<sup>408</sup> *De ente et essentia*, cap. 4 (corsivo mio). Che qui *quo est* e *quod est* non equivalgano, come per Bonaventura, a forma e sostanza, ma piuttosto alle componenti cui Bonaventura si riferisce talvolta (vedi sotto [p. 222]) come *esse* ed *ens*, è chiaro dal fatto che Tommaso attesta la loro distinguibilità appunto con la constatazione che, di ogni essere creato, si può sapere che cos'è senza per questo sapere se esso esiste di fatto: "Omnis (...) essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura" (*ibidem*).

vuole, storicamente più influenti, di questo periodo: mi riferisco alla famosa condanna dottrinale emessa dal vescovo di Parigi Tempier nel 1277 (cinque anni dopo la morte di Tommaso, tre anni dopo quella di Bonaventura, ma con Sigieri e Alberto ancora viventi).

Si è parlato spesso, e non senza ragione, dello scarso valore teoretico di questo documento; del suo carattere composito, abborracciato e palesemente frettoloso; delle contraddizioni interne notate già dai contemporanei; e anche della sua ingiustizia verso gli autori colpiti, il cui pensiero vi è sovente reso in modo assai inesatto, e quasi sempre nella luce (agli occhi dei censori) più sfavorevole possibile<sup>409</sup>. E, senza dubbio, la tesi paradossale sostenuta a suo tempo da Pierre Duhem (e sostanzialmente ripresa da Gilson), secondo la quale in esso si dovrebbe leggere una lungimirante difesa della libertà di pensiero, e addirittura della libera ricerca scientifica, di contro all'angusto dogmatismo aristotelico degli 'averroisti', risente troppo palesemente di una certa precomprensione ideologica per prenderlo sul serio<sup>410</sup>. Tuttavia, proprio queste magagne sono significative per noi adesso, in quanto attestano come la condanna del 1277 possa venir assunta a testimonianza di una cultura filosofico-teologica 'media', di livello speculativo non altissimo, attenta fino a un certo punto alle sfumature e alle 'sottigliezze' che, in filosofia, costituiscono spesso il discrimine più essenziale tra gli autori e le posizioni (e, certo, di orientamento piuttosto conservatore, ma questa è una considerazione non rilevante per i nostri fini attuali). Ebbene, essa mostra che *perfino in questo ambiente di*

---

<sup>409</sup> Vedi Bianchi, *Censure et liberté* cit., p. 43: “Lorsque l'évêque [Tempier] décida d'agir, les seize commissaires qu'il avait nommé notèrent sur des fiches une masse de proposition extraites, non sans erreurs de toutes sortes, des écrits de Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Jacques de Douai et d'autres maîtres d'Arts; ils ne se préoccupèrent pas de les contrôler ni d'en éliminer les doublets et les contresens; ils n'appelèrent pas Siger ni même ses collègues restés à Paris pour clarifier le sens authentique et la portée des affirmations incriminées” (...) “Godefroid de Fontaines et son école relevèrent que, de toute façon, de nombreux articles censurés par Tempier étaient contradictoires entre eux, et avec d'autres décisions prises par la hiérarchie ecclésiastique et par des théologiens de Paris: à quels articles devait-on alors s'en tenir? Était-il licite d'en prendre certains à la lettre et d'en réinterpréter d'autres?” (*ivi*, p. 54); anche più avanti (p. 217), Bianchi parla delle “propositions dispersées, sans lien logique apparent, dans le décret de Tempier”. Cfr. anche Van Steenberghen, *La philosophie* cit., p. 425.

<sup>410</sup> Duhem definisce addirittura la condanna del '77 come “l'acte de naissance de la Physique moderne” (*Le système du monde*, vol. VII [Hermann, Paris 1956], p. 4); espressione, peraltro, di cui (*ibidem*) rivendica la paternità al “collega e amico” Albert Dufourcq. E Gilson accusa l'averroismo duecentesco di una “sterilità completa”, e parla di “ces hommes dont l'idéal même était une absence totale d'originalité (...) Pas une idée originale connue à ce jour n'en est jamais sortie. Si l'on regrette que le moyen âge, usant de la philosophie grecque, ne se soit pas interdit d'en abandonner la lettre, ou si, inversement, on veut trouver, pour la commodité de l'histoire amie des simplifications linéaires, un moyen âge voué au psittacisme le plus systématique, les Averroïstes sont là pour donner toute satisfaction. L' 'ipsedixitisme' est leur fait” (*L'esprit de la philosophie médiévale* cit., p. 388). Giudizio, questo, riecheggiato ancora da Eugenio Garin: “Sotto una patina di spregiudicatezza estrema [l'averroismo] costituiva la più rigorosa svalutazione che mai sia stata fatta in sede teoretica di quel senso dell'uomo e della sua opera intorno a cui si era impegnato tutto il pensiero cristiano” (*Medioevo e rinascimento*, Laterza, Bari 1961, pp. 33-34); e da Corvino, che, commentando questo passo di Garin, aggiunge che “l'averroismo era una posizione 'reazionaria' nonostante gli aspetti esteriori contestatari” (*Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 524).

clerici *mediamente colti* era diffusa la consapevolezza dell'equazione peripatetica 'immaterialità-immutabilità-sopratemporalità', e anche dei problemi che questa equazione poneva a un 'peripatetico' che volesse sostenere la dimensione temporale dell'intelligenza: lo mostra a suo modo, ossia censurando, senza riguardo ai *distinguo* e alle giustificazioni.

Forse comunque il nostro giudizio sul livello della commissione di Tempier apparirà ingeneroso: si sa che di essa faceva parte anche Enrico di Gand (è il solo nome pervenutoci), il quale non era certo un personaggio senza spessore. Parliamo però del *livello medio*. Potrebbe sembrare irriverente pensare che, nella indiscussa capitale culturale della cristianità, il controllo dottrinale fosse esercitato da individui dalla preparazione approssimativa: ma questo non avviene spesso e volentieri anche oggi, in tutti i climi e sotto tutti i regimi ideologici? Quanto allo stesso Tempier, già Boezio di Dacia ha ironizzato sulla sua scarsa levatura intellettuale nella conclusione del proprio *De aeternitate mundi* (anche se bisogna ammettere che non si tratta di una fonte imparziale). Michon sostiene che “Le nombre et la qualité des théologiens ne laissent pas de doute sur la qualité intellectuelle de ce comité<sup>411</sup>”; poi però egli stesso parla del “travail vite et mal fait de la commission, et [de] son parti pris idéologique<sup>412</sup>”, e conclude che “les censeurs et l'évêque semblent avoir agi sous l'emprise de l'hypocrisie ou de la cécité intellectuelle<sup>413</sup>”.

Tra le proposizioni condannate, anche escludendo tutte quelle che solo implicitamente e indirettamente possono venir ricollegate alla nostra problematica (e non sarebbero poche<sup>414</sup>), ne restano diverse che la riguardano invece in modo inequivocabile e diretto; ossia la 44 (“quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes sunt a materia”); la 46 (“quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est”); la 47 (“quod scientia intelligentiae non differt a substantia eius”); e la 48 (“quod angelus nihil intelligit de novo”)<sup>415</sup>. Ora quel che conta non è tanto se qualche singolo autore latino abbia effettivamente sostenuto qualcuna di

<sup>411</sup> *Thomas d'Aquin* cit., p. 252.

<sup>412</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>413</sup> *Ibidem*.

<sup>414</sup> Basti citare quelle relative all'impossibilità del mutamento nella causalità divina, in virtù della quale tutto ciò che è prodotto immediatamente da Dio dovrebbe esistere in tutti i tempi senza mutamento, e tutto ciò che è mutevole potrebbe venirne prodotto solo tramite intermediari: ossia, secondo la numerazione data da Hissette (in *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977), la 16 (“Quod prima causa est causa omnium remotissima”); la 18 (“Quod id quod de se determinatur, ut Deus, vel semper agit, vel numquam; et quod multa sunt aeterna”); la 21 (“Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione praecedente”); e la 22 (“Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere”).

<sup>415</sup> Citiamo sempre dall'opera di Hissette e secondo la sua numerazione.



queste posizioni, o se i censori abbiano affrettatamente e scorrettamente tratto questa conclusione nel quadro della loro unilaterale condanna di tutta la nuova cultura filosofica. È probabile, d'altronde, che tesi di questo tipo effettivamente circolassero, almeno tra i *philosophi*. Circolavano magari con la riserva di valere solo *secundum intentionem philosophorum*<sup>416</sup> (per citare un'espressione di Sigieri che trova d'altronde precedenti in Alberto Magno<sup>417</sup>): ossia, di essere vere solo nella prospettiva della scienza filosofica, e non in assoluto, tanto più quando la superiore autorità della rivelazione affermasse il contrario (discorso, questo, che Tempier e la sua commissione sembrano aver ritenuto *a priori* solo una specie di presa in giro).

La cosa importante, comunque, è che nell'individuazione di queste proposizioni da parte della suddetta commissione si manifesta in effetti una comprensione piuttosto acuta dello spirito di quello che abbiamo consuntivamente definito 'peripatetismo', e delle conseguenze a cui necessariamente si va incontro una volta accettata l'equazione di intelligenza e immaterialità: una comprensione tanto più acuta in rapporto al livello complessivamente basso del documento. I censori hanno compreso che, se le intelligenze separate sono totalmente *immunes a materia*, allora in esse non ci può essere *potentia ad aliquid* né *transmutatio*, e anzi esse sono *aeternae*: ossia, sono elevate al di sopra del tempo quanto lo è Dio (prop. 44)<sup>418</sup>. Che, se è così, esse non possono acquistare alcuna nuova conoscenza,

<sup>416</sup> Così precisa Sigieri nell'atto di far propria la cosmologia emanatistica di Avicenna, all'inizio del *De necessitate et contingentia causarum*: "In universo inveniuntur quinque ordines causarum ad causata, et hoc secundum intentionem philosophorum" (*De necessitate*, I).

<sup>417</sup> Cfr. Alberto Magno, *De generatione et corruptione*, ed. P. Hossfeld, in *Opera Omnia*, t. V, pars II, Aschendorff, Monasterii Westfolorum (Münster) 1980 (pp. 107-213), I, 1, 22, dove sembra si avanzi una netta distinzione tra i risultati della filosofia e le verità proposte dalla rivelazione, e si difenda la legittimità, nel primo campo, di prescindere dal secondo: "Dico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram". Su questo passo, e sulla sua possibile indicatività quanto all'influenza di Alberto sull'aristolismo radicale, ha portato per primo l'attenzione Bruno Nardi: cfr. *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo* (in Id., *Studi di filosofia medievale* cit., pp. 119-150), p. 143. Bisogna però dire che passi di contenuto pressoché analogo si trovano anche in Bonaventura (cfr. sotto [n. 527]).

<sup>418</sup> Sarà interessante notare che Alberto Magno, il quale pure, almeno in alcuni contesti, ha rifiutato queste conseguenze, si è però talvolta espresso contro l'utilizzo, allora relativamente nuovo, della categoria di *aeviternitas* come misura di durata intermedia tra il tempo e l'eternità. Per lui esistono solo il tempo, che si applica alle realtà corporee e sostanzialmente mutevoli, e l'eternità, che si applica a *tutte le altre*, con l'unica avvertenza che, nel caso delle creature, si tratta di una *aeternitas participata*; introdurre altri concetti genera solo una superflua complicazione: "Aeternum (...), sicut ipsum nomen monstrat, idem est quod 'aeternum', id est, quod terminos esse non habet (...) Esse intelligentiae et nobilis animae (...), licet productum sit a causa prima, tamen (...) nullam in esse patitur mutationem, totum existens in actu, nihil sui habens in potentia (...) Esse (...) illud totum est eo quod sibi nihil deest; simul est nihil extensum habens de praeterito in futurum; perfectum est totum in actu existens; possessum est nihil de lucro acquirens (...) Cum autem immobile sit tale esse, patet, quod nihil habet acquisitum, sed totum, quod habet, est possessum. Ex prius autem habitis constat, quod interminabile est (...) Sunt autem quidam, qui aeternum participative dictum nolunt vocari 'aeternum', sed 'aeviternum'. Et de hoc non curamus. In nominibus enim parva vis est, quando rei veritas est comprehensa. Sed hoc solum dicimus,

perché una tale acquisizione sarebbe un caso particolare di quella *transmutatio* che ne è stata esclusa in generale (prop. 48). Hanno compreso pure che la radice di tutto ciò risale alla negazione della distinguibilità del *quo est* dal *quod est*, e dell'individuo dall'essenza specifica: in virtù di tale negazione, la *substantia* immateriale diviene identica alla propria *essentia*, e diviene anche identica a tutti i propri attributi (qui ci si riferisce particolarmente alla *scientia*, ma il discorso sotteso sembra essere più generale). Diviene identica ai propri attributi, almeno, in questo senso: che essa non può esistere che in un solo ed unico modo, e che tutti i suoi minimi caratteri sono necessari per essenza (propp. 46 e 47). Che queste conclusioni non meritino che di essere bollate come eresia sacrilega, e come tali bandite senza discussione, è quanto uno spirito erede dell'esperienza illuministica non può comunque risolversi ad accettare; ma che esse, date certe premesse, non possano evitarsi, è invece semplicemente innegabile. Il contesto parigino immediatamente successivo alla scomparsa di Tommaso e Bonaventura ne era consapevole assai più di quanto non ne siano stati molti studiosi contemporanei; e non sarà azzardato ipotizzare che Bonaventura, in prima persona, avesse largamente contribuito alla diffusione di tale consapevolezza, nel quadro della sua complessiva opera di sensibilizzazione al pericolo dell'aristotelismo radicale, la cui efficacia è ormai generalmente ammessa. Si è anzi sostenuto addirittura che, se non la condanna del 1277, posteriore di tre anni alla morte del francescano, almeno quella del 1270 sarebbe stata *direttamente ispirata* da Bonaventura<sup>419</sup>.

---

quod distinctio illa dictis antiquorum non concordat” (*De causis*, lib. II, tract. 1, cap. 9). Non mi pare implausibile ricollegare questa polemica precisamente al peripatetismo di Alberto: se le creature incorporee, in virtù di esso, condividono con Dio l'immaterialità, possono dividerne anche la forma di durata, seppur in modo solo partecipato, mentre uno schema ontologico tripartito, come quello di Bonaventura, in esseri corporei e materiali (le realtà sensibili), esseri incorporei e materiali (le intelligenze create), esseri incorporei e immateriali (Dio), sembrerebbe prestarsi più naturalmente a un'analoga tripartizione delle forme di durata. Non ci nascondiamo, però, che questa ipotesi confligge col fatto che, per comune ammissione del pensiero dell'epoca, anche i cieli (corporei) hanno, in quanto al loro essere sostanziale, una durata che è al di sopra del tempo; e che anche la cosmologia di Alberto potrebbe, volendo, essere tripartita secondo le tre forme di durata (in: esseri creati e corruttibili, esseri creati e incorruttibili, essere increato). Rimane però innegabile che per un'affermazione molto forte come: 'alcune creature (tra cui le intelligenze separate) sono *eterne*' si poteva trovare un appiglio nell'insegnamento di Alberto.

<sup>419</sup> Vedi p. es. Van Steenberghen, *La philosophie* cit., p. 412: “Une première constatation s'impose: la coïncidence presque complète des erreurs condamnées en 1270 avec celles que S. Bonaventure avait dénoncées en 1267 et 1268; ce dernier semble donc avoir joué un rôle de premier plan dans la campagne de protestation qui aboutit à l'acte du 10 décembre 1270 et, si son influence a été nulle sur le plan de la controverse philosophique, elle a sans doute été décisive sur le terrain de la défense de l'orthodoxie”. Quanto a quest'ultimo riferimento a un'ortodossia in qualche modo 'assoluta', sarà però utile ricordare l'ammonimento di Bianchi (*Censure et liberté* cit., pp. 15-16): “Il faut (...) veiller très attentivement à éviter *le péril d'anachronisme dans l'évaluation de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie* de positions soutenues par les médiévaux (...) En effet, comme l'hétérodoxie n'existe que dans la mesure où son existence est déclarée par l'autorité chargée de définir l'orthodoxie, il convient de considérer comme hétérodoxe, à un moment donné de l'histoire, ce que cette autorité reconnaissait *alors* comme tel”.

Ancora qualche anno dopo, e non a caso in ambiente francescano, troviamo autori, come Francesco di Meyronnes, che espressamente attaccano lo stesso Aristotele proprio in quanto, in virtù dell'identificazione dell'intelligenza con l'assoluta immaterialità, egli per esempio rende impossibile concepire il moto spaziale degli angeli, e, in genere, qualsiasi loro mutamento. Che Aristotele fosse stato incolpato di essere la fonte prima della tesi dell'unicità dell'intelletto possibile per tutti gli uomini è ben noto. Si parla assai meno, a tutt'oggi, di quest'altra responsabilità che gli veniva attribuita (fors'anche perché connessa a una tematica, l'angelologia, che il lettore medio odierno, anche colto, tende a percepire come una 'astruseria' tipicamente 'medioevale'). Eppure, i due punti sono indissolubilmente correlati, ed entrambi discendono dall'equazione aristotelica di intelligenza e immaterialità; anzi, il primo a ben guardare, come notavamo sopra, non è altro che una conseguenza particolare del secondo. E, infatti, è proprio a causa del secondo punto (l'immutabilità delle intelligenze separate) che Aristotele, come accennavamo sopra, è stato accusato dallo stesso Francesco di Meyronnes e altri autori francescani di essere “il peggiore dei metafisici” (*pessimus metaphysicus*). Di questo si è occupato in un breve ma suggestivo articolo cui già sopra ci siamo riferiti, Edward P. Mahoney<sup>420</sup>. L'autore ha rilevato l'appartenenza francescana di Francesco di Meyronnes e delle altre fonti da lui prese in considerazione, e quindi la loro riconducibilità alla corrente culturale di cui Bonaventura è stato in larga misura ispiratore. Ha però trascurato, mi sembra, un fatto che avrebbe reso questo collegamento ancor più palese: ossia, che *la stessa caratterizzazione di Aristotele come pessimus metaphysicus* si trova in continuità diretta con giudizi talvolta espressi proprio da Bonaventura. O meglio: Mahoney ha riconosciuto questo fatto, ma per poi minimizzarne le implicazioni; egli ha rilevato che, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, si afferma che Aristotele non è un “vero metafisico”<sup>421</sup>; ma, abbastanza stranamente, ritiene che “although Aristotle could not qualify as a 'true metaphysician' according to Bonaventure's concept of metaphysics, at no point does Bonaventure denounce

<sup>420</sup> Cfr. Mahoney, *Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (pessimus naturalis) and 'The Worst Metaphysician' (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions*, in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, B. R. Grüner, Amsterdam 1988. L'A. rileva comunque che, a dispetto del titolo, apparentemente nessun autore francescano ha definito Aristotele un *pessimus naturalis*, e certamente non Bonaventura: questa sembra essere una sovrainterpretazione introdotta da Agostino Nifo (cfr. *ivi*, p. 273). Francesco di Meyronnes ha tuttavia sostenuto che, se Aristotele senza dubbio è *optimus physicus*, d'altronde si dimostra però *pessimus metaphysicus* (*ivi*, p. 263), e, come vedremo subito, questa valutazione coincide in larga misura con alcuni tardi pronunciamenti di Bonaventura stesso.

<sup>421</sup> “The 'true metaphysician' (*verus metaphysicus*) rises to a knowledge of the uncreated substance and considers God as the exemplary cause of all things. But Aristotle is the leader (*princeps*) of those who deny that the exemplars (*exemplaria rerum*) are to be found in God” (*ivi*, p. 262).

Aristotle as a 'bad metaphysician'<sup>422</sup> ...Quasi che un falso metafisico potesse essere un metafisico buono<sup>423</sup>!

*Parentesi conclusiva: la posizione di Bonaventura di fronte ad Aristotele*

Queste constatazioni suonerebbero forse strane a chi si basi sopra l'immagine storiografica, oggi in voga, di un Bonaventura che, tanto quanto Tommaso, considera Aristotele l'autorità somma e imprescindibile nel campo della *ricerca razionale della verità*. Van Steenberghen<sup>424</sup>, ma anche Ratzinger<sup>425</sup>, sono esempi calzantissimi di questa concezione. Bonaventura, direbbe un seguace di Van Steenberghen, avrà casomai criticato gli *estremizzatori contemporanei* del pensiero aristotelico (i *philosophi* alla Sigieri di Brabante), non certo Aristotele stesso, che rimane uno dei capisaldi della sua propria formazione<sup>426</sup>. O, se alla fine della vita è giunto ad avversare Aristotele, allora lo ha fatto avversando, in lui, *la filosofia in genere*, in nome della sua finale 'svolta' mistica e apocalittica (come sostiene Ratzinger<sup>427</sup>), ma senza mai negare che

---

<sup>422</sup> *Ivi*, p. 263.

<sup>423</sup> La distinzione potrebbe reggersi, in effetti, se la si intendesse in questo modo: Aristotele non ha raggiunto *la verità ultima* in metafisica; la sua metafisica ha degli aspetti falsi, e dunque, oggettivamente, anch'egli per quegli aspetti è 'falso'; ma ciò non significa che non lo si possa considerare a pieno diritto un metafisico. Tuttavia, nel testo bonaventuriano cui Mahoney si riferisce il costrutto sembra proprio, invece, essere questo: Aristotele non solo non ha una metafisica vera, ma non è veramente un metafisico. Il riconoscimento della causalità ideale vi è infatti qualificato come il *presupposto strutturale* per cui la metafisica si distingue dalle altre discipline intellettuali, e non semplicemente come uno dei *risultati* a cui essa consente di giungere: "Metaphysicus (...) assurgit ad illud esse [increatedum] considerandum in ratione principii omnia originantis; et in hoc convenit cum physico, qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis; et in hoc convenit cum morali sive ethico (...). Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus" (*In Hex.*, I, 13). Per cui, almeno su questo testo, ha ragione Gilson quando dice (*La philosophie de Saint Bonaventure* cit., p. 133): "Si la métaphysique est l'exemplarisme, et si Aristote a nié les idées, il en résulte que ce penseur peut bien se trouver au coeur de la science, mais qu'il n'a pas même réussi à pénétrer dans la métaphysique".

<sup>424</sup> "Vis-à-vis d'Aristote, l'attitude de S. Bonaventure dans les *Sentences* ne respire ni la défiance, ni l'hostilité, ni la réprobation; elle est faite d'estime, de respect et de sympathie. Il évite autant qu'il le peut d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne où à la pensée de S. Augustin; il pousse au maximum l'interprétation bienveillante du Philosophe et s'applique même à l'excuser de ses erreurs quand elles sont incontestables" (*La philosophie* cit., p. 216). *Ivi*, a p. 214, Van Steenberghen parla addirittura della "extrême déférence de S. Bonaventure à l'égard d'Aristote". Si può notare, d'altronde, che se questa interpretazione fosse vera allora essa ben difficilmente potrebbe conciliarsi con l'altra tesi, pure sostenuta da Van Steenberghen (cfr. sopra [n. 73]), secondo la quale Bonaventura, all'epoca delle *Sentenze*, avrebbe avuto su Aristotele solo un'informazione superficiale e di seconda mano.

<sup>425</sup> Vedi *San Bonaventura. La teologia della storia*, tr. it. di Marcella Montelatici, Nardini, Firenze 1994, p. 235: "Nel primo periodo dell'attività scientifica di Bonaventura (durato fino al 1257) (...) Aristotele è per Bonaventura 'il' filosofo, esattamente come per Tommaso lo è rimasto tutta la vita". Ma anche dopo, come vedremo, per Ratzinger l'opposizione del francescano ad Aristotele non ha interessato il piano *filosofico*.

<sup>426</sup> Cfr. Van Steenberghen, *La philosophie* cit., p. 218: "L'attitude de notre docteur se modifie vers la fin de sa carrière (...) Mais même à cette époque, l'hostilité de Bonaventure va bien plus aux disciples chrétiens d'Aristote qu'à Aristote lui-même. Dans la dernière série de conférences (*In Hexaëmeron*) (...), il parle du Philosophe avec une extrême prudence".

<sup>427</sup> Vedi Ratzinger, *La teologia della storia* cit., pp. 298-299: "L'antiaristotelismo della teologia della storia,

*nel campo dell'indagine razionale (quindi anche della metafisica)* egli restasse il primo punto di riferimento. Se qualche successore del maestro francescano, dunque, ha chiamato Aristotele *pessimus metaphysicus*, lo ha fatto di certo andando al di là delle sue intenzioni, e con una 'continuità' che, ammesso che esista, è nello stesso tempo anche una rottura.

Ora, l'interpretazione di Bonaventura come pensatore filoaristotelico senza dubbio ha avuto la sua importanza quale correttivo a un pregiudizio antecedente, che vedeva in lui il caposcuola di un non meglio identificato 'agostinismo', erede della vecchia cultura patristica e monastica e avverso per principio a tutte le nuove acquisizioni intellettuali del Duecento. È certo che Bonaventura non disdegna *a priori* di confrontarsi con Aristotele più di quanto disdegni di richiamarsi allo Pseudo-Dionigi (che all'epoca in effetti era, per i latini, un autore virtualmente 'nuovo' tanto quanto Aristotele, perché prima di allora, in sostanza, non veniva letto<sup>428</sup>); che non solo non rifiuta di appropriarsi singole idee e teorie aristoteliche (gran parte della sua fisica, ad esempio, è desunta direttamente da Aristotele e dai suoi commentatori islamici, e sia pure sincretizzata con altre fonti), ma, in effetti, gran parte dello stesso 'strumentario di base', linguistico e concettuale, della sua attività di intellettuale è di origine aristotelica. Lo è, possiamo dire, 'fatalmente', perché *la cultura scientifica stessa*, nell'ambiente e nel periodo in cui Bonaventura si è formato, si faceva già coincidere, in sostanza e per le sue categorie fondamentali, con l'aristotelismo. Ciò lo esprime molto efficacemente Luca Bianchi:

---

sviluppatosi a partire dal 1267 (...) combatte soprattutto il configurarsi della filosofia come autonoma nei confronti della fede. Pertanto l'antiaristotelismo si evolve qui in antifilosofismo (...) Nell'*Hexaëmeron* si realizza infine un ultimo inasprimento dell'antifilosofismo che diviene antiscolasticismo profetico (...) La teologia razionale viene caratterizzata come provvisoria e per l'imminente tempo finale viene preannunciata una pura teologia basata sull'autorità. All'antifilosofismo precedente viene dunque aggiunta ancora una dimensione storica: il pensiero speculativo (tanto filosofico come teologico) che *per il momento* è ancora giustificato, diverrà assolutamente superato e superfluo ad un livello superiore avvenire". Ratzinger si richiama qui a un passo di *Collationes in Hexaëmeron* (XVII, 28). Va detto peraltro che già nel *De reductione artium ad theologiam* si dice (sia pur a proposito del destino individuale dell'uomo, e non del destino storico dell'umanità) che la rivelazione suprema è legata alla 'distruzione' della scienza: "Sex illuminationes sunt in vita ista et habent vesperam, quia omnis scientia destruetur [I Cor., 13, 8]; et ideo succedit eis septima die requietionis, quae vesperam non habet, scilicet illuminatio gloriae" (*De reductione artium ad theologiam*, in *Opera theologica selecta*, vol. V [pp. 215-228], 6). Comunque, che l'aristotelismo debba alla fine venir messo da parte *in quanto filosofia* non esclude che, *anche come filosofia*, esso abbia delle pecche.

<sup>428</sup> Questo lo nota, tra gli altri, Ratzinger: "È una delle caratteristiche più note della storia dello spirito del Medioevo il fatto che il complessivo quadro spirituale del secolo XIII fu determinato in modo decisivo dalla scoperta dell'opera integrale di Aristotele (...) Tenuto in minor conto è invece fino a questo momento un altro fatto e cioè che *nello stesso periodo* ebbe luogo anche la scoperta dello Pseudo-Dionigi (...) Troppo facilmente può qui forse indurre in errore il fatto che già Giovanni Eriugena aveva proposto nel IX secolo una traduzione delle opere di Dionigi. Questa traduzione, tuttavia, rimase da principio senza alcun effetto, esattamente come l'intera opera del grande irlandese" (*La teologia della storia* cit., p. 178).

Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, la culture latine était destinée à reconnaître, bon gré mal gré, le règne d'Aristote, seul capable de donner une réponse à des exigences qu'on ne pouvait plus supprimer, ni satisfaire autrement: l'exigence *didactique* de disposer d'un corpus de textes condensants les différentes branches du savoir; l'exigence *philosophique* d'avoir un système théorique capable d'expliquer, de manière assez simple et intuitive, les phénomènes naturels; l'exigence *théologique* de trouver les outils conceptuels et les modèles épistémologiques indispensables pour faire de la doctrine sacrée une véritable science<sup>429</sup>.

Questo però non significa, a parer mio, che il francescano abbia mai avuto della figura e del pensiero di Aristotele la stessa stima che ne ha avuta Tommaso (per citare l'autore con cui il parallelo è più agevole, perché più simile, in sostanza, è la sua valutazione dei poteri della ragione e della sua necessaria concordia col dogma). Forse sarebbe un po'esagerato affermare, con Gilson, che Bonaventura *fin dall'inizio* ha considerato il pensiero aristotelico un “errore superato<sup>430</sup>”: nel *Commento alle Sentenze*, sembra in effetti darne nel complesso un'immagine positiva (è in quest'opera che lo Stagiritita si trova ricordato come *excellentior inter philosophos*); ma già qui egli mostra di farsi meno illusioni di Tommaso sul carattere di tale pensiero. Per quanto ad esempio egli affermi, qui, che tra i sapienti pagani Aristotele è probabilmente quello che *si è avvicinato di più* alla verità della creazione, tuttavia rimane alquanto scettico (diversamente da Tommaso, e probabilmente a ragione) sul fatto che egli possa essere considerato propriamente un creazionista<sup>431</sup>. E già qui mostra di considerare Agostino superiore ad Aristotele non solo (com'è ovvio) come teologo, ma anche, almeno per

<sup>429</sup> *Censure et liberté* cit., p. 127.

<sup>430</sup> Vedi Gilson, *La philosophie* cit., p. 12: “Dès son premier contact avec la pensée païenne d'Aristote, saint Bonaventure pense de l'avoir comprise, jugée et dépassée”.

<sup>431</sup> “Utrum [Aristoteles] posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc” (*In Sent. II*, dist. I, pars I, art. I, q. I, co.). In effetti, nel passo in cui lo definisce “excellentior inter philosophos” egli dà per presupposto che comunque Aristotele abbia ritenuto increata la materia prima dell'universo: *proprio per questo* egli ha potuto ragionevolmente credere che il mondo non avesse avuto inizio: “Ponere (...) mundum aeternum, praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile (...) Et magis rationabile est quam suum oppositum, scilicet quod materia fuerit aeternaliter imperfecta (...); et adeo rationabilius, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles (...), in hunc errorem dilapsus fuerit” (*ivi*, q. II, co.). Sul modo in cui invece Tommaso, nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, reinterpreta determinati passi dello Stagiritita per ricavarne una dottrina creazionista cfr. Van Steenberghen, *The Problem of the Existence of God* cit. Il punto è precisamente, come dice Van Steenberghen (p. 562), che “Thomas'esteem for Aristotle is so great that he finds it difficult to believe that the greatest of the philosophers was not aware of one of the most fundamental metaphysical truths, creative causality (...) It was quite unreasonable to think that the Philosopher had fallen into such a gross error”. Van Steenberghen dice anche, *ibidem*, che “in the cultural climate of the thirteenth century, the existence of God as unique creator of the universe was in the eyes of all a truth easily discovered and universally recognized”; tuttavia, va rilevato che questo non è del tutto esatto: abbiamo citato sopra [n. 77] un passo dove Bonaventura sostiene invece che, per quanto la creazione sia “aperta et lucida” *agli occhi della fede*, non è affatto così pacifica, né così facilmente attingibile, per la “*prudencia philosophica*”.

certi aspetti, come filosofo. Proprio a proposito della questione della materia, egli già nel *Commento alle Sentenze* contrappone la posizione di Agostino, *summus metaphysicus*, a quella di Aristotele, che invece ha ragionato da fisico:

Materia potest esse fulcimentum variationis secundum situm et formam, ut in corporibus corruptibilibus; aut ad situm tantum, ut in superioribus; aut ad receptionem influentiae et habituum, et perditionem, ut in substantiis spiritualibus. Et secundum hanc considerationem proprie est materia in corporibus corruptibilibus, minus proprie in corporibus incorruptibilibus, minime in spiritibus (...) Et inde est quod dicit Philosophus quod spiritualium et corporalium non est materia una (...) Physicus enim non dicit eandem esse materiam nisi in corporalibus, quia numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, quod non in incorruptibilibus. -Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse unam per essentiam (...) Concedendae igitur sunt rationes probantes materiam eandem per essentiam in spiritualibus et corporalibus, sicut manifeste innuit Augustinus, in libro *De mirabilibus sacrae Scripturae*<sup>432</sup>, qui fuit altissimus metaphysicus<sup>433</sup>.

Fin da adesso, quindi, se si può designare un autore che egli prende espressamente a riferimento questo è, *anche in campo filosofico*, Agostino piuttosto che Aristotele<sup>434</sup>; ed egli, contrapponendo Agostino ad Aristotele *in quanto metafisico*, sembra voler addirittura affermare che Aristotele *non è un metafisico*, o perlomeno che la sua grandezza non risiede nella metafisica. Per cui si può anche avanzare il dubbio che, quando lo definisce *excellentior inter philosophos*, la *philosophia* non vada intesa qui nel senso 'largo' dell'*indagine razionale*

---

<sup>432</sup> Non sono riuscito a trovare tracce di questa affermazione nell'opera citata, la cui attribuzione all'Ipponate peraltro è fittizia (la si può leggere in PL, 35, 2149-2200, col titolo di *De mirabilibus sacrae scripturae libri tres*; sul suo carattere apocrifo, cfr. l'*Admonitio* che precede il testo). D'altronde, come nota Quinn (*The Historical Constitution* cit., p. 148, nota 26), non è il solo testo su cui Bonaventura poteva basarsi per l'ascrizione di questa opinione ad Agostino.

<sup>433</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II, co. Torneremo più ampiamente sotto sulle implicazioni di questo passo.

<sup>434</sup> Si pensi invece a tutte le occasioni in cui Tommaso, per non contraddire apertamente Agostino, reinterpreta le sue dottrine in una misura tale da stravolgerne completamente il senso originario. Un caso emblematico su tutti è quello dell'illuminazionismo, sul quale avremo da tornare più avanti [n. 337], e a proposito del quale la Vanni Rovighi ha scritto, in sintesi: "Era questo [di Tommaso] un modo di intendere la teoria dell'illuminazione che ne capovolgeva totalmente il significato" (*Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2002, p. 105). E già Gilson, in proposito: "Le fait est difficilement contestable, et le nombre de ceux qui s'obstinent à soutenir que le thomisme et l'augustinisme n'ont qu'une seule et même théorie de la connaissance diminue de jour en jour" (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* [1926], in *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Vrin, Paris 1986* [pp. 5-127], p. 5).

*in genere* (come intendiamo noi, per lo più, quando parliamo di 'filosofia'), ma in un senso più ristretto, più simile a quello che noi oggi chiamiamo 'scienza', e non comprensivo, dunque, della metafisica<sup>435</sup>. Ma bisogna anche riconoscere che qui Bonaventura potrebbe voler dire, semplicemente, che Aristotele è il più eccellente tra i pensatori *del mondo pagano* (anche l'utilizzo del termine *philosophus* per indicare un pensatore che oggi diremmo 'laico', ignaro, per fatalità o per scelta volontaria, di presupposti rivelati, è ben attestato all'epoca). *Limitatamente all'ambito dei pensatori pagani*, quindi, Aristotele potrebbe essere il migliore *anche come metafisico*, senza pregiudizio per il fatto che Agostino, in quanto filosofo e cristiano, lo abbia superato in questo campo.

Nelle ultime opere bonaventuriane, tuttavia (specialmente nelle *Collationes in Hexaëmeron*) il discorso si fa assai più inequivocabile. Qui i testi parlano troppo chiaro per nascondersi due punti fondamentali, il primo dei quali contraddice la tesi di Steenberghen (Bonaventura aristotelico fino alla fine), il secondo quella di Ratzinger (Bonaventura antiaristotelico, alla fine, perché antifilosofico).

Intanto, egli critica sì, e con veemenza, i *philosophi* che, in nome di Aristotele, pretendono di indagare la verità senza l'ausilio della fede cadendo quindi, per orgoglio, nelle tenebre dell'eresia<sup>436</sup>. Ma la sua posizione è diversa da quella di Tommaso. Questi (ad esempio nel *De unitate intellectus*) aveva avanzato una critica analoga cercando però di lasciarne fuori lo Stagirita, e affermando che i filosofi eterodossi avevano contraddetto la fede e la retta ragione in quanto avevano *male interpretato* il suo pensiero. Tommaso pensa che, giusta la sua eccellenza filosofica, Aristotele non abbia mai, o quasi mai, detto qualcosa di *contrario* alla verità, e quindi alla fede, per quanto possa non aver detto *tutta* la verità. Per Bonaventura, viceversa, i *philosophi* contemporanei con cui egli polemizza sono eretici appunto perché hanno *interpretato correttamente* Aristotele, e l'hanno seguito a preferenza della rivelazione. Nella sua condanna, quindi, Aristotele e i *philosophi* latini sono coinvolti senza possibilità di distinzione; *Aristotele stesso è stato eretico*<sup>437</sup>.

---

<sup>435</sup> Contro questa ipotesi, c'è però da dire che in quest'opera Bonaventura talvolta sembra porre Aristotele al di sopra di Platone, al quale pure, nell'*In Hexaëmeron*, riconoscerà la qualifica di *metaphysicus*. Parlando dell'errore dei 'platonici', che, oltre a ritenere la materia increata postularono l'indipendenza delle idee da Dio, dice: "Iste error est multo vilior quam error Aristotelis" (*In Sent. II*, dist. I, pars I, dub. II, co.).

<sup>436</sup> Sarebbe come se un uomo volesse rischiarare con le candele la vastità dei corpi celesti, dice Bonaventura in un passo delle *Collationes de donis* che abbiamo già citato all'inizio [n. 91].

<sup>437</sup> Si veda a riguardo Andrea Di Maio, *La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron* 3. 2, in G. d'Onofrio (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni: lettura di testi medievali*, Avagliano, Cava de'Tirreni 2001 ( pp. 157-184): "A differenza di Tommaso (che accusava Averroè di essere non il Commentatore ma il Pervertitore della filosofia di Aristotele) Bonaventura ritiene che l'aristotelismo deve



Secondo punto: non si tratta di una condanna in blocco della razionalità, né quindi di una svalutazione totale delle capacità della pura filosofia (con la quale i 'gentili', prima di Cristo, dovevano necessariamente e senza loro personale colpa arrangiarsi). I seguaci di Aristotele si discostano dalla verità non perché seguano la filosofia come disciplina della ragione: la ragione, in quanto tale, è una "luce", una partecipazione della verità, magari meno perfetta di altre ma di per sé non fuorviante (questo Bonaventura lo ribadisce fino alla fine)<sup>438</sup>. Se ne discostano, piuttosto, in quanto seguono una filosofia *sbagliata*. E proprio perché è sbagliata può anche essere positivamente contraria alla rivelazione.

E la prova lampante che non si tratta di una condanna in blocco della ragione (neppure della ragione dei 'pagani') si ha in questo fatto: Bonaventura riconosce che nel mondo pagano ci sono stati dei *philosophi illuminati*, dei sapienti che, pur mancando della fede, e quindi anche della piena comprensione della verità metafisica, pure hanno intuito qualcosa di tale verità. Con essi quindi la stessa sapienza cristiana può porsi idealmente in continuità (e di fatto Agostino medesimo ha riconosciuto il proprio debito verso i *libri platoniorum*<sup>439</sup>). Solo che *Aristotele non fa parte di questa schiera*. Ci sono stati dei "metafisici" anche tra i pagani (segnatamente, Platone e i suoi continuatori<sup>440</sup>); e il fatto che il nostro autore, qui, non faccia riferimento al *summus metaphysicus* Agostino (cristiano), ma a dei *metaphysici* che, pur magari non *summi*, hanno tuttavia potuto essere tali *pur essendo pagani*, non sembra casuale da parte sua. Sembra, piuttosto, una chiara espressione della convinzione, sempre viva in lui, che la ragione naturale, in quanto tale, *non conduce affatto necessariamente su una falsa strada*. Ma Aristotele, nella fattispecie, *non è stato un metafisico*. Ora, sembra difficile interpretare quest'affermazione nel senso che lo Stagirita *non avrebbe praticato* la metafisica, quando Bonaventura non poteva ignorare che lo stesso *termine* 'metafisica' trae origine dal titolo di una delle sue opere più frequentate. Quindi egli può solo voler dire che, peggio ancora, Aristotele ha *storpiato* la scienza metafisica, ossia, appunto, è stato, se non il *peggiore* dei metafisici, perlomeno un *cattivo metafisico*. Lo è stato in quanto gli è mancata la *mens elevata* che perfino altri pagani hanno invece posseduto<sup>441</sup>; perché (è questa sì è stata una

---

necessariamente avere un esito averroistico" (p. 172).

<sup>438</sup> "Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris etc. (...) Videre dicitur Deus, quia videre nos facit. Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae" (In *Hexaëmeron*, IV, 1).

<sup>439</sup> Cfr. Agostino, *Confessiones*, VII, 9.

<sup>440</sup> "Philosophi illuminati posuerunt *ideas*; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes *exemplares*, a quo fluunt virtutes *cardinales* (...), sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicæ" (In *Hexaëmeron*, VII, 3).

<sup>441</sup> "Dico ergo, quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium

colpa personale), tutto teso allo studio 'scientifico' della natura, dei fatti sensibili e delle cause particolari, gli è sfuggita l'intrinseca labilità della natura stessa, la necessità di non fermarsi sul piano del finito e riconoscerne l'intrinseca dipendenza dalla Verità assoluta. Bonaventura mette in relazione questo punto col riconoscimento della causalità ideale, che è per lui il discrimine principale in base al quale si riconosce il “vero metafisico”<sup>442</sup>. Platone (che pure Bonaventura conosce, in grandissima parte, solo di seconda mano) l'ha ammessa; Aristotele, in espressa polemica col maestro, l'ha rifiutata, perché ha ritenuto la natura un dato concluso in se stesso, autosufficiente nella propria immanenza e non bisognoso di ulteriori spiegazioni:

Licet omnes viderint primam causam omnium *principium*, omnium *finem*, in *medio* tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut *desideratum* et *amatum* (...) Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in *Ethicis*, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et commentator solvit eas<sup>443</sup>.

L'eccellenza di Aristotele come naturalista non è in discussione: ma proprio questa lo rende più pericoloso, perché gli aspiranti filosofi, vedendo i suoi successi in quel campo, possono

---

philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit” (*In Hexaëmeron*, VI, 6; qui *alii* è detto appunto per contrapposizione ad Aristotele e ai suoi seguaci).

<sup>442</sup> Cfr. sopra [n.424]. Ciò probabilmente dipende dal fatto che per Bonaventura riconoscere la causalità ideale significa appunto riconoscere, almeno *in nuce*, la dipendenza di qualsiasi verità creata dalla Verità assoluta, e quindi la dipendenza di tutto l'essere da un Dio che, essendo la perfezione somma, è anche perfetta Intelligenza, e quindi è quella Verità in virtù della quale tutte le verità finite sono tali: riconoscimento che è la sostanza della vera metafisica tanto quanto, se non la sostanza, almeno il basamento della vera fede. Quanto alla *sostanza* della fede, secondo alcuni pronuncianti pare che essa, per la sua parte teoretica, stia secondo Bonaventura nel riconoscimento della trinità: “Dicendum, quod Deum esse trinum est verum credibile (...) Ad cuius intelligentiam notandum, quod, cum illud verum credibile sit fundamentum totius fidei christianae, ad hoc, ut illud fundamentum maneat inconcussum, triplex habet testimonium”, ecc. (*De mysterio trinitatis*, q. I, art. II, co.) Bonaventura probabilmente assegna una funzione così centrale a questo punto perché esso è un punto distintivo della religione cristiana rispetto agli altri monoteismi, ed è anche il presupposto necessario per affermare l'incarnazione del Figlio, altro dogma basilare. Come dice altrove, l'incarnazione si potrebbe, al limite, concepire anche senza la trinità, perché, sebbene solo la persona, e non la natura, possa incarnarsi (cfr. *In Sent. III*, dist. I, art. I, q. III, co.), la natura di Dio, se la si intende rettamente, si configura come una realtà personale anche indipendentemente dalla trinità; ma, in quel caso, non si concepirebbe comunque l'incarnazione *del Figlio*, perché la sola persona che si possa concepire facendo astrazione dalla processione trinitaria possiede i caratteri del Padre (*ivi*, dist. V, art. I, q. IV, co.). Sulla necessità della fede nella trinità per fondare quella nell'incarnazione cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, art. 8, co: “Mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Christi hoc continetur quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renovaverit, et iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit” (ed. P. Caramello, in *Summa theologiae*, vol. II, Marietti, Torino 1952).

<sup>443</sup> *In Hexaëmeron*, VI, 2. Come rilevano i curatori (p. 361, nota 1), il “commentatore” dell'*Etica* cui Bonaventura qui si riferisce non è Averroè, ma Eustrazio di Nicea.

essere tentati di prendere per buone anche le altre sue conclusioni<sup>444</sup>, laddove in effetti (Bonaventura non lo dice espressamente, ma sembra ritenerlo implicito) proprio questa sua eccellenza dovrebbe mettere in sospetto in quanto al suo valore come metafisico. Essa infatti testimonia di una certa qual dispersiva *curiositas* verso i fatti contingenti che è molto difficile, se non impossibile, da conciliare con un autentico interesse verso quella struttura della verità (metafisica, appunto) in virtù della quale i fatti sono tali.

È per questo difetto insieme morale e teoretico che Aristotele (per utilizzare una distinzione che Bonaventura propone in un altro testo) si è mantenuto sul piano della *scientia* (e della fisica), senza mai raggiungere quello della *sapientia* (e della metafisica). Agostino solo li ha tenuti insieme, perché la sua ragione era corroborata dall'illuminazione divina<sup>445</sup>. In questo senso Aristotele non ha avuto una *mens elevata*, e per questo le sue conclusioni in metafisica non solo non giungono all'altezza consentita dal possesso del *lumen fidei*, ma sono contrarie anche a quel *lumen veritatis* che è a disposizione di qualunque uomo, purché abbia la determinazione di volgersi ad esso: “Numquam invenies, quod ipse [Aristoteles] dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis<sup>446</sup>”.

Bonaventura, quindi, qui non pretende affatto che il teologo rinunci agli ausilii della filosofia, e neppure che rifiuti di trarre ispirazione *anche* da pensatori del mondo pagano; ma afferma a chiare lettere che, nella fattispecie, lo spirito del pensiero *di Aristotele* (e non solo di quello di alcuni continuatori che ne avrebbero travisato le intenzioni) è irconciliabilmente contrario, su punti fondamentali e nella sua tendenza fondamentale, a quello del cristianesimo, e quindi alla verità; e che il pensatore cristiano, pur potendone trarre strumenti e metodi, deve avere il coraggio di rigettare senza ambiguità tale tendenza fondamentale<sup>447</sup>.

In quanto alla inanità dell'impresa di “rendere cristiano l'eretico Aristotele” (per citare l'espressione di un pensatore precedente che è stato probabilmente anche una delle sue

---

<sup>444</sup> “Licet (...) magna lux videretur in eis [gli aristotelici] ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos. Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum” ( *In Hexaëmeron*, VI, 5).

<sup>445</sup> Cfr. sotto [n. 602].

<sup>446</sup> *In Hexaëmeron*, VI, 4.

<sup>447</sup> Per una trattazione più ampia di questo stesso problema mi permetto di rimandare al mio articolo *Plato metaphysicus (quando Platone supera Aristotele): alcune riflessioni di Bonaventura storico del pensiero* (in corso di pubblicazione negli atti del convegno *Princeps philosophorum. Pater philosophiae. Platone nell'occidente tardo-antico, medievale e umanistico* [Fisciano, 12-13 luglio 2010], presso la collana *Collationes* di Città Nuova [ed. M. Borriello, A. M. Vitale]).

fonti<sup>448</sup>, Roberto Grossatesta<sup>449</sup>), bisogna del resto molto probabilmente dargli ragione.

Ora, sebbene l'errore principale in metafisica sembri essere identificato da Bonaventura, almeno nelle ultime opere, col misconoscimento della causalità ideale, non c'è dubbio che anche il misconoscimento della materialità delle creature incorporee possa venir considerato un errore di carattere metafisico. Esso, anzi, si può far derivare dalla stessa origine psicologica di quell'altro: l'attenzione preponderante al sensibile (per la quale si suppone che quella materia che non si vede e non si tocca immediatamente non esista affatto) e la conseguente scarsa attenzione all'esigenza speculativa di mantenere in qualunque creatura un principio di potenzialità e defettibilità che la distingua dall'assoluta stabilità dell'essenza divina. Che poi tale esigenza non possa venir soddisfatta senza necessariamente introdurre la materialità, l'abbiamo visto, rimane tutt'altro che chiaro; ma, per quanto riguarda il primo punto, la diagnosi di Bonaventura potrebbe essere azzeccata.

Fin dal *Commento alle Sentenze*, del resto, Bonaventura ha messo in relazione le opinioni di Aristotele sulla materia col suo ragionare non da metafisico ma da fisico.

Va detto peraltro che, né nel commento sentenziario né in seguito, egli sembra mai aver espressamente ascritto ad Aristotele la tesi dell'immaterialità *assoluta* delle creature intellettuali: egli, nel *Commento*, dice anzi che Aristotele ne ha negato la materialità solo *relativamente*<sup>450</sup>. E in quanto alla deduzione dell'unicità dell'intelletto umano dalla sua immaterialità, nello stesso *Commento alle Sentenze* ne scagiona espressamente lo Stagirita,

---

<sup>448</sup> Su questo vedi Dales, *Medieval discussions* cit., p. 96: "Bonaventure had clearly read and understood Grosseteste's *Hexaëmeron* and *De finitate*".

<sup>449</sup> Cfr. Grossatesta, *Hexaëmeron*, I, VIII, 4, ed. R. C. Dales, S. Gieben, Oxford University Press, London 1982, pp. 60-61: "Evidenter patet quod plurimi philosophorum simul cum Aristotile asseruerunt mundum carere temporis principio; quos unius verbi ictu percudit et elidit Moyses dicens: *In principio*. Hec adduximus contra quosdam modernos, qui nituntur contra ipsum Aristotilem et suos expositores et sacros simul expositores de Aristotile haeretico facere catholicum, mira cecitate et presumpcione putantes se limpidius intelligere et verius interpretari Aristotilem ex litera latina corrupta quam philosophos, tam gentiles quam catholicos, qui eius literam incorruptam originalem grecam plenissime noverunt. Non igitur se decipiant et frustra desudent ut Aristotilem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii consumant, et Aristotilem catholicum constituendo, se ipsos hereticos faciant".

<sup>450</sup> "Dicendum quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub privatione et sub potentia ad transmutationem secundum esse; non removet materiam universaliter, immo ponit, cum dicit quod in intellectu est natura qua est facere et qua est fieri" (*In Sent. II*, dist. XVII, art. I, q. II, ad 2). Anche sopra, aveva detto che sia Aristotele che Boezio (nel *Contra Eutyhchen*, cap. 6) avevano negato la materialità delle intelligenze solo nel senso che l'intelligenza non ha una materia che possa supportare un corpo, e viceversa: ossia, che intelligenze e corpi non possono trasformarsi le une negli altri: "Quod (...) obicitur (...) de auctoritate Boethii, dicendum quod loquitur de materia appropriate (...) quia ipsum vult probare quod corporalia non convertuntur in spiritualia, nec e converso. Similiter Philosophus vult dicere quod anima denudata sit a ratione materiae, secundum quam est causa permixtionis et corruptionis. Et ideo non loquuntur generaliter de materia, sed appropriate" (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, ad 2).

attribuendola a una sovrainterpretazione<sup>451</sup>. Ciò non toglie che Bonaventura sospetti Aristotele di aver predicato l'unicità dell'intelletto: *non* però a causa dell'immaterialità, bensì a causa del suo eternalismo, che lo avrebbe sennò, a suo parere, obbligato a concludere che oggi esistono in atto infinite anime umane. L'attribuzione ad Aristotele della tesi 'averroista' rimane del resto in forma dubitativa, perché l'infinità delle anime si sarebbe potuta scongiurare anche con strategie diverse, sebbene ugualmente 'eretiche', come la negazione dell'immortalità o l'affermazione della reincarnazione<sup>452</sup>.

Comunque, nel passo citato sulla teoria aristotelica della materia Bonaventura, più che alla tesi dell'immaterialità assoluta dell'intelletto, si riferisce a quella per cui la materia soprasensibile non sarebbe in alcun modo omogenea con la materia sensibile. Tuttavia, la fonte dell'errore è ugualmente, per lui, l'assolutizzazione del punto di vista fisico. Visto che un ente soprasensibile non può tramutarsi in un ente sensibile (come, ad esempio, un elemento può trasmutarsi in un altro) essi, dice Bonaventura, non possiedono una materia omogenea secondo il punto di vista del *physicus inferior*. E siccome un ente soprasensibile non possiede nemmeno quel tipo di mutabilità (il moto locale) che è comune a tutti gli enti corporei (o, perlomeno, non la possiede in maniera sperimentabile), un ente sensibile e un ente soprasensibile non possiedono una materia omogenea nemmeno secondo il punto di vista del *physicus superior*. Senza dubbio, insomma, nei soprasensibili la materia possiede un *esse* che non possiede nei sensibili. Ma il *metaphysicus*, a differenza del *physicus*, si eleva alla considerazione della materia nella sua *essentia* generalissima di principio di *qualsiasi* mutamento e successione. Egli comprende dunque che, come sia le creature sensibili sia quelle soprasensibili sono in qualche modo soggette a mutamento e successione, così entrambe possiedono una materia che, *secondo l'essenza*, è omogenea. La materia-potenza infatti è unica in tutte; non solo, ma anche la materia-soggetto svolge in tutte, *come materia*, l'identica funzione di supporto della forma (tutto ciò lo vedremo comunque meglio più avanti [pp. 230-234]):

---

<sup>451</sup> “Alii (...) aliter opinati sunt, quod anima humana sive intellectualis, secundum quod intellectualis est, una est in omnibus hominibus, non solum quantum ad intellectum agentem, sed etiam quantum ad intellectum possibilem (...) Quia enim immaterialis est et a corpore non dependens, per corpus non potest individuari, cum nec sit corpus nec virtus in corpore, ut dicit Philosophus (...) Et haec fuit positio Commentatoris, super librum De anima, quam etiam *vult imponere Aristoteli et trahere ex verbis suis*” (*ivi*, dist. XVIII, art. II, q. I, co.; corsivo mio).

<sup>452</sup> “Ad vitandum (...) infinitatem actualem [animarum] necesse fuit ponere aut animae rationalis corruptionem aut unitatem aut circulationem; et ita auferre beatitudinem. Unde iste error [l'eternità del mondo] et malum habet initium et pessimum habet finem” (*ivi*, dist. I, pars I, art. I, q. II, co.).

Phisicus inferior, qui negotiatur circa generationem et corruptionem, considerat materiam, ut est principium generationis et corruptionis; et sic est solum in his inferioribus. Et quoniam omnia talia sunt ad invicem transmutabilia, ideo solum dicit eandem materiam generabilium et corruptibilium. -Phisicus superior considerat ipsam materiam mutabilem sive ad situm, sive ad formam, et videt eandem passionem in inferioribus et superioribus, per quam mutabilia sunt ad situm, ut partibilitatem mobilis, cuius principium est materia; et ideo resolvit ad materiam omnis rei corporalis, et secundum hunc physicum est eadem materia in omnibus corporalibus. -Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma; et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud cui innitur forma, hoc est materia (...) Ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiae (...) Concedendae igitur sunt rationes probantes materiam eandem per essentiam in spiritualibus et corporalibus, sicut manifeste innuit Augustinus (...), qui fuit altissimus metaphysicus<sup>453</sup>.

È interessante notare, prima di proseguire, che anche Alberto Magno adotta talvolta (fin dalla *Summa de creaturis*), una tale soluzione funzionale per il problema dell'omogeneità della materia. Egli però, a quanto pare, assume come punto di vista privilegiato quello che Bonaventura ascriverà al *physicus inferior*. Dice infatti: *in senso proprio*, una materia omogenea l'hanno solo gli enti che possono tramutarsi l'uno nell'altro; quindi la materia degli enti sublunari è eterogenea da quella dei cieli, e *anche la materia di ciascun cielo è eterogenea da quella di tutti gli altri*, visto che i cieli sono esenti da generazione e corruzione. Tuttavia, contro Averroè, bisogna concedere che anche i cieli, *in un certo senso*, hanno una materia, e una materia univoca con quella dei corpi terrestri: e la presenza di questa materia è associata alla presenza del movimento locale, dal quale tutti i cieli sono accomunati tra loro e coi corpi sublunari<sup>454</sup>. Quanto alla materia come *fundamentum* generalissimo della mutabilità,

---

<sup>453</sup> In *Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II, co. Una categorizzazione affine si trova anche *ivi*, dist. XII, art. II, q. I, ad *a-d*. Qui si distinguono quattro accezioni di materia: la materia *quantum ad essentiam* (che è omogenea in tutte le creature), la materia *quantum ad esse incompletum et a completionem remotum* (che è omogenea in tutti i corpi), la materia *quantum ad esse incompletum completionem proximum* (che è omogenea solo nei corpi che possono trasmutarsi l'uno nell'altro), e infine la materia *secundum esse simpliciter completum* (che è omogenea solo nei corpi della stessa specie). L'omogeneità di cui si parla qui, però, ha probabilmente carattere più positivo: in effetti, ci potrebbero essere corpi identici in specie e nondimeno incapaci di trasmutazione (ad esempio, quelli delle sfere celesti); l'omogeneità della loro materia, dunque, non potrebbe avere un carattere funzionale, ma solo uno reale. Questo, d'altronde, introduce una certa incoerenza nel discorso, perché in questo senso potrebbero benissimo darsi anche dei corpi la cui materia sia omogenea *quantum ad esse completionem proximum* e che nondimeno non siano affatto trasmutabili l'uno nell'altro. Su questi problemi, nonché sul senso della distinzione tra materia *secundum essentiam* e materia *secundum esse*, vedi comunque sotto [pp. 225-235].

<sup>454</sup> Cfr. in proposito Anna Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., pp. 74-81.

essa è tale solo in senso improprio, e infatti le creature spirituali propriamente constano di *quod est e quo est*, ma non di materia e forma<sup>455</sup>.

Visto che, come si diceva, queste idee sono già compiute fin dalla *Summa de creaturis* (opera giovanile), non si può escludere che Bonaventura, nel suo *Commento alle Sentenze*, se ne sia servito; però a quanto pare ne ha ribaltato la valenza. Egli infatti dice che *nel senso più proprio* la materia è omogenea in tutte le creature, e *in senso via via meno proprio* è omogenea solo nei corpi e solo nei corpi soggetti a trasmutazione reciproca. Mi sembra che su questo si debba dar ragione al francescano, perché, dal momento che la materia è definita *funzionalmente* (non come un *quid* reale, ma come un principio di potenzialità), la sua definizione più propria sembra dover essere quella che maggiormente *prescinde* dall'attualità peculiare di ciascuna natura. Nel passo di Bonaventura citato a n. 454, infatti, il problema di una positiva *omogeneità di natura* nella materia dei diversi enti resta fuori questione. La materia come *natura positiva complementare alla forma*, la materia-soggetto, in effetti, è già, per lui, una materia considerata *secundum esse* (mentre la materia *secundum essentiam* pare indentificarsi con la mera materia-potenza, in quanto tale completamente priva di natura positiva, e dunque anche completamente indifferenziata).

In effetti, in un'altra questione dello stesso libro Bonaventura sosterrà che la materia prima *reale* dei corpi, secondo ogni verosimiglianza, è completamente eterogenea da quella degli spiriti, visto che completamente diverse sono le nature che essa deve sostenere e gli accidenti che deve rendere possibili. Ma entrambe non sono, d'altronde, che *esse* diversi di un'*essentia* (il principio assolutamente potenziale) che in sé rimane identica perché in sé è la negazione di qualsiasi determinatezza<sup>456</sup>.

Bisogna anche dire, per tornare al discorso del giudizio bonaventuriano su Aristotele, che nel passo di n. 434, l'indulgenza verso lo Stagirita non si limita al non ascrivergli la tesi metafisica dell'immaterialità delle intelligenze. Non gli viene ascritta neanche l'affermazione *positiva* della totale eterogeneità della materia degli spiriti da quella dei corpi. Si dice solo che Aristotele su questo punto forse, parlando da fisico, programmaticamente *non si è posto* sul

---

<sup>455</sup> Vedi sempre la Rodolfi (rif. sopra [n. 347]).

<sup>456</sup> Sarà interessante notare che per la materia vale l'opposto che per le sostanze propriamente dette: nelle sostanze, l'essenza è il principio formale di attualità, l'*esse* è la singolarità in cui la forma viene contratta appunto in virtù della sua unione con la materia, e nella quale sola esiste realmente; nella materia, invece, l'essenza è la *pura potenza* negativa e indeterminata, l'*esse* è l'aspetto *formale* di cui, nonostante tutto, essa deve pur sempre essere rivestita perché può esistere realmente solo *attraverso di esso*. Torneremo meglio più avanti, però, sia su questi punti [pp. 225-235] sia sui problemi della teoria albertina [pp. 319-321].

piano metafisico, e quindi, dal punto di vista assunto, *ha avuto ragione*: non ha errato, semplicemente ha omesso. La prospettiva del *physicus*, infatti, non è di per sé *falsa*: semplicemente, è meno comprensiva, e vera solo *condizionatamente*:

Omnium istorum philosophorum consideratio vera est, sed differenter iudicant. Physicus enim non dicit eandem esse materiam nisi in corporalibus, quia numquam venit ad considerandum materiam essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, quod non in incorruptibilibus<sup>457</sup>.

Sarà curioso notare che questa distinzione di piani è esattamente identica a quella che adopererà, qualche anno più tardi, il presunto fautore della 'doppia verità' (in realtà, probabilmente, tommasiano quasi ortodosso) Boezio di Dacia. Per quanto egli presumibilmente la riprenda più da Tommaso che da Bonaventura, gioverà ricordare la cosa in questa sede. Ormai l'immagine di Boezio sostenitore della 'doppia verità' sembra saldamente confutata; questa tesi del resto probabilmente non è mai stata assunta in proprio da nessuno. C'è però ancora invece chi vede in Boezio il capostipite di un approccio epistemologico 'relativistico', per il quale la verità non consisterebbe più nella aristotelica e tommasiana *adaequatio intellectus et rei*, ma, più modestamente, nella 'coerenza' con determinati assunti. Per Boezio, in base a questa lettura, esisterebbero affermazioni fisicamente vere che sono invece metafisicamente false, e viceversa, e anzi non avrebbe più senso parlare in assoluto di verità senza prima specificare l' 'orizzonte di significato' a cui si fa riferimento. Sarebbe questo che i censori non hanno colto quando lo hanno accusato di affermare simultaneamente, della stessa proposizione, una verità e una falsità assolute che per lui sono fuori questione<sup>458</sup>.

Come minimo, bisogna dire che di questo tentativo di 'attualizzazione' si comprende poco la necessità. Visto, infatti, che, per tacere di Tommaso, affermazioni del tutto equivalenti a quelle di Boezio si trovano *addirittura in Bonaventura* (che se possibile, come abbiamo visto, è ancora più netto di Tommaso sull'unità della verità e sulla necessaria concordia di tutte le vie che vi si dirigono), o sosteniamo che anche Tommaso e Bonaventura sono dei 'coerentisti' o

---

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> Cfr. François-Xavier Putallaz e Ruedi Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, tr. it. di Antonio Tombolini, Jaca Book, Milano 1998. Per gli autori, in Boezio "il vero è concepito non come una *adaequatio intellectus et rei*, ma come una conclusione che consegue logicamente a partire da certe premesse: il vero non è prima di tutto ciò che è conforme a ciò che è; è ciò che è concluso necessariamente" (pp. 89-90).



non si vede perché dovremmo affermarlo di Boezio<sup>459</sup>.

Comunque, per Bonaventura non si può positivamente provare che Aristotele abbia dedotto dall'eterogeneità fisica tra la materia degli spiriti e quella dei corpi la loro eterogeneità assoluta:

Materia in angelis non habet possibilitatem ad transmutationem formarum substantialium nec est possibilis ad recipiendum formas corporales. Et inde est quod dicit Philosophus quod spiritualium et corporalium non est materia una, considerans potentiam materiae in relatione ad formam ut mobilem<sup>460</sup>.

Ma non si può nemmeno, d'altronde, scansare l'impressione che, già in questo passo, Bonaventura denunci il rischio che chi, come Aristotele, è abituato a parlare sempre o spesso da fisico prenda insensibilmente a identificare la parola della fisica con l'ultima parola che deve invece spettare alla metafisica, e quindi prenda le conclusioni vere sul piano della fisica per conclusioni razionalmente necessarie.

Riassumendo: Bonaventura non sembra aver espressamente attribuito ad Aristotele, neppure nelle opere tarde, la tesi dell'immaterialità totale dell'intelligenza. Egli sembra aver preso sul serio l'affermazione aristotelica per cui all'interno dell'intelletto si dà un aspetto attuale e un aspetto potenziale tanto quanto all'interno del senso e, in genere, all'interno dei processi fisici: affermazione che in effetti è contraddittoria con quella della totale immaterialità. E sembra quindi aver interpretato le dichiarazioni aristoteliche sulla “separatezza” e “impassibilità” dell'intelletto alla luce di quella affermazione, e come escludenti la *corporeità*, non la materia in genere. D'altronde, ha invece criticato espressamente l'immaterialismo sul piano teorico, riconoscendone inoltre il carattere almeno implicitamente eterodosso; e, specialmente verso la fine della vita, ha fatto affermazioni dalle quali sembra molto difficile non concludere che per lui Aristotele è *filosoficamente* un cattivo metafisico, e che questo suo difetto sarebbe in buona parte dovuto alla sua tendenza ad

---

<sup>459</sup> Sull'interpretazione di quest'ultimo, si vedano le giuste osservazioni di Bianchi: “A leggere con attenzione il suo opuscolo, appare evidente che per lui la proposizione 'il mondo non è eterno' è vera perché (...) è 'conforme a ciò che è' (...) Ma altrettanto evidente è che lo stesso può dirsi della proposizione 'il mondo è eterno', enunciata dal fisico, che per il maestro danese è -relativamente- vera in quanto rimanda anch'essa a un 'ciò che è', a un fatto: al fatto che l'universo non ha cominciato ad esistere tramite un processo *fisico*, che non ha avuto un inizio *naturale*. La relatività delle scienze, in questa prospettiva, non comporta alcun 'relativismo'” (Luca Bianchi, *Introduzione*, in Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi*, Unicopli, Milano 2003 [pp. 7-73], pp. 54-55).

<sup>460</sup> *Ibidem*.

assolutizzare le conclusioni relative all'ambito ristretto della realtà fisica.

Altri sosterranno che Aristotele è il peggiore dei metafisici (almeno, in virtù della sua popolarità, fattualmente il più pericoloso); che questo risulterebbe, tra l'altro, nella sua negazione, poi ripetuta da molti, della materialità delle intelligenze separate; e che tale negazione sarebbe motivata, in Aristotele, dalla surrettizia identificazione tra *incorporeità* e *immaterialità*, poggiante a sua volta sull'implicito assunto che ciò che è vero in fisica sia vero in assoluto. Ebbene, tutto ciò certamente va *un passo oltre* Bonaventura: ma, altrettanto certamente, *soltanto un passo*.

### **1. 2. 3: Conclusioni sulla materia-potenza**

Con queste considerazioni, abbiamo esaurito i punti relativi al problema della materia-potenza. Ci occupiamo ora della materia-soggetto, e ci domandiamo: quali sono gli argomenti di Bonaventura per sostenere, oltre all'universalità della materia-potenza, anche quella della materia-soggetto? Sono tutti connessi a quelli che abbiamo già visto in merito alla materia-potenza, come loro corollari o conseguenze, o ce ne sono pure di indipendenti? In ogni modo, preliminarmente bisogna fare un'osservazione. Abbiamo concluso che gli argomenti da lui espressamente deputati a dimostrare l'onnipresenza della materia-potenza nelle creature non sono conclusivi; e abbiamo anche osservato che l'onnipresenza della materia-soggetto implicherebbe quella della materia-potenza, ma non è vero il contrario. Ne derivano quindi due conseguenze.

Primo: *se* tutti gli argomenti bonaventuriani per dimostrare la necessità della materia-soggetto sono connessi a quelli dimostranti la materia-potenza, allora nessuno è dimostrativo, perché nessuno di quelli lo è. Ciò non toglie che Bonaventura, pur non dimostrando per questa via che tutte le creature possiedono una materia-soggetto distinta dalla forma e ad essa complementare, potrebbe invece essere riuscito a una dimostrazione condizionale: cioè, a mostrare che, *se* un ente è materiale nel senso della materia-potenza, *allora* deve esserlo anche in quello della materia-soggetto (e vedremo, infatti, che egli sembra aver sviluppato, in questo senso, un argomento molto interessante, anche se non privo di problemi).

Secondo: *se* in lui si trovano, invece, anche argomenti indipendenti a favore della necessità della materia-soggetto, allora una loro eventuale validità dimostrerebbe anche, indirettamente, la necessità della materia-potenza, perché nel più è contenuto anche il meno.

Inoltre: se pure Bonaventura non dimostra la *necessità* di porre in tutte le creature la materia-soggetto, potrebbe darsi che ammetterne la *possibilità* gli consenta comunque di affrontare più agevolmente determinate questioni, che invece ai sostenitori di un approccio rigidamente 'unicista', per il quale ogni ente *necessariamente* possiede un solo livello di formalità (e quindi nessuno possiede una vera materia-soggetto), creano molti più problemi.

Si tratterebbe di un caso affine a quello che abbiamo or ora esaminato in merito alla materia-potenza, il quale si può così riassumere: l'intento di Bonaventura è dimostrare la necessità della materia-potenza in tutte le creature, e in questo non riesce. Tuttavia, ammettendone la necessità conseguentemente ne ammette, *a fortiori*, anche la possibilità, sia nelle creature prive di intelligenza che in quelle intelligenti; e questo gli consente di evitare le difficoltà relative alla conciliazione tra noetica 'peripatetica' e mutabilità delle creature intelligenti. Lo stesso, se la pretesa di stabilire la *necessità* della materia-soggetto in tutte le creature si rivelerà, in ultimo, intrinsecamente contraddittoria, invece l'ammetterne la *possibilità* consente a Bonaventura (fatto spesso trascurato dalla storiografia) di fondare la comprensibilità del mutamento fisico, sui presupposti ontologici comunemente accettati nel '200, assai meglio di quanto vi riesca un approccio unicista. Questo perché introdurre una materia reale distinta dalla forma consente di parlare dell'omogeneità della materia tra essenze formalmente diverse *anche in un'accezione positiva*, e non solo nei termini di quell'uniformità *puramente funzionale* che probabilmente, ad esempio, è la sola riconosciuta da un Alberto Magno.

Anche Bonaventura ammette la legittimità di questo approccio: ad esempio, proprio in un passo a cui or ora ci siamo richiamati, le diverse prospettive del *physicus inferior*, del *physicus superior* e del *metaphysicus* relativamente all'unità della materia in essenze diverse apparentemente si riferiscono solo a un'unità *funzionale*, e all'aspetto *negativo* della materia stessa. Tuttavia egli introduce, non *contro* questa considerazione, ma *complementarmente* ad essa, anche la possibilità di una considerazione diversa, per la quale essenze formalmente differenti sono soggette ad avere una materia *positivamente* omogenea. La materia infatti, in esse, ha anche il carattere di un sostrato relativamente attuale, e dotato quindi di una sua natura autonoma che può far da supporto a essenze eterogenee.

Questo non significa peraltro che Bonaventura faccia propria, in questa evenienza, quella prospettiva per cui la materia sarebbe il 'genere' al quale la forma fa da specie. Nella sua opera non mancano *anche* aperture a questa possibilità (il che ha fuorviato non pochi interpreti

moderni). Ma una cosa, per lui, è la composizione dell'ente in generi e differenze progressivamente aggiunte fino ad arrivare alla specie e all'individuo ultimo (quella che avrà poi il suo più celebre sostenitore in Duns Scoto); un'altra la composizione dello stesso ente in materia concreta e forme progressivamente fondate su di essa fino a giungere alla 'forma completa'. Anche se si ammettesse la realtà di entrambe le strutture, esse non si sovrapporrebbero né, tantomeno, si identificherebbero; anzi, esse in buona misura sono *opposte*, perché nella prima è la specie a contrarre il proprio 'sostrato' (il genere), tanto è vero che è proprio la formalità ultima quella che completa l'individuazione; nella seconda, è il sostrato a contrarre e individuare la forma, che di per sé ha sempre carattere intrinsecamente universale. Bonaventura stesso ha ben spiegato questo punto in un passo del *Commento alle Sentenze* che sembra scritto apposta per scongiurare equivoci (di fatto, però, a quanto sembra, senza particolare successo, come spesso accade!)<sup>461</sup>.

Questo non vuol dire, d'altronde, che le due strutture debbano essere considerate contraddittorie (sulla possibilità della loro coesistenza in una teoria unica, che forse implicitamente è proprio quella che Bonaventura prospetta, ci dilungheremo più avanti; comunque, sembra che per Bonaventura la specificazione della forma non arrivi mai, da sola, fino all'individuo).

Lo stesso Duns Scoto ha ammesso, a quanto sembra, una qualche materia reale sussistente. Anna Rodolfi, ad esempio, fa riferimento a un "argomento basato sul ricorso alla specie eucaristica" che "verrà fatto valere proprio a favore dell'esistenza separata della materia da vari esponenti della scuola francescana, da Roger Marston fino a Duns Scoto"<sup>462</sup>. Segno che evidentemente Scoto non riteneva incompatibile la postulazione della materia reale con la teoria del genere 'materia' della specie e della specie 'materia' dell'individuo; ma segno, anche, che non la riteneva già implicita in essa. Egli ha infatti espressamente criticato l'identificazione tra il problema della sussistenza separata della materia estesa e quello dell'individuazione<sup>463</sup>. Ad ogni modo, rimandando a sotto per una trattazione più accurata, per ora ci basti avere osservato questo: lo stesso Bonaventura riconosce che *in qualche modo* la *ratio seminalis* (o il sostrato materiale, che, come contiamo di mostrare sotto, per lui è identico alla *ratio seminalis*) contiene la forma in maniera 'generica' e 'indeterminata', tuttavia

---

<sup>461</sup> Su tutto questo cfr. sotto [pp. 287-293].

<sup>462</sup> Cfr. Anna Rodolfi, *L'idea di materia in Dio. Essenza ed esistenza della materia nel dibattito teologico nella seconda metà del XIII secolo*, in *La materia* cit. (pp. 317-337), p. 334.

<sup>463</sup> Su questo vedi ad esempio Silvia Donati, *Materia e dimensioni* cit. [n. 356], p. 387.

non per questo, secondo lui, essa si può *identificare* senz'altro col *genere logico* vero e proprio.

Comunque la realtà autonoma della materia, come vedremo, si lega strettamente alla comprensibilità della trasmutazione fisica da una forma in un'altra. Insomma, se anche Bonaventura non dimostra che tutti gli enti creati possiedono necessariamente una pluralità di forme, bisogna invece, anche qui, dargli atto di un punto di vantaggio sui suoi avversari: *posto* che un ente possieda una pluralità di forme, è perlomeno molto più facile, data la concezione della forma come universale sussistente, comprendere che esso possa trasmutarsi naturalmente *in un altro ente di forma diversa*; è molto più facile, insomma, spiegarsi la generazione e la corruzione. Anche se egli non dimostra la composizione reale di tutti gli enti (neppure di tutti gli enti mutevoli), arriva quindi perlomeno molto vicino a dimostrarla nel caso degli enti generabili e corruttibili. Ma esporre e chiarificare estesamente questo fatto, che qui abbiamo solo voluto anticipare in breve, sarà per l'appunto uno dei compiti della prossima sezione.

### **1. 3: Onnipresenza della materia-soggetto**

#### **1. 3. 1: Argomenti a favore, e relativa critica**

##### **1. 3. 1. 1: Argomento dell'analogia trinitaria**

Tratteremo per primo un argomento che in effetti storicamente si presenta nell'ultima fase della produzione di Bonaventura (si trova, infatti, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, anche se un precedente lo si può rintracciare già nel *Commento alle Sentenze*<sup>464</sup>); e ciò per due ragioni. Innanzitutto perché esso, come il primo che abbiamo trattato nella sezione precedente, appartiene a quel filone di speculazione trinitaria che, se come abbiamo visto non è affatto detto che vada considerato un discorso puramente 'fideistico', perlomeno è meno facilmente collocabile sotto la categoria della 'filosofia' in senso stretto, e quindi è meno strettamente attinente ai nostri interessi attuali. In secondo luogo perché *anche dal punto di vista della*

---

<sup>464</sup> Dico solo un "precedente" perché, se in quel passo si può trovare il possesso di materia, forma e *composito* elencato tra i *vestigia* trinitari della creatura, non vi si dice però espressamente che togliere quello significhi togliere completamente dalla creatura il vestigio della trinità, e che quindi un'ipotetica creatura priva di tale composizione non sarebbe vestigio di Dio.

*speculazione trinitaria*, come vedremo, presenta non pochi problemi. Per quanto, dunque, per completezza sia opportuno prenderlo in esame, è anche opportuno sbrigarne subito per passare ad altri di interesse teorico forse maggiore.

L'argomento sembra basarsi in sostanza sull'implicito presupposto della 'analogia' positiva tra realtà divina e realtà creata, e procede così: Dio è (necessariamente) trino; visto quindi che ogni essere creato, in quanto tale, procede dall'essere divino, esso deve necessariamente presentare un *vestigium*, una "impronta"<sup>465</sup>, non solo delle perfezioni che appartengono in comune a tutte e tre le persone divine (e che quindi sono predicabili della *sostanza* di Dio in quanto tale), ma anche della loro distinzione reciproca e delle loro note caratterizzanti<sup>466</sup>. Ora, dice Bonaventura, togliere alla creatura la composizione ilemorfica reale significherebbe toglierle questo carattere di *vestigium* della trinità, perché è in virtù di tale composizione che essa presenta un elemento reale (la materia) che corrisponde al Padre, e un altro (la forma), che corrisponde al Figlio<sup>467</sup>.

Già qui il discorso può lasciare perplessi, perché manca, ad ogni modo, la corrispondenza con lo Spirito Santo; ma questo problema, secondo Bonaventura, si può risolvere, perché, visto che nella sostanza ilemorfica l'elemento formale e quello materiale sono intimamente "appropriati" l'uno all'altro, in essa è dato individuare anche un *terzo* elemento, il *glutinum*, il "collante" fornito dalla reciproca attrazione di forma e materia, per la quale esse vengono a costituire una sostanza unica: e questo *glutinum*, precisamente, è vestigio dello Spirito Santo, che è ipostatizzazione dell'amore reciproco tra Padre e Figlio. Sottrarre alla creatura la composizione ilemorfica, quindi, significherebbe sottrarle il *vestigium Trinitatis*; e dunque essa va necessariamente affermata:

---

<sup>465</sup> Il *vestigium* è per Bonaventura, che comunque qui riprende pari pari tesi agostiniane, il gradino più basso di assimilabilità tra creatura e Dio, quello che appartiene a qualunque essere creato in quanto tale. Vi sono poi l'*imago*, che appartiene solo alle creature intelligenti, e la *similitudo*, che appartiene solo a quelle creature intelligenti che sono perfezionate dalla grazia, e quindi, in virtù dell'assimilazione della loro volontà a quella divina, sono trasformate, per così dire, da mero 'abbozzo' a 'ritratto conforme' di Dio.

<sup>466</sup> Poi, ci si potrebbe chiedere se tale necessità sia tale da rendere assolutamente impossibile e contraddittoria l'ipotesi del contrario, o se piuttosto essa dipenda da quello che Bonaventura chiama talvolta la *condecencia* alla bontà divina: ossia, se in quanto alla sua mera potenza Dio avrebbe la capacità di fare una creatura priva di *vestigium*, per quanto la inamovibile rettitudine del suo agire di fatto escluda senza remissione questa eventualità. La mia impressione comunque è che il carattere di *vestigium* per Bonaventura appartenga indelebilmente a qualunque essere possibile in quanto tale; ciò non significa peraltro che tale carattere vada considerato assiologicamente del tutto neutro: piuttosto, la stessa generalissima concepibilità dell'essere creato equivale già a un suo primo grado di assimilazione alla bontà divina. Ho trattato questi aspetti, sui quali non posso dilungarmi adesso, nel succitato articolo su *L'immensità di Dio e la misura delle creature* [n. 107].

<sup>467</sup> Si deve supporre che qui si riferisca a materia e forma come principi reali, perché se si riferisse alla materia come puro difetto, essa non sarebbe affatto adatta a rappresentare una persona divina.

Habet (...) omnis creata substantia *materiam, formam, compositionem*: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum; habet *substantiam, virtutem et operationem*. -Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, *origo*; Filius, *imago*; Spiritus sanctus, *compago* (...) Et hoc tollere a creatura est tollere ab ea repraesentationem Trinitatis; ut dicere, quod creatura sit purus actus et non habeat compositionem<sup>468</sup>.

La prima difficoltà che si può avanzare in proposito è questa: seppure Dio è trino, come si può derivarne una struttura trinitaria anche nelle creature, quando la trinità vera è propria è comunque prerogativa di Dio? Non si rischia, in tal modo, di andarsi fingendo strutture triadiche completamente arbitrarie solo per convalidare una propria assunzione aprioristica? Tanto più che, nella sobria trattazione del *Commento alle Sentenze*, Bonaventura era stato esplicito sul fatto che, senza il *lumen fidei*, l'uomo non avrebbe *alcun modo e alcuna ragione* per dedurre dalle creature la trinità del Creatore (cfr. sopra [n. 105]).

Ciò non significa, l'abbiamo già notato, che la sua posizione in proposito possa completamente assimilarsi a quella di Tommaso, per la quale la trinità è *esclusivamente* oggetto di assenso fideistico e la ragione naturale può al massimo attestare che non si tratta di una tesi *razionalmente confutabile*. Questa differenza, tuttavia, non è sufficiente a invalidare, nel suo caso, un'osservazione che fa Tommaso nel proprio commento al *De trinitate* di Boezio. Possiamo rintracciare nelle creature tutte le 'triadi' che vogliamo, dice Tommaso (e pensiamo a tutte quelle che rinvia Agostino<sup>469</sup>: ad esempio quella di *modus, species e ordo*<sup>470</sup>; quella, reminiscenza biblica, di *mensura, numerus e pondus*<sup>471</sup>; o, a livello dell'*imago* e limitatamente alle creature razionali, quella di *mens, notitia e amor*<sup>472</sup>). Ma perché dovremmo supporre che esse siano analogia delle *persone* divine, anziché di perfezioni che sono possedute *in comune* da *tutte e tre* le persone di Dio? Quale appiglio avremmo per effettuare, come si diceva allora, la 'appropriazione' di ciascuno dei membri a una persona in particolare piuttosto che a un'altra, e quindi per dedurre dalla loro triadicità la trinità di Dio?

---

<sup>468</sup> *In Hex.*, coll. II, 23.

<sup>469</sup> Per una trattazione consuntiva sulle perfezioni create quali *indicia* o *vestigia* della trinità divina in Agostino, vedi Maria Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994, in partic. pp. 127-155.

<sup>470</sup> Vedi, p. es. *De natura boni*, I, 3.

<sup>471</sup> Vedi p. es. *De trinitate*, XI, 11, 18. Il riferimento è a *Sap. II, 21*: "Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti".

<sup>472</sup> Vedi p. es. *De trinitate*, IX, 12, 18.

Per citare direttamente il testo in questione:

Ea, quae in creaturis sunt plura, in Deo sunt unum secundum rem; et ideo quamuis in quolibet ente creato inueniatur aliqua trinitas, ex hoc tamen non potest necessario concludi quod in Deo sint aliqua tria, nisi secundum rationem; et hec pluralitas non sufficit ad personarum distinctionem<sup>473</sup>.

E questa osservazione sembra attagliarsi perfettamente a Bonaventura, al quale spesso capita, in passi diversi, di 'appropriare' in modo diverso le medesime perfezioni create o anche di ricollegare all'*intera* trinità (e dunque alla *sostanza* di Dio) perfezioni che altrove aveva invece appropriato a una persona determinata<sup>474</sup>. Certo, bisogna dare atto a Bonaventura che in molti di questi testi il suo discorso programmaticamente *non vuole* porsi sul piano dell'argomentazione dimostrativa, e che aspettarsi dalla 'foresta di simboli' di quei grandi affreschi mistico-poetici una completa docilità agli schemi della logica deduttiva significherebbe pretenderne ciò che essi, strutturalmente, non sono intesi ad offrire. Bisogna anche dire che non sarebbe giusto accusare il francescano di contraddizione vera e propria: piuttosto, sembra che egli attribuisca alla sapienza divina una logica simile a quella della freudiana legge di 'surdeterminazione'. Ovvero: per lui Dio ha organizzato le cose in modo che esse possiedano sempre *il maggior numero possibile di significati*; quindi, tra le diverse interpretazioni che di esse storicamente ha proposto la tradizione ecclesiastica non bisogna scegliere ed escludere, ma piuttosto supporre, fino a prova contraria, che tutte possano, da punti di vista diversi, risultare valide contemporaneamente<sup>475</sup>. Questo può tuttavia essere plausibile, in una qualche misura, riguardo a cose (come la Scrittura, i sacramenti, la Legge, o

---

<sup>473</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Boetium de trinitate*, q. 1, art. 4, ad 1 (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. L, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 1992, pp. 75-171).

<sup>474</sup> Ad esempio, nei *Sermones de sanctissima trinitate* (in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 229-249), II, 5, Bonaventura riconduce la *mensura* delle creature al Padre, il *numerus* al Figlio, il *pondus* allo Spirito santo; ma nel commento alla Sapienza (*Commentarii in Sapientiam*, in *Opera Omnia*, vol. VI, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi [Firenze] 1893 [pp. 107-233], 11, 21) associa il *pondus* alla potenza (che è attribuito del Padre), e la *mensura* alla clemenza (che, come amore, richiama lo Spirito); e nelle *Collationes in Hexaëmeron* (II, 23), ricondurrà tutti e tre gli attributi alla *sapientia* (si debba intendere con essa la persona del Figlio o, più probabilmente, la sostanza divina comune alle tre persone). Su questi punti, mi permetto di nuovo di rimandare al mio articolo [n. 107].

<sup>475</sup> Vedi ad esempio *In Sent. IV*, dist. II, art. I, q. III, co., dove Bonaventura fornisce, una accanto all'altra, tre spiegazioni diverse sul numero e la funzione dei sacramenti; o *ivi*, dist. XXXVI, art. I, q. II, co., dove dà quattro spiegazioni della bontà del matrimonio, ciascuna delle quali a sua volta ramificata in tre parti. A questo discorso si può anche riconnettere quello che il francescano dirà nell'*In Hexaëmeron* (XIII, 1-6) sulle *theoriae* della Scrittura: ovvero, sulla inesauribile ricchezza di significati sempre nuovi che possono venir tratti da essa, e che peraltro non sono sovrainterpretazioni abusive, perché *fin dall'inizio* la sapienza divina aveva inteso collocarvi, per quanto essi all'inizio non apparissero in piena luce (cfr. n. 659).



anche la costituzione fattuale del mondo) il cui esser-così dipende in effetti dall'aver inteso Dio esprimere in esse un significato determinato: cioè, riguardo a cose che sono così perché così Dio le ha *volute*. Sembra esserlo meno in un campo come quello dei *vestigia*, i quali, come dicevamo, probabilmente esistono come tali semplicemente perché l'Essere divino, in virtù della propria stessa costituzione, *non poteva evitare* di imprimere una traccia di sé in *qualunque cosa* avesse deciso di creare.

Bonaventura perciò non può aspettarsi qui che noi prendiamo i suoi argomenti per dimostrazioni. Appare giustificato, per quanto possiamo sospettarlo di non perfetta imparzialità, l'atteggiamento col quale Van Steenberghen accoglie proprio il passo di Bonaventura relativo alla composizione di materia e forma come vestigio trinitario. A proposito dell'accostamento della composizione ilemorfica alla trinità divina, egli dice:

Symbolisme déconcertant, et même assez choquant pour nous: il ne viendrait plus à l'idée de personne de comparer la matière première à Dieu le Père, la forme au Fils et le composé au Saint-Esprit; mais ces singuliers parallèles ne heurtaient pas l'esprit, pourtant si religieux, du Docteur Séraphique, qui n'y voyait aucune irrévérence<sup>476</sup>.

Va detto peraltro che l'osservazione di Tommaso sui problemi dell'appropriazione non mette in questione solo Bonaventura ma, senza parere, colpisce al cuore tutta una quasi millenaria tradizione di pensiero, che risale almeno ad Agostino<sup>477</sup> e che, tra l'altro, tra gli immediati precedenti del nostro autore, possiede un ragguardevole monumento nella *Summa Halensis*. Quest'opera infatti si occupa lungamente del *vestigium* come analogia creata sia della *sostanza* divina sia delle *persone*<sup>478</sup>; e, a questo proposito, va detto che nella *Summa Halensis*, sembra presente, più forse che nelle pagine di Bonaventura, la consapevolezza che non sempre è possibile associare ogni perfezione creata a una determinata persona divina: possono esistere attributi che sono sì vestigio di Dio, ma non quanto alle persone, bensì quanto alla *sostanza*<sup>479</sup>. Lo stesso Tommaso continua nonostante tutto a fare parte di questa tradizione,

<sup>476</sup> Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* cit, p. 106.

<sup>477</sup> L'Ipponate, a sua volta, ha forse tratto ispirazione da Ambrogio, che anche, talvolta, ha connesso il tema delle perfezioni divine con la triade sapienziale (vedi Ambrogio, *In Hexaëmeron* I, 6, 22 e II, 3, 12, e *Expositiones in Psalmos*, 38, 21). In Ambrogio, comunque, i riferimenti sono assai meno sviluppati, e sembra ancora assente la puntuale corrispondenza con la trinità delle persone.

<sup>478</sup> Cfr. *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I tract. I sect. II, q. I, membrum II “De vestigio”, che si estende per sette capitoli (da p. 44 a p. 49 dell'edizione di riferimento).

<sup>479</sup> *Ivi*, cap. V “Utrum vestigium proprie dicatur trinitatis aut unitatis aut utriusque”, co.: “Vestigium, licet dicatur ipsius essentiae [Dei] ratione eius quod subest, conditiones tamen in quibus attenditur vestigium referuntur ad Trinitatem proprie. Unde nihil prohibet et ipsius Dei sive divinae essentiae et ipsius Trinitatis dici vestigium, ut

visto che anch'egli talvolta (per esempio nella *Summa theologiae*) fa propria la concezione della creatura come *vestigium trinitatis*<sup>480</sup>. E, sempre a proposito del giudizio di Van Steenberghen, bisogna anche rilevare che la tesi che in Bonaventura lo lascia tanto perplesso non è, comunque, un'invenzione sua: egli la riprende dal *De articulis fidei*, un trattato a lungo attribuito ad Alano di Lilla, che qui egli cita quasi parola per parola<sup>481</sup>.

Ma va osservato, in secondo luogo, che *perfino dall'interno di quella stessa tradizione* che Tommaso inizia a mettere in crisi l'argomento del *De articulis fidei* continua a presentare dei problemi, problemi che *nella stessa Summa Halensis sono messi in evidenza*. In sostanza, per quanto si sia inclini a rintracciare nella creatura triadi di perfezioni create che rappresentino la triade delle persone di Dio, la triade di *materia, forma e glutinum* non sembra molto adatta allo scopo. Lasciamo da parte il fatto che Bonaventura non sarebbe comunque giustificato ad affermare che togliendo *quella particolare triade* (e con essa l'ilemorfismo) si toglierebbe il *vestigium Trinitatis*, visto che egli stesso ne rintraccia molte altre che, apparentemente, non per questo verrebbero meno. Ma in ogni modo se il *vestigium* suddetto si dovesse far dipendere dalla composizione ilemorfica le sue sorti resterebbero assai precarie. In effetti, per citare proprio il giudizio in merito che si può leggere nella *Summa Halensis*, la *adaptatio* della composizione ilemorfica a *vestigium* di Dio sembra fatta in un modo assai “strano”:

Non est concedendum compositionem [materiae et formae] esse exemplariter in Deo. Nec proprie repraesentatur ibi Trinitas: non enim dicimus materiam convenire Patri nec forma procedit a materia sicut Filius procedit a Patre. Unde extraneo modo facta est illa adaptatio trinitatis creatae ad incretam. Quod si etiam aliquo modo potest convenire, non sic tamen sicut de 'quo est' et 'quod est' et identitate horum. Nam haec inveniuntur in ipsa substantia Dei secundum se acceptam, non cointellectis personis; illa vero nullatenus datur intelligi nisi personis cointellectis, ut materia ratione potentiae sit vestigium

---

trinitas in creatura Trinitati incretae respondeat, unitas vero, quae subest, ipsi summae unitati”.

<sup>480</sup> Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 45, art. 7, co: “In creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat Personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum est Amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis”.

<sup>481</sup> Cfr. *De arte seu articulis catholicae fidei*, I, XXIV, ed. J. P. Migne, (in *Alani de Insulis Doctoris Universalis Opera Omnia* [PL 210], Migne, Paris 1855; rist. Brepols, Turnhout 1976, cc. 595-618): “Materia et forma, earumque compago, tria prorsus diversa sunt, quae in cujuslibet substantiae creatione principaliter exiguntur. Unde manifestum est, quod in unius ejusdemque substantiae creatione effectus in uno eodemque Creatore Trinitatem esse convincit”.

summae potentiae, quae approprietur Patri, forma vero ratione actus sit vestigium summae formae, compositio vero ratione ordinis sit vestigium summae bonitatis; sed ab expositoribus Sacrae Scripturae, qui multas numerant trinitates in creaturis, quae sunt vestigia summae Trinitatis, non invenitur haec trinitas pro vestigio<sup>482</sup>.

Ovvero: se in Dio in qualche modo si trovano realmente *quo est e quod est* (essenza e sostanza), ciò riguarda però la realtà divina a prescindere dalla plurificazione delle persone (riguarda la *natura sostanziale* di Dio, che poi, a differenza delle nature create, è identica alla propria forma). Nella natura divina, però, al contrario, non si trova nulla che sia paragonabile a materia e forma: materia e forma, al limite, potrebbero quindi essere solo vestigio delle *persone*: solo che la materia non è atta a venire associata al Padre<sup>483</sup>, né il modo in cui la forma procede dalla materia possiede qualche analogia con quello in cui il Figlio procede dal Padre.

In aggiunta a queste osservazioni della *Summa Halensis*, lascia poi perplessi l'assunzione del *glutinium* (o della *compositio*, secondo l'espressione utilizzata nel *Commento alle Sentenze*<sup>484</sup>) a *vestigium* dello Spirito Santo. Visto, infatti, che tanto la materia quanto la forma, nella sostanza realmente ilemorfica, sono principi reali, ci si aspetterebbe che, se essi possono davvero venire appropriati a due persone della trinità, anche l'elemento che viene appropriato alla persona restante sia un principio altrettanto reale.

Ora, possiamo intendere con 'unione di materia e forma' la *sostanza completa* risultante dal loro incontro (come sembra fare il *Commento alle Sentenze* quando parla di *compositio*); e, in tal caso, certo la *compositio* sarebbe qualcosa di reale, sarebbe anzi la *sola* realtà *completa*: ma, in tal caso, è ben difficile capire come materia e forma possano ritenersi reali *allo stesso*

---

<sup>482</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. I, tract. II, q. II, tit. II, cap. III, art. III, ad 2.

<sup>483</sup> Su questo Bonaventura sembra assai più 'possibilista'. Per quanto, certo, anch'egli escluda recisamente da Dio ogni materialità, pure, nel passo ora citato da *In Hex.*, sostiene che il Padre è *origo* della trinità proprio come la materia è *originalis principium* dell'ente creato. Questo può essere indicativo del ruolo particolarmente positivo che la materia svolge nella cosmologia di Bonaventura, fino a configurarsi davvero, in qualche misura, come 'origine' di tutta la realtà degli enti creati: già nel *Commento alle Sentenze* (I, dist. XIX, pars II, art. unicus, q. III, arg. 3) diceva che "materia in his inferioribus dat existentiam et permanentiam propter sui incorruptionem, unde fundamentum est existentiae creatae". È vero che aggiunge subito dopo (*ivi*, ad 3) che la materia riceve dalla forma l'essere di cui appresta il fondamento, laddove invece il Padre non riceve affatto l'essere dal Figlio. Tuttavia resta il fatto che, se il ricevere tutto il proprio essere dalla forma sembra attagliarsi perfettamente alla materia-potenza, ciò resta assai più problematico riguardo alla materia-soggetto, che è la sola idonea a ricevere la qualifica di *fundamentum*. Su ciò, comunque, torneremo più approfonditamente nel seguito.

<sup>484</sup> "[Res creata] consideratur quantum in se vel quantum ad se, hoc est, aut quantum ad substantiam principiorum; et sic est illa trinitas: materia, forma, compositio, quae ponitur in libro De regula fidei" (*In Sent. I*, dist. III, pars I, dub. III, co.).

*titolo*. O si parla a livello del *concreto* (e allora materia e forma, finché restano tali<sup>485</sup>, sono solo aspetti subordinati della sostanza), o si parla a livello dei *componenti* (e allora non si vede in che senso la *compositio* dovrebbe rientrare tra di essi: essa dovrebbe forse comporsi con la materia e la forma, per produrre l'ente completo? Ma allora perché non presumere lo stesso anche della *compositio* risultante, e così all'infinito? Ma in effetti l'assurdità di base sta nell'assumere il composto come *elemento parziale di se stesso*).

Oppure, possiamo intendere per 'unione di materia e forma' l'inclinazione della forma verso la propria materia, e della materia verso la relativa forma (il che sembrerebbe quadrare meglio con l'uso del termine *glutinum*, "collante" appunto, nell'*In Hexaëmeron*). Ma, in tal caso, a meno di non dare a questo *glutinum* la consistenza di una sostanza autonoma (ma allora si porrà il problema del principio della *sua* unione ilemorfica, e così all'infinito), l'inclinazione della materia verso la forma non sarà altro che un aspetto inseparabile della materia *attualizzata da questa forma*, e l'inclinazione della forma verso la materia non sarà altro che un aspetto inseparabile della forma *esistente concretamente in questa materia*: nessuna possibilità, quindi, (sebbene alcuni interpreti bonaventuriani ci abbiano provato<sup>486</sup>) di identificarle l'una con l'altra differenziandole, nel contempo, dai componenti cui ineriscono. Tanto più che Bonaventura lo dice espressamente: "Individuatio (...) in creaturis consurgit ex duplici principio<sup>487</sup>: i principi sono quindi *due*, non tre.

Si potrebbe, casomai, considerare il *glutinum* un accidente della sostanza: ma questo comporterebbe di sostenere, per salvare il *vestigium*, che *anche materia e forma* siano propriamente accidenti, il che, specialmente nel caso della forma, sembra molto difficile da difendere in base all'impostazione globale di Bonaventura. Insomma, non deve tanto sconcertare che Bonaventura abbia concepito questo argomento (il quale, dicevamo, non è suo), quanto piuttosto che l'abbia sottoscritto nonostante i suoi immediati precursori ne avessero già messo in luce le manchevolezze.

---

<sup>485</sup> Almeno la materia reale, infatti, può esistere anche da sola, ma, in tal caso, *non come materia* (su questi aspetti torneremo sotto).

<sup>486</sup> Cfr. Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 95-102, dove l'autore si occupa appunto del "problema del terzo principio" (p. 95). Egli ragiona così: "S. Bonaventura concepisce il terzo principio come un principio primo, necessario all'attuale congiunzione di materia e forma. Infatti (...) S. Bonaventura vede nella trinità dei principi un *vestigio* della SS. Trinità; non si comprenderebbe la validità di questa affermazione, se S. Bonaventura fosse dualista. Egli parla espressamente di *trinità* di principi costitutivi di ogni sostanza creata" (p. 100). Ossia: dal momento che la dottrina dell'ilemorfismo come vestigio trinitario deve avere un fondamento, se ne deduce che Bonaventura deve aver sostenuto la triplicità reale dei principi sostanziali. Io penso, al contrario, che dal momento che non c'è modo di ascrivergli coerentemente questa seconda tesi, non c'è neppure modo di salvare la fondatezza della prima.

<sup>487</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. III, co.

D'altronde si potrebbe supporre, già nella *Summa Halensis*, una ambiguità derivante dall'eterogeneità della sua composizione: sebbene quest'opera, infatti, sia stata presentata all'epoca sotto il nome di Alessandro di Hales, in effetti solo alcune parti sono di sua mano, e comunque non sono state raccolte da lui nella forma definitiva; altre sono di altri autori, tra cui principalmente Giovanni della Rochelle<sup>488</sup>. Ora, Giovanni ad esempio sosteneva che solo la composizione di *quo est* e *quod est* appartiene a tutte le creature. Era convinto tra l'altro, come risulta dalla *Summa de anima*, che l'anima umana non possedesse materia se non in quanto era unita a un corpo, pur possedendo, certo, composizione di *quo est* e *quod est* anche di per sé (su ciò cfr. sopra [p. 24]). Si potrebbe pensare, quindi, che anche i passi della *Summa Halensis* in cui si contesta la conclusività dell'argomento del *De articulis fidei* siano opera di Giovanni, come pure altri passi dove si distingue la necessità della composizione in *quo est* e *quod est* da quella (più debole) della composizione ilemorfica (li abbiamo visti sopra [n. 46]); mentre altri ancora, dove si sostiene la materialità *sui generis* dell'anima umana come presupposto necessario della sua esistenza autonoma, siano opera di Alessandro. Si vedano ad esempio le seguenti affermazioni, in risposta alla domanda: “Utrum anima humana sit composita ex materia et forma”:

Quod videtur (...) per hoc quod dicit Boethius, in libro de Trinitate 'in omni eo quod est citra Primum est hoc et hoc', et loquitur de eis quae sunt substantiae per se, ad differentiam formae et materiae (...); sed anima humana est talis, quia est per se existens; quod patet ex separatione et motu; ergo habet in se 'hoc et hoc', sed hoc non erit materia et materia vel forma et forma (...); ergo erunt illa duo materia et forma; ergo anima habet materiam et formam<sup>489</sup>.

Subito dopo, si precisa anche che l'anima non può essere solamente forma, altrimenti non sarebbe una realtà autonomamente esistente: “Forma (...), praeter hoc quod est materiae forma, non habet aliquam actualitatem; sed anima praeter hoc quod est anima habet virtutem secundum quam dicitur habere compositionem propriam, cui respondet agere et pati, etiam

---

<sup>488</sup> Sulla genesi della *Summa Halensis* vedi per esempio Van Steenberghen, *La philosophie* cit., pp. 154-155: “Il s'agit d'une compilation franciscaine commencée sans doute vers 1240, constituée en grande partie en 1245, c'est-à-dire à la mort d'Alexandre, et achevée vers 1256. Le véritable promoteur de la *Summa* a été Jean de la Rochelle; la *prima* et la *tertia pars* sont de sa main; la *secunda pars* est l'oeuvre d'un compilateur inconnu. Mais l'un et l'autre utilisent abondamment les écrits d'Alexandre, tantôt pour en intégrer la doctrine, tantôt pour la contredire”. Per altri riferimenti su questa problematica vedi già anche Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* cit., p. 12.

<sup>489</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. IV, tract. I, sect. I, q. II, tit. II, cap. I, arg. a.

cum est separata<sup>490</sup>”. Può darsi che Bonaventura vada considerato, su questo punto, un seguace fedele della linea di Alessandro (che era stato il suo mentore più convinto<sup>491</sup>), mentre autori come Alberto si riallaccerebbero piuttosto a quella di Giovanni.

Tuttavia, c'è anche da dire che tra questi ultimi passi citati e quelli in cui si criticava il *De articulis fidei* non c'è un vero contrasto, per cui non è necessario supporre una diversa paternità: anche in quelli non si diceva che esistessero *creature complete* composte solo di *quo est* e *quod est*; come anche in questi si ribadisce che tutte le creature *che sono di per sé sostanze* sono materiali (l'eccezione si fa per la forma e la materia, le quali sono sì creature, ma non sono sostanze, bensì solo componenti della sostanza). Può darsi quindi che Bonaventura abbia fatto di testa sua dando valore all'argomento del *De articulis fidei*, anche contro il parere di Alessandro.

Ma, chiunque abbia scritto la critica a tale argomento contenuta nella *Summa Halensis*, quel che conta è che su questo punto sembra che si debba dar ragione a lui contro di esso e contro Bonaventura. E del resto qui Bonaventura pare essersi scordato, nella foga polemica, di quanto dirà poco più avanti: che, in assenza di dimostrazioni vere e proprie, solo una considerazione di prudenza impone di presumere che la materia debba essere presente in tutte le creature: “Attribuere quod est Dei creaturae periculosum est. Minus ergo est periculosum dicere, quod Angelus sit *compositus* [materiae et formae], *etiam si verum non sit* [corsivo mio], quam quod sit *simplex*; quia hoc ego attribuo Angelo, nolens ei attribuere quod est Dei, propter pietatem, quam habeo ad reverentiam Dei<sup>492</sup>”; Col che egli sembra confessarsi

<sup>490</sup> *Ivi*, ad 5. Come abbiamo visto Bonaventura riprenderà pari pari la deduzione della presenza di materia e forma dalla presenza di azione e passione (vedi n. 406).

<sup>491</sup> La stima perlomeno umana che Alessandro nutriva per Bonaventura è comprovata dalla seguente testimonianza di Salimbene de Adam: “Magnus ille magister, frater Alexander dicebat aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adam non peccasse” (*Catalogus generalium*, ed. O. Holder-Egger [in *Mon. Germ. Hist., Scriptores*, t. XXIII, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, Hannover-Leipzig 1905-1913 (pp. 653-674)], p. 664, e *Chronica XXIV generalium* [in *Analecta Franciscana*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, t. III, Quaracchi (Firenze) 1897], p. 324). Quanto a Bonaventura, abbiamo già visto sopra [n. 111] come egli protestasse di volere soltanto seguire in tutto e per tutto gli insegnamenti del “padre e maestro” Alessandro (e potrebbe esserci qui anche una velata polemica contro altri che, contestando le sue dottrine, ne sarebbero implicitamente accusati di contestare anche quelle di Alessandro).

<sup>492</sup> *In Hex.*, IV, 12. Alcuni ritengono questo punto emblematico della differenza di atteggiamento tra Bonaventura e Tommaso: Bonaventura temerebbe innanzitutto il rischio di estendere alle creature perfezioni proprie del solo Dio, Tommaso di sminuire la potenza divina negandole la facoltà di conferire alle creature perfezioni che invece può elargire (vedi Letterio Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 133, e già Sofia Vanni Rovighi, *Il secolo XIII: Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia*, I, Società Filosofica Italiana, Roma 1975 [pp. 111-132], pp. 131-132). Bisogna dire, comunque, che prendere questa per una differenza *generale* di atteggiamento rischierebbe di incoraggiare interpretazioni fuorvianti (lo vedremo sotto, a proposito dei poteri della causa creata nella generazione: Bonaventura probabilmente riconosce ad essi un'estensione maggiore di Tommaso, per quanto sia stato spesso pregiudizialmente letto in senso contrario).

l'insufficienza delle argomentazioni che fino allora aveva elaborato in difesa di tale necessità, e che, a mio parere, sono comunque molto più convincenti di quella ora vista<sup>493</sup>. E veniamo adesso a queste.

### 1. 3. 1. 2: Argomento a partire dalla necessità dell'individuazione nella specie

#### *Introduzione*

Come abbiamo visto, secondo Bonaventura è necessario che in ogni creatura la natura formale sia limitata e contratta nell'individuo: cioè, è necessario che ogni creatura possieda la materia-potenza. Ora, da alcuni passi del *Commento alle Sentenze*, sembra che in base a questa necessità si possa dedurre in modo necessario, o almeno fortemente probabile, anche il possesso della materia-sostrato, e quindi una composizione reale di principi positivi.

Si tratta in particolare di una questione già ricordata sopra [n. 11, n. 406], in cui egli si domanda appunto, espressamente, “se l'angelo consista di materia e forma<sup>494</sup>”. Si potrebbe supporre, di primo acchito, che egli qui intenda contrastare la teoria delle intelligenze come forme pure. Ma in realtà una tale lettura è improbabile. In effetti, sembra che Bonaventura in sostanza non si sia mai dedicato a confutare puntualmente questa tesi 'estremista', tanto essa gli sembrava evidentemente irragionevole, stravagante e contraria a tutta la consolidata tradizione del pensiero cristiano. Personalmente, almeno, non conosco alcun testo dove vi si dedichi. Da essa si può trovare, casomai, una presa di distanze indiretta, ad esempio nel capitolo del *Commento alle Sentenze* dove Bonaventura ne prende nota contrapponendovi la posizione *sobria et catholica* condivisa da tutti gli *auctores* rispettabili<sup>495</sup>.

---

<sup>493</sup> Non del tutto, comunque. Infatti, come osserva subito dopo, per quanto presumere la materialità degli angeli sia conforme alla devozione, sembra anche essere conforme alla verità, perché altrimenti l'angelo non potrebbe essere soggetto ad alcuna vicissitudine accidentale, come invece palesemente avviene: “Sed secundum veritatem sic videtur, quia dicit Boethius: 'forma subiectum esse non potest': ergo Angelo nihil *accideret* tunc, nec laetitia nec tristitia” (*ibidem*). E, come vedremo, questo ragionamento sembra attestare la presenza non solo della materia-potenza, ma anche della materia-soggetto. Tuttavia, può darsi che qui Bonaventura intenda ormai mantenersi solo su un piano di fatto.

<sup>494</sup> La questione, pur riguardando espressamente gli angeli, in realtà coinvolge la sostanza creata in generale. Se il *Commento alle Sentenze* la affronta nella sezione dedicata all'angelologia ciò avviene (almeno così mi sembra) perché erano gli angeli le sole creature la cui materialità era soggetta a contestazioni: dimostrarla negli angeli, quindi, significava dimostrarla nella creatura in genere. E, del resto, basterà procedere con l'analisi per rendersi conto subito che il campo di indagine della questione è appunto la creatura in genere.

<sup>495</sup> 'Cattolico', forse non sarà superfluo ricordarlo, non significa solo 'conforme all'ortodossia della vera chiesa'; significa anche (anzi, questo è il significato letterale e originario) 'universalmente condiviso e condivisibile'. E qui sembra che si vogliano evocare insieme entrambe le valenze: *positio sobria et catholica* potrebbe voler dire, semplicemente, 'la posizione più ragionevole e quella conforme all'ortodossia', ma mi pare che qui si debba leggere, piuttosto, 'la posizione conforme all'ortodossia *anche in quanto* conforme al buonsenso di tutti coloro

In effetti, nel passo in esame, Bonaventura intende piuttosto discutere la tesi secondo cui gli angeli, pur non essendo pure forme più di qualsiasi altra creatura, potrebbero essere e sarebbero esenti da una composizione *reale* di materia e forma: tesi che, per quanto egli non la condivida, gli appare ragionevole e sostenibile, e che trova attestata in autori indubbiamente 'seri' come Giovanni della Rochelle e portata avanti, in seguito, da Alberto Magno. Forse proprio per questo si dilunga a confutarla, e forse anche proprio per la sua 'rispettabilità' egli comunque non giunge a dire che sia *insostenibile*, ma solo, più moderatamente, che *non vede modo di negare ragionevolmente il contrario*.

L'opportunità di questa lettura non risulta solo dall'impostazione generale del pensiero bonaventuriano, ma risulta anche immediatamente, a leggerlo con attenzione, dal *testo medesimo*. L'autore afferma infatti, introducendo il problema:

Dicendum quod certum est, angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis; certum enim est quod angelus compositus est compositioni multiplici (...) Sed hoc certum est aliquas compositiones a substantia angeli removeri (...) Sed de compositione materiae et formae sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere quod talis removetur ab angelo, et sunt in eo compositiones prius dictae<sup>496</sup>.

Ossia: esistono modi in cui la creatura è composta, contrapponendosi per questo alla assoluta semplicità di Dio, e la cui necessità possiamo qui dare per scontata: tra questi si annoverano la composizione di ente ed essere (*entis et esse*), quella di sostanza e accidenti, quella di *quo est* e *quod est*. Ci si domanda, adesso, se anche la composizione di materia e forma sia parimenti necessaria, perché questo punto è maggiormente controverso.

Che si parli solo della materia-soggetto risulta dal fatto che la presenza della materia-potenza per Bonaventura *equivale immediatamente*, come abbiamo mostrato, alla composizione di *quo est* e *quod est*, che qui è data per scontata quanto quella di essente ed

---

che ragionano sobriamente'. Proprio per questo, d'altronde, va detto che qui Bonaventura si dimostra un po' 'filisteo', non meno che quando, sul piano pratico, avrebbe sistematicamente moderato e 'imborghesito' la portata degli insegnamenti di Francesco d'Assisi, pur senza mai formalmente sconfessarli (su questi aspetti, ad esempio il suo atteggiamento nei confronti dell'obbligo del lavoro manuale per i frati, dell'obbligo della povertà assoluta, della proibizione di maneggiare il denaro, sono ancora illuminanti e gustose le osservazioni di Gilson, per quanto, al solito, esse siano state oggetto di contestazione su numerosi punti *particolari*: cfr. *La philosophie* cit., pp. 37-58). L'appello alla 'sobrietà' e alla 'serietà scientifica', infatti, in ogni tempo è stato utile a coprire il rifiuto aprioristico di confrontarsi veramente con idee nuove e ardite; e, in quanto al 'buonsenso', basti rammentare la sempre valida osservazione di Kant: proprio in quanto il pensiero critico ha il compito di *giustificarlo*, non può permettersi di *basarsi su di esso*.

<sup>496</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, co.



essere (ossia, quanto l'intrinseca contingenza dell'essere). Tommaso *identifica* tale contingenza con la composizione di *quo est* e *quod est*, riconoscendo quindi solo quella come necessaria in tutte le creature; invece per Bonaventura un punto è *effettivamente inseparabile* dall'altro, ma non per questo sono *concettualmente identici*.

Anche la composizione di sostanza e accidenti, che qui viene ugualmente data per scontata, almeno se la si concepisce nel senso della separabilità *reale* dei due aspetti (ossia, della possibilità della sostanza di sussistere, formalmente identica, con accidenti diversi) comporta immediatamente la presenza della materia-potenza.

Del resto, se non accettassimo questa lettura dell'introduzione, lo svolgimento della *quaestio* apparirebbe alquanto strano. Bonaventura dice, infatti: alcuni dubitano che gli angeli siano composti di materia e forma. Siccome, però, risulta che sono dotati non soltanto di potenza ad essere e non essere, ma anche di potenza a diversi modi di essere, all'azione e alla passione, non si vede ragione per negare che sono composti di diverse *nature*, delle quali una (la forma) è responsabile dell'aspetto positivo ed attuale, l'altra (la materia) dell'aspetto di limitazione e potenzialità. Ora, se qui ci si riferisse alla materia-potenza, il ragionamento prenderebbe l'aspetto di una pura e semplice *petitio principii*, perché chi (come Tommaso) mette in dubbio l'universalità della materia-potenza nega, precisamente, che sia evidente la necessità, per tutte le creature, di possedere la potenza a diversi modi di essere: egli afferma appunto che una creatura, in quanto tale, è una sostanza indifferente all'essere e al non-essere, e che quindi non esiste se non partecipando l'essere da altro; ma che non per questo il principio della sua sostanzialità (la forma) deve in tutti i casi possedere la facoltà di esistere in modi diversificati. *Asserire* semplicemente il contrario come cosa scontata, quindi, con lui non avrebbe alcuna efficacia. Questo a meno che non supponiamo che Bonaventura, nel passo di cui sopra, intendesse limitarsi ad un'affermazione di fatto, e non di diritto. In tal caso la si potrebbe anche interpretare nel senso della materia-potenza, leggendola in questa maniera: 'Alcuni dubitano che tale materia debba esistere in tutte le creature; siccome però risulta che tutte le creature *di fatto* sono dotate di potenza a diversi modi d'essere ecc. [e abbiamo visto che pure i teologi di orientamento 'peripatetico' lo ammettevano, seppur con numerosi problemi per la coerenza della propria cosmologia] non si può non concludere che tutte, almeno *di fatto*, la possiedono'. Ma altre considerazioni rendono improbabile anche questa lettura.

Intanto, nell'introduzione sembra palese l'intenzione del francescano di riferirsi a quel

difetto di semplicità (e quindi di attualità) che *strutturalmente* caratterizza la creatura in rapporto a Dio, e quindi di tenersi sul piano del diritto. Poi, in tal caso ne risulterebbe una contraddizione interna alla *quaestio*, perché da una parte (nell'introduzione) si darebbe per scontato che la composizione di *quo est* e *quod est* sia necessaria, e dall'altra (nel *corpus*) si affermerebbe invece che essa in sé è dubitabile, ma, almeno di fatto, bisogna ammettere che si dà sempre; a meno che non vogliamo ipotizzare che Bonaventura qui, come il Tommaso del *De ente*, con 'composizione di *quo est* e *quod est*' non intenda riferirsi alla presenza della materia-potenza alla composizione di essenza (completa) ed essere (fattuale); ma allora, comunque, non si capirebbe perché la menzioni come cosa distinta dalla *compositio entis et esse*, che pure egli ricorda nell'introduzione e alla quale, in tal caso, sarebbe sinonima.

Si capisce invece perfettamente che Bonaventura menzioni la composizione di *quo est* e *quod est* come distinta dalla composizione di materia e forma, e ritenga certa quella e ancora in discussione questa, se per 'composizione di materia e forma' intende la composizione reale, implicante la materia-soggetto. La composizione di *quo est* e *quod est*, infatti, contiene invece immediatamente solo la materia-potenza.

Poi, se nel *corpus* della questione Bonaventura volesse riferirsi soltanto alla materia-potenza, non si capirebbe perché fa riferimento alla materia e alla forma come a due *nature diverse*. Il termine 'natura', infatti, sembra inequivocabilmente potersi riferire solo a una realtà *ontologicamente positiva*<sup>497</sup>; la materia-potenza, invece, altrettanto inequivocabilmente, ha in quanto tale soltanto una realtà *negativa*, è soltanto il limite dell'attualità della sostanza. Se ci

<sup>497</sup> Questo vocabolo, come molti altri, ha un impiego oscillante in Bonaventura: talvolta sembra indicare il solo aspetto formale dell'ente (ad esempio quando Bonaventura contrappone la *natura* [specie] alla *res naturae* [individuo]: “Unus solus Deus dicitur una sola natura; et quoniam in divinis est idem natura et res naturae sive suppositum, ideo praedicatione per identitatem Trinitas de Deo praedicatur” [*In Sent. I*, dist. IV, dub. V, co.]). Altre volte indica però tale aspetto formale *concretizzato nell'ente particolare*, e anzi viene contrapposto in modo esplicito al termine *essentia*, che indicherebbe la forma in quanto tale: “In hoc enim differt essentia a natura, quia essentia nominat rei formam in quadam abstractione, natura eam nominat entem in motu et materia ut naturalium operationum principium” (*In Sent. III*, dist. V, art. II, q. I, ad 4). Sull'argomento si possono vedere, oltre al saggio di Bigi (*La dottrina della sostanza* cit. [n. 5]), gli studi di Andrea Di Maio *Il vocabolario bonaventuriano per la natura* (in «Miscellanea Franciscana» 88, I-II [1988], pp. 301-356) *La dottrina bonaventuriana sulla natura*, (in «Miscellanea Franciscana» 89, I-II [1989], pp. 335-392), e *La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggetto di comunicazione* (in «Miscellanea Franciscana» 90, I-II [1990], pp. 60-116), i cui risultati sono parzialmente sintetizzati in *La divisione bonaventuriana della filosofia* cit. Di Maio insiste sul carattere prevalentemente sopraindividuale che l'idea di natura possiederebbe nel pensiero bonaventuriano: “Natura' ha come significato primo e più generale nient'altro che la nozione di ontologicamente comunicabile (...) in opposizione a 'res', intesa come ontologicamente incomunicabile” (*La divisione bonaventuriana* cit., p. 183). Resta tanto più vero, ad ogni modo, che qualcosa che non avesse consistenza ontologica positiva non potrebbe comunicarsi: e infatti la materia pura non è compresa nell'elenco delle 'nature' che Di Maio (*ibidem*) rintraccia in Bonaventura, e che sono: *natura divina*, *natura spiritualis*, *natura corporea*, *natura humana* (più *natura creata* e *natura naturata*, che indicano genericamente tutte le essenze che si distinguono dalla *natura divina*).

si riferisse alla materia-potenza, perciò, non si potrebbe affatto dire che materia e forma sono due *nature*, bensì risulterebbe che la forma sola, in tale binomio, è propriamente una natura (un principio positivo di realtà). E, correlativamente, se ci si riferisce alla materia come a una 'natura', allora invece va da sé che (per ricorrere a una distinzione cui Bonaventura fa ricorso altrove) ci possiamo riferire solo alla materia *secundum esse*, e non *secundum essentiam*; ci riferiamo cioè a un *quid* che in sé *non è* pura potenza, per quanto, all'interno del composto di cui entra a far parte in qualità di componente, svolga la *funzione* di principio potenziale. Del resto, anche nella presentazione del problema, si parlava della composizione “*materiae et formae sive materialis et formalis*”, dove con gli ultimi due termini mi pare che si voglia intendere: 'il *principio* materiale e il *principio* formale' (non quindi la materia pura, ma l'elemento *reale* che *funge* da materia).

Si aggiunga, per di più, che anche in un altro passaggio Bonaventura, chiedendosi se l'*anima* umana (anche indipendentemente dalla sua unione col corpo) consti di materia e forma, esplicitamente sostiene che nell'*anima* va ammessa una composizione ilemorfica che *non è solo* quella di *quo est* e *quod est*; e lo sostiene richiamandosi agli stessi argomenti che aveva usato sopra riguardo agli angeli. Questo, mi pare, chiarifica il discorso in maniera definitiva: “*Cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae*<sup>498</sup>”.

#### *Pluralità di atti nella creatura*

Dunque il ragionamento di Bonaventura va letto così: in quanto ogni sostanza creata è (necessariamente) limitata nell'attualità della propria forma (e possiede dunque la materia-potenza), bisogna dedurne (o, perlomeno, non si vede per quale ragione non si dovrebbe compiere una tale deduzione) che essa possiede una dualità di componenti ontologicamente positivi. Di questi, uno è la forma, che è responsabile dell'attualità e della perfezione: ossia, è responsabile del fatto che a questo ente si possa a ragione attribuire una natura sostanziale di un certo tipo, e non di un altro. Un fuoco individuo, ad esempio, è fuoco in quanto possiede la forma del fuoco. Ma la forma non definisce integralmente l'ente (non l'ente creato, almeno, che come abbiamo visto è sempre moltiplicabile nella specie): la forma del fuoco, in quanto

---

<sup>498</sup> *In Sent. II*, dist. XVII, art. I, q. II, co (corsivo mio).

tale, è universale (anche se non può *sussistere* che in modo individuato), è di per sé assolutamente identica in questo fuoco e in tutti gli altri fuochi presenti, passati, futuri o anche semplicemente ipotizzabili. Per spiegare perché, dunque, questo fuoco individuo che ci sta di fronte è proprio *questo* fuoco (dotato di una certa dimensione, di una certa temperatura ecc., e insomma esaurientemente individuato in tutti i suoi aspetti), e non uno qualsiasi di tutti gli altri fuochi possibili, occorre un *altro* principio positivo: questo principio è la materia-soggetto. Materia-soggetto è quella *concretezza data* che è già individuale: e in questo è diversa dalla materia-potenza, dalla materia *secundum essentiam*, la quale, proprio in quanto è pura privazione, ha, per così dire, una 'consistenza negativa' che è *assolutamente la stessa* in tutte le sostanze la cui forma è contratta nell'individuo<sup>499</sup>. Ed essa, accogliendo la forma, e venendone ulteriormente attualizzata, le consente di individuarsi a sua volta, e quindi di *sussistere realmente* come *natura di un ente concreto*.

Bisogna ribadire che, nelle intenzioni di Bonaventura, questo non significa affatto attribuire all'ente una pluralità reale di *perfezioni formali* che (su questo nessuno discordava) avrebbe comportato immediatamente la plurificazione dell'ente stesso. Dove uno è l'ente, solo una è quella che (in senso proprio) si può chiamare la forma: nell'ente, e finché dura l'ente, la natura materiale esiste solo come componente subordinata della sostanza, la quale trae tutta la propria attualità dalla forma ultima<sup>500</sup>. In questo fuoco, ad esempio, la forma è solo il fuoco, e non quel *quid* concreto nel quale la forma, nelle circostanze date, effettivamente sussiste: il *quid* materiale determina soltanto il fatto che, di tutte le opzioni intrinsecamente aperte alla forma del fuoco, solo alcune, e proprio queste e non altre, si realizzino qui e ora. Ciò non toglie, però, che quel *quid* sia a suo modo una *natura*: che sia, cioè, una realtà relativamente positiva la quale, anche venendo meno la forma che ora la attualizza, potrebbe continuare a sussistere in proprio. Questo è un altro fondamentale punto di differenza rispetto alla materia-

---

<sup>499</sup> Si ricorderanno le pagine di *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, co: “Quia (...) materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem; si nullam distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo quod sit una sine multitudine, et ita numero una”. Anche la forma specifica è la stessa in tutti gli individui che la possiedono: “Omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata est habere aliam similem” (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. III, co.). Ma l'unità della materia è più forte: intanto perché la forma è la stessa solo all'interno di una specie, mentre la materia è la stessa in tutti gli enti creati; e poi, perché l'unità della materia è numerica, quella della forma è, appunto, solo specifica. Non è un caso, difatti, che qui si dica che ogni forma creata può averne di *simili*, non di *identiche*. Nonostante ciò, qui la similitudine va intesa *rispetto all'individuo*, mentre rispetto alla specie si tratta di una vera e propria identità: altrimenti (se la forma in individui diversi fosse semplicemente *simile*), non si capirebbe perché qui si intende, con questo discorso, escludere che l'individuazione si debba alla forma (cfr. sotto [pp. 244-245]).

<sup>500</sup> Sulla subordinazione tra natura (atto parziale) e forma (atto completo) cfr. sopra [p. 28]. Sul significato del termine 'completivo' vedi sotto [pp. 227-229].

potenza, che, avendo carattere puramente negativo, non esiste mai se non in rapporto a un ente informato del quale si predica. E, per converso, si può dare il caso che quello che ora è un ente autonomo, dotato di una forma autonoma, divenga la materia-soggetto di un nuovo ente. Ad esempio: il fuoco (per usare un'espressione della chimica odierna che qui sembra piuttosto calzante) può esistere 'allo stato libero' (in un falò, in una fornace ecc.); e in quel caso è un ente autonomo, la cui forma attualizzante è quella del fuoco e la cui materia-sostrato è il *quid* concreto dove tale forma, di volta in volta, sussiste. Ma il fuoco, secondo l'opinione condivisa, con sfumature diverse, da tutta la scienza naturale dell'epoca, è anche un componente dei corpi organici (piante, animali, esseri umani); anzi, ancor prima è un componente di quelle *complexiones* (carne, osso, cartilagine ecc.) che (sempre per la scienza naturale dell'epoca) costituiscono, presumibilmente, il sostrato immediato del vivente. Una porzione microscopica di fuoco, quindi, può venire a far parte di un *mixtum* in qualità di materia, individuandolo tramite l'individualità che già possiede in proprio e venendone ulteriormente attualizzata; e il *mixtum*, a sua volta, può divenire sostrato materiale di un organismo. Ma, secondo l'impostazione metafisica con la quale Bonaventura si avvicina a tale fisica, questo significa che in qualche modo il fuoco continua a esistere positivamente nel *mixtum*, e il *mixtum* nell'organismo: sussiste una *continuità reale* tra l'esistenza del fuoco come sostanza e l'esistenza del *medesimo* fuoco (che proprio in virtù di tale continuità può rimanere tale) come sostrato di altro. E, in base alla stessa continuità, lo stesso fuoco (e in generale la materia-soggetto di una sostanza) può tornare a esistere in proprio come sostanza autosufficiente. In linea di massima, qualunque sostanza creata può venire a costituire il sostrato materiale di una sostanza di livello superiore: ciò salvo che non si tratti di una sostanza che possiede già una 'forma completa'.

A questo proposito, sarà qui opportuna una breve parentesi per appurare una buona volta cosa si intende in sostanza per 'forma completa'. Il termine, intanto, è uno di quelli che si prestano a molteplici utilizzi. Noi ci limitiamo qui ad analizzare quelli che ne fa Bonaventura (esso infatti è utilizzato anche da altri autori)<sup>501</sup>. Esso sembra anzitutto, nel senso più debole, indicare semplicemente quella forma che attualmente determina la natura dell'ente. In questo

---

<sup>501</sup> Tommaso, ad esempio, definisce 'forma completa' quella che si colloca al termine di un processo di generazione (sebbene in senso stretto essa per lui non 'completi' niente. Infatti, come vedremo meglio sotto [pp. 304-310], per lui quando si genera l'attualità superiore la precedente viene meno): "Ipsa anima est forma completa humanae naturae" (*Summa theologiae*, I-II, q. 50, art. 2, co.; ed. Caramello, vol. I); "Materialis dispositio prius est in via generationis quam forma completa" (*Summa theologiae*, III, q. 6, art. 4, arg. 1; ed. P. Caramello, *Summa theologiae*, vol. III, Marietti, Torino 1956).

sensu qualunque forma naturale sarebbe una 'forma completiva' quando esiste 'allo stato libero': ad esempio, in un falò la forma completiva è il fuoco; in uno scheletro, la forma completiva è l'osso (e non il fuoco, che pure entra a far parte della sua costituzione); ma in un osso che invece fa ancora parte integrante di un organismo, la forma completiva è quella dell'organismo.

Esiste effettivamente, in Bonaventura, questa accezione generalissima? Letterio Mauro sembra suggerire di sì<sup>502</sup>; e in effetti c'è almeno un testo di Bonaventura in cui si dice che qualunque ente possieda pienamente una natura determinata ha una forma completiva, o se non altro “completa”. Il discorso è fatto per contrapposizione con la materia prima corporea, la quale di per sé, sebbene sia un 'qualcosa', vista la sua estrema incompiutezza non possiede una forma completiva: di forma completiva si inizia a parlare solo negli elementi:

Ad illud quod obicitur, quod formae elementares sunt primae in materia corporali, dicendum quod verum est de formis quae dant materia esse completum; forma vero illa quae habebat informis materia, non dabat sibi esse completum, et ideo tam formae simplices quam compositas, quae esse completum tribuunt, praecedebat vel praecedere poterat<sup>503</sup>.

E anche poco sotto si parla della “forma ultimo completiva<sup>504</sup>” come di quella forma che, genericamente, conferisce la determinazione specifica all'ente.

In un senso più ristretto, che è quello che ora ci interessa, una forma completiva è invece quella che, per sua natura essenziale, può esistere solo allo stato libero, senza far mai da sostrato a forme ulteriori (e quindi, esiste sempre solo come forma completiva nel senso

---

<sup>502</sup> Egli parla infatti in generale (*Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 121), dell' “ultima forma sostanziale, la forma 'completiva', che sopravviene in un essere, compenetrando tutte le forme precedenti presenti in esso, [e] conferisce loro l'ultima e definitiva determinazione, costituendo l'essere nella sua perfezione e specificità”. Nondimeno, egli subito dopo porta l'esempio dell'uomo, che possiede una 'forma completiva' anche in un senso assai più specifico, come ora vedremo; dunque non mi sembra sicuro che egli abbia rilevato la distinzione dei piani.

<sup>503</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. III, ad 3. Questo passaggio solleva peraltro diversi problemi. Intanto, se la completezza della forma non esclude la sua subordinabilità ad atti ulteriori, non si vede perché anche la primissima forma dei corpi non dovrebbe ritenersi completiva. Forse perché non consente di collocarli in una specie determinata: mi sembra l'unica spiegazione plausibile, sebbene se non altro, in virtù di essa, si collocino senza dubbio almeno in un *genere* determinato, quello dei corpi contrapposto a quello degli spiriti. Ma può esistere un ente sussistente che non appartenga a una specie, sia pure imperfettissima? Inoltre, qui sembrerebbe che la forma della corporeità (la *corpositas*) sia ulteriore rispetto alla materia prima corporea: si parlerebbe allora forse, qui, della materia-potenza? Ma tutto il contesto lo esclude, tanto più che espressamente si dice che essa ha una *forma*. Lasciamo aperto questo enigma di una forma dei corpi anteriore alla *corpositas* (se si tratti di una semplice svista o meno), dal momento che altrove, per quanto ho visto, non ve n'è traccia.

<sup>504</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. II, ad 5.

largo). E sembrerebbe che l'esempio più lampante di questa accezione della forma completiva sia la forma degli organismi, e dei viventi in genere: un organismo non può mai, finché rimane tale, fare da materia ad altro, o perlomeno questa possibilità non è attestata empiricamente. In questo senso, il francescano dice ad esempio che l'animale possiede la *dignitas completionis*, e proprio per questo richiede a monte parecchie forme preparatorie:

Absque dubio corpora animalium habent in se naturam quatuor elementorum (...) propter hoc ut in se habeant dignitatem completionis, quae omnia competunt illi corpori quod perficitur anima sensibili. -Et propter hoc debet habere aliquem gradum perfectum mixtionis, ubi non tantum fit mixtio sed etiam complexio; perfecta autem mixtio non est, quousque concurrant quatuor elementa<sup>505</sup>.

In un senso ancora più peculiare, poi, si dice 'completiva' quella forma che esaurisce completamente l' 'appetito' del proprio sostrato materiale; e ciò, secondo Bonaventura, sarebbe possibile solo alla forma che contiene in sé tutta la perfezione possibile alla creatura, ossia, alla forma dell'intelligenza (propria ad angeli ed esseri umani), o, se vogliamo, alla forma della persona: "Persona (...) dicit quid completum et distinctum *ultima completionem*<sup>506</sup>". E questa, come abbiamo già visto, è anche, a suo parere, una delle ragioni per cui le nature intelligenti sono essenzialmente incorruttibili<sup>507</sup>.

Torneremo sotto sulla possibilità di identificare, nel pensiero bonaventuriano, queste ultime due accezioni, e sulla difficoltà di tale impresa. Il mero *fatto* che una essenza non possa far da materia ad altro diventerebbe infatti maggiormente esplicabile se si suppone che la forma di questa essenza esaurisca già perfettamente tutta la perfezione di cui la relativa materia è capace. D'altro canto, tuttavia, sembrerebbero darsi dei controesempi alla possibilità di tale identificazione: gli animali e le piante, ad esempio, sembrano avere delle forme complete nel primo senso, ma non nel secondo, infatti sono corruttibili; e i corpi celesti, pur essendo incorruttibili e immutabili (e quindi, di fatto, non ulteriormente 'completabili') possiedono

---

<sup>505</sup> *In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. II, co. Anche qui sorgono dei dubbi: perché si attribuisce la *dignitas completionis* all'animale e non (almeno non esplicitamente) al vegetale, che anch'esso non può, senza corrompersi, dar luogo a forme ulteriori? Forse perché la forma vegetativa può in quanto tale (anche se non in *questo* vegetale) subordinarsi alla sensitiva? Ma, se è per questo, allora anche la sensitiva può (nell'uomo) subordinarsi a un'altra forma (l'intellettiva). Su tutto questo discorso comunque cfr. sotto [sez. 2. 3. 3. 2].

<sup>506</sup> *In Sent. III*, dist. V, art. II, q. II, s. c. c (corsivo mio). La precisazione non è irrilevante perché, come Bonaventura spiega proprio nella presente questione, nel caso di Cristo l'anima intellettiva non è forma completiva in senso pieno, visto che è subordinata alla persona del Figlio.

<sup>507</sup> Sul fatto che l'intelligenza umana esaurisce tutto l'appetito della natura corporea, cfr. p. 439; sull'impossibilità che la materia, perciò, acconsenta mai a separarsi da tale forma, cfr. pp. 153-154; sull'applicazione di questo principio anche alla natura angelica, vedi p. 369.

ancor meno, da un certo punto di vista, tutta la perfezione possibile a una creatura: essi, infatti, non sono privi solo dell'intelligenza, ma anche del senso e della vita. Su questi problemi però, come si è detto, rimandiamo al seguito [pp. 425-438].

Comunque, per tornare al punto della pluralità degli atti, è impossibile ridurre totalmente la realtà della sostanza materiale alla sola forma, esattamente come è impossibile ridurre la forma a un mero accidente del sostrato materiale. La sostanza ha una materia-potenza, assolutamente negativa e indifferenziata; ma, oltre a questa materia, possiede anche una materia-soggetto. Tale materia-soggetto sarà, in prima istanza, il *quid* immediatamente attuato dalla forma ultima (nel caso di un animale, ad esempio, saranno questa carne, queste ossa ecc.); ma poi, oltre a questa 'materia prossima', nel sostrato saranno compresi anche tutti quegli eventuali livelli di attualità che sono ancora anteriori, e che, come sono già materia rispetto alla 'materia prossima', *a fortiori* lo saranno rispetto alla forma ultima. Il sostrato di questo animale, ad esempio, comprenderà questa aria, questo fuoco ecc., che sono già sostrato rispetto alla carne e alle ossa, e così via. Prima o poi, procedendo in questo modo, se non si vuol cadere in un regresso all'infinito (che, per quanto riguarda gli ordinamenti *attualmente simultanei*, non era escluso dal solo Bonaventura, ma da tutta la sua generazione), si giungerà a una 'materia prima', a un primo sostrato della sostanza<sup>508</sup>. Ma neppure questo sarà una 'materia prima' nel senso di una totale *privazione d'attualità*, perché in tal caso non avrebbe alcuna sussistenza propria, e dunque, ovviamente, non potrebbe fare da sostrato a nulla. Il primo sostrato di qualunque sostanza è ancora pur sempre una materia intesa non *secundum essentiam*, ma *secundum esse* (come quiddità positiva che *funge* da materia).

Qui si palesa un'altra delle ragioni per le quale è facile, a una lettura frettolosa, fraintendere la concezione della materia-soggetto e scambiarla con la materia-potenza, precludendosi così la comprensione dei testi. Ossia: anche nel caso della materia-soggetto, come in quello della materia-potenza, quello di 'materia' è il concetto di una *funzione*, ovvero di una *relazione*: il sostrato fisico non è materia per la sua *consistenza intrinseca* (per quest'ultima anzi è già,

---

<sup>508</sup> Non è detto, poi, che in questo processo la 'materia prossima' debba necessariamente potersi distinguere dalla 'materia prima': questo dipende, di volta in volta, dalla complessità della strutturazione della sostanza in esame. Per Bonaventura, ad esempio, sembra che il sostrato prossimo delle sostanze spirituali sia direttamente anche il loro sostrato primo; o, perlomeno, egli non fa riferimento ad ulteriori livelli di attualità tra questo e la forma ultima: si veda ad esempio il sintetico pronunciamento di *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, co ("Cum creatur substantia spiritualis, necesse est cum ea suam materiam concreari"), e lo si raffronti con la complicata strutturazione di atti che la materia prima corporea deve invece ricevere prima di poter accogliere l'informazione dell'intelligenza (e di cui sotto [n. 751]). Ma, viceversa, nei corpi elementari la materia prossima potrebbe identificarsi col sostrato primo. Su questi argomenti però ci riserviamo di tornare dopo.



almeno finché non si compone con la forma, una sostanza), ma per il *suo rapporto ad altro* (alla forma che la attualizza ulteriormente). Anche come sostrato, la materia è sempre necessariamente 'materia di...'. E questa relazione, in quanto tale, è *identica in ogni caso di composizione ilemorfica*: la materia-soggetto di una certa sostanza sta alla propria forma attualizzante *esattamente come* la materia-soggetto di qualunque altra sostanza sta alla sua. Tutte le materie-soggetto, indipendentemente dalla loro differenza intrinseca, sono 'analoghe' secondo l'analogia *proportionalitatis*, come si sarebbe detto nel gergo dell'epoca<sup>509</sup>. Lo stesso Bonaventura lo riconosce esplicitamente:

Materia (...) dupliciter est scibilis, scilicet per privationem et per analogiam (...) Cognitio per analogiam est per consimilem habitudinem; habitudo autem materiae est per potentiam, et ita haec cognitio est per comparisonem materiae ad formam mediante potentia (...) Considerantes (...) materiam secundum analogiam, scilicet sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione entis, dixerunt esse eandem secundum analogiam, quia est ibi consimilis habitudo<sup>510</sup>.

Qui la materia *per privationem* è palesemente la materia-potenza, l'esclusione di ogni attualità<sup>511</sup>; la materia *per analogiam* è invece la materia-soggetto, *non* però considerata in sé (perché considerata in sé la materia-soggetto delle sostanze spirituali è senza dubbio diversa da quella delle sostanze corporee), ma considerata nella identica relazione che ciascuna materia-soggetto ha alla propria forma perfezionante:

Hi *non dixerunt* quod [materia] esset eadem *proprie*, quia *nec materia corporalium est nata sustinere formas spirituales, nec e converso*. -Considerantes autem secundum analogiam sub ratione potentiae, in quantum praebet fulcimentum formae in ratione mobilis, dixerunt esse eandem per analogiam. Quoniam, sicut in corporalibus est aliquid, quod sustinet variationes quoad proprietates corporales, ita in spiritualibus quoad spirituales<sup>512</sup>.

<sup>509</sup> Bonaventura espone così la differenza tra tale analogia e l'*analogia proportionis*, la quale presuppone invece una comparabilità reale tra i termini (anche se egli qui parla propriamente di *similitudo*, il discorso è il medesimo): "Similitudo duobus modis attenditur: uno modo secundum unius rationis proprietatem sive naturae participationem; alio modo secundum unius formae comparisonem. Prima dicitur similitudo proportionis, secunda dicitur similitudo proportionalitatis" (*In Sent. IV*, dist. I, dub. III, co.).

<sup>510</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II, co.

<sup>511</sup> "Considerantes igitur materiam secundum privationem omnis formae (...) dixerunt quod eadem est in spiritualibus et corporalibus per essentiam; si enim ab omnibus formis et ab omnibus accidentibus separetur utroque materia, nullo omnino diversitas apparebit" (*ibidem*).

<sup>512</sup> *Ibidem*, corsivi miei. L'identità non è comunque assoluta, ma conosce dei gradi: tutte le creature hanno

In un certo senso, quindi, anche della materia-soggetto si potrebbe affermare, come della materia-potenza, che *per quel che specificamente la rende tale* essa è assolutamente unica e indifferenziata in tutti gli enti che la possiedono. Solo che la relazione che la definisce come tale implica anche che la realtà intrinseca cui ci si riferisce come “materia-soggetto” *non possa venire esaurita da questa relazione*, e quindi sia passibile *anche in sé* di una considerazione positiva, per la quale, viceversa, è plurale e differenziata. È per questo che non la si può confondere con la materia assolutamente informe; tanto è vero che, quando Bonaventura si interroga *in questo senso* sulla materia prima delle sostanze, si domanda se essa, ad esempio, sia omogenea nelle sostanze corporee e in quelle spirituali (è proprio il titolo della questione che or ora stavamo analizzando)<sup>513</sup>; e, avendo risposto negativamente, si domanda se almeno essa lo sia in tutte le sostanze corporee<sup>514</sup>. Tali dubbi sarebbero fuori luogo se ci si riferisse alla materia prima nel senso della materia-potenza o *secundum essentiam*. Lo stesso Bonaventura infatti afferma, come abbiamo già accennato (vedi sopra [p. 205]), che la materia *secundum essentiam*, proprio in quanto assolutamente potenziale, è assolutamente indifferenziata, priva di sussistenza positiva, e dunque, per definizione, identica non solo genericamente, ma addirittura, a suo modo, *numericamente*, in tutte le creature:

Quia (...) materia omnino est ens in potentia, ideo per sui essentiam nullum habet actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem; si nullam distinctionem habet et non est nihil, oportet ergo quod sit una sine multitudine, et ita numero una. -Amplius, quia ens omnino in potentia, ideo nec genus nec species esse potest, quae dicunt aliquo modo actum; et ideo non potest esse communis eis, quibus est communis, unitate universalitatis vel univocationis: ergo nec genere nec specie est una, et tamen nihilominus est una, et ita est una numero. -Rursus, quia est ens omnino in potentia, ideo de se est infinita et ad formas infinitas; sed Deus, quia infinitus est, ubique unus est sua infinitate, quae venit ex actualitatis summae perfectione: sic et materia, quia infinita, in omnibus materiatis est una propter infinitatem eius, quae venit ex summae possibilitatis imperfectione<sup>515</sup>.

---

funzionalmente la stessa materia in quanto principio di mutamento: ma, ad esempio, le creature capaci di trasmutarsi l'una nell'altra possiedono invece una più stretta identità funzionale di materia, che non appartiene a tutte: “Est (...) ibi ratio participationis secundum plus et minus. Nam in spiritualibus substat [materia] formae substantiali tantum, in corporibus superioribus formae substantiali et quantitati, in inferioribus formae substantiali et quantitati et contrarietati” (*ibidem*).

<sup>513</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II (“Utrum materia, ex qua compositi sunt angeli, sit eadem cum materia corporalium”); su questo testo vedi nn. 434 e 726.

<sup>514</sup> Cfr. *ivi*, dist. XII, art. II, q. I (“Utrum caelestium et terrestrium una sit materia quantum ad esse”); vedi sotto.

<sup>515</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, co.

La distinzione tra la materia considerata *secundum esse* (che può essere diversa in enti diversi) e quella considerata *secundum essentiam* (che è uguale in tutti) era posta molto chiaramente nella questione che precede:

Physicus (...) non dicit eandem esse materiam nisi in corporalibus, quia numquam venit ad considerandum materiam secundum essentiam, sed solum secundum esse; et absque dubio aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus (...) Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse unam per essentiam<sup>516</sup>.

Bonaventura sembra qui voler dire questo: è in base alla sua funzione, non alla concretezza determinata con la quale si presenta, che la materia viene definita tale. Così come, quindi, nell'ente reale l'*esse* (la configurazione individuale) è transitorio e accidentale rispetto all'*essentia* (il principio formale), qualcosa di analogo avviene per la materia. In ciò, certo, si può ravvisare un aspetto paradossale: la materia, infatti, in qualunque ente, è responsabile precisamente di quanto, in esso, *sfugge* all'universalità e alla necessità dell'essenza. La 'essenza' della materia, quindi, vien data precisamente dalla *rimozione* della determinatezza formale. Rispetto ad essa, proprio quanto è formalmente e positivamente determinato risulta un *esse* accidentale: rispetto alla materia, *proprio l'essenza è esse, e viceversa*. Il paradosso vien meno, tuttavia, appunto rilevando che l' 'essenza' della materia, in quanto tale (il contenuto della sua definizione), non è quella di una sostanza, bensì quella di una *funzione* relativa alla sostanza.

Ora: senza dubbio, anche per esempio l'accezione di materia assunta dal *physicus inferior* è un'accezione funzionale (altrimenti non sarebbe, neppure limitatamente, servibile). L'omogeneità materiale di due enti, per il *physicus*, consiste nel fatto che uno è capace di trasmutarsi nell'altro, anche, al limite, senza che si affermi ancora nulla su una qualche loro omogeneità *reale*. Soltanto che non tutti gli enti finiti sono capaci di trasmutarsi reciprocamente: questa definizione, quindi, riguarda gli enti finiti solo in quanto si assumono certe loro determinazioni *formali* (dalle quali risultano corporei, estesi, generabili, corruttibili ecc.); ma questo, rispetto alla loro materialità considerata *in quanto tale e in assoluto*, è già

---

<sup>516</sup> *Ivi*, q. II, co.

accidentale (riguarda l'esse). Il *physicus inferior*, dunque, contempla la materia solo sotto determinate condizioni specificanti: la sua posizione senza dubbio resta legittima, ma parziale e condizionata. Al *metaphysicus* spetta invece la parola definitiva in merito, in quanto è lui che considera la materia *secondo la definizione che la denota come tale*. La materia *come tale* è principio di possibilità del mutamento *in genere*: quindi, visto che, per Bonaventura, tutti gli enti finiti e creati sono in quanto tali mutevoli, tutti condividono, in ultimo, la stessa materia: la potenzialità della sostanza è una in tutto; così anche il sostrato che svolge la funzione potenziale, *per la sua funzione*, è in qualche modo unico in tutto, sebbene risulti invece diversificato quanto alla sua realtà<sup>517</sup>.

Se però la questione dell'omogeneità tra materia prima dei corpi e materia prima delle intelligenze deve indubbiamente ricevere risposta affermativa in quanto alla 'essenza' della materia-potenza, il dubbio resta invece perfettamente legittimo a proposito della materia prima intesa come sostrato. Il sostrato primo di qualunque sostanza, in quanto tale, dev'essere una datità concreta: quindi, quello di una senza dubbio è *numericamente e individualmente* diverso da quello di tutte le altre, esattamente come ogni sostanza individua lo è da tutte le altre; ma può ben esserlo anche *specificamente*. Il sostrato primo è in sé una *natura, funzionalmente* identificabile come 'materia prima' solo nel senso che *funge da sostrato a una sostanza completa e non ha a sua volta alcuna altra natura a fargli da sostrato*. Non esiste dunque alcuna garanzia che la sua *essenza* (non la sua essenza di materia, ma la sua essenza di ente sia pur limitatamente attuale anche in proprio, che è quella che ora ci interessa) sia positivamente omogenea all'essenza di ciò che, in un altro ente, svolge *funzionalmente* lo stesso ruolo. Questo problema non si porrebbe invece a un unicista: è quindi solo ovvio che ad esempio Alberto, come unicista, esaurisca il problema dell'omogeneità o meno della materia unicamente su quel piano strettamente funzionale che abbiamo analizzato adesso.

In effetti, come vedremo meglio nel seguito [pp. 359-360], per Bonaventura, ad esempio,

---

<sup>517</sup> È vero che nel *Commento alle Sentenze* si dice anche che la tesi dell'unità reale della materia-potenza di tutti gli enti non è assolutamente preferibile alla tesi alternativa di un'unità solo analogica: "Utraque (...) harum positionum in hoc concordant, quod spiritualium et corporalium est materia una unitate analogiae. Sed utrum istud sufficiat dicere ad sustinendam unitatem generis (...) utrum etiam oporteat procedere ad unitatem essentiae et ad indistinctionem; diu consideranti et bene intelligenti difficile est videre. Et ideo sanius est uni istarum positionum cum formidine partis alterius adhaerere, quam in alteram omnino praecipitare sententiam" (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, *additio*). Tuttavia, questo mi pare casomai un indizio contro l'autenticità del passo in esame, che è incerta (cfr. p. 285): nelle stesse pagine, infatti, l'unità assoluta della materia-potenza era dimostrata in maniera molto netta. Il tono ponderato del discorso, d'altronde, pare schiettamente bonaventuriano; ma ci sarebbe allora da chiedersi perché qui Bonaventura revochi in dubbio la certezza di una conclusione sulla quale altrove sembra sempre fare affidamento.

mentre tutte le creature corporee possiedono un sostrato primo della stessa natura, tale sostrato è invece di natura *diversa* dal sostrato primo delle creature spirituali. Sebbene, quindi, il teologo di Bagnoregio non sempre si curi di distinguere esplicitamente i due piani, dal contesto risulta chiaramente che in queste trattazioni si riferisce alla 'materia prima' nel senso della materia-soggetto, e non in quello della materia-potenza; e così pure si riferisce alla materia-soggetto allorché, parlando della 'materia informe' dalla quale, all'inizio della creazione, è stato tratto il cosmo corporeo, sostiene che essa ha una natura intrinsecamente estesa, la quale, fin dall'inizio, era soggetta a differenze di *raritas* e *densitas*<sup>518</sup>. Non può parlare, qui, della materia *assolutamente* informe (che sarebbe la materia-potenza) ma solo di una materia *relativamente* informe nel senso che essa era successibile di un notevole perfezionamento; la materia-potenza, infatti, *non ha punto, in quanto tale, una natura e non è soggetta ad alcuna differenza*.

#### *Nesso tra materia-potenza e materia-soggetto*

Quindi, bisogna notare il punto seguente: per tutto ciò che abbiamo rilevato finora, non solo la materia-soggetto dell'ente è metafisicamente distinta dalla sua materia-potenza, ma ciò è tanto vero che *essa stessa, in quanto è una realtà creata, necessariamente possiede, a tutti i suoi livelli, una materia-potenza*. Come questo gatto non esaurisce l'essenza formale del gatto, così le ossa, la carne ecc. di questo gatto non esauriscono l'essenza delle nature corrispondenti (*questo osso non esaurisce l'essenza dell'osso, ecc.*), e così via per tutti gli eventuali livelli inferiori, fino al sostrato primo: in quanto possiedono una realtà positiva essi, come tutte le cose create, sono individuati nella specie. Eppure per Bonaventura, a quanto pare, *i due aspetti sono correlati*.

Siamo giunti infatti alla conclusione che, con grandissima probabilità, l'interpretazione corretta del passo di n. 406 è la seguente: 'Consta che, necessariamente, tutte le creature sono individuate nella specie, soggette alla passività e al mutamento (dotate, quindi, di materia-potenza), e questo è un dato indubbio; ma allora, sembra impossibile negare che tutte le creature sono ugualmente *composte "ex diversis naturis", di un principio formale positivo e di un principio materiale ugualmente positivo*'.

Questo, però, ci obbliga a un'ulteriore interpretazione per rendere ragione di tale pronunciamento. Risulta chiaro, ormai, che non si tratta di una tautologia. Risulta anche

---

<sup>518</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. III, ad 4, e *ivi*, art. II, q. III, arg. *d*. Su questo punto vedi sotto [pp. 375-377].

abbastanza chiaro che, in questo passo, la presenza della materia-potenza è assunta come *causa cognoscendi* di quella della materia-soggetto. Si dice, cioè: 'Sappiamo che tutte le creature possiedono una materia-potenza; da questo possiamo anche sapere (o almeno, tale inferenza sembra estremamente probabile) che possiedono tutte una materia-soggetto distinta dalla forma essenziale'. Per converso, sembra dunque che qui Bonaventura intenda presentare il possesso di un sostrato realmente distinto dalla forma come il fondamento causale, o perlomeno come la *conditio sine qua non*, della limitazione della forma, nella quale consiste la materialità come potenza.

Ma la connessione, di primo acchito, rimane piuttosto sibillina: in che senso si può dire che il possesso di un sostrato materiale distinto dalla forma è condizione necessaria per la particolarizzazione della forma stessa?

In effetti, però, una spiegazione la si può trovare, e si tratta di un ragionamento estremamente interessante, per quanto contratta ne sia la formulazione. Vedremo anche che, nondimeno, l'assunzione bonaventuriana che la distinguibilità del sostrato dalla forma sia indispensabile all'individuazione conduce, se applicata conseguentemente, ad esiti contraddittori dei quali Bonaventura non sembra essersi accorto (del resto, non paiono essersene accorti neanche i critici dell'epoca); e se invece (come in effetti Bonaventura fa) la si applica con delle eccezioni, allora non si vede perché, in generale, bisognerebbe accettarla.

Ma bisogna dire che le incoerenze in cui Bonaventura cade qui non sono proprie a lui solo, se non in quanto costituiscono la *forma particolare* che assume in lui un'incoerenza di fondo la quale è invece di un'intera stagione speculativa, e comune, apparentemente, a tutti i suoi protagonisti, nessuno escluso (forse proprio per questo allora, e sovente anche dopo, sono passate inosservate): l'incoerenza di dover spiegare la realtà positiva dell'individuo, del dato concreto (che non si può negare se non a spese dell'evidenza), avendo assunto in partenza, d'altronde, che la natura di ogni realtà debba essere, per quanto ha di positivo, *intrinsecamente universale*, e che quindi l'individualità non sia, in fondo, che una privazione. Col che poi non si capisce più, però, da dove venga fuori questa privazione, né come essa sia possibile: avendo negato in principio il carattere primario della particolarizzazione, non si riesce più in alcun modo a introdurla neanche in seguito e come derivata. Questa incoerenza, che il medioevo aveva ereditato dalla tradizione platonico-agostiniana, si manifesta in modo ancora più acuto con la riscoperta di Aristotele, il quale da una parte aveva insistito, contro il platonismo, sul primato ontologico dell'individuo (sola realtà effettivamente sussistente, e

fondamento di ogni predicazione), ma dall'altra aveva mantenuto l'identificazione della natura formale e attiva con un universale, bisognoso, per sussistere, di un complementare principio particolarizzante. Il limite insuperabile di questo atteggiamento aristotelico è stato ben messo in evidenza da Bruno Nardi:

[Per Aristotele] ciò che è fatto e si genera non è né la materia, né la forma, ma il complesso di esse, il *sinolo* (...) Se non che, anche nel *sinolo*, materia e forma sono, per Aristotele, due realtà distinte e irriducibili: l'una è principio indeterminato di passività; l'altra invece è principio di determinazione e d'attività (...) Ma né l'una né l'altra bastano a spiegare il passaggio dalla potenza all'atto; ché la materia è puramente recettiva e non possiede in sé alcun principio d'attività (...) e la forma in se stessa è immutabile come (...) l'idea platonica da cui deriva; essa è, non diviene. Per spiegare il processo della generazione, Aristotele fu condotto a postulare la causa agente (...) Ma (...) che cosa può (...) significare l'affermarsi che l'agente o generante trae la nuova realtà, ch'esso produce, dalla potenza della materia? Che cosa è questa potenza, se la materia non è altro che il soggetto indeterminato che individua la forma, e se non ha altra realtà che quella che le viene dalla forma stessa? A liberarsi definitivamente del dualismo platonico di materia e di idea, Aristotele avrebbe dovuto affermare il *sinolo* come realtà primordiale (...) ed avrebbe dovuto, inoltre, rinunciare all'immobilità della forma (...) Tanto l'azione del Demiurgo platonico, quanto quella degli agenti aristotelici non bastano a spiegare il divenire, finché la materia, il soggetto della generazione, sta di fronte ad essa a guisa di schermo inerte e vuoto, sul quale dovrebbe proiettarsi la loro immagine<sup>519</sup>.

Fino a che non si verificherà un radicale cambio di paradigma, per il quale senza dubbio la rivoluzione ockhamista ha avuto un'importanza centrale, saranno questi gli assunti di base con cui ogni concezione della sostanza dovrà fare i conti; e, trattandosi di assunti complessivamente contraddittori, non stupisce che anche le teorizzazioni basate su di essi lo siano.

Fatta questa premessa, tuttavia, bisogna dire che, su quel problema dell'individuazione che se non è, come alcuni hanno voluto sostenere, *il* problema nodale e fondamentale della metafisica del XIII secolo, senza dubbio ne è comunque uno dei punti più rilevanti, la risposta fornita da Bonaventura regge il confronto con quella di qualsiasi contemporaneo. Per citare anzitutto il nome che quasi fatalmente viene da pronunciare per primo, essa non è affatto meno raffinata e meno consapevole di quella di Tommaso. Solo come esempio

---

<sup>519</sup> Nardi, *La dottrina d'Alberto Magno sull' "inchoatio formae"* (in *Studi di filosofia medievale* cit. [pp. 69-101]), pp. 69-71.

particolarmente lampante della precomprensione contraria, vorrei ricordare qui il parere di Gentile nella sua *Storia della filosofia italiana*. Sul problema dell'individuazione, afferma in sintesi Gentile, Tommaso si comporta come un pensatore critico, il quale, pur non uscendo dal perimetro degli assunti, teologici e filosofici, condivisi dalla sua generazione, avverte acutamente l'angustia di quello, e quasi giunge a scorgere l'insufficienza di questi. Secondo Gentile la teoria tommasiana della individuazione tramite la materia *signata quantitate* sfocia in effetti nel sostanziale superamento dei presupposti su cui si basa il problema stesso della individuazione, nel riconoscimento che la forma si individua per forza propria e non risulta affatto dalla contrazione di un universale (altri del resto, come vedremo, sostengono la stessa cosa di Bonaventura, e in modo altrettanto discutibile):

La *materia signata* ha un grande valore nella storia della filosofia appunto perché trascende questo dualismo [di materia e forma], attingendo quella radice, da cui i termini di materia e forma rampollano (...) Aveva detto Aristotile [che] un individuo nasce da un individuo simile a sé. E con ciò aveva, almeno virtualmente, negato ogni distinzione di forma e materia altrimenti che logica. Il precedente reale dell'individuo è un altro individuo: ma l'individuo che precede, come tale, non è la ragione del secondo; perché altrimenti mancherebbe la differenza tra essi, ed essi perciò cesserebbero d'essere individui (...) Il primo contiene il secondo; ma il primo ha qualche cosa che non è nel secondo, come il secondo ha anch'esso qualche cosa che non è nel primo: cioè il primo ha il secondo in potenza, e sé in atto; come il secondo è in potenza nel primo (...); vi è come potenza, ossia (...) come materia. Ma quale materia? Non la materia *quomodo libet accepta*; ma la materia che è la potenza di quel tale individuo che si tradurrà in atto, la materia che è appunto la potenza di quell'atto, e porta già in fronte il segno del suo prossimo destino (...) Questa potenza particolare è la *materia signata* (...) Non essendo in tale potenza né la forma dell'individuo secondo né quella del primo, tale potenza è ben pura materia (...) Tommaso, insomma, non conosce né materia né forma assolutamente indeterminate (dualismo), ch'egli chiama *species philosophicae* (...), come a dire, nel linguaggio kantiano, principii trascendentali; ma conosce la potenza che è potenza dell'atto (monismo dinamico). La materia che egli conosce, non riceve da fuori la forma, perché è già segnata, è potenza della *sua* forma; e in questo senso essa è anche forma (virtualmente)<sup>520</sup>.

---

<sup>520</sup> Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, vol. I, pp. 44-45. Gentile è anche convinto che questa concezione che egli attribuisce a Tommaso, se portata in fondo, avrebbe inevitabilmente distrutto la metafisica teologica e condotto all'immanentismo assoluto che secondo lui è il logico sbocco del pensiero moderno: "Se egli avesse tenuto fermo a questo concetto, tirandone tutte le conseguenze, [Tommaso] sarebbe riuscito all'intera negazione del trascendente come tale, e avrebbe egli inaugurato l'età moderna" (*ibidem*). Perché? Presumibilmente perché Dio stesso come Essere supremo, secondo lui, non è altro che l'ipostatizzazione della forma generalissima dell'essere: se quindi si riconosce che tale forma altro non è che



Bonaventura, invece, in ultima analisi non è interessante come filosofo, ma al limite solo come uomo di fede:

Il misticismo di Bonaventura è (...) uno scetticismo, di fronte alla scienza: è l'assoluta negazione della potenza della ragione (...) E in questo misticismo è tutto il significato di S. Bonaventura nella storia della filosofia (...) Lo stesso commento di S. Bonaventura alle Sentenze rivela sì un grande lavoro di pensiero e una grande erudizione, specialmente biblica e patristica. Ma non ci trovi nulla della seria e insistente elaborazione logica di Tommaso<sup>521</sup>.

E, quanto alla trattazione bonaventuriana del problema della individuazione (per materia o per forma), la soluzione del francescano denuncia la sostanziale incompiutezza della reale entità del problema:

Il fatto è che egli resta alla duplicità del principio. Innanzi al fatto della natura si limita a constatarlo e rinuncia a intenderlo (...) Questo è il punto a cui s'arrestò S. Bonaventura, incapace di preoccuparsi di quell'unità ultima a cui s'è veduto come profondamente mirasse S. Tommaso in questo punto centrale della sua metafisica. Ora, restare impigliato nel dualismo senza né anche affermare risolutamente l'esigenza dell'uno, non è la rinuncia della filosofia? E questo è il valore del Commento di S. Bonaventura. Ci sono sottigliezze ingegnose (...); ma non c'è la visione netta, penetrante delle vere difficoltà dei problemi speculativi<sup>522</sup>.

Al contrario (e non ci saremmo dilungati tanto se la presenza di un giudizio così inappellabile in uno studioso come Gentile, non specialisto ma indubbiamente serio, non fosse indicativa

---

un'astrazione dalla realtà dell'individuo concreto, automaticamente si riconosce anche che non c'è e non può esserci alcuna distinzione reale tra Dio e mondo. Inutile dire che questa deduzione resta alquanto problematica: se anche le forme non sono che aspetti degli individui, questo non significa di per sé che l'esistenza degli individui del mondo non possa e debba venir fondata in un altro Individuo, che con la sua assoluta pienezza di necessità li trascenda tutti. Quale che sia la nostra opinione sul monoteismo, mi pare che non ci sia alcun problema a portarlo avanti anche una volta negato il dualismo di materia e forma. Gli scolastici stessi, del resto, riconoscevano comunemente che l'Essere divino non è univoco con l'essere di nessuna creatura, né quindi può venir confuso con quell'essere che risulta effettivamente dall'astrazione delle proprietà individuanti di qualsiasi creatura: questo, per usare il vocabolario di Tommaso, è l'*ens commune*, quello l'*Esse subsistens*: una realtà la quale, proprio per la sua assoluta pienezza, è in qualche modo individuata e distinta da qualunque altra. Non che anche questa teoria non presenti delle difficoltà: ma, senza dubbio, essa non sta o cade con la teoria del dualismo materia-forma, la quale resta *tutta interna* al campo dell'essere creato.

<sup>521</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>522</sup> *Ivi*, pp. 73-74.

della pervasività di un luogo comune a tutt'oggi duro a morire<sup>523</sup>), vorrei affermare che, casomai, è la posizione di Bonaventura ad essersi avvicinata, più di quella di Tommaso, al riconoscimento della contraddizione di fondo di cui sopra. I pronunciamenti di Bonaventura, infatti, sembrano quelli di un autore consapevole dell'incoerenza della posizione che sarà quella poi assunta da Tommaso. Questo nonostante che alla fine lo stesso Bonaventura, come vedremo, non affronti quest'incoerenza in maniera radicale, ma, persuaso di liberarsene, si limiti a spostarla (ed è per questo che, come ho accennato, gli autori che pretendono di trovare in lui un precursore di Ockham mi sembrano, a loro volta, cadere in una sovrainterpretazione insostenibile). È vero (e su ciò bisogna dar ragione a Gentile) che Tommaso *avrebbe dovuto*, dai propri presupposti, concludere che la forma si individua da sola, perché sostanzialmente egli nega la realtà della materia e quindi anche la possibilità di una individuazione attiva da parte di essa; ma resta il fatto che egli non lo fa. Tommaso, invece, non pare essere mai stato sfiorato dal sospetto che su questo particolare punto esistessero dei problemi, *né nella sua impostazione filosofica né in quella di Bonaventura*: se ha criticato la teoria pluralista della materia (e quindi anche quella di Bonaventura, che ne è un sostenitore) non lo ha fatto perché ne riconoscesse l'insufficienza sul punto dell'individuazione, ma casomai perché riteneva (con quanta ragione ce lo domanderemo a suo tempo) che essa rendesse impossibile salvare l'unità dell'ente; e l'individuazione è un problema correlato a quello dell'unità ma non confondibile con esso.

Bonaventura, a mio parere, sottintende un ragionamento di questo tipo (il solo che renda spiegabile la sua inferenza): poniamo una sostanza che, come tutte le creature, possiede una forma contratta nell'individualità; e poniamo che questa forma non possieda alcun sostrato reale. Questa è l'assunzione che compiono tutti gli unicisti: per la posizione unicista, porre in un ente una pluralità di livelli positivi di realtà, e sia pur nella rigorosa subordinazione di ciascuno ai successivi e di tutti all'ultimo, significherebbe distruggere l'unità dell'ente stesso.

Ma questo significa che tutti gli unicisti devono riconoscere che almeno alcuni enti (quelli mutevoli e individuati nella specie) possiedono la materia-potenza pur possedendo solo la

---

<sup>523</sup> Del resto, pare che lo stesso Gilson, alla fine della vita, si rammaricasse di aver talvolta 'preso sotto gamba' Bonaventura anche appunto per via del proprio pregiudizio storico 'tommasocentrico'. L'aneddoto è riportato da Bigi, che si riferisce alla "amara confessione fatta da Gilson al R. P. Guy Bougerol pochi mesi prima della morte: 'Non scriverei più ciò che ho scritto', riferendosi a S. Bonaventura... 'Era di una statura tremenda... Ho capito che bisogna spogliarsi di S. Tommaso, per capirlo!'" (*Studi sul pensiero di S. Bonaventura* cit., p. 5). Ma vorrei precisare che non noto questo per associarmi al coro delle troppo facili critiche al suo studio, pur sempre fondamentale, sul francescano, ma, al contrario, per rilevare quanto sia difficile perfino per un interprete brillante e attento, quale fu Gilson, sfuggire del tutto alla 'atmosfera' della propria epoca.

forma ultima come responsabile effettivo della loro realtà (anzi, per Bonaventura tutti gli unicisti 'seri' devono riconoscere che questo è vero di tutti gli enti creati, perché non può esistere alcuna creatura priva di materia-potenza<sup>524</sup>).

Ora, però: ogni forma naturale, rispetto agli enti che la esemplificano, è in sé un universale (è identica in tutti gli individui della specie, ed è capace di esistere in un numero teoricamente illimitato di individui diversi), ma ha (diversamente forse dal genere) la consistenza di un principio naturale, e non solo quella di un'astrazione logica; infine (punto di importanza non secondaria), ogni natura essenziale tende di per sé alla propria massima attuazione, se niente la contrasta.

*Come fa quindi la forma ad autolimitarsi?* Se avessero ragione gli unicisti, non solo *potrebbero* esistere creature che sono forme pure, ma non si potrebbe spiegare che non esistano *solo* forme pure, che non esistano solo enti che si identificano interamente, senza alcun residuo di incompiutezza, con la propria formalità. In realtà, però, questo è impossibile: l'unico essere che ha una forma pura è Dio. Si deve supporre, quindi, che tutti gli altri esseri, oltre a possedere una forma contratta e *proprio perché* possiedono una forma contratta, siano la risultante di una *interazione reale tra due principi positivi*: uno che determina l'attualità della natura essenziale (la forma); e l'altro che, apprestando il sostrato individuato in cui la natura sussiste, rende individuata, e quindi passibile di sussistere concretamente, la forma stessa<sup>525</sup>.

Dalla constatazione della necessità della materia-potenza, quindi, si conclude anche alla necessità della materia-soggetto. Questo, certo, fatta salva la possibilità di un diretto intervento divino: Bonaventura riconosce che, in teoria, Dio potrebbe far sussistere una forma creata e individualizzata anche a prescindere dalla sua unione alla materia. Questo però non ci deve interessare, nel momento in cui indaghiamo la natura intrinseca delle cose e non ciò che Dio può operare in esse anche al di là dei loro limiti. In proposito, il francescano cita anche un testo che egli crede dello stesso Agostino:

Consideratis proprietatibus creaturae, quia creatura eo ipso quod creatura non est actus purus, oportet

---

<sup>524</sup> Questa considerazione potrebbe confermare l'ipotesi che Bonaventura non avesse (ancora) in mente Tommaso mentre scriveva questa critica. Per quante riserve possa aver avuto su di lui, infatti, sembra difficile credere che abbia davvero voluto negargli la qualifica di scrittore 'serio', come avrebbe invece fatto se qui si fosse riferito a lui.

<sup>525</sup> Sul carattere di *fundamentum* dell'*existentia* che la materia possiede per Bonaventura, cfr. n. 484; cfr anche il relativo commento di Quinn [n. 43].

quod habeat possibilitatem; quia mutabilis est, oportet quod habeat fundamentum; quia limitata et in genere, oportet quod compositionem habeat (...) Et si obicias mihi, quod Deus potest facere, quod forma accidentalis sit sine materia (...), dicendum quod numquam facit, quin semper sit nata esse in materia, et ad illam, quantum est de sua natura, habeat inclinationem. Si ergo Deus res condidit, secundum quod competit naturis ipsarum, patet quod numquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamvis in miraculis faciat contra naturam et supra naturam. 'In conditione enim rerum non quaerimus, quid Deus possit, sed quid congruat naturae ipsius creaturae', sicut dicit Augustinus<sup>526</sup>.

La nostra interpretazione riceve una ulteriore conferma dai paragrafi che Bonaventura stesso espressamente dedica al problema dell'individuazione.

### *Bonaventura di fronte al problema dell'individuazione*

Il nostro autore dice, in proposito: alcuni sostengono che l'individuazione degli enti è data dalla sola forma, altri che è data dalla sola materia. Ma entrambe queste posizioni hanno qualche cosa che a chi non è “multum intelligens” sembra improbabile.

Sarà opportuna una breve digressione su questo inciso bonaventuriano, che in genere è inteso in questo senso: 'A una persona non molto intelligente, quale io sono, entrambe queste tesi non risultano persuasive, ma gente dalle facoltà intellettuali più sviluppate potrà forse riconoscerne la coerenza e trovarle perfettamente plausibili'. Data questa lettura, gli studiosi poi si dividono ancora sulla sua interpretazione: secondo alcuni (*in primis* gli autori dell'edizione di Quaracchi<sup>527</sup>) la parentesi va presa sul serio, e costituisce un'affermazione di modestia, per cui egli non intenderebbe presentare la propria soluzione come quella certamente vera, ma semplicemente come quella che sembra rispondere meglio anche alle perplessità di coloro che, come lui, non sono molto intelligenti. Secondo altri (per esempio Petagine<sup>528</sup>) va invece presa in senso ironico, come frecciata diretta contro quegli

---

<sup>526</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. I, ad 3; cfr. Ps. Agostino, *De mirabilibus sacrae Scripturae*, I, 2. Per inciso, questo testo dimostra che Bonaventura non ignora affatto la distinzione tra metodologia teologica e metodologia puramente filosofica la quale sovente viene ascritta a segno distintivo dell' 'aristotelismo radicale'; anche se egli, certo, a differenza di Sigieri o anche di Alberto, non si sogna affatto di ipotizzare che i risultati delle due impostazioni, anche se ottenuti con tutto il rigore, possano contraddirsi.

<sup>527</sup> “Verba in textu nostro S. Doctori a sua humilitate inspirata sunt” (*In Sent. II*, in *Opera Omnia*, vol. II, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, p. 109).

<sup>528</sup> “Bonaventura osserva (con umiltà, secondo i PP. Editori, ma perché escludere un pizzico di ironia?) che ad un uomo non molto intelligente come lui le soluzioni dei filosofi sembravano difficili da comprendere” (*Aristotelismo difficile* cit., p. 258).

'intellettualoidi' che, per tener dietro alle proprie teorizzazioni astruse, perdono di vista quello che anche il semplice buonsenso dei 'non intelligenti' basterebbe ad attestare. Esiste però anche un'altra lettura possibile della *littera*, che io ho trovato solo in Gentile, ma che mi sembra plausibile quanto le altre due, e meriterebbe quindi, forse, una maggiore attenzione. Ed è la seguente: 'perfino a una persona non molto intelligente l'implausibilità di queste due tesi salta all'occhio [a maggior ragione, quindi, agli altri -salvo che non siano accecati da pregiudizi ideologici]<sup>529</sup>. In questa ipotesi, il costrutto del discorso sarebbe simile a quello che avrebbe nella seconda, ma senza sfumatura ironica, o forse (se si suppone che comunque con quel *non multum intelligens* Bonaventura alluda a se stesso<sup>530</sup>) con un'ironia accentuata diversamente, cioè: 'perfino a una persona non molto intelligente [quale io sono] l'implausibilità di queste due tesi è palese [e a maggior ragione dovrebbe esserlo, se fossero intelligenti come credono, a coloro che invece le sostengono]'

Data la laconicità del testo, mi sembra difficile risolvere la questione con certezza, e dunque vorrei lasciarla aperta. Dirò solo che la prima ipotesi (quella dei padri di Quaracchi) mi sembra un po'troppo 'edulcorata', e, se la si prende nel senso che seriamente Bonaventura avrebbe nutrito dei pii dubbi sulla propria intelligenza, francamente agiografica. C'è da dire, però, a sua difesa, che Bonaventura (se si prende il riferimento alla sua scarsa intelligenza come un espediente retorico) non sarebbe nuovo a procedimenti di questo genere, data la caratteristica 'diplomazia' che (almeno all'epoca di questo scritto) fa parte del suo stile. Essa infatti (tratto spesso preso erroneamente per mancanza di reale impegno teorico) lo porta, anche più di quanto fosse regola per gli autori dell'epoca, a concedere *formalmente* a tutti una parte di ragione, anche nelle questioni sulle quali in realtà ha le idee molto chiare, e quindi anche a dire, piuttosto che 'questa tesi è falsa', 'questa tesi ha delle ragioni dalla sua, ma forse l'opposta è da preferire'<sup>531</sup>.

<sup>529</sup> “Ciascuna di queste due posizioni, dice Bonaventura, ha qualche cosa che anche ad un uomo non molto intelligente dovrà apparire razionalmente inaccettabile” (Gentile, *Storia della filosofia italiana* cit., p. 72).

<sup>530</sup> “S. Bonaventura (...) si qualifica uomo non molto intelligente” (Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], p. 88). Bisogna dire, in effetti, che in almeno un'occasione Bonaventura attribuisce inequivocabilmente a se stesso la qualifica di “poco intelligente” (anche se pure qui si potrebbe sospettare un intento ironico-polemico): “Adhaesi [communi positione] tamquam viae securiori, et, sicut scio et possum, *mihi et aliis consimilibus parum intelligentibus* persuadeo adaherendum” (*In Sent. III*, dist. XL, dub. III, co.; corsivo mio).

<sup>531</sup> Queste manifestazioni di diplomazia si trovano con particolare abbondanza nel secondo libro del *Comento*, fors'anche per quella prudenza 'tattica' che, come già abbiamo visto, ha suggerito qui all'autore di mantenere in qualche modo un 'profilo basso'. Ad esempio, a proposito di una frase di Alcuino che chiaramente ritiene del tutto sbagliata, dice: “Alcuinus indiget hic pio expositore” (*In Sent. II*, dist. XII, dub. II, co.). Ma se si volesse dire che Alcuino è comunque un *auctor*, è quindi va 'salvato' per prassi consolidata, si veda anche l'atteggiamento del nostro autore nell'affrontare dibattiti aperti. A proposito della questione se il libero arbitrio sia o meno una potenza realmente distinta da ragione e volontà (questione sulla quale Bonaventura ha un'opinione ben precisa),

Ad ogni modo (e con questo torniamo al nostro discorso principale) il costruito di base è indubitabile: entrambe le tesi suddette presentano dei problemi, che sono invece evitati da quella per cui Bonaventura mostrerà di propendere.

La tesi che colloca il *principium individuationis* nella sola forma, per cominciare, non riesce a spiegare il fatto elementare che due fuochi accesi in punti diversi della superficie terrestre possano essere numericamente distinti, visto che in entrambi la forma ultima, in quanto tale, è identica (abbiamo ricordato già sopra questo esempio): “Quomodo dicemus duos ignes differre formaliter, vel etiam alia, quae plurificantur et numero disinguuntur ex sola divisione continui, ubi nullius est novae formae inductio?”. La teoria che qui Bonaventura ha di mira sembrerebbe essere quella che avrà in seguito il suo più celebre sostenitore in Duns Scoto, con la sua concezione della realtà positiva degli universali e della *haecceitas*: in ogni ente esisterebbe una composizione reale di forme, che corrispondono ai diversi gradi di astrazione nei quali quella realtà può venire intesa, e che costituiscono il fondamento oggettivo dell'astrazione stessa; in questo gatto ad esempio, esiste la forma generalissima dell'essere, la forma del corpo, la forma del vivente, la forma dell'animale, la forma del gatto, infine la forma ('completiva' in un senso ancora del tutto differente da tutti quelli che abbiamo visto sopra) di *questo gatto individuale* (quella che Scoto chiamerà la *haecceitas*), dalla quale è determinato esaurientemente. In tale gerarchia, la forma più generica fa sempre da sostrato a quella più specifica, e dunque la relazione di questa a quella è comprensibile nei termini di un rapporto forma-materia. E, al termine di questa stratificazione, anche la specie fa da materia al *principium individuationis*, che quindi rispetto ad essa è formale.

Questo può trovare supporto in una suggestione già aristotelica. In un certo senso, dice talvolta Aristotele, si può equiparare il genere alla materia e la differenza specifica alla forma, in quanto il genere sta alla specie come il sostrato indifferenziato e disponibile a più esiti sta all'atto perfezionante e limitante: “Il genere è materia di ciò di cui esso stesso viene predicato

---

premette comunque: “Quaelibet (...) harum positionum multum habet probabilitatis; et si velimus utramque earum intelligere diligenter et pie, inveniemus eas ab invicem non discordare” (*ivi*, dist. XXV, pars I, art. unicus, q. II, co.). Poco più avanti, in maniera abbastanza divertente, dice che una certa opinione sulla generazione del corpo umano è “molto probabile”, per poi concludere che in fondo è completamente errata: “Licet (...) hic modus dicendi multum videatur probabilis attendenti verba Philosophi, obviat tamen ei (...) et sensus et ratio et auctoritas” (*ivi*, dist. XXX, art. III, q. I, co.). Ancor più divertente è un altro passo, dove però ha giocato, per sua stessa ammissione, il fattore del rispetto per l'*auctoritas*: “Ad illud (...) quod obicitur in contrarium de auctoritate Hugonis et Magistri, dicendum quod verbis eorum in hac parte magistri communiter non assentiunt nec ego ipsos bene intelligo; nec tamen affirmo illos falsum dixisse, sed magis intelligo aliam opinionem” (*ivi*, ad I; corsivo mio).

come genere (...) nel senso in cui il genere è un elemento contenuto nella natura di un oggetto<sup>532</sup>”. Ovviamente, però, la teoria di cui sopra conferisce a tale suggestione un carattere di realismo platoneggiante che il dettato di Aristotele, di per sé, non autorizzerebbe affatto. Bonaventura espone così il discorso:

[Alii] dixerunt quod ultra forma speciei specialissimae est forma individualis. Et quod movit hos ponere illud fuit, quod intellexerunt ordinem in formis secundum generationem et naturam esse per eundem modum, per quem ordinatur in genere, ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiae; et sic descendendo usque ad speciem. Et adhuc forma illa non constituit individuum, quia non est omnino in actu, sed ultra hanc formam individualis subsequitur, quae est omnino in actu, sicut materia fuit omnino in potentia<sup>533</sup>.

Ma il francescano subito obietta: nell'ente non esiste alcuna forma ultima ulteriore a quella della specie; la forma specifica, finché resta tale, non fa da materia a null'altro, e quindi non è in una forma ulteriore a quella della specie (né in quella forma stessa, la quale per definizione di per sé ne manca) che si può rintracciare la ragione della sua individuazione: “Quomodo forma sit tota et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere, cum omnis forma creata, quantum est de sua natura, nata sit habere aliam similem”. Basterebbe questo pronunciamento a mostrare quanto critici siano i tentativi di far derivare la teoria bonaventuriana della materia e della pluralità delle forme da un atteggiamento di realismo logico, e addirittura di rintracciare in Bonaventura, sulla base della comune appartenenza francescana, un precursore di Scoto. Talvolta egli sembra, in effetti, riconoscere una certa plausibilità alla tesi della composizione degli universali nell'ente secondo una gerarchia di crescente specificazione; ma, ad ogni modo, tale composizione (come già ben notava, ad esempio, Roberto Zavalloni, che la attribuiva al *Fons vitae* di Avicbron) non ha pressoché nulla a che fare con quella a cui abitualmente il francescano si riferisce come alla composizione [reale] di materia e forma; ed egli stesso si preoccupa talvolta di distinguere con chiarezza i due piani (lo ricordavamo sopra [pp. 209-211], e lo vedremo ancora in seguito [pp. 288-294]). Per citare Zavalloni:

---

<sup>532</sup> *Met. X*, 8, 1058a 22-25 (tr. it. cit.). Vedi anche *ivi*, VII, 12, 1038a 4-8: “Se (...) il genere non esiste in modo assoluto senza la specie che esso contiene, oppure se esso esiste, ma solo come materia (infatti, ad esempio la voce è genere e materia, e da essa le differenze producono le specie, ossia le lettere), è evidente che la definizione è l'enunciazione composta dalle differenze”.

<sup>533</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. III, co.

La doctrine de la pluralité des formes, telle qu'elle est défendue par les scolastiques, n'est pas proprement d'inspiration avicebronienne, car elle s'élabore sur un plan très différent. Tandis que, chez le philosophe juif, ce sont des distinctions logiques qui amènent à poser des distinctions réelles, chez les scolastiques, c'est l'expérience physique qui est à la base de la conception pluraliste. Pour ce motif, nous croyons devoir nier le parallélisme rigoureux entre l'*ordre logique* et l'*ordre réel* qu'on prétend découvrir dans la doctrine de la pluralité des formes: il faut y souligner plutôt le parallélisme entre l'*ordre physique* et l'*ordre métaphysique*<sup>534</sup>.

Si potrebbe avanzare qualche riserva sul punto che in Bonaventura il pluralismo si basi *solo* sull'esperienza fisica; ma senza dubbio per lui è vero (lo sia o meno per *tutti* gli scolastici) che la composizione ilemorfica propriamente intesa non si sviluppa parallelamente all'ordine logico di predicazione.

Quanto alla teoria del *Fons vitae*, c'è da dire che il testo di Avicbron in realtà è molto complesso, e a tratti enigmatico, e sembra un po'riduttivo vedervi solo l'espressione di un angusto parallelismo tra il rapporto materia-forma e il rapporto genere-specie<sup>535</sup>. È vero che nel *Fons vitae* si dice, talvolta, che la materia in quanto tale è una e omogenea, e che le creature si differenziano, quindi, solo per la forma<sup>536</sup>. Ma è anche vero che vi si sostiene, contestualmente, l'*esatto contrario*: che le forme in quanto tali sono semplici, e solo la materia le moltiplica<sup>537</sup>; anzi, addirittura che nel mondo esiste in realtà *una sola* forma (quella dell'intelligenza), e che tutta la diversità delle creature deriva dal fatto che tale forma si realizza più o meno perfettamente nella materia, dando luogo alle diverse specie<sup>538</sup>. In effetti,

<sup>534</sup>Richard de Mediavilla cit., pp. 498-499.

<sup>535</sup> Per quanto questa interpretazione si trovi già in Tommaso: “Positio Avicbron in lib. *Fontis vitae* [est] quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit forma substantiae; qua quidem supposita in aliqua sui parte, super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem” (*De spiritualibus creaturis*, art. 1, ad 9). Vedi anche *De substantiis separatis*, IV, 19: “Avicbron (...) aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia differentia vero forma” (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XL, D-E, Commissio Leonina, Roma 1968).

<sup>536</sup> Citiamo dall'edizione di C. Baeukmer, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae*, Aschendorff, Münster 1995: “Diuersitas non est nisi ex formis” (I, 10); “Ea quae sunt, diuersa sunt formis, sed materia quae sustinet illas una est” (I, 12); “Omnis (...) differentia non est nisi per formam” (III, 39); “Non uideo materia in se esse nisi unam, et non uenit diuersitas nisi ex forma” (V, 30). Una volta si identifica anche espressamente la materia col genere generalissimo: “Genus generalissimus, id est materia prima, est substantia una numero” (V, 8).

<sup>537</sup> “Materia est causa multitudinis rerum et diuisionis earum (...) Forma diuiditur et multiplicatur propter materiam” (IV, 11).

<sup>538</sup> “Diuersitas et diuisio quae accidit formis non est propter formam in se ipsa, sed propter materiam quae eas sustinet” (IV, 14). “Oportet ut forma intelligentiae sit forma uniens et collectiua unitatis omnis formae in sua



quella che Avicbron sembra proporre è, in sintesi, una riduzione di tutto il creato a due principi metafisici, la *forma universalis* e la *materia universalis*, unite tra loro da un nesso dialettico tale che, da una parte, la *forma universalis* si moltiplica in quanto sussiste sempre in una materia; e, dall'altra, la *materia universalis* (che, in quanto tale, possiede un essere puramente potenziale, e quindi indifferenziato) si moltiplica in virtù del modo più o meno perfetto in cui accoglie la forma<sup>539</sup>. Per la sua ricchezza di spunti, può darsi che il *Fons vitae* abbia fornito ispirazione alla teoria bonaventuriana della materia; ma non è detto che l'abbia orientata in senso 'scotista'. Ad ogni modo Bonaventura è inamovibile sul fatto che *qualunque principio formale creaturale* è necessariamente, rispetto all'ente concretamente esistente, un universale, e che quindi l'individualità di una creatura non può mai e in nessun caso identificarsi *in toto* con un qualche principio formale. Se anche quindi il suo atteggiamento verso il realismo logico non è di totale rifiuto, invece la sua estraneità alla tesi della *individuazione* tramite la forma sembrerebbe ormai fuori discussione.

Potrebbe sembrare, di primo acchito, che il suo rifiuto si basi, in fondo, su di una semplice *petitio principii*: posta la teoria della *haecceitas*, per ciò stesso diverrebbe inammissibile supporre che due fuochi, e in genere due qualsiasi enti numericamente distinti, siano davvero identici *per la forma ultima*: la forma ultima, in quanto tale, sarebbe incomunicabile; non si può, quindi, confutare quella teoria in base all'universalità della forma, che essa nega. Ma fermarsi a questa apparenza significherebbe trascurare l'importanza di principi che per Bonaventura sono ancor più fondamentali, e che qui si possono ritenere sottintesi. Ossia: o la forma individuante determina esaurientemente lo *hic et nunc* dell'individuo in tutti i suoi aspetti, oppure essa fornisce solo un *quid* che, pur limitando la forma specifica, rimane però invariato attraverso tutti i modi di essere transitori dell'individuo medesimo, e non è esaurito da alcuno.

Nel primo caso, saremmo in presenza di una *forma pura*: si tratterebbe, infatti, di una forma che, come di fatto appartiene *esclusivamente a questa particolare configurazione momentanea dell'individuo*, così ne è interamente esaurita; per cui anche gli eventuali stati antecedenti e successivi, che seguendo il senso comune saremmo portati a porre in diretta continuità con questo attribuendoli tutti allo 'stesso individuo', ad ogni modo ne differirebbero

---

unitate (V, 13); e, ancor più significativamente, poco sotto: “Certum est mihi (...) quod forma intelligentiae est forma formarum, et quod omnes formae subsistunt in eius forma, et quod intelligentia est universitas rerum” (V, 18).

<sup>539</sup> Sulla materia e la forma universale si veda soprattutto il quinto e ultimo libro.

*per la forma*. A questo punto, si aprirebbe il problema di come fondare, venuto meno l'appiglio oggettivo della forma, l'identità dell'individuo attraverso il mutamento; ma, ad ogni modo, questo è un problema che rimane del tutto estraneo all'orizzonte di Bonaventura, perché, come abbiamo visto, per lui la suddetta ipotesi (quella di una forma pura creata) è un'assurdità.

Nel secondo caso, invece, si tratterebbe comunque di una forma che, dal punto di vista strettamente metafisico, è *un universale*: essa, infatti, sarebbe atta ad accogliere una vicissitudine tendenzialmente illimitata di stati accidentali. Tra una tale forma e una forma specifica vera e propria ci sarebbe solo una differenza, che però in fondo resterebbe più fattuale che strutturale: nel caso della forma individuale, *di fatto* si presumerebbe che essa, per ogni istante di tempo, venga posseduta da un solo individuo in tutto l'universo, e che quindi, ma *sempre solo di fatto*, essa sia sufficiente a identificarlo.

Lo stesso Bonaventura ammette tranquillamente che un individuo di fatto può anche essere l'unico della sua specie (come ad esempio, secondo alcuni, avviene nel caso dei corpi celesti); ma ciò non toglierebbe che la sua forma, in quanto universale, sia intrinsecamente comunicabile:

Commune, quantum est de se, indifferenter se habet ad actum et potentiam. Commune enim potest dici illud quod est communicabile, quamvis non sit in pluribus; sicut patet in multis universalibus, ut in sole et luna et huiusmodi (...) Dico (...) quod quemadmodum forma universalis, quantum est de se, est communicabilis<sup>540</sup>.

La forma quindi non sarebbe ad ogni modo tale da render ragione della propria individuazione nell'*hic et nunc* (visto che di per sé sarebbe identica in tutti i diversi momenti di esistenza dell'individuo inteso come soggetto di continuità temporale); essa poi, almeno de *potentia absoluta*, potrebbe venir comunicata ad altri individui, e quindi potrebbe smettere di essere, anche di fatto, *effettivamente individuante*. Insomma, la forma non può mai assicurare da sola l'individuazione, se non forse accidentalmente (per l'assenza fattuale di altri individui della stessa specie).

---

<sup>540</sup> *In Sent. I*, dist. V, art. II, q. II, co. Sul fatto dell'esistenza di individui che sono gli unici nella propria specie, vedi anche p. es. *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. I, s. c. 1: "Sol non multiplicatur, quia eius essentia est ex tota sua materia, ita quod materia eius non est divisibilis nec multiplicabilis". Ci sono però anche altri passi che paiono suggerire il contrario. Su questa problematica (l'unicità o meno degli individui nelle specie dei corpi celesti) rimandiamo a sotto [pp. 371-374].

L'importanza della materia per l'individuazione è tale da portare Bonaventura a concludere che per la definizione dell'individuo non basti la combinazione di forma e materia prossima: non basta, ad esempio, l'unione dell'anima a un corpo così-e-così configurato a garantire l'individualità dell'uomo. Dal momento che l'essere-così-e-così del corpo dipende, a sua volta, dall'unione della sua formalità alla materia soggiacente, e così via fino a giungere al sostrato primo, sembra che l'uomo possa restare individualmente identico solo se conserva sempre *la stessa porzione numerica di materia*. Certo, il discorso è contestabile: una volta che la forma è limitata dalla materia *in un certo modo determinato*, cosa importa, ai fini dell'individualità, che tale materia sia *la stessa di numero*? Tanto più che sembra difficile contestare il fatto che nell'uomo, e negli organismi viventi in genere, la materia subisca un continuo ricambio senza che per questo l'individualità venga meno. E, infine, nel caso particolare dell'uomo, la forma continuerebbe ad essere unita alla stessa materia spirituale anche se quella corporea mutasse del tutto. Fatto sta, comunque, che per Bonaventura almeno una parte del corpo dell'uomo (quella che contiene il cosiddetto 'umido radicale') deve restare numericamente invariata per tutta la durata della vita<sup>541</sup>. E, per le stesse ragioni, quando il francescano tratta dell'identità dell'individuo risorto, è costretto a postulare che la materia *secundum speciem*, quella che ha fatto parte dell' 'umido radicale' di un certo uomo, non possa mai, per decreto della provvidenza divina, entrare a far parte di quello di un altro, altrimenti uno dei due non potrebbe risorgere identico<sup>542</sup>. Questo quanto all'impossibilità di attribuire l'individuazione alla forma.

Ma nemmeno la materia da sola può garantirla. Ciò è stato talvolta attribuito a quel che si

---

<sup>541</sup> “Naturalis (...) philosophus distinguit in homine duplicem carnem: carnem secundum speciem et carnem secundum materiam. Et vocat carnem secundum speciem illam quae habet vim activam at potentiam convertendi alimentum in carnis naturam; carnem vero secundum materiam vocat illam quae sic est caro ut tamen non possit aliud in carnem convertere propria virtute. Dicit etiam quod virtus nutritiva et augmentativa non convertit alimentum in carnem secundum speciem, sed secundum materiam (...) Caro secundum speciem solum est a generantibus sive mediante generativa, quamvis caro secundum materiam, scilicet quae fluit et refluit, possit esse mediante nutritiva (...) Similiter medicus distinguit in homine duplicem humiditatem, videlicet radicalem et nutrimentalem, et dicit quod humiditas radicalis est illa in qua calor substantificatur; nutrimentalis vero est illa quae praebet ipsi calori fomentum. Dicunt igitur quod humiditas radicalis est solum a generantibus et mediante opere generativae; nam nutritiva in hanc humiditatem non potest (...) Alimentum mediante nutritiva non transit in illud humidum” (*In Sent. II*, dist. XXX, art. III, q. II, co.).

<sup>542</sup> “Caro hominis secundum speciem non potest fieri caro alterius hominis secundum speciem propter necessariam ordinationem, quam habet ad animam quae ipsam vivificavit” (*In Sent. II*, dist. XXX, art. III, q. I, ad 6). “Sicut resurrectio fit per divinam virtutem, sic ordinatio carnis ad suam animam est secundum divinum decretum et dispositionem, quae, quoniam est inviolabilis, facit quod caro secundum speciem unius ad carnem secundum speciem alterius hominis sit impossibilis. Dicamus ergo quod in utroque secundum speciem esse omnino est impossibile, quia tunc esset de necessaria constitutione utriusque et necessario resurgeret in utroque” (*In Sent. IV*, dist XLIV, pars I, art. II, q. I, co.).

potrebbe chiamare, con termini contemporanei, il 'personalismo' di Bonaventura: per lui, almeno nel campo delle creature che sono individuate da una “proprietà notevole” (vale a dire, le creature razionali, ossia personali), sarebbe sconveniente pensare che l'individuazione, la *discretio personalis*, dipenda esclusivamente dalla materia. Ciò infatti significherebbe ridurre la loro individualità a una pura accidentalità, a un mero e transitorio esempio della specie, mentre ciascuna creatura razionale è *nella sua individualità* un fine in sé, e come tale è voluta da Dio. Se non altro, quindi, *non tutte* le creature sono individuate dalla sola materia, come sarebbe testimoniato da passi come il seguente:

Personalis (...) discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa coniunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum 'quod est'. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in angelis<sup>543</sup>.

Alcuni commentatori, come dicevo, hanno molto insistito su questo punto, forse anche per la speranza di 'attualizzare' Bonaventura facendone una specie di Mounier o Maritain *ante litteram*<sup>544</sup>. Essi osservano tra l'altro che, specialmente nel caso delle creature razionali, la causa della loro moltiplicazione nella specie non è la presenza della materia, ma la maggior

<sup>543</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars II, art. II, q. III, co.

<sup>544</sup> Vedi Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 272: “Il valore dell'individuo -specialmente quando si tratta di 'persone' come nel caso degli uomini- non può essere dato da un elemento passivo e ricettivo come la materia, ma deriva principalmente dalla 'dignità' della forma”. Ma vedi soprattutto Bettoni, che comunque ritrova questo ragionamento, seppur meno accentuato, anche a proposito delle creature corporee: “Sebbene si possa ritenere come poco probabile l'opinione secondo la quale, nell'ambito degli esseri corporei, il principio di individuazione è dato dalla materia, è impossibile invece accettare come proponibile questa opinione, quando ci si riferisce agli esseri spirituali (...) Una volta ammessa la legittimità di mettere in rilievo la fondamentale positività della creazione, non è più lecito attardarsi ancora a ricordare le presunte malefatte della materia. Non è lecito, in primo luogo, insinuare scrupoli sulla positività degli individui, sia materiali, sia spirituali. Ora, difendere la molteplicità numerica che cosa vuol dire -e S. Bonaventura se ne rende conto -se non inferire una ferita mortale alla mentalità pagana, secondo la quale la vera realtà è data non dagli individui, ma dalle essenze generiche e specifiche? Difendere la molteplicità numerica vuol dire, in secondo luogo, mettere in rilievo (...) il primato della forma rispetto alla materia. Il fatto che S. Bonaventura abbia rivendicato (...) anche la positività della materia, non gli impedisce di riconoscere la maggior nobiltà metafisica della forma (...) L'esistenza di creature, che godono della prerogativa di essere persone, ci fa vedere fino a che punto di dignità, può giungere una creatura; sapendo che quanto più un essere si estrania dalle dipendenze della materia, tanto più diventa più nobile, dovremo concludere che un essere diventa tanto più apprezzabile, quanto più si avvicina alla perfezione della forma. Dove si vede chiaramente che non si può difendere il valore della persona umana, senza difendere, prima di tutto, la supremazia dell'individuo nei confronti dell'universale” (*S. Bonaventura* cit., pp. 166-171). Bisogna rilevare, d'altronde, che Bettoni cita in proposito una frase di Bonaventura: “Licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporibus, non tamen videtur rationabile in spiritibus” (*In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. I, co.), come se essa si riferisse all'ipotesi dell'individuazione tramite la materia (cfr Bettoni, *S. Bonaventura* cit., p. 166), laddove invece qui il francescano parla di tutt'altro: parla della unicità dell'individuo nella specie, che se ha una qualche probabilità nel caso dei corpi *celesti*, non la ha invece in quello degli angeli.

manifestazione della bontà divina; e si riferiscono soprattutto al seguente passo sulla moltiplicazione degli angeli: “Ratio potissima multiplicationis in hominibus et in angelis est divinae potentiae et sapientiae et bonitatis declaratio et collaudatio, quae manifestantur in multitudine et gloriae Beatorum amplificatione, quia amor caritatis exsultat in multitudine bonae societatis<sup>545</sup>”. Tuttavia, anche ammesso che la causa *finale* della moltiplicazione nella specie sia la maggior manifestazione della bontà divina, resta il fatto che Dio stesso non può ottenere questo fine se non coi mezzi che sono *ragionevolmente possibili*: se dunque l'individuazione, almeno in base ai principi naturali, potesse ascriversi solo alla materia, allora Dio non avrebbe altra scelta che individuare le intelligenze tramite la materia, per quanto ciò possa risultare 'poco dignitoso', o rinunciare alla moltiplicazione nella specie cosicché ogni intelligenza possa venir distinta in base alla propria sola forma. Infatti, anche se certo la loro moltiplicazione specifica non è accidentale *dal punto di vista del fine* (essa è voluta da Dio di per sé, e non come 'effetto collaterale'), ciò non toglie che essa sarebbe in effetti ottenibile solo in virtù di quel principio che *metafisicamente* è responsabile dell'accidentalità.

Ma esiste in effetti in Bonaventura, se non ci inganniamo, anche una ragione più generale, di carattere strettamente metafisico, per negare l'individuazione per sola materia. Essa mi pare più fondamentale di quella assiologica: sia perché quella vale per tutte le creature, e questa solo per quelle razionali; sia perché, anche nel caso delle creature razionali, quella assiologica può valere solo sul fondamento concettuale di quella metafisica.

D'altronde, se leggiamo con attenzione il passo riportato alla nota 544, ci accorgiamo che in esso si dice, in fondo, semplicemente che la *discretio personalis* è dovuta alla forma *in quanto alla dignitas*: il che poi vuol significare semplicemente che la sostanza spirituale ha la sua specifica natura formale, e la relativa dignità, in virtù della forma. Questa è quasi solo una pura tautologia: ed è tutto quel che si stabilisce per via assiologica. D'altronde, se la considerazione assiologica della dignità dell'intelligenza comportasse tutte le ricadute metafisiche che certi interpreti scorgono, non si capirebbe perché Bonaventura, nelle pagine successive, ammetta abbastanza tranquillamente che la personalità stessa, in una certa misura, può venir considerata una *proprietà accidentale* (e sia pure una proprietà accidentale che

---

<sup>545</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art II, q. I, ad 1-2. Vedi il commento di Bettoni: “La ragione principale (...), per cui esiste una moltitudine di uomini e di angeli è la volontà divina di manifestare in modo clamoroso le perfezioni di Dio, la sua potenza, la sua sapienza e la sua bontà: l'immenso numero degli esseri in grado di conoscere e di lodare Dio, ottiene l'effetto di moltiplicare all'infinito il gaudio di vivere nella società celeste (...) S. Bonaventura (...) fa capire (...) che la moltiplicazione degli esseri è un fatto positivo e tale da costituire un motivo di gioia per tutti” (*S. Bonaventura cit.*, p. 167).

“immediate habet ortum a principiis substantialibus<sup>546</sup>”):

Si (...) quaeratur, utrum personalis discretio sit proprietas substantialis vel accidentalis; si substantialis proprietas dicatur, quia immediate sequitur substantiam, sic dicendum est esse substantiale. Si substantiale dicatur, quia non exit genus substantiae, dicendum quod quodammodo sic et quodammodo non. Similiter si dicatur accidentalis proprietas, quia causatur ab accidentibus, sic dicendum simpliciter quod non; si vero accidentalis, quia est in genere accidentis, sic potest dici quod quodammodo sic quodammodo non<sup>547</sup>.

Certo, nel passo di nota 544 si dice anche che comunque la *discretio personalis*, pure in quanto alla *singularitas*, non si deve al solo principio materiale bensì alla *coniunctio* dei principi; tuttavia, questo non si deve alla *dignitas* della sostanza intellettuale, bensì a quella suaccennata ragione metafisica che vale per tutte le sostanze create, intellettuali o meno, e che anche in questo caso non fa eccezione.

E la ragione è la seguente: come la forma dell'ente, in sé, è indifferente a questa e a quella materia, purché si tratti di una materia genericamente adatta ad accoglierla (e, di conseguenza, è indifferente alla realizzazione individuale), così, in maniera opposta ma speculare, anche la materia dell'ente è indifferente a questa e a quella forma. Poniamo, per esempio, questo blocco esteso di materia prima corporea, che adesso ospita tutta la gerarchia di attualità culminante nella forma di questo asino: esso potrebbe altrettanto bene, sia in parte sia nella sua totalità, far da materia a un gatto, a un cane, a un sasso, insomma a qualunque tipo di ente sublunare. Anzi, di per sé avrebbe potuto far parte anche di un corpo celeste, e, per quanto ciò adesso sia *fisicamente* impossibile, presumibilmente Dio, se volesse, potrebbe ancora realizzarlo con un intervento straordinario<sup>548</sup>. Ma anche la materia prossima del medesimo asino (le ossa, la carne ecc.) di per sé è indifferente alla forma cui fa da sostrato. Questo è vero se non altro perché, quando l'animale muore, essa rimane, almeno per il breve periodo antecedente la decomposizione, individualmente identica e tuttavia essenzialmente diversa (appunto perché non è più materia di altro). E tale discorso può venire generalizzato: la materia dell'ente, da sola, non può mai spiegare la natura dell'ente stesso, non può mai spiegare il proprio fare da sostrato a un ente di questo o di quel tipo, o, se non altro non può

---

<sup>546</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. II, co.

<sup>547</sup> *Ibidem*.

<sup>548</sup> Per l'illustrazione di queste ultime affermazioni, rimandiamo a sotto [pp. 374-378].

mai spiegare il proprio *far da sostrato in genere*, anziché esistere per conto proprio. In una battuta, “Quomodo (...) materia, quae omnibus est communis, erit principale principium et causa distinctionis, valde difficile est videre<sup>549</sup>”.

Per rendere conto di quest'individuo concreto, che ci sta di fronte, quindi, conclude Bonaventura, non basta né la forma sola né la materia sola: ci vogliono entrambi i fattori, e solo dal loro concorso può scaturire l'individuazione, intesa come *esistenza di questa natura formale in questa situazione concreta*, e, quindi, come creatura completa e sussistente. Mi pare che il significato della tanto dibattuta affermazione bonaventuriana, per cui l'individuazione risulta dalla “mutua appropriazione di materia e forma”, non sia altro che questo. L'appropriazione non è, quindi, un 'terzo principio' realmente ulteriore alla materia e alla forma (né, quindi, per questo rispetto Bonaventura introduce termini nuovi rispetto a quelli che ricorrevano usualmente nel dibattito dell'epoca). Come vedevamo sopra [pp. 211-221], lo stesso Bonaventura dà talvolta appiglio a questo equivoco quando, preso dalla mania di simbolismo trinitario, cerca incoerentemente di presentare il composto di materia e forma come elemento di se stesso. Tuttavia, in effetti la 'appropriazione' indica semplicemente l'indissolubile sintesi in virtù della quale, nell'ente concreto, forma e materia costituiscono, finché esso dura, un tutto unico.

Il francescano non mette in dubbio, peraltro, che, forma e materia siano ambedue fondamenti ontologici reali, e non mere astrazioni. Dovrebbe essere ormai chiara a sufficienza l'erroneità dell'interpretazione, difesa ad esempio da Corvino e Bettoni, secondo la quale Bonaventura solo in ossequio all'uso dell'epoca si occuperebbe del problema dell'individuazione. Secondo loro il riferimento del francescano alla “appropriazione” starebbe ad indicare che già per lui (come sarà per Ockham) l'individualità della natura costituisce un postulato primo e immediato, non bisognoso di ulteriore spiegazione<sup>550</sup>. Ma in

<sup>549</sup> *In Sent. II*, dist. III, art. II, q. III, co.

<sup>550</sup> Cfr. Bettoni, *S. Bonaventura* cit., p. 168: “Dire che le cose in generale, e che l'uomo, in specie, è costituito dall'unione dei due principii intrinseci, non equivale a dire semplicemente, che la realtà è individuale, per il fatto stesso che esiste? E affermare questo, non è lo stesso che dire che la realtà è individuata con tutta se stessa e che, quindi, il problema, noto come il problema del principio di individuazione, è un problema inesistente? Mi domando: perché S. Bonaventura (...) non è arrivato a capire che si trattava di un problema inesistente? Il fatto è che ogni pensatore è figlio del suo tempo”. Ancor più nettamente Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 272-273: “Bonaventura prende posizione [sull'individuazione] solo perché l'argomento era ai suoi tempi oggetto frequente di discussioni filosofiche; ma invero egli ritiene che la ragione principale della moltiplicazione degli individui sia la manifestazione della bontà divina: che se questa è una spiegazione teologica, è altresì l'unica spiegazione filosofica valida, perché il problema del principio di individuazione è uno pseudo-problema derivato dalla dottrina realistica degli universali, né occorre dare alcuna giustificazione della molteplicità degli individui, la cui esistenza è un dato immediato, cioè gli individui esistono per il fatto stesso che esistono (o, come dice Bonaventura, perché Dio li ha creati). Circa settant'anni dopo Guglielmo d'Occam dirà con estrema chiarezza che

realtà per Bonaventura l'individuazione è un problema effettivo, tanto quanto per Tommaso, o Alberto, o ancora, per esempio, Dante Alighieri, e insomma per tutta la cultura del tempo. E lo è per la stessa ragione che valeva per tutti costoro: perché anche per lui la natura formale dell'ente (la 'specie') è, in qualche modo, un universale il quale tuttavia non possiede solo la realtà di un'astrazione, ma anche e soprattutto quella di un *principio reale di attualità* dal quale dipende tutto ciò che vi è di intrinsecamente positivo nell'ente stesso, e la cui 'contrazione' nell'individuo, quindi, va ineludibilmente spiegata.

Neppure da questo punto di vista, dunque, Bonaventura è un innovatore. E tuttavia, si sarebbe in errore anche accogliendo quella interpretazione riduttiva (della quale il succitato Gentile fornisce un esempio calzantissimo) per cui egli qui si limiterebbe a barcamenarsi dando 'un colpo al cerchio e uno alla botte', senza la decisione per assumere con nettezza una posizione in proprio. Viceversa, nella sostanziale accettazione dell'inquadramento *standard* che veniva dato al problema, la sua risposta, se rettamente intesa, appare nondimeno fortemente originale e aliena da compromessi. Essa, se per certi versi appare sorprendentemente simile a quella di Tommaso, per altri invece (ciò ormai invece non sorprenderà) è profondamente diversa: e, per meglio intenderla, proprio il raffronto con Tommaso qui potrà rivelarsi utile.

#### *Differenza tra la dottrina bonaventuriana dell'individuazione e quella unicista*

Bonaventura è vicino a Tommaso in questo senso: posto il binomio forma-materia, in effetti è *la materia che individua*. Ciò può sembrare contraddetto dal fatto che proprio su questo punto Bonaventura invece si distacchi espressamente dalla soluzione poi difesa con nettezza dal domenicano: non è la sola materia a individuare, dice Bonaventura, bensì, appunto la mutua appropriazione di materia e forma: “Individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum<sup>551</sup>”. Qui, tuttavia, la sua dichiarazione è fuorviante, perché egli in essa sembra utilizzare il termine 'individuazione' in un senso diverso da quello che esso ha in Tommaso ma anche, se non ci inganniamo, in un senso diverso da quello correntemente accettato; e, anzi (si tratta di una semplice impressione, ma difficile da scacciare), sembra quasi aver scientemente intrapreso, con ciò, una sia pur lieve 'mistificazione'. Quando si parla di 'individuazione', infatti, in genere si intende *l'aspetto*

---

'ogni realtà estralemente per sé stessa è singolare e numericamente una' e perciò è privo di senso il problema metafisico del principio dell'individuazione” (pp. 272-273).

<sup>551</sup> *In Sent. II*, dist. III, art. II, q. III, co.



della struttura dell'ente in virtù della quale la sua natura è particolarizzata. Bonaventura, invece, assume il termine in un significato più ampio (o, almeno, esso è il solo che dia senso ai testi); un significato che, effettivamente, sembra molto vicino a coincidere con quello della *sostanzialità in genere*: nel senso (ricordiamolo) della *esistenza di questa natura formale in questa situazione concreta*. È ovvio che *in questo senso* la 'individuazione' dell'ente materiale si ha solo quando avviene la mutua appropriazione di materia e forma, appunto perchè l'ente materiale è, per definizione, una forma individuata in una materia. Ma resta anche vero che, *all'interno* di tale 'individuazione', *l'individuazione nel senso corrente* (diciamo nel senso 'tommasiano') dipende, per Bonaventura non meno che per Tommaso, *dalla materia*, o se non altro “principalmente” dalla materia, come ben si spiega nel seguito:

Si (...) quaeras, a quo veniat [individuatio] principaliter; dicendum quod individuum est 'hoc aliquid'. Quod sit 'hoc', principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit 'aliquid', habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. -Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio<sup>552</sup>.

È la materia che dà l'“esistere” (qui: la situazione concreta), mentre la forma dà l'“essere” (la definizione sostanziale); ancora, qui, siamo in presenza di uno di quei casi dove l'oscillazione del vocabolario di Bonaventura rischia di oscurare il significato del suo ragionamento, finché non se ne comprende l'andamento strutturale. Altrove, ancor più nettamente, si legge: “Forma (...) universalis non est aliud quam forma totius, quae, cum de se nata sit esse in multis, universalis est: particularizatur autem non per additionem ulterioris formae, sed per coniunctionem sui cum materia<sup>553</sup>”; e ancora: “Individuum super formam universalem *non addit formam, sed solum materiam*<sup>554</sup>”. E, certo, non sarebbe privo di interesse domandarsi perché il francescano ricorra a tutto il suddetto *escamotage* per evitare di ammettere che l'individuazione dipende dalla materia: forse per scampare all'ammissione 'sconveniente' che in tal caso anche nelle sostanze individuate da una proprietà “notevole” essa, nella misura in cui è individuante, dipende dalla materia?

Ma si può forse rintracciare anche una ragione più fondamentale, e qui torniamo al punto

---

<sup>552</sup> *Ibidem*.

<sup>553</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. III, co.

<sup>554</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

della profonda differenza che, nondimeno, separa Bonaventura da Tommaso e dagli 'unicisti' in genere: se Bonaventura, in maniera forse anche non necessaria, dà al termine 'individuazione' un significato diverso da quello che esso possiede per esempio in Tommaso, nella sua impostazione di pensiero *anche i concetti di 'materia' e 'forma', rispetto ai quali si pone il problema dell'individuazione, hanno necessariamente un senso molto diverso da quello che hanno in Tommaso*; o meglio, hanno (come ormai sappiamo) un significato connesso a una maggior complessità di piani: un significato che, se su alcuni di essi può coincidere con quello che ha in Tommaso, su altri (che in Tommaso sono esclusi in partenza) risulta ad esso totalmente irriducibile. Per cui, nel complesso, se pure bisogna concludere che, a conti fatti, anche in Bonaventura l'individuazione dipende dalla sola materia, questa conclusione riveste, all'interno del suo pensiero, una valenza completamente diversa da quella che riveste all'interno del pensiero di Tommaso.

Per Tommaso, in sintesi, la forma è comunque la sola componente positiva dell'essenza (ossia, della natura passibile di esistere come ente completo): ammetterne un'altra significherebbe sdoppiare ciò che per sua natura è indissolubilmente uno. Quando egli dice che l'individuazione<sup>555</sup> dipende dalla sola materia, quindi<sup>556</sup>, egli intende dire semplicemente questo: se un ente creato è materiale, allora la sua forma, in esso, è attualizzata solo parzialmente; un ente materiale, in sostanza, *coincide interamente* con la parziale attuazione della propria forma, nella quale consiste anche la sua individuazione. Individuazione vuol dire che la forma (in quanto tale comunicabile anche ad altri individui) esiste in esso *proprio in questo modo peculiare e incomunicabile*.

<sup>555</sup> Al termine 'individuazione' bisognerebbe sempre aggiungere l'inciso: 'nella specie' (non solo nel caso di Tommaso, ma in tutti, e approfittiamo di questa parentesi per togliere eventuali ambiguità). Anche per la scolastica pre-ockhamista, infatti, il problema non è dato dalla individuazione in quanto tale, ma dall'individuazione *nella specie*. Possono darsi realtà totalmente immateriali (per Tommaso anche alcune creature, per Bonaventura, e per gli 'ilemorfisti universali' della Scolastica in genere, se non altro, indubbiamente Dio): ma ciò non significa che esse non siano a loro modo individuate; tutta la Scolastica fa propria la critica aristotelica alle 'idee' del platonismo, e con essa il principio per cui ciò che sussiste in proprio non è mai un universale, ma sempre un individuo concreto (e questa, del resto, è semplicemente un'ovvietà, abbia o meno Platone realmente voluto sostenere la tesi contraria). Nel caso degli esseri immateriali, tuttavia, l'individuazione *non* è un problema: essi, coincidendo con la propria forma, sono immediatamente individuati non *nella* propria specie, ma *dalla* propria specie.

<sup>556</sup> Questo si evince a chiare lettere da numerosissimi passi, dove Tommaso dice testualmente che nella materia va ravvisato il *principium individuationis*. Una ricerca dell'espressione *principium individuationis* sull'*Index thomisticum* [in [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org)] produce 98 risultati, che sono tutti o quasi direttamente associati alla materia: si potrebbe quasi dire che per l'Aquinata materia e *principium individuationis* sono sinonimi. Per menzionare solo alcuni esempi tratti dalle grandi sintesi teologiche, si possono vedere: *In Sent. I*, dist. XXV, q. I, art. 1, arg. 6; *ivi*, dist. XXXVI, q. I, art. 1, co.; *In Sent. II*, dist. XXXII, q. I, art. 3, ad 2; *In Sent. III*, dist. I, q. II, art. 5, ad 1; *Summa contra gentiles*, I, 44, 376; *ivi*, II, 100, 4; *Summa theologiae*, I, q. 29, art. 3, arg. 4; *ivi*, q. 54, art. 3, ad 2.

Quando consideriamo l'ente, tuttavia, il fatto che esso sia *questo* ente, numericamente e qualitativamente distinto da tutti gli altri enti della stessa specie, non può ascriversi alla forma in quanto tale (perchè essa, in quanto tale, in quanto principio di attualità e di intelligibilità, è realmente identica in tutti), ma alla particolare 'contrazione' che la forma qui e ora subisce. Esso, dunque ha questa *natura* in virtù della sola forma, e questa *individualità* in virtù della sola materia. La formulazione in apparenza è analoga a quella di Bonaventura. Ma non ci vuol molto a capire che qui si rimane comunque, programmaticamente, sul solo piano della materia-potenza. La materia-soggetto, infatti, in questa impostazione, non esiste e non può in nessun caso esistere. Ad esempio, come il principio di tutta la realtà di questa porzione di fuoco è solo ed esclusivamente la forma sostanziale 'fuoco', così il principio di *tutta la realtà* di questo asino, è *solo ed esclusivamente* la forma sostanziale 'asino' (anche per l'aspetto in virtù del quale è legittimo dire che l'asino consta di elementi, di parti omeomere ecc.). Bisogna quindi assumere che, in qualche modo, anche se diciamo che la forma 'subisce' la limitazione ad opera della materia, in effetti è *essa stessa* ad 'autolimitarsi', perché, nell'essenza dell'ente, non esiste nient'altro ad opera di cui essa potrebbe venire limitata. Se quindi, al livello della materia-potenza, il principio dell'individuazione è la sola materia, al livello della *strutturazione reale* nella prospettiva 'unicista' bisogna concludere, lo si ammetta o meno, che il principio dell'individuazione è la *sola forma*, tanto quanto è la sola forma il principio dell'attualità sostanziale: lo è per la semplice ragione che *non se ne possono trovare altri*.

Né attesta qualcosa in contrario il fatto che Tommaso, ad esempio, sembri talvolta far dipendere l'individuazione degli enti corporei da una materia *signata quantitate* che parrebbe doversi intendere come una specie di sostrato inerte e indifferente delle nature che vi si avvicinano. Se Tommaso ha avuto veramente questa intenzione, allora si tratta, presumibilmente, di un residuo della diffusa concezione fisica, di origine avicenniana, della *forma corporeitatis*, o di quella averroista delle *dimensiones indeterminatae* quali sedi reali di tutte le trasmutazioni naturali: ma si tratta di un residuo che, data la concezione metafisica unicista, in ultimo è impossibile da assimilare e rimane un 'corpo estraneo'. Presa seriamente, infatti, la teoria fisica della *forma corporeitatis* (a meno di non voler sostenere che l'estensione corporea sia il solo principio sostanziale dei corpi sfociando quindi in un riduzionismo fisico di tipo 'cartesiano') implicherebbe che i corpi fisici contino almeno due livelli di attualità (la *forma corporeitatis*, appunto, e la 'forma completa' che conferisce

all'ente la sua natura specifica). Ma l'unicismo metafisico sostiene che ciò è un assurdo. Nel 'sistema' tommasiano, quindi, la materia *signata quantitate* può avere solo la funzione di una *x*, di un'astrazione necessaria a render conto della continuità delle trasmutazioni fisiche; ma, in ultimo, tale continuità rimarrebbe comunque fittizia: e in effetti, come vedremo sotto, l'impostazione di Tommaso incontra problemi notevoli quando si tratta di render conto delle condizioni di possibilità di una scienza fisica intesa in senso aristotelico.

Questo, a meno che Tommaso non intendesse qualcosa di completamente diverso parlando della materia *signata quantitate* come *principium individuationis*. Ossia: per definizione, l'essenza corporea è composta di materia e forma, e la forma di un'essenza corporea, parimenti per definizione, non può mai esistere se non in una materia; l'essenza 'asino', ad esempio, non equivale alla forma dell'asino, bensì alla forma dell'asino unita a una generica materia e contratta in un qualche generico individuo. Ma l'essenza corporea, in quanto tale, è ancora un universale: l'essenza 'asino' comprende tutti gli asini possibili, e quindi non ne definisce nessuno in particolare. Per passare da essa all'individuo vero e proprio, realmente esistente, bisogna che la forma si contragga non in un modo generico, ma in questo modo peculiare. E in effetti, mentre la forma è un principio reale della sostanza individua, invece l'essenza, intesa come generalità della sostanza, ha solo una realtà mentale, e intrattiene con la sostanza solo il rapporto che l'astratto intrattiene col concreto:

Materia [signata] in diffinitione que est hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in diffinitione Sortis si Sortes diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, que sunt materia hominis non signata. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Sortis non differunt nisi secundum signatum et non signatum<sup>557</sup>.

E ancora:

Sicut id quod est genus prout praedicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod predicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Sorte

---

<sup>557</sup> *De ente*, cap. 2.

predicatur<sup>558</sup>.

Solo che il genere si distingue in specie per l'aggiunta di una differenza essenziale, mentre la specie si distingue in individui per la presenza della *materia signata*: tutti gli individui di una specie, quindi, essenzialmente sono identici: “Designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutiua[m] que ex forma rei sumitur<sup>559</sup>”.

Se questa lettura fosse corretta, allora l'affermazione che l'essenza possiede la materia in genere (la forma limitata in un qualche modo), mentre l'individuo possiede la materia *signata quantitate* (la forma limitata in questo modo individuale) non implicherebbe affatto, da parte di Tommaso, il riferimento a una materia diversa dalla mera materia-potenza. Contro una tale lettura, certo, continua a militare il fatto che Tommaso con questo termine sembra proprio riferirsi a un *quid* che, se da un lato è spazialmente delimitato, dall'altro resta identico nel mutare delle forme: ciò sembra attestato dal riferimento alle “determinate dimensiones”. Ma può darsi che egli stesso, su questo punto, non avesse, almeno ai tempi del *De ente*, le idee del tutto chiare. La sua apparente convinzione che due individui della medesima specie non possano essere numericamente distinti se non si trovano in luoghi spaziali diversi (convinzione su cui già sopra abbiamo espresso le nostre perplessità) testimonia di una certa confusione tra la materia come principio metafisico di individuazione e la materia come principio fisico di estensione corporea.

Un problema analogo si presenta anche ad Alberto Magno: egli infatti (in ciò, almeno verbalmente, d'accordo con Bonaventura) introduce nelle sostanze sublunari una *inchoatio formae*, che sembra doversi intendere come una sorta di 'fecondità' reale della materia, irriducibile alla forma ultima; e pare che tale *inchoatio* debba servire a fondare la possibilità della trasmutazione fisica. Tuttavia, l'introduzione di questo assunto ben difficilmente si può conciliare con l'applicazione rigorosa della metafisica unicista che, perlopiù, Alberto sembra far propria. Anche Tommaso, talvolta, riprenderà verbalmente il concetto di *inchoatio formae*, ma in un modo tale da togliergli, in effetti, qualunque consistenza reale: nel quadro della sua metafisica, anzi, neanche il mero significato funzionale che egli conserva ad esso può essere sostenuto senza notevoli difficoltà. Su questi punti, però, ci riserviamo di tornare meglio nel

---

<sup>558</sup> *Ibidem*. Su ciò vedi anche sopra [n. 28].

<sup>559</sup> *Ibidem*.

seguito [pp. 301-311 e 316-317].

In Bonaventura, invece, i due livelli sono strettamente interrelati: come la sostanza è individuata dalla materia nel senso della materia-potenza (e in questo senso, a ben guardare, se si parla di individuazione *nella specie* si tratta di una semplice tautologia), così lo è nel senso della materia-soggetto: nella sostanza è il sostrato il principio reale a cui va ascritta la responsabilità attiva della limitazione della forma. Quindi si comprende che Bonaventura possa parlare, appunto, di mutua appropriazione di materia e forma, mentre per un unicista una tale espressione resterebbe assai meno sensata: visto che la materia, per lui, non è in alcun modo un principio reale, come potrebbe 'appropriarsi' di qualcos'altro? Ma anche la forma, appropriandosi della materia, in effetti non si approprierebbe di nulla. E, ugualmente, il francescano può avere le sue ragioni a dire che, sebbene la materia sia comunque *la sola* responsabile dell'individuazione dell'ente, tuttavia *da sola* non basta ad individuarlo come ente dotato di *questa* definizione (la quale dipende, invece, dalla forma). Sul piano della materia-potenza una tale precisazione sarebbe superflua, perché tale materia da sola *non è niente*. Un unicista non avrebbe motivo di soffermarsi, perché, se da un lato per lui sarebbe solamente tautologico che la materia, *nell'unico modo in cui egli può concepirla*, è la sola responsabile dell'individuazione nella specie, dall'altro risulterebbe altrettanto ovvio che essa da sola non può bastare a spiegare alcun individuo.

Bisogna ammettere che il ragionamento di Bonaventura, quale ora l'abbiamo ricostruito, evidenzia un punto innegabile di debolezza di tutte le posizioni che (come quella di Alberto, e poi ancor più nettamente quella dell'Aquinate) difendono l'unicismo (l'unicità del principio essenziale nell'ente) unitamente alla concezione della forma naturale come principio reale e, insieme, intrinsecamente sopraindividuale (concezione all'epoca pressoché indiscussa). Il problema è questo: se, ad esempio, la forma dell'asino è la stessa in tutti gli asini, come spiegare che in questo sia realizzata in modo diverso che in quello se in ciascun asino individuo non esiste un principio reale limitativo della forma? Ricordiamo che la forma strutturalmente è principio di attualità: essa, quindi, in ogni circostanza, *si realizza sempre nel modo più completo concretamente possibile*. Se essa, quindi, nella costituzione metafisica dell'ente, non avesse nulla di positivo a contenerla, resterebbe incomprensibile il fatto che la si trovi attuata sempre in modo limitato, e di volta in volta diversificato. Insomma, se in ogni asino individuo la forma fosse l'unico componente reale dell'essenza, non si capirebbe perché tutti gli asini così costituiti non confluiscono in un unico 'superasino', immutabile e

inaccrescibile, e privo di qualsiasi difetto di attualità; non si capirebbe, insomma, perché quella dell'asino non sia una sostanza separata dalla materialità. Se avessero ragione Alberto e Tommaso, in effetti rimarrebbe misteriosa la possibilità dell'esistenza di sostanze materiali *tout court*. Se invece ammettiamo che per definizione l'essenza dell'asino (diversa, in ciò, dalla mera *forma* dell'asino) implica la mutevolezza e la particolarizzazione, sembra che essa debba implicare anche la composizione reale di forma e materia. E se ammettiamo, con Bonaventura, che *qualunque essenza creata* deve possedere questi caratteri, sembra che qualunque creatura debba essere *realmente* composta: questo in ultimo, se non ci inganniamo, il significato del suo ragionamento di cui sopra [n. 406], di primo acchito così enigmatico.

Certo, anche Tommaso e Alberto ammettono la possibilità e la realtà (se non la necessità) della materia-potenza; ma, avendo essi, in sintesi, escluso invece la materia-soggetto, anche quella possibilità in loro, e negli unicisti in genere, resta problematica.

*Sulla presunta insostenibilità del pluralismo: qualche precisazione filosofica*

Gli unicisti potrebbero però avanzare una controaccusa: Bonaventura, introducendo in un ente unitario una pluralità di atti, si sta contraddicendo. Se bisogna prendere sul serio la pluralità, allora non si sta più parlando di un solo ente, ma di *diversi* enti, ciascuno dei quali dunque, a meno di non retrocedere all'infinito, possiederà in effetti un *unico* atto; per cui, se è materiale, bisognerà ben ammettere che lo è (e quindi certo *può* anche esserlo) pur in assenza di materia-soggetto. Cosa risponderebbe il francescano?

Qui, nell'apparente mancanza di pronunciamenti espliciti, non resta che ricorrere alle congetture, ma è probabile che egli avrebbe risposto così: 'Ben difficilmente si potrebbe spiegare che un ente sia in qualsivoglia modo materiale se non possedesse una materia-soggetto (e quindi una pluralità di atti); inoltre, tutti gli enti creati devono dimostrativamente essere materiali; quindi ne segue che evidentemente la convinzione che l'unità sostanziale dell'ente sia incompatibile con la pluralità dei suoi atti si regge su ragioni illusorie. Non è possibile, infatti, che una dimostrazione sfociante a conclusioni contrarie alla realtà e alla natura delle cose sia rigorosa'.

Ma ammettiamo pure che Bonaventura abbia torto a ritenere che non possano esistere creature assolutamente separate dalla materialità; ammettiamo anche, per sovrappiù, che l'ipotesi che un ente, pur constando di un unico atto, sia materiale nel senso della materia-potenza non sia insostenibile; anche concesso tutto ciò, è veramente dimostrato che l'idea di

un ente essenzialmente unico e *insieme* composto di una pluralità di atti sia invece, essa sì, insostenibile?

Sollevo il dubbio perché mi pare che sia precisamente sull'assunzione di questo punto che si regge la tesi diffusa della 'superiorità' metafisica del pensiero ontologico tommasiano (unicista) rispetto a quello bonaventuriano (pluralista). La tesi pluralista ipotizza che atti differenti (e, di per sé, tutti quanti positivamente reali) possano nondimeno coesistere, gerarchicamente ordinati, come momenti di un atto complessivo che, contenendoli, li trascende. Ebbene, mi sembra che se non altro la contraddittorietà di tale idea sia tutt'altro che immediatamente palese, e che l'onere della prova spetti casomai a coloro che invece si comportano come se essa fosse scontata. Non solo, infatti, l'assurdità non è palese, ma sembra anche che possano avanzarsi dei controesempi, dei casi che, se l'ipotesi pluralista fosse contraddittoria, dovrebbero essere impossibili; o perlomeno, ancora una volta, si dovrebbe mostrare per quali ragioni essi non rientrano sotto tale ipotesi nonostante ne abbiano tutta l'apparenza.

Per dirne una: un insieme di più membri possiede una realtà e una consistenza che sono strettamente dipendenti da quelle di ciascun singolo membro (se nessuno dei membri fosse reale in proprio, non sarebbe reale neanche l'insieme, e se anche uno solo dei membri non esistesse o fosse diverso, non sarebbe più lo *stesso* insieme); ma, d'altronde, la realtà dell'insieme innegabilmente è qualcosa di diverso e ulteriore rispetto a quella di ciascun membro preso singolarmente, consistendo nella sintesi proprio di tutti e soli quei membri; e (perché il parallelo sia perfetto anche per quanto riguarda la distinguibilità della materia prossima dalla materia prima) l'insieme può a sua volta, con le stesse modalità, diventare membro di altri insiemi di ordine superiore, e così via.

Ma si obietterà: la realtà dell'insieme è puramente mentale, come pure, a maggior ragione, lo è quella di tutti gli eventuali insiemi di insiemi: la realtà oggettiva, extramentale, la posseggono solo i membri atomici, e dunque l'insieme non è punto, a conti fatti, qualcosa di realmente eccedente i membri stessi. Questo caso dunque non è idoneo a smentire l'impossibilità dell'ipotesi pluralista; anzi, casomai si può dire che la conferma: è proprio perché i membri atomici sono reali, e fino a quando lo sono, che l'insieme invece non può avere che una consistenza puramente mentale. Tuttavia, se questa critica può vantare delle ragioni fino a che si parla di membri e insiemi collocati nella 'realtà extramentale' (qualunque cosa poi vogliamo intendere con questo termine) non funziona più, d'altronde, se



consideriamo appunto, invece, proprio la realtà immediata dell'*atto mentale* col quale ci riferiamo all'insieme, nel suo rapporto *reale* agli atti mentali coi quali, nel contempo, possiamo riferirci ai singoli membri. Infatti è indubbio che gli atti mentali, in quanto contenuti *reali*, immediatamente certi, della coscienza, non hanno una realtà 'meramente mentale' nel senso in cui indichiamo con questo termine una realtà puramente *convenzionale* e dipendente *in toto* da un'interpretazione esterna. Essi fanno pur sempre, a titolo assoluto, parte dell'esistente (se come sostanza o come accidente di qualcos'altro ora non è importante stabilirlo, ammesso e non concesso che distinzioni siffatte abbiano ancora senso dopo tutte le critiche loro avanzate dal pensiero contemporaneo). Con un apparente paradosso, potremmo dire: la realtà degli atti mentali non è affatto una realtà solo mentale; anzi, solo ai nostri atti mentali possiamo attribuire con assoluta certezza una realtà extramentale (cioè, una realtà intrinsecamente sussistente e a prova di qualsiasi scetticismo).

Questo, certo, a meno che, con gli 'eliminazionisti' alla Dennett, non vogliamo sostenere che qualcosa come una 'mente' non esiste affatto, e che quindi ciascuno di noi non lo ha davvero, ma crede soltanto di averlo ...Senza accorgerci, a quanto pare, che l'esistenza della credenza implica già l'esistenza della dimensione mentale! Del resto, si può lodare la buona 'mira' dei loro sforzi, se si pensa che l'autoevidenza fenomenologica del *cogito* costituisce il più formidabile ostacolo da abbattere per sostenere con coerenza un assoluto fisicalismo, che poi sarebbe l'ideale teorico di questi autori; ma proprio lo scarso successo di tale impresa dovrebbe forse far riflettere sui limiti dell'impostazione in nome della quale essa è stata tentata. D'altronde, per gli eliminazionisti a volte verrebbe fatto di ricorrere alla battuta che Egidio Romano usava per gli averroisti (anzi, nel nostro caso forse sarebbe anche più calzante): è inutile disputare con loro, dal momento che, per loro stessa ammissione, non hanno un'intelligenza<sup>560</sup>! Su questo dice bene John Searle:

Non è possibile confutare l'esistenza delle esperienze coscienti dimostrando che esse sono solamente

---

<sup>560</sup> "Isti (...) sicut solventes deficient (...) quare ponunt illud [che l'uomo non pensa]: quo concesso nullus cum eis disputare potest sicut nec cum plantis" (Egidio Romano, *De intellectu possibili*, in *Super libros De anima, De materia celi, De intellectus possibili, de gradibus formarum*, Venezia 1500, rist. Minerva GMBH, Frankfurt am Main 1982 [pp. 91-95], p. 93). Questo gioco semantico si trova già anche nel *De unitate intellectus* di Tommaso, cap. 3: ("Qui [...] hanc positionem defendere uolunt [...] confiteantur se nichil intelligere et indignos esse cum quibus aliqui disputent"), nonché in un anonimo commentario al *De anima* edito da Van Steenberghen: "Contra istos non est disputandum, quia, sicut dicit Aristoteles quarto Metaphysicae, qui dicunt quod terminus nihil significat, contra eos non est disputandum, similiter ex ista parte, qui non habent intellectum non intelligunt et contra eos non est disputandum" (*Ignoti auctoris quaestiones in libros Aristotelis De anima*, ed. F. Van Steenberghen, in *Trois commentaires anonymes* cit. [pp. 135-343] III, q. 7).

un'apparenza che nasconde la realtà sottostante, perché *dove è coinvolta la coscienza, l'esistenza dell'apparenza corrisponde alla realtà*. Se ho l'impressione di avere delle esperienze coscienti, significa che ho veramente delle esperienze coscienti<sup>561</sup>.

Proprio la via dell'introspezione fenomenologica (la considerazione riflessa dei nostri atti mentali) fornisce, a mio parere, degli elementi molto utili ad illustrare la plausibilità dell'ipotesi pluralista. Quando contempliamo mentalmente un insieme di oggetti, l'atto mentale col quale li consideriamo come insieme dipende interamente dalla nostra coscienza dei singoli membri, e nondimeno vi aggiunge qualcosa, perché solo in virtù di esso li prendiamo come un tutto complessivamente unitario. Tale atto mentale, quindi, rispetto a quelli che hanno per oggetto ciascuno dei membri dell'insieme, si trova *realmente*, e in modo innegabile, nello stesso rapporto col quale l'insieme come *ens rationis* si trova *logicamente* rispetto agli oggetti contenutivi. Ma, se anche ciò non fosse vero, è addirittura, in generale, il rapporto di *qualunque* stato mentale complesso ai propri singoli costituenti che si configura, ancor più indubitabilmente, in questo modo: la nostra coscienza è, in ogni istante (almeno a cose normali), costituita di molteplici momenti o 'dati' (impressioni visive, uditive, sentimenti, atti intellettivi ecc.), cosicché, venendo meno i dati, nella loro singolare immediatezza, della coscienza non resterebbe nulla di positivo; e tuttavia, insieme essa è *qualcosa di più* della somma dei singoli dati presi singolarmente: è il loro essere tutti presenti insieme *in un unico atto sintetico*, che li abbraccia ordinandoli in sé secondo determinate relazioni reciproche (quello che kantianamente si direbbe l' 'io penso', o husserlianamente il 'cogito trascendentale'). Ad esempio, di questa singola macchia di rosso che occupa il mio campo visivo probabilmente è lecito affermare che essa, *presa di per sé*, come elementare 'mattoncino' della coscienza, resterebbe invariata anche se esistesse da sola, non accompagnata da alcun altro contenuto mentale, o se esistesse nel contesto di un'altra realtà coscienziale; ma d'altronde la mia coscienza attuale, che contiene questo rosso nel suo campo visivo, è definitivamente qualcosa di diverso da tutti i suoi momenti costitutivi; e, *rispetto ad essa*, anche tutti i momenti sono diversi da come sarebbero se esistessero da soli o in un altro contesto, per il fatto che sono tutti compresi in un unico e coeso orizzonte coscienziale, al quale sono tutti e soli presenti insieme proprio in questi determinati e irriducibili rapporti.

Quindi (è proprio il caso di dirlo!) abbiamo sempre, non davanti, ma addirittura *dietro* agli

---

<sup>561</sup> John Searle, *Il mistero della coscienza* (tr. it. di Eddy Carli, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998), p. 90.

occhi, nel *funzionamento normale della nostra coscienza*, l'esempio lampante di un rapporto del tipo di quello che Bonaventura postula tra la (o le) materia/e-soggetto e la relativa forma. Se l'esistenza positiva del *cogito* escludesse quella dei suoi plurali e differenziati contenuti (se l'atto della 'materia' si annullasse in quello della 'forma'), allora del *cogito* (almeno di un *cogito* quale usualmente lo sperimentiamo) non resterebbe nulla, perché esso *non è altro* che la coscienza sintetica della realtà dei propri molteplici contenuti; ma, d'altronde, se il *cogito* non aggiungesse *assolutamente nulla di reale* ai propri oggetti (se la 'forma' si riducesse completamente alla 'materia'), allora, come non c'è differenza *reale* tra l'esistenza di un insieme (inteso come *ens rationis*) e l'esistenza sciolta dei suoi membri, così non dovrebbe esserci *assolutamente alcuna differenza reale* tra la nostra coscienza e, poniamo, un insieme plurale di coscienze ciascuna delle quali fosse consapevole *solo di alcuni* tra i momenti di quella. Ma invece consta che la differenza è indubitabile: altro è la coscienza di '*a, b, c e d*', altro la coscienza di '*a e b*' coesistente con la coscienza di '*c e d*' ma da essa separata.

#### *Limiti della teoria bonaventuriana dell'individuazione*

Detto questo, non ci nascondiamo i problemi che, nonostante tutto, restano anche a Bonaventura sul punto dell'individuazione nella specie: esso, lo notavamo sopra, è un 'nodo gordiano' di cui non si viene a capo fino a quando, anziché tagliarlo, ci si ostina a volerlo sciogliere. E anche a Bonaventura non è bastato, per questo (quale che sia stata la sua opinione in merito), l'aver teorizzato la possibilità e la necessità della composizione ileomorfa reale. In tal modo ha solo spostato la difficoltà là dove poteva forse illudersi che non esistesse più; e ciò vale su due fronti complementari.

Intanto, Bonaventura obietta (giustamente) agli unicisti: se la natura formale trascende l'*hic et nunc* dell'individuo come fa, da sola, a limitarsi e differenziarsi? Ma la medesima obiezione si potrebbe rivolgere contro di lui. Poniamo appunto che la sostanza consti, invece, di un'intersezione reale di materia e forma: ebbene, *come fa effettivamente a compiersi questa proclamata intersezione?* Come fa la forma ad *accogliere in sé la limitazione operata dalla materia*, e quindi venire a costituire un tutt'uno con quest'ultima? In effetti, questa spiegazione non è meno sibillina, e in sostanza inefficace, di quella degli unicisti. E se poi la forma, pur in sé sopraindividuale, è capace ugualmente di adattarsi entro lo 'spunto' limitante fornito dalla materia, e in risposta ad esso, perché mai allora, in linea di principio, non dovrebbe essere

capace di farlo anche *in assenza* di un tale *input* esterno<sup>562</sup>? Abbiamo visto che egli stesso ne ammette la possibilità almeno per la potenza assoluta di Dio. Ma allora, se pure non è *impossibile* che un ente unitario consti di diversi atti consecutivi, risulta che, generalmente parlando, non è comunque *necessario* introdurre questa ipotesi per spiegare l'individuazione: Bonaventura, quindi, ha visto più lontano di quanto forse non credesse, evitando di esporsi fino in fondo in merito alla dimostrabilità della propria teoria! Poiché, se egli ha ragione a denunciare un'inconsistenza nella posizione dei suoi avversari unicisti, sarebbe ormai ora, per lui, di domandarsi se essa non si trovi *soprattutto nella sua prima parte*, quella che *anch'egli condivide*. Si ritorna quindi al punto così ben evidenziato da Nardi: fino a che la natura degli enti viene in effetti considerata alla stregua di un'idea platonica, e, di conseguenza, la realtà dell'individuo risulta *solo in seconda istanza, come derivata*, dall'incontro tra questa 'idea' sussistente e un 'qualcos'altro', comunque identificato, si può proclamare quanto si vuole che l'idea non può esistere che 'calata nel concreto', ma non si riuscirà poi a spiegare come possa avvenire questa 'calata'. Ciò non significa, beninteso, che l'assunzione della possibilità della materia-soggetto, e quindi del pluralismo, non possa essere più ragionevole della sua esclusione aprioristica, e non possa costituire una risorsa preziosa per spiegare determinati fenomeni e aspetti del reale (tutto questo lo vedremo sotto). Significa però che essa non può essere ritenuta necessaria a fondare l'individuazione in quanto tale, poiché, in effetti, o l'individuazione è un dato primario o non può mai venir derivata: dall'interazione tra fattori sopraindividuali, infatti, derivano pur sempre solo risultati parimenti sopraindividuali. E questo può venir mostrato, sempre all'interno della teoria bonaventuriana, anche per un'altra via.

La materia-soggetto, dice il nostro autore, è necessaria per individuare la forma: ossia, in quanto si unisce al sostrato prossimo, che è già in partenza una concretezza individuale, la forma ne viene parimenti concretizzata. Questo asino, poniamo (per rifarci al solito esempio 'd'epoca'), è quello che è perché in esso la forma dell'asino si unisce a queste ossa, a questa carne, a questi tendini, insomma a questa massa individuale di tessuti cui conferisce l'attualità definitiva. Se ci chiediamo poi perché la suddetta *carne*, per esempio, è quello che è, la

---

<sup>562</sup> Così pure: se la materia possiede una capacità intrinseca di accogliere la forma che vi viene impressa dall'agente, perché non potrebbe *produrre autonomamente* questa forma in se stessa, anche senza alcun motore estrinseco? Torneremo su questo problema in seguito, quando ci interrogheremo sulla misura in cui l'introduzione del concetto di *inchoatio formae* comporta ammettere, più o meno coscientemente, l'autoformazione dell'informe, e quindi il superamento del principio aristotelico dell'anteriorità assoluta dell'atto sulla potenza.

risposta presumibilmente sarà la stessa: perché in essa la forma della carne si è appropriata il sostrato di queste particolari porzioni di fuoco, di aria ecc., perfezionando con la propria attualità le loro disposizioni. Ma *non si potrà andare all'infinito* con questa dinamica. Bisognerà pur giungere, prima o poi, al *sostrato primo*: il sostrato primo la cui individuazione costituisce, attraverso tutta la gradazione delle successive formalità, la base fondante dell'intera individuazione dell'ente: ad esempio, è perché la materia prima di questo asino è individuata che in esso sono individuati anche gli elementi, in virtù di essi i *mixti*, in virtù dei *mixti* le parti omeomere, in virtù di queste, infine, l'anima vegetativa e sensitiva.

Se tuttavia ci si domanda: *qual è il principio in virtù del quale il sostrato primo è individuato?*, cosa risponderemo? Non si potrà dire: 'in virtù del sostrato', perché esso per definizione non possiede, a sua volta, un sostrato distinto dalla propria natura costitutiva, e se lo possedesse il problema si riproporrebbe per esso, e per non cadere in un regresso all'infinito prima o poi dovremmo fermarci e ci ritroveremo al punto iniziale. Non si potrà dire neanche: 'in virtù delle forme che perfezionano, diversificandole, le sue diverse parti', perché ciò significherebbe finire in un circolo vizioso: se è proprio l'individuazione del sostrato che individua tutte le forme sopravvenienti, come faremo a sostenere che essa a sua volta dipende dalle forme? Senza contare che, se diverse parti del sostrato possono venir perfezionate da forme differenti è evidentemente proprio perché esse *già di per sé*, e *prima* di subire questa ulteriore differenziazione, sono diversificate: se il sostrato non fosse *già in sé* parcellizzato, qualsiasi atto sopravvenisse a una sua parte per ciò stesso sopravverrebbe alla totalità, e quindi quest'ultima, per quante perfezioni vi si aggiungessero, sul piano 'orizzontale' resterebbe altrettanto indifferenziata che all'inizio. Quindi è una contraddizione supporre che siano gli atti formali sopravvenienti i veri autori della parcellizzazione. E neppure ci si potrà sbarazzare della patata bollente contestando la legittimità della domanda: la domanda è sicuramente legittima, nella misura in cui il sostrato primo, diversamente dalla materia-potenza, possiede una consistenza positiva, e quindi anche una natura autonoma, imperfetta quanto si vuole ma sussistente. In effetti esso è capace, diversamente dalla materia-potenza, di sussistere anche senza nessuna ulteriore informazione; per esempio, a proposito del primo sostrato dei corpi, Bonaventura analizza espressamente questa possibilità e (come ricordavamo) sostiene che essa, almeno nei primi giorni del mondo, si è probabilmente realizzata<sup>563</sup>.

---

<sup>563</sup> Incidentalmente, osserviamo che si potrebbe mettere in questione quanto Anna Rodolfi ha sostenuto in un

Se ha una natura autonoma, quindi, il sostrato primo ha anche certamente, a suo modo un'essenza formale: dovremmo aver dimenticato tutte le osservazioni fatte fino adesso per trovare ancora paradossale tale conclusione. La materia prima, *intesa nella sua accezione di sostrato, ha una forma*, un'essenza che non si identifica con la mera privazione; se, dunque, quest'essenza formale è ulteriormente particolarizzata in individui, da cosa dipende la sua individuazione? Poiché essa deve essere individuata: intanto, in virtù del solito assunto per cui nessuna natura salvo quella divina può avere una forma pura; poi perché si suppone che sia dalla sua individuazione che dipende quella delle ulteriori forme; e infine perché, anche in quanto passibile di accogliere le forme successive, consta che è capace di esistere in modi diversi (da sola o perfezionata dalle forme) senza che la sua natura intrinseca ne venga alterata.

Nel caso della materia prima corporea, poi (se ancora volessimo una conferma esplicita), è Bonaventura stesso a specificare che essa, all'inizio della creazione, e prima di ricevere qualsiasi ulteriore informazione, possedeva già l'estensione spaziale, e probabilmente anche una qualche differenza di densità tra una parte e l'altra<sup>564</sup>: essa esisteva, quindi, in parti distinte per luogo e condizione; ma la natura essenziale (la *corpositas*, come vedremo) era identica in tutte<sup>565</sup>; quindi consta che la loro distinzione dipendeva dalla materia-potenza. Consta, cioè, che la materia-sostrato primo, innegabilmente, possiede una materia-potenza: ma *in virtù di cosa* la possiede? Come si vede, non rimane che una risposta possibile: *in virtù del dispiegamento della forma stessa*. Sicché, non solo Bonaventura ha delle difficoltà a dimostrare che tutte le sostanze, per essere individuate, *debbano* possedere un sostrato distinto dalla forma; ma, addirittura, l'assunzione di questa ipotesi, se portata fino in fondo, conduce a una contraddizione. *Non è possibile* che tutte le nature individuate nella specie possiedano una materia-sostrato<sup>566</sup>, per il fatto che *il sostrato stesso è una natura*, e quindi, a meno di non

recente articolo: ossia, che la possibilità dell'esistenza autonoma della materia sarebbe chiaramente affermata, per la prima volta, solo da Enrico di Gand, contestualmente alla sua distinzione tra *esse essentiae* e *esse existentiae*: “È questa peculiare dottrina dell'essere che porta Enrico ad attribuire alla materia un'essenza propria, indipendente dalla forma, essenza che, in quanto deriva alla materia da Dio, lascia inoltre alla materia la possibilità di passare all'atto senza la forma” (*L'idea di materia in Dio* cit. [n. 463], p. 330). La Rodolfi ammette che sia Alberto Magno che Bonaventura avevano già chiaramente sostenuto la distinguibilità tra essenza e potenza della materia (*ivi*, p. 328); essi, però, non sarebbero stati altrettanto espliciti sulla possibilità della sua sussistenza autonoma (*ivi*, pp. 332-334). Qualunque cosa si debba pensare di Alberto, però, mi sembra che Bonaventura sia abbastanza esplicito sul fatto che la materia, nel senso di soggetto primo, *può* sussistere autonomamente: e ciò lo vedremo ancor meglio più avanti [pp. 374-381].

<sup>564</sup> Cfr. p. es. *In Sent. II*, dist. XIII, art. I, q. III, ad 4-5.

<sup>565</sup> “Materia non fuit creata sub formarum diversitate” (*In Sent. II*, dist. XIII, art. I, q. III, co.); in proposito vedi ancora pp. 374 e segg.

<sup>566</sup> Dico 'tutte le nature', e non 'tutte le sostanze', perché il concetto di *natura* è più ampio, e si può applicare

concludere che tutte le nature individuate possiedano una *stratificazione infinita* di sostrati, prima o poi si dovrà giungere a una natura che è individuata pur non possedendo, a sua volta, un sostrato. Bonaventura non sembra aver rilevato questa difficoltà: non mi pare che ci sia ragione di credere che l'abbia scientemente occultata, è più probabile che, semplicemente, non se ne sia accorto; ma sta di fatto che essa esiste.

Certo, si potrebbe sempre sostenere che quello del sostrato primo è un caso eccezionale, legato al fatto che tale sostrato è, secondo l'idea di Agostino<sup>567</sup>, un *prope nihil*, una natura talmente imperfetta che la dispersione costituisce la sua stessa essenza. Perlomeno per quanto riguarda la materia prima *corporea*, anzi, è molto probabile che Bonaventura coltivasse un'opinione del genere<sup>568</sup>. Essa, come accennavamo, per lui sembra avere, se non come *essenza*, perlomeno come *attributo immediato*, l'estensione, ovvero precisamente la *parcellizzazione* e la *divisibilità illimitata*; invece le ulteriori sostanze corporee basate su di essa, a quanto sembra, sono sottoposte alle medesime condizioni solo a causa della propria necessaria unione ad essa. Questo è particolarmente evidente a proposito di quelle sostanze corporee che, almeno da un certo punto di vista, sono indubbiamente le più perfezionate e ricche d'attualità: gli organismi viventi (e, anzi, è tanto più evidente quanto più essi sono perfetti: negli animali più che nelle piante, negli animali superiori più che in quelli meno organizzati<sup>569</sup>). L'opinione corrente all'epoca, infatti, era che l'anima dei viventi in sé fosse inestesa, e quindi fosse presente *per intero* in *ciascuna parte* dell'organismo. Sebbene la costituzione fisica dell'occhio sia *conditio sine qua non* della vista, esso vede non tanto in

---

anche agli *atti preparatori* costitutivi della sostanza: in effetti è ben possibile che, per Bonaventura, tutte le *sostanze* di fatto abbiano un sostrato, perché per lui probabilmente, almeno dalla fine dell'opera dei sei giorni, non esiste più alcuna materia prima che non sia attualizzata da forme ulteriori (ce ne occuperemo meglio in seguito); ma le *nature* di cui constano queste sostanze non possono invece, a loro volta, avere tutte quante un sostrato.

<sup>567</sup> Cfr. Agostino, *Confessiones*, XII, 3, 3. Agostino, per la precisione dice, *ivi*: “Non (...) omnino nihil [sed] quaedam informitas sine ulla specie” (ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981).

<sup>568</sup> In quanto alla materia prima degli spiriti, di cui in effetti il francescano parla assai poco, ci sono, come a suo tempo vedremo, delle difficoltà di altro tipo [cfr. pp. 368-369]). Va detto, comunque, che quando egli (*In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. I, arg. 2) cita il passo agostiniano sul *prope nihil* lo riporta come argomento a sostegno della tesi per cui la materia, all'inizio, è esistita *senza alcuna informazione*; intende dunque questo passo come riferito alla materia-potenza, il che è chiaro dalla sua risposta: “Dicendum quod Augustinus loquitur de prioritare naturae non de prioritare durationis. Secundum enim ordine naturae prius est materia omnimode in potentia (...): non tamen potest esse prior duratione. Numquam enim informitas est nisi per aliquam formam, nec possibilitas nisi per aliquem actum” (*In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. I, ad 2). Rimane però un dubbio: se Agostino veramente intendesse dire questo, perché non parlerebbe di 'nihil' senz'altro, e direbbe anzi “*non omnino nihil*”?

<sup>569</sup> Forse non sarà privo di interesse notare che la parola 'organizzazione' non era sconosciuta alla cultura scolastica; e, nel caso specifico di Bonaventura, la si trova attestata più di una volta, e proprio con lo stesso significato che ha ancora oggi (diversificazione delle funzioni nell'unità di una struttura): “Corpus annulosum est modicae organizationis et quasi consimilis in partibus et in toto” (*In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. I, ad 5); vedi anche *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. II, co, e *ivi*, dist. VIII, pars I, art. II, q. I, co.

virtù di tale costituzione, quanto perché in esso è presente la totalità dell'anima, nel contesto della cui attualità esso acquista la propria funzione organica; e, non appena esso fosse separato da quella totalità, diverrebbe (secondo l'espressione di Aristotele) un occhio solo “per omonimia<sup>570</sup>”. Questo è meno evidente, appunto, nei viventi meno organizzati: sempre secondo un esempio tratto dalle osservazioni di Aristotele, infatti, nelle piante e negli animali segmentati ciascuna parte, sezionata, conserva le funzioni vitali, quasi che ognuna fosse vivificata solo da una parte di anima<sup>571</sup>. Ma in realtà, già per lo Stagirita, anche l'anima è una in tutto il corpo, e molteplice solo in potenza; e può moltiplicarsi per sezionamento proprio perché, data l'organizzazione relativamente scarsa di questi esseri, essa in ogni segmento trova tutto il necessario per sussistere<sup>572</sup>. Lo stesso vale per Bonaventura, che anch'egli, come abbiamo visto or ora, cita l'esempio dell'*animal anuloso*<sup>573</sup>. Egli talvolta divide le forme degli enti corporei in: perfettive, estese e dipendenti (quelle inorganiche); perfettive, inestese e dipendenti (quelle organiche); e perfettive, inestese e indipendenti (la sola anima umana, che comunque per ora tralasciamo, anche perché costituisce un caso del tutto particolare):

Triplex est genus formae. Est enim quaedam, quae perficitur et extenditur et dependet. Et haec, quia totum perficit, est in toto; quia vero extenditur, perfectionem totius communicat partibus; quia vero dependet nec agit per se, operationem totius communicat partibus, ut patet in forma ignis, quia quaelibet pars ignis est ignis et quaelibet calefacit. Est alia forma, quae perficit et dependet, sed non extenditur; et talis forma, quia totum perficit, est in toto et qualibet parte; quia vero non extenditur, ideo actum totius non attribuit partibus; quia vero dependet, operationem totius communicat partibus; et talis est anima vegetabilis et sensibilis, quia nulla pars animalis est animal, tamen quaelibet pars animalis vivit et sentit. Est iterum forma, quae totum perficit, tamen nec extenditur nec dependet quantum ad operationem (...); et talis est anima rationalis<sup>574</sup>.

Quindi, appunto, l'anima (la forma del vivente) *di per sé è inestesa*. La differenziazione degli

<sup>570</sup> Cfr. *De anima II*, 1, 412b 20-22.

<sup>571</sup> Vedi p. es. *De inc. anim.*, 7, 707a, *De anima I*, 5, 411b 18-28.

<sup>572</sup> Vedi *De anima II*, 2, 413b 15-22: “A proposito delle piante, si vede che alcune, benché divise in parti separate le une dalle altre, continuano a vivere -ciò implica che l'anima presente in esse sia, in ciascuna pianta, *una in entelechia, ma multipla in potenza*: lo stesso vediamo accadere per altre specie di anima, ad esempio per gli insetti, quando vengono divisi” (tr. it. di Renato Laurenti, in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1973 [pp. 97-191]; corsivo mio).

<sup>573</sup> Vedi il seguito del passo citato da *In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. I, ad 5: “In qualibet sui parte est anima in proxima dispositione ad hoc quod sit actu; et ideo facta divisione, virtute prioris formae et beneficio corporis caelestis, subito inducitur forma”.

<sup>574</sup> *In Sent. I*, dist. VIII, pars II, q. III, co.



organi è necessaria per l'esistenza del vivente, ma d'altronde non sarebbe tale se in ciascun organo non immanesse, per così dire, il 'piano complessivo' a beneficio del quale esso deve funzionare. Tale differenziazione, comunque, e la stessa differenziazione dei luoghi corporei, si verifica in quanto l'anima strutturalmente si realizza nel vivificare un corpo e, in ultimo, una massa di *materia prima corporea*.

E quello che vale in modo particolarmente lampante per i viventi vale, in effetti, per tutte le forme che perfezionano tale materia. È vero che, per esempio, il fuoco non è un organismo, e quindi ogni porzione di fuoco ha la propria forma che, se esiste tutta in una parte, non esiste invece nelle altre; quindi la forma del fuoco (diversamente dalla forma di un vivente) è estesa quanto la relativa materia. Ma resta vero per il fuoco, come per l'organismo, che se la sostanza informata da esso è estesa ciò avviene perché la relativa materia prima è estesa, e non è vero invece il contrario: la materia corporea non è estesa perché sono estese le sue informazioni, lo è invece autonomamente e in maniera primaria.

Tale funzione parcellizzante della materia-sostrato, gioverà notarlo, è così radicata nella speculazione dell'epoca che perfino lo stesso Ockham, pur assumendo l'individuazione come dato primario, e non avendo quindi più bisogno di attribuire al sostrato la funzione metafisica che esso tende invece a rivestire in Bonaventura, conserverà nondimeno la nozione di materia estesa come soggetto reale e autoconsistente delle sostanze corporee<sup>575</sup>. Si può ipotizzare che questo non sia un mero residuo vestigiale di idee ormai coscientemente superate (forse non lo è del tutto nemmeno nel caso di Tommaso). Potrebbe ritenersi, piuttosto, un frutto del bisogno di spiegare come mai determinate sostanze siano non solo *individuate*, ma anche *estese in una molteplicità di parti* (da una cosa, infatti, non deriva ancora l'altra).

Ma ammettiamo pure (per tornare a Bonaventura) che la materia prima sia una sostanza *sui generis*, e 'quasi' una 'non-sostanza'; e che solo per questo essa, come nel caso dei corpi è autoparcellizzante, così in generale sia autoindividuante. Ci sarebbe comunque parecchio da eccepire su questa concessione, perché non sembra che tra l'essere qualcosa e il non essere nulla possano darsi gradazioni: dire di un ente che è 'quasi un nulla' quindi, a rigore, sarebbe come dire, per esempio, di un numero intero dispari che è 'quasi pari': in effetti, o lo è o non lo è. Ma, a parte questo, resta il fatto che in logica basta una sola eccezione per invalidare una

---

<sup>575</sup> Cfr. Silvia donati, *Materia e dimensioni* cit. [n. 356], pp. 390-392: "Ockham respinge la tesi (...) dell'assoluta potenzialità della materia e attribuisce alla materia un certo grado di attualità (...) Se la corporeità è intesa nel senso della tridimensionalità -sottolinea il maestro francescano- è chiaro che la materia in se stessa e indipendentemente da ogni forma è un corpo" (*ivi*, p. 391).

regola universale: il caso della materia prima, dunque, basta a dimostrare che una sostanza *può* comunque essere individuata nella specie anche senza sostrato, ossia, che può avere materia-potenza anche senza materia-soggetto (e del resto l'ipotesi contraria, l'abbiamo notato or ora, conduce a degli assurdi). Se riteniamo che tutto ciò sia incompatibile col carattere sopraindividuale della forma essenziale, allora è innegabilmente quest'ultimo il postulato che bisogna abbandonare; ma bisogna anche riconoscere che, se la forma dell'individuo, dello *hic et nunc*, non trascendesse l'individuo stesso, allora tale forma, in un senso molto preciso, sarebbe una forma pura: sarebbe, cioè, *l'unica possibile rappresentante della propria specie*, in quanto, in effetti, *si identificherebbe totalmente con essa*.

### **1. 3. 2: Differenza della materia-soggetto bonaventuriana dal genere logico, e possibile presenza della stratificazione logico-ontologica in Bonaventura**

*La materia bonaventuriana non è un genere*

Prima di passare a illustrare quelli che, invece, sono i punti di forza del pluralismo bonaventuriano nel dialogo con soluzioni uniciste come quelle di Alberto e Tommaso, ci sia consentito soffermarci su una questione incidentale ma non irrilevante.

Abbiamo premesso che il parallelo, spesso frettolosamente dato per buono, tra la teoria bonaventuriana dell'ilemorfismo e la stratificazione logica di genere e differenze specificanti sembra destituito di fondamento. Lì la stratificazione delle forme corrisponde a un processo di specificazione logica la cui dinamica viene trasferita all'ontologia: la materia, quindi, fondamentalmente sta alla forma come il genere sta alla specie; in questo animale, ad esempio, la forma ultima (quella che gli conferisce l'attualità peculiare) è atto rispetto alla forma 'vivente', che le fa da materia; questa lo è rispetto alla forma 'corpo', e così via, fino a giungere alla materia prima, che coincide con la forma generalissima dell'essere creato. Ma quando Bonaventura si riferisce alla composizione ilemorfica reale della creatura sembra pensare a un rapporto completamente diverso, e anzi esattamente opposto: quello che lega la suddetta forma al suo sostrato fisico concreto. In questo animale, quindi, la forma specifica nel senso bonaventuriano trova la propria materia in questa carne e queste ossa, esse a loro volta in queste sostanze elementari, e così via (o comunque si ha una dinamica analoga, quali che siano di fatto e concretamente i livelli fisici di attualità degli enti: su questi problemi più di dettaglio torneremo nelle parti conclusive).

Tale conclusione è corroborata da diverse considerazioni, che poi confluiscono a un unico nodo fondamentale, ossia: gli aspetti della realtà di cui Bonaventura sembra voler rendere conto quando si richiama alla composizione ilemorfica collimano, effettivamente, con lo schema che identifica la forma con l'atto specificante dell'ente concreto e la materia con il relativo sostrato, e non, invece (o assai più difficilmente) con quello che ravvisa la prima nella differenza specifica e la seconda nel relativo genere.

In primo luogo, Bonaventura (come abbiamo visto e con i problemi che abbiamo rilevato) introduce quella composizione per render conto dell'individuazione della forma: nel rapporto forma-materia, è la materia che individua. Ma come potrebbe la materia individuare se essa corrispondesse al genere cui la forma fa da specie, ossia a qualche cosa che ha carattere logicamente e ontologicamente *più indeterminato* (e dunque più onnicomprensivo) della specie stessa? Se l'atto della specie di per sé non ha ancora carattere individuo, tanto meno lo avrà quello del relativo genere, anche ammesso che ne sia, in qualche modo, ontologicamente distinguibile. E infatti, nello schema logicistico, non è la materia che particularizza la forma, ma è vero esattamente l'opposto; per cui, quanto più un principio di attualità ha carattere formale, tanto più sarà particularizzante ('cavallo', che è più ristretto di 'animale', è formale rispetto ad esso). Dunque, seguendo questa logica, si dovrà coerentemente concludere che l'individuazione è dovuta all'aspetto più formale di tutti, a un atto determinante che si aggiunge alla specie e la completa. Così avverrà, in effetti, nella teoria scotista della *haecceitas*, sebbene Scoto abbia rifiutato di caratterizzare quest'ultima come una forma in senso proprio<sup>576</sup>. E così sarà, ancora, nella teoria leibniziana, che è di ispirazione dichiaratamente scotista: per Leibniz la sostanza si individua tramite la definizione di sempre maggiori (infinite) condizioni formali<sup>577</sup>.

---

<sup>576</sup> Vedi ad esempio Stefano di Bella, *Il fantasma dell'ecceità. Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione*, in *La posterità di Giovanni Duns Scoto* («Quaestio» 8 [2008]), ed. P. Porro, J. Schmutz (pp. 535-567), p. 546: “Scoto, in realtà, aveva resistito a identificare la sua ecceità sia con un elemento formale che materiale, e l'aveva qualificata piuttosto come '*realitas*' ultima sia della materia che della forma. Nella sua caratterizzazione, peraltro, alcuni aspetti potevano suggerire maggiormente un'analogia con la forma, altri con la materia. Questa oscillazione riflette una fondamentale ambivalenza teorica del tema dell'ecceità: una certa analogia con la materia sembra imporsi quando vengono in primo piano la sua contrapposizione al piano della 'quiddità' e il legame con l'ostensione; ma la sua natura di elemento intuitivamente qualitativo, che determina e differenzia, spinge invece verso l'analogia con la forma”. Altri interpreti, comunque, accentuano maggiormente l'analogia con la forma: “In only a single instance does Scotus adduce the language of form to describe his individuating principle in the Oxford theological writings (...) Yet he consistently employs the language of form in his description of the individuating principle in the later *Quaestiones: forma individualis* (...), *ultimus gradus formae* (...), and *haecceitas* (...) are the terms used” (Noone, *Universals and Individuation* cit., p. 119).

<sup>577</sup> Infinite perché, sebbene ciascuna di esse restringa il campo degli enti possibili che rientrano sotto la relativa descrizione, nessun numero finito di condizioni può riuscire, per Leibniz, a isolare un insieme finito di enti, e

Ma Bonaventura, al contrario, come abbiamo notato, se non trova del tutto persuasiva la tesi dell'individuazione tramite la sola materia in effetti respinge assai più vigorosamente e con assai meno possibilità di appello quella dell'individuazione tramite la forma. Potrebbe trarre in inganno il fatto che talvolta egli dica che la materia (e non la 'materia' logica, il genere astratto, ma proprio la materia responsabile dell'individuazione) sta alla forma come il generale e indeterminato sta allo specifico (egli però aggiunge anche chiaramente che tale materia è un universale “large”, non “proprie”): “Potentia activa quae est in materia (...) potest dici universalis, non proprie (...), sed large, ut dicat quaedam principii indifferentiam<sup>578</sup>”. Di primo acchito potrebbe effettivamente sembrare che quantomeno in lui vi siano delle tracce di quella confusione che sembra essere stata molto diffusa, nella cultura dell'epoca, tra due concezioni che, a causa del loro comune utilizzo degli identici termini di 'materia' e 'forma' traevano in inganno al punto da venire talvolta, paradossalmente, identificate, sebbene si riferiscano, in effetti, a due schemi *esattamente opposti*. Confusione peraltro comprensibile, perché, come tutte le creature rientrano univocamente nel genere dell'essere, così tutte (per un ilemorfista) possiedono univocamente la materia-potenza; e si può anche supporre (per quanto ciò non sia necessario) che possiedano tutte una materia-soggetto *del medesimo tipo*; è facile, quindi, identificare le tre cose (identità della materia-potenza, identità della materia-soggetto e identità del genere), per quanto ciò comunque a rigore rimanga scorretto.

Sembra peraltro che Bonaventura, se si presta attenzione alla logica del suo discorso, sia rimasto immune da questa confusione più di quasi tutti i contemporanei, e più di quasi tutti abbia posto attenzione appunto a questa distinzione. Quando egli dice che la materia-soggetto, rispetto alla forma sopravveniente, è *in qualche modo* universale, intende semplicemente questo: la materia-soggetto è, in effetti, *fisicamente* atta ad accogliere più specificazioni, in un modo *analogo* a quello in cui, nel campo della logica, lo è il genere rispetto alle specie. Questa massa di elementi sublunari, ad esempio, può supportare, nelle condizioni appropriate,

---

tantomeno *un* ente singolo. Vedi p. es., su questo, Stefano Di Bella, *The Science of Individual* cit., p. 185: “True substance terms [for Leibniz] express *infinitely* rich, exhaustive descriptions of the corresponding individuals”. Vedi anche *ivi*, pp. 291-292. Ma cfr. anche il classico saggio di Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* cit., p. 60: “Connected with the Identity of Indiscernibles is the assertion that every substance has an infinite number of predicates”. Sulla connessione tra l'infinita complessità dell'essenza individuale e la fondazione dell'idea di contingenza, equiparata all'impossibilità di dedurre il comportamento della sostanza tramite un'analisi *finita* dei suoi attributi, vedi *The Science of Individual* cit., pp. 215-216. Vedi inoltre p. es. Massimo Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, pp. 194-195 e 200.

<sup>578</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. III, co. Dovremo tornare più avanti [pp. 287-293] su questo passo.

tutte le specie di esseri sublunari: minerali, piante, animali; esse, *per un certo loro aspetto* (quello materiale) sono tutte fatte di elementi, e dunque, sempre per *quell'aspetto*, sono elementi; oppure, tale massa può restare allo stato potenziale rispetto a quelle informazioni e, anche in quel caso, è 'elementi'. In quanto tale, il sostrato risulta indifferente alle forme e disposto ad accoglierle tutte, proprio come il genere è onnicomprensivo rispetto alle specie e le supporta indifferentemente tutte. Ma questo non significa che la materia-soggetto in Bonaventura sia confusa, o tantomeno identificata, con il genere logico: essa, nella sua concretezza, è in quanto tale sempre già esaurientemente individuata, e fonte di individuazione per gli enti che viene a costituire. Tanto più che, se anche volessimo sostenere che la specie 'massa di elementi' costituisce il genere rispetto, ad esempio, alla specie 'cane' e alla specie 'gatto', questo sarebbe vero solo in un modo abbastanza improprio. Sarebbe vero, cioè, solo nel senso che entrambe le specie rientrano nel genere di ciò che *ha come materia* una massa di elementi, e che però, già soltanto per questo, non è definibile come una *mera* massa di elementi: il genere di 'cane' e 'gatto' non è 'massa di elementi', perché né il cane né il gatto sono *solo* una massa di elementi: il genere in questione è piuttosto 'animale'; e l'animale (nella concezione di Bonaventura) è già definito come qualcosa che ha *per materia* una massa di elementi, cosicché, proprio per questo, lo stesso vale per tutte le sue sottospecie. Che il rapporto tra materia e forma presenti delle *analogie* con quello tra genere e specie, dunque, non significa che i due siano *identici*: anzi, essi si presentano come ineluttabilmente distinti, al punto che, se qualcosa è genere di qualcos'altro, *non può* esserne insieme e in senso proprio materia.

La composizione ilemorfica non a caso, coerentemente con la nostra lettura, sembra correlarsi, nel pensiero di Bonaventura, oltre che genericamente all'individuazione, anche, più specificamente, al fatto che di un ente si possa correttamente predicare una pluralità di livelli fisici di organizzazione: un animale, ad esempio, è *anche* un coacervo di organi, e poi una massa di *mixti*, una massa di elementi variamente 'temperati', infine una certa estensione corporea, sebbene sia *qualcosa di più* di ciascuno di questi aspetti preso singolarmente, e sebbene nessuno di essi, da solo, spieghi il successivo. Di tutto ciò non si potrebbe dar ragione se l'animale possedesse un'unica attualità formale, che si limitasse a rimpiazzare le altre di sana pianta anziché presupporle per dispiegare proprio in e tramite esse la propria natura. Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura ha addirittura definito “insana” la posizione di chi pretende che l'anima intellettuale informi direttamente la materia prima senza alcuna

preparazione intermedia:

De *potentia*, quae est ratio *seminalis*, haec est vis: quia potentia talis (...) super rationem *corporis* addit *animatum* secundum *rem* (...); et super *animatum* addit *sensibile*, et sic usque ad hominem (...) Unde insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo, quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interiecta<sup>579</sup>.

Ma in realtà, se egli qui intendeva riferirsi alla teoria tommasiana, in tal modo l'ha già addolcita, dato che per l'Aquinate, in effetti, in fin dei conti l'anima intellettiva non informa *niente*, sebbene egli stesso, forse per abitudine pregressa, parli talvolta del rapporto tra la “anima” e il “corpo” come “nature” relativamente distinte<sup>580</sup>. La veemenza di questa disapprovazione potrebbe comunque lasciare perplessi, se si pensa che, secondo ogni apparenza, per Bonaventura l'intelletto angelico, che ha tra l'altro una capacità molto superiore a quello umano, nondimeno informa direttamente la materia prima spirituale. Ma forse il punto vero del discorso sta altrove: non è che, per il francescano, qualunque tipo di materia prima debba *a priori* aver bisogno di gradi preparatorî per accogliere delle funzioni mentali superiori (nel qual caso una natura come quella angelica dovrebbe essere impossibile); è che, *di fatto*, nell'unità psicofisica dell'essere umano l'intelligenza si presenta, in maniera sperimentalmente constatabile, come ultimo coronamento di tutta una gerarchia di funzioni e processi distinti. Da ciò segue, sempre in virtù di una constatazione di fatto, che nell'essere umano i gradi di formalità intercorrenti tra la materia prima del corpo e l'intelligenza sono parecchi: ne segue con un'evidenza tale che soltanto un folle potrebbe ignorarla.

Ed è un fatto che vi sono enti la cui essenza si presenta strutturalmente come moto di riorganizzazione e potenziamento di una struttura preesistente (debba o meno ciò valere necessariamente di *tutti* gli enti creati): per cui tale essenza non è riducibile alla loro materia, ma nondimeno senza materia essa non potrebbe esistere. Questo è uno spunto che tuttora può

---

<sup>579</sup> In *Hex.*, IV, 10. C'è però da dire che nella *reportatio* alternativa edita da Delorme si dice solo, assai più moderatamente: “Nota quod hoc non est verum quod ultima forma addatur primae materiae nulla forma interiecta, quia sensibile et vegetabile interponuntur et illa etiam additio est realis et naturalis” (*Illuminationes Bonaventurae de operibus VII dierum Parisius editae*, ed. F. Delorme, in *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1934 [pp. 1-274], visio I, coll. I, 10). Quale che sia la versione più fedele, comunque, la disapprovazione resta.

<sup>580</sup> Ad esempio nel *De rationibus fidei* (cap. 6), quando deve spiegare il modo dell'unione ipostatica della natura divina all'umana in Cristo: “Huius admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam ex unione corporis et animae rationalis (...) Sed tamen (...) divinitas [non] sic unitur ut sit pars alicuius naturae compositae, sicut anima est pars humanae naturae” (*De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XL, pars B, Commissio Leonina, Roma 1968).

forse rivestire un interesse teoretico intrinseco: ad esempio nella riflessione sull'emergere delle funzioni vitali, e soprattutto coscienziali, dalla base della materia inanimata, dove sia il totale dualismo sia anche il totale riduzionismo sembrano presentare ostacoli insuperabili<sup>581</sup>.

La medesima composizione ilemorfica si correla anche, per Bonaventura (ma in fondo si tratta di un caso particolare della dinamica illustrata or ora) alla spiegazione della possibilità delle strutture organiche in genere: nell'organismo, infatti, la forma ha la peculiarità di essere presente tutta intera in ogni parte di una realtà che nondimeno è estesa e differenziata. Se tutta l'anima non fosse presente in ogni organo, infatti, l'organo non potrebbe essere tale: non potrebbe, cioè, riferirsi strutturalmente alla totalità come alla propria ragion d'essere; se, d'altronde, la sostanza non fosse differenziata, non potrebbe dispiegarsi la pluralità di funzioni organiche che è indispensabile alla sua sussistenza. Ma ogni essenza ha natura o estesa o inestesa: se nell'organismo vi fosse un solo atto formale e se esso avesse natura estesa, non si spiegherebbe la semplicità intrinseca dell'anima, e quindi la sua presenza totale in tutte le parti del corpo; se esso invece avesse natura inestesa, non si spiegherebbe la corporeità stessa. Di fatto, quindi, per spiegare questa peculiare dialettica è necessario introdurre la pluralità degli atti.

In terzo luogo, per il francescano tale composizione è indispensabile, come accennavamo anche sopra, a fondare la possibilità della trasmutazione fisica, la cui realtà è anch'essa evidente: ma quest'ultimo punto ci riserviamo di trattarlo meglio fra qualche pagina. Ci basti, per adesso, appurare che tutte queste funzioni esplicative, che Bonaventura attribuisce alla materia, non potrebbero coerentemente esserle attribuite se per lui il rapporto tra forma e materia fosse propriamente il rapporto della specie al genere, e non piuttosto qualcosa di largamente differente, se non opposto. Se la specie possiede intrinsecamente una pluralità di livelli di organizzazione, ne possiederà altrettanti anche il genere: se la specie 'cane' li ha, li avranno anche l' 'animale' e il 'vivente', sia pur con una 'definizione minore. Essi, quindi, non potranno venir spiegati per questa via, bensì bisogna supporre che, quando ci si richiama a tale pluralità di funzioni per dedurre una composizione metafisica, ci si stia riferendo a qualcosa di diverso. In maniera forse ancor più evidente, lo stesso vale per il discorso dell'estensione: se la forma del cane, in quanto tale, non è capace di renderne conto, a maggior ragione non lo sarà il genere 'animale', il quale non contiene alcun attributo che non si trovi

---

<sup>581</sup> Quanto al riduzionismo, vi si accennava sopra [p. 263]; quanto al dualismo, il problema capitale è sempre lo stesso da tempi immemorabili: se la coscienza davvero non ha niente a che spartire con il corpo, perché di fatto si constata che essa vi è così indissolubilmente unita e quasi identificata?

anche in ciascuna sua specie: per cui, se la forma del cane ha bisogno di comporsi con altro per dispiegarsi in un corpo esteso, ugualmente ne avrà bisogno anche la forma dell'animalità, e per questa via non arriveremo mai a fondare l'estensione. E, anche per quanto riguarda la spiegazione del mutamento, la materia indifferenziata che sostiene il passaggio da una forma all'altra, e di tale passaggio garantisce la continuità, non può identificarsi *tout court* col genere comune alla forma di partenza e a quella conclusiva, sebbene, come notavamo, presenti con questo alcune affinità estrinseche.

Si può avanzare poi anche un'altra osservazione che smentisce *a posteriori* l'identificabilità della materia col genere, ed è la seguente: consta che, per il teologo di Bagnoregio, esistono di fatto enti i quali sono esaurientemente individuati ma possiedono una forma che nondimeno non è 'completiva; ossia (lo ricorderemo), una forma che è intrinsecamente atta a fare ancora da materia a forme ulteriori. Proprio l'esempio del fuoco lo attesta inequivocabilmente: questo fuoco individuo possiede una forma ultima che, tuttavia, potrebbe venire ulteriormente attualizzata (la natura del fuoco, infatti, è passibile di entrare a far parte del sostrato materiale di altro); anzi, se pure concedessimo che il fuoco possieda ancora un'attualità formale individuante 'al di sopra' della forma specifica, anche tale formalità si comporterebbe nello stesso modo: rientra nella natura di *ciascuna porzione individuale di fuoco*, infatti, il poter fungere da sostrato per altro. Ora, se intendessimo la composizione ilemorfica nel senso logicistico, tutto ciò sarebbe inconcepibile. In quel senso, la stratificazione delle forme corrisponderebbe al moto di specificazione logica che dal genere generalissimo dell'essere creato giunge, per differenze successive, fino all'individuo. E, senza dubbio, ogni ente che esiste in proprio deve essere, in quanto tale, esaurientemente individuato. Ne segue dunque che *in rerum natura* possono esistere solo sostanze che, in questo senso, hanno *già* una forma completiva: questo perché ogni sostanza che sia veramente e pienamente tale è necessariamente individuale, e quindi non ha senso supporre che per questo rispetto possa venire ulteriormente attualizzata e diventare 'più individuale' di quanto già non sia. Essa può, sì, entrare a far parte della costituzione di un'altra sostanza, ma in questo caso l'individualità di prima non sarà *perfezionata* da un'altra, ne sarà puramente e semplicemente *sostituita*. Si può ben supporre, certo, un modo in cui sarebbe corretto dire che questo fuoco è conservato, e attuato a un grado superiore, dalla forma sopravveniente: ma per spiegare come ciò possa darsi, per l'appunto, occorrerà introdurre un *diverso* concetto di ilemorfismo. I due apparati concettuali, una volta per tutte, sono dissimili, perché parimenti dissimili sono le esigenze



teoriche in risposta delle quali sono stati elaborati. Quello logicistico sembra nascere, fondamentalmente, dal seguente problema: le cose del mondo sono una diversa dall'altra. Eppure, se considerate nel loro aspetto di generalità, vengono a identificarsi: io sono diverso da voi come individuo, ma in quanto semplice membro della specie umana sono identico; sono diverso da un cane come uomo, ma gli sono uguale come animale; sono diverso da un sasso come animale, ma gli sono uguale come corpo, e così via fino a giungere al concetto di essere, nel quale tutti gli enti (almeno, tutti gli enti creati) convengono univocamente. Ora, l'ilemorfismo logicistico sostiene che ciò sarebbe inspiegabile se, per ogni genere che è possibile predicare, non esistesse nelle cose reali una corrispondente realtà obbiettivamente consistente, realmente posseduta in comune da tutti gli enti di cui la si predica. Dal nostro punto di vista post-ockhamista, ancora una volta, la conclusione può sembrare stravagante, ma in effetti il problema da cui essa sorge non è banale, e va detto che alcuni dei pensatori più sottili, in tutte le epoche, si sono sentiti in obbligo di assumere la concezione realistica degli universali o rinunciare a qualunque aspirazione di presa obbiettiva del linguaggio. Se infatti al genere (e qualsiasi termine comune, in quanto tale, è generalizzante) non fa riscontro alcuna attualità sussistente, quale sarà allora il fondamento reale della sua predicabilità? Risponderemo che è una 'somiglianza tra le cose? Ma, a ben guardare, si tratterebbe in fondo di una maniera per aggirare il problema: anche la predicazione di somiglianza, infatti, è in qualche modo una predicazione di identità. Dire che due cose sono simili equivale a dire che, *secondo l'aspetto per il quale sono simili*, possono venire identificate, che vi è 'qualcosa', in esse, che è identico. E allora, il dilemma si ripropone: dove collocare questo 'qualcosa' che fonda la somiglianza? Come concepirlo, se non è niente di oggettivo? E come negare, d'altronde, che, per quanto tutti gli enti, come individui, siano dissimili, non sono tutti *ugualmente* dissimili, e tantomeno sono tutti *assolutamente incomparabili l'uno con l'altro* (come dovremmo concludere, se la somiglianza non possedesse alcun fondamento reale, rinunciando quindi ad ogni linguaggio definitorio)?

Affrontare adeguatamente la problematica richiederebbe almeno lo spazio di un'intera tesi (e, del resto, anche la posizione realista presenta, dal canto suo, difficoltà non meno complesse): qui ci interessa solo ribadire che l'ilemorfismo di Bonaventura si origina, come abbiamo notato, da problemi completamente diversi. Egli stesso lo dice in un passo molto indicativo (tratto da un luogo cui ci riferiremo tra poco più ampiamente):

Alius est (...) ordo et modus in egressu specierum a genere et in educatione formarum de potentia materiae. Naturalis enim dicit quod materia prius suscipit formam elementarem, et mediante illa venit ad forma mixtionis, ed mediante illa venit ad forma complexionis, quia considerat illam potentiam materiae, secundum quod per operationem naturae habet in effectum prodire. Metaphysicus vero, qui considerat universales formas sive essentias, in quibus res singulares habent assimilari, ponit magis universale et minus, secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo<sup>582</sup>.

Quindi (anche questo l'avevamo già accennato) almeno uno dei punti salienti della critica di Tommaso alla pluralità delle forme non tocca affatto, in verità, quel tipo di pluralità di forme a cui in genere Bonaventura fa riferimento. Tommaso afferma che, ad esempio, l'uomo non è affatto uomo in virtù di una forma distinta da quella in virtù della quale è animale, o vivente, e così via; e che, insomma, tutte le somiglianze generiche tra gli enti sono predicate in virtù della sola forma specifica, che sola è reale e che da sola basta a contenerle virtualmente tutte [nn. 14-15 e p. 23]. Ma, anche posto che su questo punto Tommaso abbia ragione, *non è il genere* la materia cui, per il nostro francescano, la forma specifica funge da attualità. E, se anche la sostanza non appartiene al genere in virtù di una formalità diversa da quella in virtù della quale appartiene alla specie, ciò non significa che essa non abbia bisogno di una materia sussistente in virtù della quale, in essa, *sia la specie sia il genere* siano individuati.

#### *Bonaventura sostiene il realismo dei generi?*

Su questo abbiamo ormai chiarito a sufficienza le cose: ma, d'altronde, resta un altro aspetto dubbio da affrontare: se, infatti, lo schema del pluralismo logico e quello dell'ilemorfismo fisico sono diversi e, anzi, in larga misura procedono in direzioni opposte, ciò non significa tuttavia che essi vadano considerati *reciprocamente incompatibili*. In effetti esiste, mi sembra, un modo per integrare entrambi gli assunti: e vorrei illustrarlo se non altro come esperimento mentale, ma forse potrebbe rivelarsi utile anche a ricostruire la posizione storica del nostro autore, per quanto egli non l'abbia espressamente teorizzato.

Prendiamo, ad esempio, questo cane: esso, secondo la nostra ipotesi di ricostruzione, avrà a materia fisica questa carne e queste ossa, questi *mixti*, questi elementi, questa corporeità; avrà invece a materia, diciamo così, 'logica', la forma del cane, poi la forma dell'animale, del vivente, del corpo, infine dell'essere creato (o qualcosa del genere). Ma anche per la materia

---

<sup>582</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. III, co.

fisica prossima di questo cane si potrà applicare lo schema pluralistico logico: questi *mixti* avranno a materia logica la forma del *mixtum*, la forma del non-vivente, la forma del corpo, la forma generalissima dell'essere creato; e così via per i gradi anteriori. E, correlativamente, alla materia logica prossima, e via via a tutte le altre, si potrà applicare lo schema fisico: la forma del cane avrà a materia fisica la carne e le ossa *in generale*, i *mixti* in generale, gli elementi in generale, ecc. Ciò apparirà meglio dallo schema seguente:

MATERIA PRIMA FISICA	MATERIA FISICA 3	MATERIA FISICA 2	MATERIA FISICA 1	INDIVIDUO	
Questa porzione di materia prima corporea	Questo fuoco, terra ecc.	Questi composti misti di specie determinata	Questa carne, queste ossa ecc.	Questo cane	INDIVIDUO
Materia prima corporea	Fuoco, terra ecc.	Composto misto di specie determinata	Carne, ossa ecc.	Cane	MATERIA LOGICA 1
	Elemento sublunare	<i>Mixtum</i>	<i>Complexio</i>	Animale	MATERIA LOGICA 2
	Corpo inorganico			Vivente	MATERIA LOGICA 3
Corpo					MATERIA LOGICA 4
Essere creato					MATERIA PRIMA LOGICA

Certo, rimane un problema: tutto ciò potrà andar bene fino a che tratteremo termini generali; ma l'*individuazione*, in ultimo, dipenderà dalla forma o dalla materia? Questo sembra restare un punto nevralgico dove i due schemi non risultano solo diversi, ma proprio incompatibili. Neppure ciò, tuttavia, è ineluttabile: si potrebbe, ad esempio, ipotizzare un rapporto dialettico, per cui dal fatto che la forma specifica sia unita alla materia scaturisce l'ulteriore formalità individuante e, d'altro canto, l'individuazione logica della specie implica anche immediatamente la sua unione a una particolare materia fisica. Oppure, si potrebbe attribuire a

uno solo dei due aspetti l'individuazione in quanto tale, continuando tuttavia a ricollegare all'altro determinati caratteri strutturali dell'individuazione stessa. Duns Scoto, ad esempio, sembra aver attribuito l'individuazione in quanto tale solo a un atto formale (quindi alla dinamica dell'ilemorfismo logico), e aver nondimeno ritenuto necessario conservare anche l'ilemorfismo fisico per spiegare come mai, di fatto, tale individuazione si configuri anche come estensione spaziale e come gerarchizzazione di funzioni.

Quindi, rimane da vedere se Bonaventura non ha per caso fatto proprio anche l'ilemorfismo logico. È certo che egli, all'opposto di quanto ipotizzavamo di Duns Scoto, non ha ammesso che la composizione ilemorfica logica possa estendersi fino all'individualità: le forme, in quanto tali, hanno sempre valenza universale, e sono individuate solo dalla materia fisica. Ma, a parte questa eccezione, per tutto il resto non potrebbe la sua posizione in merito alla fondazione metafisica della logica aver costituito una prefigurazione di quella scotista? Va detto che Bonaventura non parla molto di questo problema: diversamente che per Duns Scoto, la logica non sembra aver occupato un posto preminente tra i suoi interessi (come, in generale, per i pensatori del secondo XIII secolo lo ha avuto assai meno che per quelli delle generazioni immediatamente successive). Nondimeno, non mi sembra azzardato presumere che egli, ad ogni modo, si sia formato una qualche convinzione in merito, e, se è così, non mi sembra ozioso domandarsi quale essa sia stata.

Si potrebbe essere tentati di escludere con certezza dal pensiero del nostro autore ogni traccia di vero e proprio realismo degli universali sulla base di una considerazione molto semplice: sul piano del rapporto tra discorso e realtà la posizione di Bonaventura (in pieno accordo, per questo rispetto, con Tommaso) si basa sull'assunto che ogni essenza reale è in quanto tale individuale; si basa, quindi, sull'appropriazione della critica aristotelica alla dottrina platonica delle idee, e del rifiuto aristotelico dell'esistenza separata degli universali. Come dice Bigi in apertura di un saggio già citato:

Aristotele nega la dottrina platonica delle idee separate; se le idee sono separate dalle cose sensibili, le idee non conferiscono in alcun modo alla loro comprensione, perché non conferiscono alla loro effettiva natura, e non ne spiegano il movimento e il divenire (...) Quando un autore accetta questo principio, qualunque possano essere le sue personali vedute sui problemi che da esso hanno origine, non può non allinearsi sulla via dell'aristotelismo. In questa via deve dunque allinearsi anche S. Bonaventura, che considera un errore la dottrina delle idee separate di Platone, e si rifà esplicitamente

alla dottrina della sostanza, come unità di materia e forma<sup>583</sup>.

Basterebbe questo a stabilire che Bonaventura non può aver accettato una sussistenza autonoma dei generi logici la quale, dal suo punto di vista, avrebbe costituito una ricaduta in questo vecchio errore platonico? In realtà le cose non sono così semplici: la critica aristotelica alla teoria delle idee (senza entrare nel merito se essa abbia o meno reso giustizia al suo bersaglio) *non implica*, in effetti, che gli universali non debbano possedere mai *alcuna consistenza obbiettiva*; implica solo che essi *non possono esistere da soli e separatamente come sostanze complete*: postulato che in sé sembra abbastanza ovvio, e per questo rimane legittimo il dubbio se Platone abbia mai veramente inteso affermare il contrario. Si può quindi accoglierla e, nondimeno, accettare pari pari anche lo scotismo: anche Duns Scoto, infatti, converrà che, per quanto la stratificazione dei generi logici trovi una corrispondenza reale e obbiettiva nella struttura ontologica degli enti, nondimeno nessun universale può esistere al di fuori della concretezza dei singoli individui. Il fatto che Bonaventura la accetti, perciò, non dice ancora nulla sulla sua posizione riguardo allo *status* ontologico degli universali: egli potrebbe ammettere una stratificazione reale delle formalità logiche, purché resti fermo che, nella realtà degli enti extramentali, tale stratificazione (come accennavamo sopra) non può mai restare incompiuta 'verso l'alto', e deve sempre giungere a un'esauriente individuazione. Del resto, proprio nell'esordio delle nostre considerazioni, abbiamo premesso che per il francescano (e, se è per questo, per tutta la sua generazione) almeno *alcune* predicazioni generali (quelle che designano le specie ultime) *corrispondono* a realtà dotate di una consistenza *obbiettiva* (per quanto non di un'esistenza *separata*); e probabilmente, in effetti, questa è stata la convinzione dello stesso Aristotele, nonostante il suo netto rifiuto delle idee separate. Perché, allora, ciò che vale per le specie naturali ultime (che, dal punto di vista strettamente logico, *sono* generi, e, anzi, non sono neppure i generi più ristretti che sia dato predicare) non potrebbe valere anche per concetti più onnicomprensivi? Perché il genere non potrebbe comportarsi, nei confronti della specie fisica, in un modo analogo a quello in cui tale specie si comporta nei confronti dell'individuo? Tanto più che Bonaventura non accetta il principio generale in base al quale Tommaso, invece, escluderà questa ipotesi: ossia, l'impossibilità di conciliare qualsivoglia pluralità di atti formali con l'unità intrinseca della sostanza.

---

<sup>583</sup> Bigi, *La dottrina della sostanza* cit. [n. 5], pp. 13-14.

Sembrerebbe andare in questa direzione un pronunciamento, sovente citato, nel quale il francescano afferma che “unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem”, e “eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt principia cognoscendi<sup>584</sup>”; esso, tuttavia, non dirime la questione nel senso del realismo: in effetti, nella sua icasticità, la frase in questione risulta piuttosto sibillina. *Potrebbe* voler dire che quale è l'articolazione dei concetti nella mente conoscente tale è anche l'articolazione della realtà extramentale, e che tra le due esiste un parallelismo perfetto; ma potrebbe anche significare solo che (aristotelicamente) noi abbiamo vera conoscenza di qualcosa quando abbiamo conoscenza del modo in cui essa discende dalle sue cause, senza alcuna garanzia però che le nostre *astrazioni concettuali* corrispondano sempre, a livello sostanziale, a un vero principio causale o esplicativo. E, anche se dessimo per buona la lettura più 'forte', essa pure può ancora voler dire tante cose oltre al realismo logico estremo: può anche significare, più moderatamente, che, quando ad esempio apprendiamo che il cane è un animale, sappiamo che è in virtù di un certo aspetto della sua essenza (l'animalità), e non di un altro, che esso possiede le caratteristiche che ha in comune con tutti gli altri animali: la nostra conoscenza rispecchia la struttura dell'essenza. Ma questo, di nuovo, non vuol dire ancora per forza che quell'aspetto, solo perché lo apprendiamo come *logicamente* separabile, abbia anche un'individualità realmente distinta da quella della specie. Tanto più che, in effetti, pronunciamenti del tutto analoghi si possono trovare perfino in Tommaso d'Aquino; questi, come abbiamo visto, respinge nettamente la possibilità che ai generi corrisponda un'attualità distinta. Ad esempio, l'uomo svolge le funzioni della vita animale e vegetativa in virtù della stessa formalità con la quale esercita l'intellezione (e ciò esclude sia il pluralismo logico che quello fisico, anche se Tommaso sembra talvolta aver confuso i due piani). Nondimeno, anche Tommaso dice: “Sic (...) est dispositio rerum in veritate sicut in esse<sup>585</sup>”. In sostanza, questa proposizione appare troppo vaga e occasionale per poter costruire solo su di essa un qualsiasi tentativo convincente di interpretazione.

Un indizio più significativo sulla presenza in Bonaventura di un qualche 'protoscotismo', sembrerebbe essere dato da un passo del *Commento alle Sentenze*, dove ci si interroga sull'uniformità della materia prima di tutte le creature, la si difende in questo modo: consta che di tutte le creature (diversamente che tra creature e Creatore) l'essere può venir predicato in modo univoco; ma ciò sarebbe inspiegabile se non esistesse, in tutte, un qualche cosa di

---

<sup>584</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVI, art. II, q. II, ad 2.

<sup>585</sup> Tommaso, *Summa contra gentiles* I, 1, 5.

reale nel quale esse convengono, e che con la sua identità assoluta fonda l'univocità della predicazione. Questo *quid* reale, poi, non può trovarsi che nella materia prima, sulla cui base uniforme le successive formalità istituiscono le differenze tra una cosa e l'altra, e che di per sé conferisce a tutte soltanto la natura generalissima dell'essere (creato). Qui, tra l'altro, viene nominato espressamente Avicbron:

Hoc ipsum dicit auctor Fontis vitae in prima parte sui libri et expresse probat in [X]IV, quod corporalium et spiritualium est materia per essentiam una. Et hoc probat per hoc, quod omnis diversitas est a forma, et per hoc quod, si spiritualia et corporalia non haberent materiam per essentiam unam, impossibile esset quod aliquid esset ei univocum, quia diversitas radicum prohibet convenientiam in ramis<sup>586</sup>.

Ma ancora più interessanti sono le conseguenze implicite che sembrano doversi ricavare da tale ragionamento. Dire: 'se è corretto predicare univocamente l'essere di tutte le creature, dev'esserci un *quid* reale, identico in tutte, al quale tale predicazione si riferisce e sul quale fonda la propria validità', è concludente solo se si accetta il principio generale secondo cui, per *qualunque* predicazione valida, deve esistere nella realtà cui essa si applica un'attualità distinta segnatamente corrispondente ad essa. Se è vero che, in quanto l'essere è predicabile di tutte le creature, in tutte deve esistere una forma generalissima che gli corrisponde, sarà vero anche che, in quanto la vita è predicabile sia di una pianta che di un animale, in entrambi deve esistere una forma del vivente identica; così pure esisterà, a seguire, una forma dell'animalità in tutte le specie di animali, e così via. Parrebbe innegabile, perciò, che Bonaventura abbia in effetti accettato anche il pluralismo logico, oltre a quello fisico, e che qui, per l'appunto, parli della materia prima nel senso logico, che poi è l'unico che possa dare significato al suo discorso.

Ma in realtà nemmeno questo passo dirime la questione: esso è infatti soggetto a forti dubbi per due ordini di considerazioni, uno storico-materiale e uno concettuale.

Intanto, banalmente, è probabile che questo passo *non sia*, effettivamente, di mano di Bonaventura. Esso, come hanno rilevato a suo tempo gli editori di Quaracchi, si trova solo in alcuni manoscritti, e ha tutta l'aria di un'aggiunta successiva al corpo dell'opera, operata da qualcuno che volesse chiosare con osservazioni e ampliamenti esplicativi un punto

---

<sup>586</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, *additio*.

particolarmente difficile. E non a caso, l'intero paragrafo dal quale proviene il brano ora ricordato è presentato, nel testo degli *Opera theologica selecta* di Quaracchi, come “Additio auctoris incerti<sup>587</sup>”.

Ma ammettiamo pure che il passo in questione, sia o meno di paternità autenticamente bonaventuriana, rispecchi il pensiero di Bonaventura: deve esserci 'qualcosa' nell'ente che fonda la validità di ciascuna predicazione generale su di esso. Ebbene, a un'analisi più attenta apparirà che il contenuto qui espresso è assai più generico e debole di quanto servirebbe a caratterizzare un autentico pluralismo logico: vale cioè, per questo passo, la stessa considerazione che vale per quello già visto sulla corrispondenza di *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*. E il punto che consente di capirlo non è nuovo; si tratta di questo: *qual è la materia che qui viene tirata in ballo come fondamento reale per l'univocità della predicazione d'essere?* Ebbene, non può trattarsi di altro che della-materia potenza, della materia come *pura privazione*: in queste stesse pagine, infatti, Bonaventura afferma chiaramente che la materia prima come realtà positiva (la materia-soggetto) non ha alcuna garanzia di essere effettivamente omogenea in tutte le creature e, anzi, con molta probabilità non lo è. Se l'autore del testo incriminato è lui, quindi, non sembra plausibile che abbia voluto affermare che deve esistere qualcosa di positivamente uniforme a far da materia prima per tutte le creature *subito dopo aver esplicitamente negato* che ciò sia necessario, e senza neanche premettere una spiegazione di questa apparente contraddizione. Se l'autore è qualcun altro, l'interesse del passo per l'esegesi di Bonaventura, va da sé, si riduce notevolmente; ma ad ogni modo è improbabile che perfino un semplice commentatore abbia commesso una svista così marchiana. Quindi, è ad ogni modo ragionevole ipotizzare che esso vada letto così: 'deve esistere, in tutte le creature, qualcosa di unitario che fonda l'univocità della loro predicazione d'essere; e questo qualcosa è la materia-potenza, la materia secundum essentiam [non a caso si parla sempre dell'essenza della materia, e già ne abbiamo visto il significato]'. Ma la materia-potenza non è affatto una forma, né generica né specifica: anzi, non è in assoluto niente di positivo. La radice dell'univocità dell'essere creaturale non si collocherebbe, dunque, in un qualsivoglia *quid* sussistente, ma semplicemente nel carattere *negativo* di difettività e

---

<sup>587</sup> Cfr. *Opera theologica selecta*, vol. II, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1938, p. 91. Cfr. anche la nota esplicativa nel luogo parallelo in *Opera Omnia*, vol. II, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1885, p. 101: “In fine huius quaestionis codd. F M addunt haec quae sequuntur, quorum prima pars etiam in cod. K legitur. Licet incertum sit, utrum hoc additamentum a S. Bonaventura, an potius ab aliquo ipsius discipulo sit, tamen illud non penitus omittendum, sed hoc loco ponendum esse censuimus”.



potenzialità delle creature rispetto alla trascendenza dell'Essere divino. Quel che rende univoco il loro essere sarebbe il suo carattere limitato: cosa che da Bonaventura è ritenuta assolutamente identica alla presenza della materia-potenza. Dire 'l'essere si predica univocamente di ogni creatura in virtù della materia', dunque, sarà sostanzialmente riaffermare una proposizione a noi ormai ben nota: 'la creatura, in quanto tale, non può essere pura forma'. Ma se è così, allora anche i presupposti di base che è necessario assumere per dar senso a questo pronunciamento sono assai più moderati del vero realismo degli universali: perché di tutte le creature si possa predicare univocamente l'essere, basta che tutte possiedano una limitazione nella propria attualità, la quale, certo, è qualcosa *dell'essenza*, ma non è una formalità reale né un componente reale. Quindi allo stesso modo, ad esempio, in base a tale principio perché del cane e del gatto si possa predicare univocamente l'animalità bisognerà ammettere che c'è 'qualcosa' nella loro essenza nella quale entrambi convengono e per la quale differiscono, invece, dagli esseri insensibili, ma non ci sarà ragione di supporre che questo qualcosa sia una formalità ontologicamente distinta. Nel caso della predicazione d'essere, però, ciò è ancor più lampante, perché collocandone il fondamento nella materia-potenza lo si colloca in qualcosa che è un 'qualcosa' soltanto *per viam negationis*, e che dunque non solo non deve per forza essere una formalità distinta, ma *non può assolutamente esserlo*.

Più significativo è invece un passo delle *Collationes in Hexaëmeron* che sembra perlomeno avvicinarsi molto ad un'espressa accettazione del realismo degli universali quale necessario fondamento delle predicazioni di somiglianza, non solo nel caso delle specie ultime, ma anche in quello dei generi. Qui anzi la situazione dei generi viene esplicitamente equiparata a quella delle specie:

Planum est (...), quod duo homines assimilantur, et non homo et asinus: ergo necesse est, ut illa similitudo fundetur et stabiliatur in aliqua forma stabili (...) Ratio autem *universalis* non est tota in *anima*, sed in re *secundum processum generis ad speciem* [corsivo mio], ut, communicamus primo in *substantia* ut in generalissimo, deinde in *aliis* usque ad formam hominis ultimam<sup>588</sup>.

Anche questa testimonianza, per la sua laconicità, non può fornire una risposta totalmente certa. È probabile però che Bonaventura abbia ritenuto il realismo degli universali perlomeno un'ipotesi plausibile, se non necessaria, visto che non ne parla mai con disapprovazione e anzi

---

<sup>588</sup> In *Hexaëmeron*, coll. IV, 9.

in almeno un altro passo (come vedremo tra poco) sembra ammetterne esplicitamente la sostenibilità. Un punto però è certo: non gli è mancata la coscienza della *differenza* di questa teoria dalla teoria dell'ilemorfismo fisico.

*Teorizzazione bonaventuriana della differenza tra composizione logico-metafisica e composizione fisico-concreta*

Questo risulta appunto dal passo cui accennavamo or ora: un passo che appare veramente prezioso per la definizione del suo pensiero in merito, anche se è stato generalmente trascurato dagli studiosi<sup>589</sup>; e un passo su cui dovremo tornare anche più avanti, quando tratteremo del significato del suo ricorso al concetto delle *rationes seminales*. Esso, infatti, affronta proprio una questione attinente a questo argomento: ci si domanda qui se sia corretto sostenere che le *rationes seminales*, rispetto alla forma compiuta cui danno origine, stanno nel rapporto in cui sta il genere rispetto alla specie. Ora, le *rationes seminales*, per Bonaventura (ci si scuserà se qui si anticipano risultati di cui daremo compiuta spiegazione solo in seguito), sono probabilmente da *identificarsi con la materia-sostrato stessa*, considerata nel suo rapporto alle forme successive che essa può trarre da se stessa e che ne sono possedute allo stato virtuale. La ragione seminale di una certa essenza non sarebbe altro, se la nostra lettura è corretta, che quell'attributo della materia-soggetto in virtù del quale essa è capace di accogliere la forma di quell'essenza. O, comunque, pure nell'ipotesi che la nostra lettura sia troppo azzardata, la *ratio seminalis* indicherebbe pur sempre quel germe della forma che fin dall'inizio della creazione si trova frammisto nella materia, in attesa di dispiegarsi sotto la spinta di uno stimolo adeguato, e che, possedendo quella forma in una maniera solo abbozzata e incompiuta, se ne può comunque considerare, in qualche modo, un sostrato imperfetto. La questione, dunque, verte sulla possibilità che un qualche tipo di materia-soggetto sia considerato alla stregua di un genere logico.

Ed ecco la risposta di Bonaventura: alcuni hanno sostenuto che la ragione seminale sia una

---

<sup>589</sup> Sintomatica è ad esempio la sbrigatività con cui lo liquida la Vanni Rovighi, che sembra non rendersi neppure conto della reale entità del problema qui in discussione: in *San Bonaventura* (Vita e Pensiero, Milano 1974), a p. 62, ella dice: “A proposito delle *rationes seminales* san Bonaventura si domanda anche se esse siano forme universali o singolari, il che vuol dire se nella materia ci sia l'abbozzo p. es. del ciliegio o di questo ciliegio” (come vedremo meglio ora, la questione *non è affatto*, qui, di cosa la *ratio seminalis* sia *abbozzo*, ma cosa essa sia *in sé*: se una realtà singolare o un mero universale). E prosegue (*ibidem*): “La risposta, abbastanza sfumata e mirante a conciliare le opposte opinioni, non ci interessa in tutti i suoi particolari, ma vorremmo rilevare che Bonaventura professa un certo realismo nel problema degli universali” (quando il problema degli universali, qui, solo incidentalmente è in gioco).

“forma universalis”, ovvero, sia il genere che la successiva differenza specifica, restringendone progressivamente il campo fino a giungere all'individuo. E questa posizione, aggiunge Bonaventura, non è da sottovalutare (“parvipendenda non est”), perché ha trovato molti autorevoli sostenitori (qui egli comunque *non* si riferisce ad Avicenna, ma al *Commentator*, Averroè):

Quidam (...) dicere voluerunt quod, cum universalia non sint fictiones, realiter et secundum veritatem non solum sunt in anima, sed etiam in natura (...) Et ita non differunt forma universalis et singularis per abstractionem a materia et concretionem in materia, sed differunt per additionem unius ad alteram et per magis completum et minus completum. Cuius signum est, quia in coordinatione generum et specierum forma speciei est completissima et compositissima. Forma vero generis respectu illius est ens in potentia, et fit magis in actu per differentiam sibi superadditam. Et ita, cum ratio seminalis dicat formam ratione incompleta, dixerunt nihil aliud esse rationem seminalem quam formam universalem. Haec autem positio parvipendenda non est: magnorum enim est (...), quia ipse Commentator dicit, Super Metaphysicam (...), quod materia suscipit formas singulares mediantibus formis universalibus<sup>590</sup>.

Tuttavia, intanto la ragione seminale è un principio fisico d'azione, dunque è un qualcosa di concreto (un “hoc aliquid”); e nessuna realtà concreta è una forma universale<sup>591</sup>. Inoltre, se la genesi fisica della forma dalla ragione seminale equivalesse a un processo di specificazione logica, dovremmo supporre che, tanto per le forme sostanziali quanto per quelle accidentali, esse abbiano prima un'*esistenza reale* generalissima, e poi via via sempre più specifica man mano che si aggiungono nuove forme attualizzanti: ma ciò è palesemente assurdo (tutto quel che esiste nella realtà è sempre interamente individuato e, nel suo genere, non può diventarne di più):

Si forma universalis respectu particularis esset ratio seminalis, cum ergo haec albedo dicat formam singularem et albedo dicat formam speciei et color formam generis, et qualitas sensibilis adhuc formam superioris generis, et qualitas corporalis adhuc formam magis universalem, et qualitas adhuc formam universalissimam, tunc natura in productione huius albedinis perveniret mediantibus omnibus praedictis: ergo prius faceret qualitatem quam qualitatem corporalem, et qualitatem corporalem prius

---

<sup>590</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. III, co.

<sup>591</sup> *Ivi*, s. c. d.: “Omnis operatio naturae terminatur ad hoc aliquid et est circa hoc aliquid; hoc aliquid autem dicit formam cum materia, universale autem dicit formam tantum: ergo forma universalis, secundum quod huiusmodi, nec est operationis principium nec est operationis terminus per se; sed ratio seminalis dicit operationis principium; ergo ratio seminalis non potest esse forma universalis”.

quam qualitatem sensibilem, et qualitatem sensibilem prius quam colorem, quod non est intelligibile<sup>592</sup>.

Infine, almeno per quanto riguarda la forma della *specie ultima*, essa certamente non può fare da materia, e quindi da ragione seminale, all'individuo, perché la specie, al contrario, come abbiamo già visto, si individua solo per unione alla materia, e mai per aggiunta di ulteriori forme. Bonaventura cita qui Boezio, il quale attesta come la forma della specie sia sufficiente *ratio cognoscendi* dell'individuo in quanto alla perfezione sostanziale, la quale dunque non è ulteriormente determinata da altri atti formali<sup>593</sup>. Quindi, conclude il nostro autore, bisogna preferire la tesi per cui la ragione seminale non è un universale in senso proprio, ma casomai solo in senso lato: nel senso che indica una “certa indifferenza del principio” rispetto alle forme ulteriori che possono scaturirne, così come una causa (efficiente) è detta 'universale' non perché sia un universale in sé, ma perché agisce su molte cose. Universale propriamente è solo la forma che dà l'essere al *tutto* (la specie, ma anche il genere), non la forma della *parte* (qui: della materia); parte che, rispetto al composto, contiene la forma solo virtualmente:

Universale non est forma partis, sed forma totius (...) Illam autem dicunt esse formam totius, quae quidem dat esse toti, et haec dicitur essentia rei (...) Formam vero partis, quae in genere non habet esse nisi per reductionem, non est dicere proprie universalem; potest tamen aliquo modo dici universalis *radicatione*, cum illa est indifferens ad multa quae possunt fieri ex ipsa, sicut causa dicitur esse universalis, quia potest in multa. Et sic illa potentia activa quae est in materia, quae dicebatur ratio seminalis, potest dici universalis non proprie, secundum quod universale consideratur a metaphysico, sed large, ut dicat *quamdam principii indifferenciam*, quam etiam considerat physicus<sup>594</sup>.

In conclusione, se si intende l'universale in senso proprio, (o, come dice Bonaventura, in senso “metafisico”), allora la ragione seminale non è un universale; se lo si intende in senso lato (“fisico”) si può anche ammettere che in qualche modo lo sia:

---

<sup>592</sup> *Ivi*, s. c. f.

<sup>593</sup> *Ivi*, co.: “Individuum super formam universalem non addit formam, sed solum materiam. Dicit etiam Boethius 'quod species est totius esse individui': ergo forma universalis, quae est species, est forma totius, quae complectitur totum esse, et quae est sufficiens ratio cognoscendi quantum ad esse substantiale”. Abbiamo già visto questo passo sopra [n. 555]. Cfr. Boezio, *Commentaria in Porphyrium*, lib. III: “Homo (...) Socratis atque Ciceronis tota substantia est: nulla enim additur differentia substantialis ad hominem, ut Socrates fiat aut Cicero, sicut additur animali rationale atque mortale, ut homo integra diffinitione claudatur” (ed. J. P. Migne, in *Manlii Severini Boetii Opera Omnia* [PL 64], Migne, Paris 1847; rist. Brepols, Turnhout 1979 [cc. 71-158], 106 B-C).

<sup>594</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

Si forma universalis dicatur proprie, secundum quam res est ordinabilis in genere, quam metaphysicus habet considerare, ratio seminalis non est forma universalis. Si autem dicatur forma universalis forma existens secundum esse incompletum in materia et indifferens et possibilis ad multa producenda, sic potest dici ratio seminalis forma universalis<sup>595</sup>.

Il francescano peraltro ammette, a quanto pare, la legittimità di introdurre nell'ente una composizione reale di gradi di formalità corrispondenti a generi via via più ristretti (quella di cui, come egli dice, si occupa il “metafisico”); e in questo campo è vero (e, come notavamo, lo sostiene lo stesso Aristotele) che il genere si comporta, rispetto alle sottospecie, nel modo di un sostrato materiale, poiché, in quanto tale, è virtualmente atto a supportarli tutte, e poiché la concezione della specie presuppone intrinsecamente quella del genere<sup>596</sup>. Ancora una volta, ci sarebbe da vedere se qui si afferma proprio l'ammissibilità del pluralismo logico o non, piuttosto, semplicemente il fatto che *a livello di astrazione logica* il genere si comporta come materia nei confronti della specie, senza garanzia che a tale stratificazione ne corrisponda una analoga nella struttura ontologica dell'oggetto. Sembra però che Bonaventura ritenga ragionevole l'ipotesi più forte, tant'è vero che, nel corso di questa stessa trattazione, dice che i sostenitori della identificazione tra ragione seminale e forma universale potrebbero agevolmente rispondere a tutte le obiezioni basate sulla natura astratta dell'universale logico osservando che esse si riferiscono all'universale *che si ricava per astrazione*: “Si quis (...) hanc positionem sustinere velit, poterit declinare rationes ad oppositum adductas, dicens quod loquuntur de universalibus secundum quod habent esse abstractum in anima; et sic praedictae positionis non obviat<sup>597</sup>”. Col che si sottintende che questo universale *non* è identico a quello che si trova nelle cose, sebbene proprio su di esso basi il proprio valore conoscitivo.

Ma diamo pure per buona la lettura più forte: ad ogni modo, Bonaventura qui, a saperlo intendere, afferma a chiare lettere e in maniera inequivocabile che tale composizione pertiene comunque a un ambito di considerazioni completamente distinto da quello a cui pertiene la ragione seminale (e quindi la materia-soggetto) intesa nel senso del costituente concreto del composto. La genesi *concreta* della cosa, quale la considera il fisico, *non corrisponde* alla strutturazione ontologica che interessa il metafisico, come appunto la ragione seminale non

---

<sup>595</sup> *Ibidem*.

<sup>596</sup> L'opposto varrebbe per la *genesì psicologica* del concetto; qui è il più particolare che funge da materia al più generale, perché costituisce la base da cui il genere viene astratto. Ma questo al momento non ci interessa.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

corrisponde al genere. E proprio questa considerazione 'sperimentale', in effetti, consente di dirimere la questione con maggior certezza:

Harum (...) positionum quae sit probabilior et verior difficile est videre stanti in communi consideratione; *descendenti vero ad particulares operationes naturae videbitur consideratio physici et metaphysici diversificari nec posse bene simul sibi correspondere. Aliter enim definitur albedo (...), aliter a natura producitur.* Definitur enim per genus suum, quod est color, et color per genus superius, et sic usque ad summum generis sui. Sed natura in producendo non servat hunc ordinem, sed sic producitur albedo sicut exigit operatio qualitatum elementarium cum virtute luminis<sup>598</sup>.

È vero che talvolta la strutturazione fisica può sovrapporsi a quella logica (o “metafisica”), come quando nella generazione biologica l'animale diventa prima vivente e poi senziente: ma questo è un fatto accidentale, tanto più che, se talvolta il genere può in qualche modo esistere realmente senza la specie, la specie al contrario non può mai esistere senza l'individuo, mentre invece può *essere considerata* indipendentemente dall'individualità<sup>599</sup>. E se si obietterà che alla similitudine nell'intelletto deve pur corrispondere qualcosa nella realtà, si può rispondere che, anche ammesso ciò, il modo in cui le cose sono *attualmente strutturate* non deve per forza corrispondere al modo in cui *nascono* nel concreto dei processi naturali: così pure la ragione seminale, da cui esse nascono, non corrisponde al genere per cui attualmente si assimilano l'una all'altra: “Ad illud quod obicitur, quod considerationi philosophicae aliquid respondet in re, dicendum quod verum est (...) Nec tamen oportet ita essentias rerum *produci* sicut habent cognosci: sufficit enim quod *sic se habeant ad esse sicut se habent ad cognitionem*, sed non oportet quod sic se habeant *ad productionem*”<sup>600</sup>.

Un altro notevole passaggio dal sermone *Christus unus omnium magister*, proponendo un raffronto tra la filosofia platonica e quella aristotelica, si esprime così:

Quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis ridurre

---

<sup>598</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

<sup>599</sup> *Ivi*, ad 2: “Verum est (...) quod universale est simplicius secundum eam viam secundum quam habet coordinationem ad id quod est minus universale, scilicet secundum esse definitivum. Secundum autem viam generationis non habet coordinationem nisi solum per accidens: accidit enim quod per operationem naturae prius sit aliquando genus quam species; species autem numquam est quin sit individuum”.

<sup>600</sup> *Ivi*, ad 3 (corsivi miei).

voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam *sapientiae*, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam *scientiae*, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli vero sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo (...) per Spiritum sanctum datus est Augustino<sup>601</sup>.

Platone ha avuto il *sermo sapientiae*, perché ha considerato le cose nella loro struttura ontologica intrinseca, e dunque nella loro dipendenza dai modelli eterni; ha però trascurato di indagare gli agenti particolari dai quali dipendono il loro comparire qui e ora e, in genere, le condizioni accidentali della loro esistenza. Gli è dunque mancato il *sermo scientiae*, che ha invece avuto Aristotele (ma solo Agostino, grazie allo Spirito santo, li ha posseduti entrambi). Questo passaggio può, mi pare, chiarificare l'altro. Per parafrasare il linguaggio di quello, in sostanza qui si dice, mi sembra, che la considerazione di Platone riguarda le cose “sicut se habent ad esse” (è la considerazione che lì è detta *philosophica*, e che ancora poco sopra era ascritta al *metaphysicus*); quella di Aristotele le riguarda “sicut se habent ad productionem”, ed è quella del *physicus*. Secondo la prima l'ordine del pensiero corrisponde a quello della realtà, secondo l'altra ciò non è necessario.

È anche vero (l'abbiamo già rilevato) che tra i due ordini c'è una qualche parvenza di parallelismo, nel senso che la ragione seminale, in quanto tale e prima che l'attualità sopravveniente la informi, la contiene solo in un modo abbozzato e imperfetto (e quindi, se vogliamo, 'generico'). Ma non dobbiamo farci fuorviare da questa similitudine al punto di pensare che si tratti di una *generalità vera e propria*: la generalità, in quanto tale, non può appartenere a nessun ente concreto, anche se supponiamo che possa costituire un componente parziale, concretamente inseparabile, della sua costituzione metafisica<sup>602</sup>. E, dal momento che la ragione seminale, in quanto tale, è (come spiegheremo meglio tra poco) qualcosa di fisicamente e sostanzialmente esistente, non è affatto possibile identificarla col genere.

E basti questo sul punto del rapporto che sussiste, in Bonaventura, tra pluralismo logico e pluralismo fisico-concreto: egli, in sintesi, di sicuro ammette il primo, di sicuro non nega

---

<sup>601</sup> *Christus unus omnium magister*, in *Opera theologica selecta*, vol. V (pp. 295-307), 18-19.

<sup>602</sup> Un'ulteriore prova della differenza qui sottesa si ha in ciò: che nella composizione ilemorfica concreta la materia può esistere realmente senza la forma, e casomai è il contrario che non vale; in quella logica, invece, è più che mai la materia che, senza la forma, possiede solo un'esistenza concettuale. Più generico è un concetto, infatti, maggiori sono le specificazioni che gli si devono ancora aggiungere per giungere all'individuo reale.

espressamente il secondo (sebbene non ci sia alcuna garanzia che lo assuma in proprio), ma è anche sicuro che si è reso conto della loro differenza in maniera più lucida di tanti contemporanei e di non pochi interpreti moderni (per quanto, come accade spesso negli scolastici, il rigore del linguaggio spesso non sia pari a quello della concettualizzazione).

Ci avviamo ora alla conclusione di questa sezione con l'analisi di uno degli aspetti più interessanti dell'ilemorfismo (concreto) di Bonaventura: la sua implicita correlazione alla fondazione metafisica del mutamento, e quindi della scienza fisica in genere. Per apprezzare al meglio l'interesse della sua posizione, però, sarà opportuno prendere le mosse dalla presentazione delle difficoltà che incontra, in questo campo, la prospettiva unicista.

### **1. 3. 3: Conclusione: utilità della materia-soggetto a spiegare la complessità reale dell'organizzazione degli enti e la trasmutazione fisica**

*La posizione di Tommaso di fronte alla scienza del mutamento in genere. Il 'fissismo' metafisico e i suoi problemi*

Converrà partire, ancora una volta, dalla formulazione forse più netta e radicale dell'unicismo, quella di Tommaso d'Aquino. Per Tommaso, lo ricorderemo, la forma ultima è il solo principio dell'intera attualità dell'ente, a tutti i suoi livelli. Questo, per l'Aquinate, è possibile in quanto la forma che possiede un'attualità di perfezione superiore possiede 'virtualmente' in sé, attraverso questa, anche le perfezioni delle forme meno sviluppate sulla scala dell'essere, e quindi basta a farne le veci e a svolgerne le funzioni. In proposito, Tommaso si richiama (non senza ragioni, ma anche non senza forzare un po' l'interpretazione) a un passo del *De anima*, dove Aristotele afferma che le diverse 'anime' sono ordinate, nella loro gradazione, al modo delle figure geometriche: come il quadrato contiene virtualmente in sé, in virtù della propria essenza, il triangolo (ma non è vero il contrario), così vale per la forma dei viventi: “È lo stesso caso quello delle figure e quello dell'anima, perché sempre nel termine seguente è contenuto in potenza il precedente e riguardo alle figure e riguardo agli esseri animati: per esempio nel quadrangolo il triangolo, nell'anima sensitiva la nutritiva<sup>603</sup>”.

---

<sup>603</sup> Aristotele, *De anima II*, 3, 414b 28 e segg.; tr. it. cit. Il passo è, ad esempio, citato alla lettera da Tommaso nel *De unitate intellectus* (cap. 1), appunto ad attestare che l'anima vegetativa e sensitiva, nell'uomo, possono benissimo essere funzioni dell'intelletto infuso per creazione: “Est (...) tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura specie, non autem a trigono quod est potentia in ipso; sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a ternario qui est seorsum existens. Et si contingeret diuersas figuras a diuersis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et



E ciò, per Tommaso, oltre che possibile, è necessariamente vero, perché una pluralità di atti formali significherebbe immediatamente una pluralità di enti: se, ad esempio, nell'uomo esistesse un atto della vita animale e corporale distinto dall'intelletto, necessariamente l'uomo non sarebbe più una cosa, ma due: non avrebbe più altra realtà che quella di un aggregato (come del resto teorizzerà espressamente Sigieri di Brabante, appunto in base all'impossibilità di identificare l'anima sensitiva con quella intellettuale [ne parlavamo sopra (n. 404)]). Questo perché l'intelletto non potrà essere realmente forma del corpo (e, quindi, sostanzialmente uno con esso); un principio di attualità, infatti, non può avere altra forma che se stesso. L'intelletto potrà quindi essere, al massimo, motore e utilizzatore dell'organismo corporeo, non sua forma sostanziale; e lo stesso vale per qualunque ipotizzabile pluralismo della forma<sup>604</sup>.

Abbiamo già espresso sopra i nostri dubbi sulla conclusività di questa dimostrazione e pure sulle difficoltà che essa suscita sul punto dell'individuazione nella specie. A parte questo, però, e anche se tali difficoltà fossero superabili, il problema nell'approcciarsi alla trasmutazione sostanziale, e in genere al mutamento fisico, rimarrebbe comunque. Questo risulterà chiaro quando, da un lato, avremo chiarito alcuni altri presupposti impliciti nella teoria di Tommaso, e, dall'altro, avremo posto mente al modo in cui viene inteso il mutamento nelle coordinate della fisica di stampo aristotelico, che è quella generalmente condivisa da tutto il pensiero dell'epoca.

Innanzitutto, secondo l'impostazione di Tommaso, come la forma specifica è il solo principio dell'attualità dell'ente e di tutte le operazioni che ne derivano, così tale forma è anche radicalmente distinta e, per così dire, 'incomunicabile', con tutte le altre possibili forme specifiche. Questo punto, del resto, anche Bonaventura lo sottoscriverebbe, ma è proprio la combinazione con l'unicismo che, in Tommaso, ne fa scaturire conseguenze completamente diverse.

---

habet aliam speciem; sed trigonum quod inest tetragono haberet eandem causam producentem. Sic igitur uegetatiuum quidem seorsum a sensitio existens alia species anime est, et aliam causam productiuam habet; eadem tamen causa productiua est sensitui, et uegetatiui quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur quod uegetatiuum et sensitium quod inest intellectiuo, est a causa extrinseca a qua est intellectiuum, nullum inconueniens sequitur”.

<sup>604</sup> Non è quindi un caso che, con solo apparente paradosso, Tommaso stesso sia stato accusato di essere un fiancheggiatore della concezione 'averroista' dell'intelletto unico e separato: “Ponentes (...) quod (...) anima rationalis non est hoc aliquid, et quod non est prima perfectio humani corporis, et sic non est prima perfectio hominis, favet illi perniciosissimo errori Commentatoris de unitate intellectus” (Guglielmo di Baglione, *Quaestio utrum anima rationalis* cit., in Brady, *Background of the Condamnation* cit., p. 33). Come ricorderemo, Guglielmo nelle stesse pagine accusa Tommaso anche di propugnare la mortalità dell'anima umana [n. 365]. Ma in realtà i due aspetti si possono considerare complementari: se l'anima dell'uomo è mortale, allora l'intelletto non è veramente forma sostanziale dell'uomo, e viceversa.

Qui ci troviamo agli esatti antipodi della fisica moderna (galileana, cartesiana o newtoniana, per intenderci), che aspira a trovare un'*unica* legge fisica, valida per la totalità del creato, dalla quale la sconfinata, e a prima vista irriducibile, varietà degli enti possa venire spiegata nella maniera più semplice, e in modo che ciascuna cosa ne risulti un mero caso particolare. Questo non significa che Tommaso o Bonaventura non possiedano il concetto della regolarità naturale o della fondamentale inviolabilità delle leggi di natura. Tommaso ha espressamente polemizzato contro la posizione dei *mutakallimun* islamici (i “loquentes in lege maurorum”, come egli li chiama) secondo la quale la regolarità degli eventi dell'universo discenderebbe dalla mera volontà divina, le creature non eserciterebbero alcuna causalità e la natura andrebbe considerata, in ultima analisi, un miracolo continuato (ad esempio, non è il fuoco che brucia la legna, ma è Dio in prima persona che, ogni volta che il fuoco viene accostato alla legna, interviene appositamente per sostituirvi del carbone). Per l'Aquinate una tesi simile è offensiva della maestà divina, che ha potenza sufficiente per conferire alle creature la capacità di agire in proprio, entro i loro limiti, e bontà sufficiente a non negargliela. La natura creata possiede una propria causalità, che Dio, certo (contro l'eccesso opposto del necessitarismo di un Avicenna o di un Averroè) ha sempre la facoltà di sospendere, ma che nondimeno, salvo un suo decreto particolare, se 'lasciata a se stessa' segue il suo corso senza eccezioni:

Quidam (...) loquentes in lege Maurorum (...) dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod numquam ipse [Deus] calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui (...) Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae (...) Repugnat enim divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere<sup>605</sup>.

E Bonaventura, sebbene alcuni interpreti abbiano voluto sostenere il contrario (cfr. sotto [pp.

---

<sup>605</sup> Tommaso, *Quaestiones de potentia*, q. 3, art. 7, co. Sulla critica di Tommaso ai *mutakallimun* si può ancora vedere Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* cit., pp. 5-25.

326-335]), difende una posizione almeno altrettanto forte sulla relativa autosufficienza del creato. La differenza dal concetto moderno di natura è, piuttosto, che comunque ogni specie possiede, per così dire, una 'legge fisica' a sé; per quanto una sostanza possa interagire anche con sostanze di specie diversa, comunque pure il modo di questa interazione sarà peculiare della specie e irriducibile, poiché anche il principio di tale interazione (la natura specifica) è formalmente irriducibile.

Posto questo assioma e posto, con Tommaso, che la forma specifica sia l'unico e solo principio di attualità della sostanza, ne segue necessariamente che ogni esemplificazione individuale della specie, ogni sostanza, è per natura un 'compartimento stagno', del tutto incomunicabile con la restante varietà degli esseri. Almeno, ne segue questa conseguenza salvo che non accettiamo il riduzionismo. Per comprendere meglio il nesso, facciamo un esempio: poniamo che la forma specifica del cane possa, senza intervento soprannaturale, tramutarsi per gradi, di generazione in generazione, in un'altra forma, p. es. in quella del gatto, o comunque in quella di un animale diverso da quello di partenza (si ricordi che, secondo la biologia dell'epoca, il principio formale rimane identico, senza soluzione di continuità, dal padre al figlio, e solo la differenza di materia ne determina la distinzione in individui separati). Poniamo, insomma, l'ipotesi evoluzionistica. Ora, in virtù di un postulato sopra ricordato, tutte le potenze che una sostanza possiede (quindi, anche quelle che determinano la generazione) sono determinate, per Tommaso, dalla sola forma della specie (un cane per esempio, se mi si passa l'espressione, possiederà solo potenze 'caniformi'). Se, quindi, la forma del cane fosse capace di tramutarsi nella forma di un altro animale, se ne dovrebbe concludere che in realtà *la forma specifica dell'uno è identica a quella dell'altro*, e che l'*apparente* differenza di specie va considerata, in realtà, solo una differenza accidentale e materiale (è, in sostanza, il tipo di differenza che si riscontra fra diversi individui della stessa specie).

Ma Tommaso non sembra aver mai seriamente vagliato un'ipotesi simile: secondo lui (e secondo l'opinione generalmente accolta da quelli della sua generazione) alla varietà delle forme viventi e, in genere, alla varietà di aspetti del creato, corrisponde una quasi altrettanto molteplice, e irriducibile, differenziazione dei principi sostanziali; ma, in virtù dell'unicismo, per Tommaso tale differenziazione deve fatalmente trapassare in una altrettanto insormontabile incomunicabilità delle sostanze concrete. Sostanze di specie diversa non comunicano né in virtù della forma, che per ciascuna specie è un cosmo chiuso, né in virtù di

un qualche altro principio costitutivo, che non può in alcun modo ipotizzarsi. Nell'Aquinate, dunque, non si rileva solo il fissismo *fisico-fattuale* il quale, ancora una volta, è nozione condivisa da tutta la sua generazione (la convinzione, cioè, che *di fatto* né l'ordine del creato né i suoi singoli costituenti abbiano subito modificazioni di rilievo in seguito ai primi giorni della creazione, e che neppure siano destinati a subirne da qui alla fine del mondo); si riscontra anche un assai più forte e irrevocabile *fissismo metafisico*: l'idea, cioè, che la nascita di nuove specie tramite la modificazione di qualcosa che già esiste è *dimostrativamente del tutto impossibile* per le facoltà di qualunque creatura e per qualunque ordine creaturale ipotizzabile, e che il venire all'essere di una nuova forma specifica, se per amor di ipotesi lo ammettessimo, richiederebbe inderogabilmente un intervento soprannaturale (divino) o comunque una produzione *ex nihilo*. Questo perché tra specie diverse, posto che siano veramente tali, non può esserci alcuna continuità naturale, ma esiste invece un abisso che solo un'emanazione totale ha la facoltà di colmare.

Non ci deve ingannare, in proposito, il fatto che l'Aquinate talvolta ammetta una continuità *metafisica* tra le specie create, nel senso che esse condividono in grado diverso le medesime perfezioni e si possono collocare su di una scala gerarchica ininterrotta, dove le meno perfette possiedono un qualche 'abbozzo' degli attributi delle più perfette mentre queste possiedono 'virtualmente', come ricordavamo, tutte le capacità di quelle<sup>606</sup>. Ad ogni modo, tale continuità si collocherà su quel piano che sopra abbiamo detto 'logico', in contrapposizione a quello 'fisico-concreto': quelle perfezioni che specie diverse possono condividere in grado diverso restano in fin dei conti mere astrazioni concettuali, per quanto la loro predicazione possenga in qualche modo un fondamento reale nelle cose stesse (e su di esso, lo abbiamo notato, si potrebbe aprire tutta un'altra problematica). Sul carattere puramente mentale di tali formalità Tommaso è particolarmente fermo, perché la tesi opposta gli sembra una riproposizione del vecchio errore platonico (la reificazione degli universali) che Aristotele ha una volta per tutte confutato. Mentre, ad esempio, in qualche modo è senza dubbio corretto affermare che sia il cane sia il gatto sono 'viventi', in realtà la vita del cane *non è, nemmeno formalmente*, la *stessa* vita del gatto, perché nel cane la vita non è nient'altro, sul piano sostanziale, che la sua attualità specifica (la forma-cane) considerata sotto un certo rispetto, e nel gatto idem; e, per

<sup>606</sup> Per una esposizione abbastanza 'lirica' di questa dottrina cfr. Cornelio Fabro (che, esponendola in Tommaso, vi si associa): "Pare (...) che gli esseri in natura siano come pervasi da una 'affinità universale' che si manifesta secondo una particolare attrazione che va dall'alto in basso, quasi che gli esseri superiori scendano per avvicinarsi agli inferiori, e questi, così aiutati, si sforzino per raggiungerli in qualche modo" (Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione* cit., p. 278).

quanto sotto quel rispetto le due nature si possano in astratto identificare, sul piano sostanziale esse restano ineliminabilmente diverse. Per tornare al parallelo che Tommaso a volte utilizza: se il triangolo e il quadrato fossero vere nature sussistenti, non soltanto il triangolo non potrebbe generare il quadrato, ma neppure questo, finché resta definito dalla natura della 'quadratura', sarebbe capace di trarre realmente da sé quello, sebbene ne possedga la 'virtualità'. La forma sostanziale, per così dire, è fusa in un 'blocco unico', i cui 'pezzi' non si possono smontare senza rendere il tutto inservibile.

Un più serio motivo di perplessità potrebbe essere dato da singoli pronunciamenti dove Tommaso stesso sembra smentire questo supposto fissismo metafisico; ad esempio quando, per spiegare la natura del mulo, sostiene che la sua forma è una specie di grado intermedio tra quella dell'asino e quella del cavallo, risultante dalla loro compenetrazione (quando, per di più, avrebbe potuto risolvere benissimo, e anche in modo più conforme all'ortodossia aristotelica, dicendo che la forma è solo quella paterna, e che l'aspetto di somiglianza con l'altro genitore deriva dalla sola *materia* della madre): “Licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diversis speciebus sua species, quasi media, generatur<sup>607</sup>”. E si ha un bel dire che quella del mulo non è una forma compiuta, tanto che manca della capacità di riprodursi: 'malriuscita' quanto si vuole, se è un principio di attualità è una forma, che qui viene presentata come risultante *naturale* della combinazione di altre due forme *nessuna delle quali* le è specificamente identica. Tommaso inoltre ammette, in conformità all'opinione condivisa dei naturalisti del suo tempo, la *generatio aequivoca*, ovvero la nascita spontanea degli organismi viventi più semplici dalla materia inorganica. È vero che in questo caso egli tira in ballo l'influsso degli astri, i quali, come più perfetti di tutti i corpi sublunari, ne conterrebbero “virtualiter” le forme e, quando si tratta, di sostanze abbastanza semplici da non aver bisogno di gestazione lunga e articolata (come nel caso dei minerali o degli animali più primitivi), potrebbero imprimerle istantaneamente nella materia sublunare:

Quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generata sufficit sola virtus caelestis corporis quae etiam in semine operatur (...) Caelum (...) licet non sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen

---

<sup>607</sup> *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, art. 8, ad 16.

similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter praeexistit<sup>608</sup>.

Ma così, se possibile, è ancor più evidente che il principio del fissismo metafisico non può valere. Si potrebbe pensare a una emanazione *totale* da parte dell'influsso astrale (almeno per quanto concerne la forma; ma del resto, come vedremo, è ben difficile distinguere un'emanazione totale per la forma da un'emanazione totale *tout court*); ossia ad una facoltà creativa vera e propria, sebbene limitata, che gli astri (o le intelligenze che li muovono) parteciperebbero da Dio (come pensava Avicenna). Ma una tale eventualità è altrove nettamente respinta da Tommaso, il quale, se nella maturità riterrà addirittura *logicamente impossibile*, per una creatura, partecipare la capacità creativa, fin dall'inizio ha sostenuto che certamente di fatto tale partecipazione non si verifica, e che difenderla è eretico<sup>609</sup>. E, del resto, sarebbe piuttosto strano che egli attribuisse tale capacità (se di capacità creativa si tratta) al *lume astrale*, ossia a un fattore *corporeo* (come egli fa) anziché direttamente all'*intelligenza* motrice dell'astro.

Le ipotesi sostenibili, quindi, a mio vedere sono due: o Tommaso vuol dire che il lume dell'astro è solo la concausa esterna che spinge la forma degli elementi inorganici a trapassare spontaneamente in quella delle bestiole, e allora saranno gli elementi la causa principale che genera una forma diversa dalla propria e addirittura *più perfezionata* della propria; oppure vuol dire che l'astro stesso, seppur incapace per natura di una generazione perfetta (pari in dignità), genera veramente e propriamente almeno delle approssimazioni imperfette di se stesso nella materia sublunare: nel qual caso (che è forse il più probabile), esso non ne conterrà virtualmente le perfezioni solo nel senso logico, ma anche in quello più forte di *poterle attivamente produrre*.

Comunque vadano letti questi pronunciamenti, però, e eventualmente altri consimili, essi restano ad ogni modo, nell'opera di Tommaso, un po'dei 'corpi estranei', impossibili da riconciliare con il complesso del suo 'sistema'; e genererebbero in esso una contraddizione insanabile se non si supponesse che l'Aquinate (in effetti assai meno interessato agli sviluppi concreti delle scienze naturali rispetto al suo maestro Alberto, e assai più inflessibilmente

---

<sup>608</sup> *Quaestiones de potentia*, q. 3, art. 11, ad 12.

<sup>609</sup> Egli si rifà, in proposito, all'*auctoritas* di Giovanni Damasceno: "Damascenus anathematizat omnes qui dicunt angelos aliquid creare: de quibus tamen magis videtur quam de aliis. ergo videtur quod creare solius dei sit" (Tommaso, *In Sent.*, II, dist. 1, q. 1, art. 3, s. c. 1. Cfr. Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, 3). Nella conclusione dello stesso articolo dice però che affermare che gli angeli creino è ragionevole, "quamvis sit haereticum". In opere successive, tuttavia, lo negherà (vedi p. es. *Quaestiones de potentia*, q. 3, art. 4).

dedito alle tematiche metafisico-teologiche) si sia qui limitato a riecheggiare le risposte *standard* della scienza dell'epoca, senza un particolare *surplus* di riflessione personale e senza accorgersi fino in fondo delle loro conseguenze. Esse, infatti, risultano inconciliabili coi principi metafisici di base che d'altronde, come abbiamo visto, egli assume.

Ma questi principi, nella loro combinazione, non escludono solo l'evoluzionismo vero e proprio (ossia il trasformismo biologico), che comunque ai tempi era ben di là da venire, almeno come tema di seria discussione<sup>610</sup>. Possiedono, a ben guardare, delle conseguenze ben più radicali, forse inopinate ma inevitabili.

Cosa comporta infatti, nel linguaggio concettuale di Tommaso, questa esclusione? Comporta che, dato un qualunque istante dello sviluppo cronologico del creato, e dato un qualunque istante ad esso successivo, posto che tra il primo e il secondo non sopravvengano interventi soprannaturali, nel secondo non possono essere compresi individui di nessuna specie che già non ne conti qualcuno nel primo. E ciò perché, almeno in base alla causalità creata, quanto segue è necessariamente la risultante di forme specifiche già presenti in quanto precede; e nessuna forma specifica può mai produrre, quale che sia la materia di cui prende possesso, nient'altro che una qualche nuova esemplificazione di se stessa.

Ora, però (e questo è il secondo punto che ci ripromettevamo di affrontare, e compreso il quale dovrebbero risultare chiare le conseguenze radicali di cui sopra): come si definisce, in base alle coordinate aristoteliche, la trasmutazione sostanziale? Si definisce come *l'acquisizione di una diversa forma da parte di una materia che in sé rimane identica*, e che si comporta, nei confronti delle forme sostanziali che vi si alternano, allo stesso modo in cui, nella trasmutazione accidentale, la forma della sostanza si comporta rispetto al susseguirsi degli accidenti. Per Aristotele, infatti, soggetto del mutamento è la sostanza ilemorfica, ma per estensione, nella generazione sostanziale, è anche la materia; anzi, da taluni passi sembra che sia *innanzitutto* la materia: vedi p. es. il seguente, tratto dalla *Metafisica*:

È sostanza il sostrato, cioè in un senso la materia (...), in un altro senso il concetto e la forma (...); in terzo luogo è sostanza il composto di materia e forma, e di esso soltanto c'è generazione e corruzione (...). È (...) evidente che anche la materia è sostanza; infatti, in tutti i cambiamenti che si verificano tra opposti, c'è qualcosa che fa da sostrato ai cambiamenti stessi (...); e allo stesso modo, per quanto

---

<sup>610</sup> Se ne sapeva qualcosa, al solito, tramite la critica aristotelica ai 'fisici' presocratici (p. es., su questo, Democrito, Empedocle); ma, in genere, le si riteneva anche ipotesi definitivamente confutate, per merito tra gli altri dello stesso Aristotele.

concerne il cangiamento secondo la sostanza, c'è qualcosa che ora è in via di generazione, ma un'altra volta è in via di corruzione, e che una volta soggiace come qualcosa di determinato, ma un'altra volta soggiace come qualcosa che è privo di determinazione<sup>611</sup>.

Quando un animale viene concepito, ad esempio, il sangue mestruale della madre (che consiste, presumibilmente, in materia corporea informata da un *mixtum* di qualche tipo) trapassa ad un certo punto in un embrione (ossia, nella *stessa* materia corporea informata però da un'attualità ultima diversa, che è già, per quanto incompiuta e bisognosa di ulteriore sviluppo, quella della forma paterna). Non bisogna scordare peraltro che nel pensiero aristotelico specie, generazione e corruzione non sono concetti peculiarmente biologici, ma si applicano pari pari anche alla natura inorganica<sup>612</sup>: e anche in tal caso, quando ad esempio l'aria si trasforma in fuoco c'è un sostrato unico e invariante che assicura la continuità del processo e che, dove prima era informato dalla specie dell'aria, passa poi ad accogliere quella del fuoco.

Ma, per Tommaso, nell'ente la materia non è e non può essere nulla di realmente distinto dalla forma ultima e unica! Non si potrà, quindi (se non per una concessione verbale al 'senso comune') parlare dell'avvicinarsi di sostanze *nella materia*, visto che a questo termine non corrisponde alcun referente positivo. E, come abbiamo notato, è ugualmente solo per un'analogia concessione al parlare corrente, o come 'residuo' non assimilato, che Tommaso può riferirsi a una materia estesa originaria come principio di individuazione delle sostanze materiali. La trasmutazione sostanziale si potrà intendere, dunque, solo in questo modo: nella generazione biologica, sarà la *forma* di questo *mixtum* che, senza alcuna permanenza in qualità di materia e senza alcuna materia soggiacente che permanga, si tramuterà direttamente e interamente nella *forma* embrionale di questo animale; e, ugualmente, nella generazione del fuoco dall'aria sarà la forma di questa aria a tramutarsi interamente nella forma di questo fuoco.

Ma, d'altronde, ciò da Tommaso era stato dichiarato superiore alle facoltà di qualunque creatura: nessuna sostanza creata può, con le proprie sole forze intrinseche, trarre da sé una

---

<sup>611</sup> *Met. VIII*, 1, 1042a 26-1042b 4; tr. it. cit. Vedi anche p. es. *De gen. et corr.* I, 4, 320a 1-4: "Da parte sua la materia è, più di ogni altra cosa e in modo precipuo, il sostrato che fa da ricettacolo alla generazione e alla corruzione; ma, in un certo senso, essa fa da sostrato anche a tutti gli altri tipi di cambiamento" (tr. it. di Antonio Russo, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Bari 1973, pp. 1-95).

<sup>612</sup> L'intero trattato *De generatione et corruptione*, anzi, si occupa *innanzitutto* di questi termini come moti della natura elementare.



forma diversa dalla propria. Tommaso obietterebbe forse che, infatti, qui non è il *quantum* di aria l'agente principale: esso, lasciato a se stesso, rimarrebbe aria per sempre. L'agente principale (aristotelicamente la 'causa efficiente') sarà un *quantum* di fuoco già in atto, rispetto al quale l'aria cui esso imprime la propria forma fungerà solo da sostrato passivo (da 'causa materiale'). Ma in questo modo, mi sembra, il problema viene solo spostato: nel *quantum* di aria dev'esserci comunque *qualcosa* che è positivamente capace di trapassare in fuoco in risposta allo stimolo dell'agente, e allora sarà fuorviante definirlo 'puramente passivo'. È in base a una dinamica di questo tipo che Leibniz, più di quattro secoli dopo, arriverà a concludere che nessuna sostanza può mai subire un mutamento di cui essa stessa, in ultimo, non sia la causa (fatta salva la dipendenza ontologica di tutti gli esseri limitati da Dio); e quindi a escludere, almeno in campo creaturale, la possibilità della distinzione aristotelica tra agente e paziente<sup>613</sup>.

Ma comunque questa ipotesi, come vedevamo, è esclusa nella prospettiva di Tommaso. Se, quindi, per lui davvero la causa agente deve produrre *totalmente e interamente* la nuova forma nel sostrato, allora non avrà nemmeno senso mantenerlo: tanto varrà dire che l'agente (in questo caso, il fuoco già in atto) *crea 'ex nihilo'* un *quantum* di fuoco laddove *prima* c'era un *quantum* di aria, senza che in quello rimanga nulla di questo o che questo precontenesse alcunché di quello. Ma per Tommaso, abbiamo visto anche questo, la creazione *ex nihilo* resta del tutto al di sopra dei poteri della natura creata. Quindi, in base ai suoi principi, quello che è forse il soggetto centrale della scienza fisica aristotelica (la trasmutazione sostanziale, la generazione che è sempre anche, dall'altro lato, corruzione, e viceversa) andrà sottratto interamente al campo della fisica e ascrivito al diretto intervento di Dio. E lo stesso varrà per altre due categorie strutturali di quella scienza, l'accrescimento e la diminuzione; esse infatti a ben guardare, implicano immediatamente una correlativa trasmutazione sostanziale (quando un animale digerisce, infatti, anche se la *sua* forma rimane invariata, la forma dell'alimento digerito, a un certo punto, dovrà tramutarsi nella forma dell'animale stesso per entrare a far parte della sua costituzione; e, in effetti, anche generazione e corruzione non sono, da un certo punto di vista, che casi 'potenziati' di accrescimento e diminuzione)<sup>614</sup>. Dunque non è solo la

---

<sup>613</sup> Come ha ben mostrato Russell, in Leibniz ogni sostanza è causa immediata e unica di tutti i propri stati, come logica conseguenza del principio per cui la definizione esaustiva della sostanza comprende già in sé tutti i suoi attributi: cfr. *A Critical Exposition* cit., pp. 131-136 e 142. Vedi anche, più di recente, Di Bella, *The Science of Individual* cit., pp. 115-117.

<sup>614</sup> Si potrebbe pensare che ciò precluda *qualunque* mutamento, poiché è ben difficile, in effetti, immaginare un mutamento accidentale che non si correli, almeno a livello materiale, a un qualche mutamento sostanziale, salvo,

comparsa naturale di forme sostanziali *completamente nuove* che è preclusa; è precluso qualsiasi mutamento che comporti la trasformazione di una sostanza in un'altra la cui forma, pur magari esistendo già *altrove*, è specificamente diversa dalla propria. Alla natura, in ultima analisi, resteranno in appannaggio solo quelle trasformazioni accidentali che non contemplano trasferimento di materia da un corpo a un altro!

Se, però, tutti gli altri mutamenti dovessero ascriversi al diretto intervento di Dio, ne risulterebbe un'immagine del mondo notevolmente simile a quella dei *mutakallimun* che pure, l'abbiamo visto, Tommaso si impegna a criticare: puramente fittizia la continuità tra inizio e termine del mutamento; dipendente *in toto* dalla sola discrezione di Dio il seguire la *parvenza* della regolarità naturale e, ogni volta che l'aria si secca, sostituirla con fuoco e non, poniamo, con un pezzo di torrione; e, lo stesso, allorché un qualche cosa *apparentemente* entra a far parte della costituzione di qualcos'altro, determinandone la concretezza, del tutto fittizia la continuità tra la sostanza dei componenti materiali prima dell'incorporazione e i corrispondenti accidenti nei quali la sostanza incorporante, dopo, li comprende *virtualiter*, e quindi del tutto eliminata la cogenza di quella determinazione. In breve, ancora una volta risulterà misterioso e miracoloso il fatto che, nel momento in cui la formalità di ordine superiore, con la sua 'materia' esclusivamente potenziale, viene creata *ex novo* al posto degli elementi meno organizzati, essi *sembrino*, nondimeno, proseguire la loro esistenza in quella.

Esclusa ogni positività, la materia per Tommaso, da un lato, rimane il termine che designa l'inesauribilità della forma nella sostanza singola; e, dall'altro, tra sostanze diverse costituisce la *x* puramente funzionale che rappresenta l'elemento di costanza nel loro avvicinarsi; ma come spiegare, appunto, quell'aspetto di costanza, una volta respinta la positività?

### *Paradossi dell'embriologia tommasiana*

Il domenicano non sembra essersi mai seriamente e sistematicamente posto queste difficoltà, e tantomeno averne assunto le conseguenze (ché anzi, come abbiamo visto le rigetta senza esitazione). Tuttavia, il loro operare si manifesta in alcuni punti specifici la cui trattazione è

---

forse, la pura e semplice traslazione. Neppure questa, anzi, sarebbe possibile se si supponesse che le parti della materia prima corporea restino sempre ferme, e che il loro *apparente* moto al seguito dei corpi sia in realtà un avvicinarsi 'ondulatorio' di forme in esse. Questa supposizione può parere oziosa, ma la introduco perché sembra adattarsi meglio a una lettura realistica del discorso dell'individuazione tramite la *signata quantitas*, ossia a un'identificazione totale tra collocazione spaziale e individualizzazione. Comunque le difficoltà principali, per Tommaso, come abbiamo visto, nascono su un altro piano, ancor più basilare: quello della *particolarizzazione in quanto tale*.

basata da lui su premesse che nella loro applicazione conseguente necessariamente avrebbero fatto esplodere quelle difficoltà.

Prendiamo il caso dell'embrione umano. Era convinzione comune dell'epoca (ed è tuttora dottrina ufficiale della chiesa cattolica<sup>615</sup>) che, sebbene certo la naturale facoltà generativa dei genitori abbia qualche ruolo nella nascita dell'uomo, tuttavia l'anima che lo definisce come tale, quella dove risiede la personalità (l'anima intellettuale) deve venir creata direttamente da Dio con un atto singolo e soprannaturale, e dunque con una specie di 'miracolo' (sebbene non si tratti di un miracolo strettamente inteso, perché non viola il corso normale della natura, e anzi ne è richiesto come completamento<sup>616</sup>). Dal momento infatti che l'anima intellettuale è incorporea, si trova in un genere diverso da quello dei corpi, e ad esso superiore, e quindi nessuna potenza corporea sarebbe capace di produrla. L'anima intellettuale deve quindi essere emanata nella totalità della sua sostanza; ma l'inammissibilità dell'ipotesi che ciò avvenga tramite agenti creati era largamente condivisa dai teologi latini: dev'essere Dio in persona a farlo (ai fini del discorso presente, comunque, ciò cambia poco).

Questi i dati basilari del problema. Ma Tommaso, nel risolverlo, deve mantenersi fedele al suo approccio inderogabilmente unicista (uno dei punti-chiave del suo pensiero; uno di quelli, in verità non numerosissimi, sui quali sembra non aver mai nutrito dubbi): l'anima che ha vivificato l'embrione fino al momento in cui viene creata l'intelligenza (che, per Tommaso, *non* è il momento stesso del concepimento<sup>617</sup>) non può permanere anche in seguito come sostrato di quest'ultima: altrimenti ci sarebbero *due* forme (quella dell'anima embrionale e

---

<sup>615</sup> Cfr. *Catechismo della chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano [Roma] 1992, 366 (p. 106): "La Chiesa insegna che ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio -non è 'prodotta' dai genitori". Ai tempi di Bonaventura, comunque, il consolidamento di questa tesi era relativamente recente: vedi p. es. Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331], p. 10: "La dottrina che vuole l'anima umana creata da Dio nel momento dell'infusione di essa nel corpo, benché sia già affermata da Lattanzio e da Clemente Alessandrino e poi da san Leone Magno, non riuscì che assai tardi e faticosamente a prevalere, nella Patristica, sul traducianismo professato da Tertulliano, da Apollinare di Laodicea e dai luciferiani, e sulla tesi della preesistenza professata da Origene, dai manichei e dai priscillianisti. E se Gennadio di Marsiglia, nel V secolo, la includeva nel numero dei dommi ecclesiastici, le persistenti esitazioni di sant'Agostino fra creazionismo e una forma di traducianismo moderato dovevano lasciare ancora perplessi Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia ed Eucherio, e protrarsi fino al secolo XII. Soltanto a partire da questo momento i teologi scolastici cominciano ad essere concordi, nell'affermare che solo il diretto e quotidiano intervento del Creatore può chiamare all'esistenza l'anima razionale e nel ritenere eretiche o prossime all'eresia tutte le opinioni che urtassero contro questo caposaldo della speculazione cristiana".

<sup>616</sup> Vedi in proposito Tommaso, *Quaestiones de potentia*, q. 6, art. 2, ad 5: "Animae rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo: et ideo huiusmodi rerum creationes non sunt miracula".

<sup>617</sup> Cfr. p. es. *Summa theologiae*, I, q. 118, art. 2, ad 2: "Anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva (...) Anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae".

quella dell'intelligenza) e perciò, secondo il suo approccio, due sostanze distinte. Si cadrebbe quindi nell'errore platonico per cui l'anima è solo inquilina e timoniera del corpo, e non anche suo vero atto sostanziale; il che, per di più, dato che secondo Tommaso la materia, che individua nella specie, è propria solo dei corpi, comporterebbe immediatamente l'eresia 'averroista', che attribuisce un solo intelletto a tutti gli uomini. L'Aquinate perciò è obbligato a concludere che, al sopravvenire dell'anima intellettiva, la provvisoria anima dell'embrione si corrompe, e lascia il posto alla sola forma dell'intelligenza, la quale è capace di farne le veci senza problemi perché tanto la contiene virtualmente.

Ancora una volta, non è difficile notare che questa soluzione genera più problemi di quanti non ne risolva. Per iniziare da uno puramente incidentale (cui accennavamo sopra): se l'uomo, comunque, genera in proprio almeno il primo abbozzo dell'embrione (e Tommaso afferma chiaramente che esso possiede un principio vitale proprio, e non è una mera appendice della vita della madre<sup>618</sup>), allora non sarà vero che nessuna sostanza può generarne una diversa in specie. L'unica forma sostanziale dei genitori è essenzialmente indipendente dalla corporeità, se non propriamente incorporea, mentre quella dell'embrione è essenzialmente corporea (tanto che non può permanere quando esso acquista l'intelligenza). Quindi, appartenendo a generi diversi, *a fortiori* dovrà esserne diversa anche la specie. Né varrà obiettare che la forma dell'embrione non appartiene veramente e propriamente ad alcuna specie, come talvolta Tommaso fa<sup>619</sup>: analogamente al caso del mulo, visto che l'embrione non è un accidente senza dubbio, per incompiuto e provvisorio che sia, sarà una sostanza, e quindi avrà anche una propria forma specifica.

Ma poi (e tale questione venne sollevata già all'epoca, anche proprio da Bonaventura): se tanto l'anima dell'embrione è destinata a corrompersi, a cosa serve introdurla? Perché non postulare che fin dal concepimento l'embrione venga informato dall'anima intellettiva? All'inizio, certo, le sue capacità proprie saranno ben poco 'valorizzate': ma questo, d'altronde, sarebbe vero anche per il resto della gestazione e addirittura per i primi anni di vita extrauterina, durante i quali, peraltro, nessuno dubita che il bambino posseda già un'anima intellettiva!

---

<sup>618</sup> *Ibidem*: “aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris; vel a virtute formativa quae est in semine. Quorum utrumque falsum est, opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutrire et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio”.

<sup>619</sup> Cfr. *Summa contra gentiles*, II, 89, 1744: “Nec est inconueniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem”.

La forma embrionale, risponderebbe forse Tommaso, serve a 'preparare' la materia fornita dalla madre all'avvento dell'anima intellettiva, apportandole un *set* di capacità di base che questa poi conserverà come *virtualitates*. Dal momento che, nell'uomo, l'intellezione si sviluppa sulla base delle sensazioni e della loro rielaborazione progressiva, sarebbe incoerente che l'intelligenza facesse il suo ingresso prima che il corpo abbia ricevuto un sufficiente sviluppo:

Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima *actus corporis organici*. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute<sup>620</sup>.

Ma è proprio questo il passaggio che produce le difficoltà maggiori: innanzitutto, a cosa gioverà la 'preparazione' fornita dall'anima embrionale se, tanto, nel momento stesso in cui si origina quell'anima che dovrebbe valersene, l'altra, e dunque anche la relativa preparazione, devono venir meno? Inoltre qui il discorso di Tommaso comunque procede come se la materia dell'essere umano in gestazione fosse un *quid* reale che, dopo aver ospitato la forma dell'embrione, passa ad ospitare quella definitiva dell'intelletto, rimanendo però in sé la stessa e conservando, anche dopo, il 'marchio' che le è stato impresso dalla prima; e questo, in effetti, sembrerebbe necessario a spiegare l'ereditarietà, se si assume che la forma specifica dell'uomo, in quanto tale, è identica per tutti, e viene moltiplicata solo dall'unione al corpo (ossia, alla materia). Se, del resto, essa è creata direttamente da Dio, non c'è ragione di pensare che su di essa, in quanto tale, il carattere dei genitori eserciti un influsso causale immediato.

Tommaso parla, talvolta, di questo ruolo caratterizzante della materia. Ne parla, ad esempio, quando deve spiegare la propagazione del peccato originale: “Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio<sup>621</sup>”. Ma anche già nel *De ente et essentia* parla, più in generale, di

<sup>620</sup> *Summa contra gentiles*, II, 89, 1737.

<sup>621</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 81, art. 1, ad 2. Nella stessa sede, cita anche altri casi di trasmissione di caratteri all'anima tramite la generazione corporea: “Corporis defectus traducuntur a parente in prolem: sicut si leprosum generat leprosum” (*ivi*, co.); “Aliqui defectus corporales a parente transeunt in prolem per originem; et etiam

quegli accidenti che derivano alla sostanza (umana) dall'assunzione della materia: “Quedam (...) accidentia (...) consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem; et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in ethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione anime, et ideo post mortem in eo manet<sup>622</sup>”.

Tutto questo però, in base ad altri principi tommasiani, non può essere inteso come propriamente vero: sembra trattarsi, in effetti, di un altro di quei casi in cui egli riecheggia, su questioni 'scientifiche' particolari, nozioni derivate dalla sua formazione di base, senza forse rendersi conto appieno che egli stesso, sul piano metafisico, ne aveva distrutto i presupposti. Assumere il discorso come letteralmente vero, infatti, significherebbe assumere che nell'embrione c'è *comunque* almeno una dualità di atti formali (quello dell'anima embrionale e quello della *forma corporeitatis*, o, ad ogni modo, di quella natura che fa da sostrato invariante); tanto varrebbe allora anche ammettere (come faceva, lo vedremo, Alberto Magno) che pure l'anima embrionale permanga, e che l'intelligenza giunga non a sostituirla, ma a completarla e perfezionarla. In caso contrario, bisognerà concludere che, quando alla forma embrionale subentra l'intelligenza, non si tratta di una semplice 'corruzione', ma di un'*annichilazione totale*, di un'interruzione radicale nella continuità della natura. E, d'altronde, se a individuare l'anima intellettiva dev'essere la materia *del corpo*, non si capisce come essa possa farlo, se, nel momento in cui l'anima si produce, la materia non possiede più alcuna consistenza autonoma; insomma non si capisce, ancora una volta, come possa Tommaso scampare alla conclusione monopsichista che tanto combatte.

La dinamica ora esposta poi, *per lo stesso Tommaso*, non vale solo nel caso, in effetti del tutto eccezionale, del rapporto tra anima intellettiva e natura corporea, ma possiede un'estensione più generale. Ciò è chiaro da questo: secondo lui non è solo l'anima sensitiva dell'embrione che deve corrompersi per far posto a quella intellettiva; a monte, già l'anima vegetativa, che l'embrione possedeva nelle prime fasi dello sviluppo, ha dovuto corrompersi, a quanto sembra, per dar luogo a quella sensitiva:

Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in

---

aliqui defectus animae ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur” (*ibidem*; comunque la stessa distinzione tra difetti del corpo e difetti dell'anima perde la sua sostenibilità, se il corpo in fondo nell'uomo non è altro che un aspetto dell'anima stessa).

<sup>622</sup> *De ente et essentia*, cap. 6.

animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus<sup>623</sup>.

Ancor più chiaramente si esprime la *Summa contra gentiles*:

In generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis<sup>624</sup>.

Questo può suscitare, in effetti, non poche perplessità: perché per Tommaso all'emergere delle facoltà sensitive deve far riscontro la generazione di una sostanza formalmente diversa? Non si potrebbe pensare, più semplicemente, che la sostanza dell'embrione sia già dall'inizio *formalmente* sensitiva, sebbene all'inizio, per l'ancora incipiente sviluppo delle sue facoltà, non eserciti ancora in atto la sensibilità ma solo le funzioni vitali di base? Che necessità c'è di supporre che essa appartenga sostanzialmente a un *genere* distinto (e quindi anche a una specie distinta) solo per l'assenza transitoria di una data funzione? In base a questa logica, bisognerebbe concludere che anche ogni volta che un animale si addormenta la sua anima sensitiva si tramuta in un'anima vegetativa, e che il contrario avviene quando si risveglia ...O, addirittura (se si accettasse l'assioma di base per cui ad ogni mutamento *in un genere predicativo* deve corrispondere un mutamento sostanziale) bisognerebbe concludere che, p. es., quando mi siedo divento un'altra sostanza, perché anche il genere delle 'cose sedute' è diverso da quello delle 'cose in piedi'.

Io non so fornire ragione di questa convinzione, che Tommaso sembra dare per scontata, se non forse, di nuovo, il riecheggiamento di teorie embriologiche diffuse nella Parigi del tempo, e per le quali l'apparire della sensibilità non comportava solo l'emergere di una nuova funzione, ma anche il corrispondente stratificarsi di una nuova formalità al di sopra dell'anima vegetativa (stratificarsi che Tommaso può interpretare solo come corrompersi dell'una e subentrare dell'altra).

---

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> *Summa contra gentiles*, II, 89, 1745.

Ad ogni modo, ciò che ora è importante ai nostri fini è notare questo punto: per l'Aquinate, l'anima vegetativa non funge da sostrato alla sensitiva, ma piuttosto dà luogo a un'altra vegetativa, formalmente diversa, la quale non è che una virtualità della sensitiva stessa. Ma egli non suggerisce forse anche qualcosa di più? Non suggerisce, cioè, che la sensitiva subentrante non possa nemmeno essere la risultante di uno sviluppo continuo del principio naturale insito nell'embrione con la prima vegetativa? I testi non mi paiono chiarissimi: ma, in caso contrario, dovremmo ammettere che la vegetativa si tramuti autonomamente nella sensitiva, coi problemi che già conosciamo. Se ciò non è vero, se realmente c'è un 'salto', allora esso sarà incolmabile *dalla causalità naturale in genere*; non sarà comprensibile che come *creazione totale*, e anche qui la corrispondente 'corruzione' si rivelerà in realtà una annichilazione. L'Aquinate, ribadisco, non lo afferma in modo espresso, e anzi probabilmente se messo alle strette l'avrebbe negato. Ma altrimenti come dovremmo interpretare il discorso? Forse nel senso che il seme paterno, pur ormai staccato dall'organismo del padre, possiede tuttavia la forma dell'anima sensitiva, oltre che quella della prima vegetativa, e la trasmette all'embrione successivamente a questa? Ciò sembra ancora più improbabile, per quanto talvolta Tommaso paia aver ipotizzato qualcosa del genere<sup>625</sup>. Quindi ciò che ci viene involontariamente ma irresistibilmente insegnato (anche col parallelo esatto tra il rapporto dell'anima intellettiva con la precedente sensitiva e quello di questa con la prima vegetativa) è che non solo nel caso dell'uomo, ma anche in quello degli altri animali (che conoscono anch'essi, nel loro sviluppo embrionale, un successivo dispiegarsi di funzioni vegetative e funzioni sensitive) bisogna ammettere un atto creativo diretto, che sostituisca di sana pianta l'anima sensitiva a quella vegetativa, e che nessuna causa puramente fisica potrebbe operare. E se questo è vero, lo sarà anche in tutte le generazioni sostanziali, perché in tutte dovrebbe altrimenti esserci qualcosa che si tramuta in una forma diversa dalla propria.

---

<sup>625</sup> Nel *Contra gentiles*, Tommaso parla della “*virtus (...) formativa*” che “*fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen contentivum, sicut quoddam spumosum*” (II, 89, 1742); e dice in proposito: “*Haec (...) vis formativa eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem. Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias, inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes*” (*ivi*, 1743). Va da sé che, se si accettasse questo suggerimento, esso tra l'altro ancora una volta andrebbe irremissibilmente contro il principio per cui nessuna creatura può generare una sostanza di forma diversa dalla propria: in effetti, va detto che, se preso sul serio in tutte le sue conseguenze, quel principio è talmente contrario ai dati dell'esperienza comune che Tommaso è costretto a inventare continuamente delle scappatoie e delle deroghe, per evitare di sconfessarne la validità.



### *Conclusioni provvisorie su Tommaso*

Il punto, per tirare le somme, è sempre il solito: una volta eliminata alla radice la materia-soggetto, diventa impossibile concepire una *qualsiasi* generazione sostanziale che non sia in realtà una creazione, e una *qualsiasi* corruzione sostanziale che non sia in realtà un'annichilazione. Non esiste più via di mezzo tra il mero mutamento accidentale e l'emanazione creativa<sup>626</sup>; e anche il mutamento accidentale diviene estremamente problematico.

Non si creda che in questo modo ci proponiamo di deprezzare lo sforzo tommasiano. In un certo senso hanno pur ragione coloro che vi vedono, se non *il, un* punto culminante nel dibattito duecentesco sull'ilemorfismo. Anche su questi temi la speculazione dell'Aquinate non perde la sua grandezza, che però forse risiede più che mai laddove l'autore non l'avrebbe collocata, e in un punto di cui, anzi, presumibilmente non si era neppure reso conto appieno: cioè, nel far esplodere le difficoltà insite nell'intendere la sostanza come composto di forma e materia, e nel rivelare quindi l'aporeticità strutturale del modo in cui l'aristotelismo concepisce i processi fisici, e il mutamento in genere. La posizione di Tommaso su questo argomento è stata subito percepita dai contemporanei, e non senza ragione, come indubbiamente estremista. In fondo Tommaso inconsapevolmente a suo modo è già (se si prende l' 'idealismo' come opposto del materialismo) un idealista radicale, nel senso che per lui, a conti fatti, *tutte* le sostanze, incorporee o meno, sono pure forme, ossia sono *completamente immateriali*<sup>627</sup>. E

<sup>626</sup> Emanazione e creazione sono spesso trattate, negli studi contemporanei, come concetti almeno parzialmente antitetici, perché nello schema emanativo non entrerebbero la volontà e il proposito consapevole, che sono invece propri di quello creativo; e anche perché, presentandosi l'emanazione come un immediato e spontaneo dispiegarsi dell'emanante nell'emanato, essi tenderebbero a identificarsi; e quindi, se applicata alla produzione del cosmo nel suo complesso, la dottrina emanazionista sarebbe sospetta di panteismo (si veda l'affermazione di Van Steenberghen che abbiamo citato sopra [n. 152]). Invece nella creazione l'assoluta trascendenza e alterità della causa sarebbe preservata. Ma in effetti, a dispetto di ogni assicurazione, non risulta affatto chiaro perché il modello creativo, nonostante l'attribuzione della volontà consapevole a Dio, dovrebbe andare più esente di quello emanativo dal rischio di annullare il creato in Dio. Anch'esso, infatti, si basa sul principio per cui ogni e ciascuna perfezione positiva che le creature possiedono la possiedono solo partecipandola in Dio: come potranno quindi nondimeno le creature, per quanto hanno di positivo, non *essere* Dio? E poi, se comunque si intende l'emanazione, in senso generico, come *produzione totale e assoluta dell'effetto da parte della causa* (e così chiaramente la intende Tommaso), la creazione senza dubbio è una forma di emanazione. Tommaso attribuisce espressamente l'emanazione a Dio: “Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis (...) sed etiam emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*” (*Summa theologiae*, I, q. 45, art. 1, co.). Anzi, in effetti per lui Dio è la sola vera causa emanativa; quindi noi, in queste pagine, abbiamo utilizzato i due termini come intercambiabili.

<sup>627</sup> Un suggerimento in questo senso può venire da un'osservazione di Carmelo Ottaviano, riportata da Mazzarella (*Controversie medievali* cit., p. 9): se si riduce la materia a pura potenza, dice Ottaviano, “o si darebbe materia ovunque c'è potenza e quindi anche nell'intelletto e negli angeli (...); o viceversa (l'ipotesi più ovvia) anche la materia dei corpi sarebbe pura potenza e tutto l'universo sarebbe spiritualizzato” (Carmelo

qui può ravvisarsi il suo limite, se si identifica l'idealismo con il trionfo dell'esangue astrazione sul dinamismo della realtà immediata<sup>628</sup>; ma vi si può ravvisare anche la sua grandezza: seguendo questa linea ogni individuo, anzi, ogni *stato puntuale* di ogni individuo, risulterà identificato solo dalla propria e irriducibile attualità intrinseca, e la sua continuità con altro (la sua identità attraverso il tempo, ma anche la sua interazione con lo svolgersi totale dell'universo, e il suo inserirsi in esso) non potrà più venir basato sulla finzione di un qualcosa di *realmente identico* (la forma, per la continuità sostanziale; la materia, per la variabilità), ma solo sul suo collocarsi, con tutto ciò, in un determinato rapporto *funzionale*. Questa linea forte del pensiero moderno e contemporaneo (ockhamista e humiana per l'assoluto primato ontologico assegnato all'individuo, allo *hic et nunc*; leibnizio-kantiana per la definizione della natura e della sua regolarità ordinata in termini funzionali e relazionali) trova già in Tommaso un precursore. Ma ciò ne fa anche un autore irriducibilmente problematico, nella misura in cui egli si sforza, comunque, di calare pur sempre le sue nuove intuizioni negli schemi dell'aristotelismo, e di farvele stare anche a forza. Proprio in ciò del resto sta il suo interesse anche attuale, a dispetto del miraggio di sistematicità perfetta e inarrivabile che una certa apologetica neotomista ha voluto scorgervi.

Altri autori coevi a Tommaso non sono d'altronde meno importanti in questa vicenda, come precursori della tendenza (in apparenza opposta, ma nel profondo complementare) ad abbattere la distinzione radicale tra le specie degli esseri, e a mettere in discussione l'eccezionalità dello *status* della specie ultima rispetto a tutte le altre astrazioni concettuali. Nei suoi esiti più radicalmente riduzionistici, questa tendenza tende in effetti a considerare l'*individuo* stesso, non meno dei generi e delle specie, come un mero epifenomeno della Legge fisica suprema: e, per questo aspetto, essa appare come un'accentuazione estrema del platonismo, per quanti successi abbia potuto assicurare, come 'ideale regolativo', alla scienza

Ottaviano, *Metafisica dell'essere parziale*, Rondinella, Napoli 1954, vol. I, p. 336): Tommaso sembra muoversi appunto in questa direzione.

<sup>628</sup> Così ha fatto il filosofo Ernst Bloch, dalle cui interpretazioni Anna Rodolfi ha tratto spunto rilevandone però la forte declinazione ideologica: “[Bloch] tentò di mostrare che, parallelamente all'interpretazione tomista della materia, emblematica di quella posizione indicata come 'destra aristotelica', esisteva una corrente alternativa con una concezione ontologica della materia molto più ricca, che chiama 'sinistra aristotelica' (...) Questa 'sinistra aristotelica' (...) si opporrebbe alla 'destra aristotelica' capeggiata da Tommaso d'Aquino tendente a sottolineare, contro la materia, la superiorità della forma nella sua dignità di principio. Senza voler entrare nel merito di questa tesi che nasce all'interno della cosiddetta 'filosofia della speranza', in riferimento alla quale Bloch attribuisce alla materia, intesa come disponibilità attiva a sempre nuove forme, il ruolo di principio dinamico e aperto al futuro in contrapposizione allo spirito hegeliano tendenzialmente chiuso nella propria identità con se stesso, ci sembra suggestiva l'interpretazione neomarxista del pensiero medievale” (Anna Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., p. XII; cfr. Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963; e *Die Lehren von der Materie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972).

della natura. Ma noi la dicevamo complementare all'altra nella misura in cui, al contrario, essa può tendere a ricondurre generi, specie e categorie universali (fino all'eventuale legge fisica suprema e onnicomprensiva) unicamente alla realtà primaria dell'individuo, che nessuna astrazione può esaurire.

Questo spunto si trova non tanto in Tommaso, quanto in Bonaventura e, tra i grandi autori coevi, anche in Alberto Magno; e, anche nel loro caso, si correla al problema del mutamento fisico. Nel campo delle scienze fisiche, del resto, Alberto è stato anche assai più influente dello stesso Tommaso, il quale, come notavamo, in fin dei conti se ne è occupato solo marginalmente.

*Il compromesso di Alberto Magno: il problema dell'inchoatio formae*

L'analisi almeno sommaria del pensiero albertino in merito non sarà inutile a comprendere meglio quello di Bonaventura, perché sostanzialmente i due autori si muovono nella stessa direzione: l'accentuazione del ruolo attivo e positivo della materia nei confronti della sopravveniente forma. Potremmo domandarci se c'entra, anche in questo caso, la comune filiazione dai maestri della *Summa Halensis*. I testi a noi pervenuti, però, non forniscono conferme inequivocabili: la *Summa Halensis* contiene, in verità, almeno una frase abbastanza emblematica: “Philosophi ponunt in naturalibus actionibus materiale, quod est subiectum transmutationis, non solummodo esse principium passivum, sed quodam modo activum<sup>629</sup>”. E, nella medesima sezione della *Summa* (quella dedicata alla formazione del corpo di Adamo) troviamo anche diversi riferimenti alla teoria agostiniana delle *rationes seminales*, la quale, come vedremo [pp. 326-328], può, se interpretata in un certo modo, muoversi nella stessa direzione<sup>630</sup>. Va detto, però, che tali riferimenti si trovavano già nel Lombardo, senza che ad essi venisse riallacciata alcuna particolare valenza teoretica (vedi sotto [n. 842]); e che, nel complesso della *Summa Halensis*, il problema della materia sembra rivestire un ruolo abbastanza marginale; né, d'altronde, esso ne ha uno maggiore nelle opere autentiche di Alessandro di Hales a noi pervenute.

Alberto, comunque, segue meno decisamente di Bonaventura la strada del 'materialismo': pur commettendo in tal modo un'inesattezza storica, perché Alberto è di quasi una generazione più anziano di Tommaso e Bonaventura, si può dire che la sua teoria si colloca

---

<sup>629</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. IV, tract. II, sect. I, q. II, cap. I, II, co (corsivo mio).

<sup>630</sup> Vedi p. es. *ivi*, q. I, cap. III, s. c. 1.

più o meno a metà strada tra l'uno e l'altro. Anche la Rodolfi, come vedremo meglio sotto, assegna ad Alberto, per questo aspetto, una posizione che si potrebbe dire 'di centro' tra la 'destra' idealistica o formalistica di Tommaso e la 'sinistra' materialistica della scuola francescana (più vicina però a quest'ultima)<sup>631</sup>.

Tale posizione, quindi, non riesce a sfuggire del tutto alle perplessità che sorgono intorno a quella del suo celebre allievo Tommaso. Proprio l'onnivoro cumulare elementi da tutte le fonti disponibili, spesso senza curarsi della loro reciproca conciliabilità e senza che, talvolta, nemmeno si capisca chiaramente se si tratta di proposizione sottoscritte in proprio o semplicemente presentate in via ipotetica, fa sì che in questo caso, come in quello già citato della composizione metafisica delle intelligenze, difficilmente si riesca a compiere del suo discorso una ricostruzione unitaria. La teoria albertina della materia tuttavia presenta, come dicevo, notevoli punti di interesse per la nostra indagine attuale. Andiamo dunque ad esporli, tenendo presente tuttavia che per Alberto, proprio sul tema specifico della materia, esiste l'accurato studio di Anna Rodolfi, sui cui risultati in larga parte qui ci basiamo, e a cui rimandiamo per una ricostruzione più esauriente<sup>632</sup>.

Tommaso, come abbiamo visto, si imbatte in questo scoglio: come fa la sostanza a trapassare in una forma diversa dalla propria, se non vi è in essa alcun principio che ne contenga la virtualità? Questo problema si pone ugualmente, tanto che si postuli un trapassare spontaneo da una forma all'altra, di cui l'agente già in atto farebbe solo da concomitante esterno, quanto che si sostenga (con Aristotele) che è la causa agente in atto a trasferire la propria formalità al soggetto che è disposto a riceverla, e che nei suoi confronti rimane passivo. Questi due schemi, in apparenza così diversi, a guardar meglio si identificano, e si rivelano nulla più che modi complementari di descrivere, da punti di vista differenti, la medesima realtà, il medesimo processo<sup>633</sup>. I due schemi coincidono perché *anche la ricezione*

---

<sup>631</sup> Certo queste schematizzazioni di massima sono sempre da prendere con le molle, a titolo di semplici suggestioni. In base al criterio della posizione complessiva di fronte ad Aristotele, c'è chi ha collocato a 'destra' Bonaventura e i francescani, alla 'estrema sinistra' Sigieri e l' 'averroismo', ed equanimente al 'centro' Tommaso e, talvolta, anche Alberto. Questo schema, introdotto da Pierre Mandonnet (cfr. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle*, Librairie de l'Université, Fribourg 1899, pp. XVII-LXXIV), e poi sostanzialmente ripreso da Van Steenberghen nella *Philosophie* cit. e altrove, è forse ancor più discutibile, ma nondimeno ha riscosso un grandissimo successo (in proposito vedi p. es. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit., pp. 4-6).

<sup>632</sup> Mi riferisco al già citato *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*.

<sup>633</sup> Quindi, anche i due modelli della *generatio aequivoca* dal lume astrale, che discutevamo sopra [p. 300], in effetti non sono diversi perché nell'ipotesi della vera e propria generazione il sostrato sia puramente passivo e nell'altra no: non lo è *in nessuna delle due*. Ma nel primo caso la forma sopravveniente sarebbe una derivazione naturale immediata della forma dell'astro, nel secondo no: la differenza sta qui. Allo stesso modo, nel caso della

è un'azione: se il sostrato cosiddetto 'passivo' non possedesse in proprio la capacità di accogliere la forma, e quindi in ultimo di *trarla da se stesso*, il presunto agente non potrebbe attualizzare nulla *in esso*. Tra il risultato in potenza e il risultato in atto non resterebbe *assolutamente più nulla* di comune, non vi sarebbe alcuna continuità: il primo, infatti, non possiederebbe *nemmeno in potenza* quello che il secondo possiede in atto. Tra i due si produrrebbe dunque uno stacco radicale, di cui solo il richiamo a un'emanazione totale potrebbe dare spiegazione (vedremo che Bonaventura si rende ben conto di questo punto dolente).

Alberto, almeno in alcuni testi, si sforza di evitare questo scoglio col ricorso al concetto di *inchoatio formae*.

Che cos'è l'*inchoatio formae*? In sostanza, essa sembra designare un attributo che Alberto ascrive a tutte le nature soggette a trasformazione sostanziale, e che egli stesso identifica o perlomeno correla strettamente con la 'potenza della materia'. In virtù di quest'attributo tali nature recano in sé, oltre al *proprio* principio formale, anche, appunto, un qualche 'cominciamento' di tutti quelli nei quali sono capaci di tramutarsi, e dunque la capacità positiva di supportare tale trasmutazione. Nella sostanza generabile e corruttibile, l'*inchoatio formae* possiede, per così dire, un *range* tanto più ampio della forma specifica ora attualizzata quanto le capacità potenziali di trasformazione della sostanza sono più ampie dei soli mutamenti accidentali nei limiti della forma. Per rifarci al solito esempio dell'aria e del fuoco: quando l'aria si tramuta in fuoco, non c'è più bisogno di postulare una totale interruzione della continuità naturale: un *quid* di aria è un composto di materia e forma, e non possiede solo la natura formale dell'aria (che, come tale, deve scomparire quando subentra quella del fuoco), ma anche (nella potenza della propria materia) il 'cominciamento' della natura del fuoco; e, nelle condizioni appropriate, è capace di tradurre spontaneamente in atto tale potenza (e, correlativamente, la natura dell'aria anche allora non si annulla completamente, ma continua a sopravvivere nel fuoco come *inchoatio*). Lo stesso, *mutatis mutandis*, vale anche quando un *quid* sostanziale trapassa a costituire una sostanza di un livello superiore di attualità<sup>634</sup>.

Va rilevato che anche Tommaso talvolta fa riferimento a una qualche *inchoatio formae*: ma (come è stato spiegato esaurientemente da Nardi) l'analogia del suo discorso con quello di

---

nascita degli animali superiori, sia il Sole che il padre vi contribuiscono, ma il padre in qualità di generante vero e proprio (formalmente univoco), il Sole soltanto in qualità di coadiutore della generazione.

<sup>634</sup> Vedi in proposito Nardi, *La dottrina d'Alberto Magno sull' "inchoatio formae"*, in *Studi di filosofia medievale* cit., pp. 69-101.

Alberto rimane qui puramente verbale (né, dato il suo punto di vista complessivo sulla fisica, ci si poteva aspettare qualcosa di diverso)<sup>635</sup>. Tommaso, per *inchoatio formae*, non intende la capacità intrinseca della sostanza di trasformarsi; intende la pura capacità passiva della materia ad essere informata: “Materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem: quae etiamabilitas appetitus materiae dicitur, et inchoatio formae<sup>636</sup>”. O, al limite, intende il possesso, da parte di una sostanza dotata di una certa forma, degli attributi *accidentali* propri di un'altra. Ad esempio, il combustibile ha l'*inchoatio formae* del fuoco non nel senso che rechi in sé il cominciamento del fuoco sostanziale, ma nel senso che, mentre inizia a scaldarsi, possiede un accidente (il calore) che è proprio del fuoco, e oltre un certo grado di calore, in modo abbastanza misterioso, alla sua forma subentrerà quella vera e propria del fuoco:

In omnibus dispositionibus naturalibus contingit quod dispositio in suo perfecto esse attingit id ad quod disponit, quod etiam erat per quamdam inchoationem, dum dispositio ad perfectionem tendebat, sicut patet de calore et forma ignis; quia quando calor completus est in termino alterationis, forma ignis inducitur, et calor simul cum forma ignis manet; dum vero erat alteratio, non erat forma ignis, nisi secundum quamdam inchoationem<sup>637</sup>.

Tommaso, in ambito biologico, usa anche il termine *ratio seminalis*: ma, ancora una volta, per lui la *ratio seminalis* non è la capacità della materia di cooperare all'immissione della forma, è solo la capacità *dell'agente* di produrla<sup>638</sup>. E, in virtù dell'esclusione radicale dell'*inchoatio formae* quale invece la intende Alberto, resta sempre problematico capire come, nei confini

<sup>635</sup> Vedi Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331], p. 30: “[Per Tommaso] la potenza della materia è puramente passiva e recettiva; onde, se di incoazione della forma si può parlare, questa non è altro che quell'*habilitas ad recipiendum* della materia che Aristotele chiamò *appetitus*”.

<sup>636</sup> Tommaso, *In Sent.*, II, dist. 18, q. 1, art. 2, co. Quanto all'*inchoatio formae* in senso albertino, l'Aquinate dice però (*In Phys.* I, l. XIII, 4): “Privatio, quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam, vel inchoatio formae, vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit” (corsivi miei); è vero che qui egli parla dell'*intentio* di Aristotele. Ma è probabile che per lui, qui come in molti altri casi, tale *intentio* coincida con la verità.

<sup>637</sup> Tommaso, *In Sent.*, III, dist. 35, q. 1, art. 3, b, co.

<sup>638</sup> Vedi ad esempio Tommaso, *In Sent.*, III, dist. 3, q. 4, art. 2, co.: “In his qui per concubitus generantur, duo concurrunt ad formationem corporis: scilicet principium activum, quod est in semine, quod ratio seminalis dicitur: aliud autem est materia ex qua corpus formatur, quam mater ministrat”. La materia *non contiene*, dunque, la *ratio seminalis* della forma; il che è detto ancor più espressamente in un altro passo (*In Sent.* II, dist. 18, q. 1, art. 2, arg. 2): “Potentia autem materiae non est activa, sed passiva, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo ratio seminalis materiae attributa non est”. Cfr. su questo anche Mazzarella, *Controversie medievali* cit., pp. 289-296: “San Tommaso non nega le *rationes seminales*, come non nega qualsiasi dottrina che sia presentata con l'autorità di S. Agostino, ma l'interpretazione che egli ne offre è estranea al pensiero sia del Vescovo di Ippona sia alla tesi di coloro che a lui si richiamavano” (p. 291).

della natura, ciò possa accadere.

Se ricorriamo per Alberto alla 'cartina tornasole' dell'embriologia, rileviamo la seguente situazione: anche lui pare convinto che l'anima sensitiva dell'embrione sia un atto formalmente distinto dalla antecedente anima vegetativa. Ma, a differenza di Tommaso, non è costretto a concluderne che questa subisca un annullamento totale allorché compare quella, perché per lui essa, pur apparendo istantaneamente (altrimenti non ci sarebbe vero mutamento formale: la forma in quanto tale non conosce 'più' e 'meno'), è il risultato finale di uno sviluppo continuo e progressivo; e la stessa cosa valeva già per l'emergere della vegetativa dalla materia inorganica: si tratta di una evoluzione 'ontogenetica' che conosce, sì, dei salti, ma comunque entro una linea complessivamente ininterrotta.

Alberto d'altronde è però convinto, come Tommaso, che ad ogni modo l'anima vegetativa non permane *come tale*, nemmeno in qualità di sostrato, dopo la comparsa della sensitiva: quella si è del tutto trasformata, senza residui, in questa; e lo stesso vale per la sensitiva nei confronti dell'intellettiva (per quanto quest'ultima venga *ab extrinseco*, dal diretto intervento creativo di Dio). Ciò perché il maestro tedesco, sia pur non senza tentennamenti, è anch'egli, fondamentalmente, un unicista: non può ammettere nell'anima una reale stratificazione di principi d'attualità, in quanto per lui ne deriverebbe una perdita della sua unità sostanziale. Questa teoria del dispiegamento progressivo delle potenzialità nello sviluppo embrionale è ben espressa da Alberto nell'opuscolo *De natura et origine animae*:

Substantia illa quae est anima hominis, partim est ab intrinseco et partim ab extrinseco ingrediens, quia licet vegetativum et sensitivum in homine de materia educantur virtute formativa, quae est in gutta matris et patris, tamen haec formativa non educeret eas hoc modo, prout sunt potentiae rationalis et intellectualis formae et substantiae, nisi secundum quod ipsa formativa movetur informata ab intellectu universaliter movente in opere generationis. Et ideo complementum ultimum, quod est intellectualis formae, non per instrumentum neque ex materia, sed per suam lucem influit intellectus primae causae purum et immixtum<sup>639</sup>.

---

<sup>639</sup> Alberto Magno, *De natura et origine animae*, in *Opera Omnia*, t. XII, Aschendorff, Monasterii Westfolorum (Münster) 1955 (pp. 3-44), I, 5. Su questa operetta cfr. Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331], pp. 32-33: "L'anima vegetativa è la potenza da cui è tratta l'anima sensitiva che n'è il compimento e lo sviluppo, e l'anima sensitiva si sviluppa e diviene essa stessa intellettiva, grazie al diretto intervento del Creatore (...) Anima vegetativa, sensitiva e intellettiva non sono, per Alberto, tre forme statiche, come per Tommaso; ma tre momenti di un processo dinamico continuo e senza salti". Come segnala lo stesso Nardi, su questo tema come su molti altri l'opera di Alberto non è priva di oscillazioni. Secondo il precedente *De animalibus*, l'intera anima umana sarebbe invece creata direttamente da Dio, e la *virtus formativa* del genitore produrrebbe solo un *surrogato* di vita, destinato a venir meno al subentrare dell'anima vera e propria, e al quale in effetti sembra

La stessa teoria si ritroverà anche in Dante Alighieri, come vedremo tra poco. Ma a ciò non sono estranee, appunto, le forti ascendenze albertine della filosofia dantesca. Quando Dante nella *Commedia* descriverà lo sviluppo dell'embrione come spiegamento progressivo del principio vitale<sup>640</sup>; e quando, nella stessa opera, si contrapporrà polemicamente al modello che vuole “ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda<sup>641</sup>”, si confermerà, ancora una volta, un albertista in scienze naturali. Questi passi, infatti, oltre ad opporsi implicitamente all'idea tommasiana della discontinuità totale, sembrano d'altro canto polemizzare, appunto, contro la teoria della pluralità delle forme nell'uomo: per quanto nel verso citato di *Purgatorio*, IV, si parli di “anima”, non mi sembra improbabile che qui 'anima' vada inteso genericamente come 'atto formale', perché la pluralità vera e propria delle *anime* (la tesi strettamente platonica, secondo cui l'essere umano sarebbe un aggregato di diverse *sostanze*, unite l'una all'altra solo come il motore lo è al mosso), era generalmente rifiutata. Il dibattito vero verteva proprio su *come* intendere la condivisa unità fondamentale dell'anima.

Alberto, implicitamente, ha anche meno problemi di Tommaso a sostenere la possibilità della *generatio aequivoca*: essa, nella linea fisica 'dinamica' che abbiamo ora visto, si iscrive con maggiore armonia; così pure, in generale gli è più facile spiegare come faccia, nella generazione biologica, la forma del padre a produrre un embrione che, all'inizio, possiede un atto naturale diverso dal proprio. Anche in questo caso, si tratta a ben guardare di un fenomeno di *generatio aequivoca*: se gli elementi possiedono l'*inchoatio formae* dell'embrione, non c'è nulla di strano che, nelle condizioni appropriate, possano trarla da se stessi; e, complementariamente, se la forma del padre conserva l'*inchoatio formae* dell'embrione

---

difficile attribuire una funzionalità. Cfr. *L'origine dell'anima umana* cit., pp. 20-21. Mazzarella, che pure si richiama a questo studio di Nardi, attribuisce invece anche al *De animalibus* la stessa concezione dinamica che Nardi ritrova del *De natura et origine animae*: “Nel *De animalibus* Alberto sostiene che sia l'anima vegetativa che la sensitiva derivano dal seme paterno (...) La dottrina dell'*inchoatio formae* di Alberto Magno trova (...) la sua compiuta espressione nel *De natura et origine animae*, che riprende e sviluppa la teoria già presente nel *De animalibus*” (*Controversie medievali* cit., pp. 263-267). Petagine, al contrario, assegna a tutta l'opera di Alberto la posizione opposta: “Nell'impostazione del Coloniese, il processo generativo dell'uomo ha una funzione strumentale, piuttosto che preparatoria, dell'ingresso dell'anima spirituale. Dio non interviene ad un certo punto del processo embrionale, bensì lo presiede tutto intero, così che il seme è una semplice *virtus formativa* che l'intelletto divino utilizza, ma che di per sé non è dotato di potenzialità efficiente, come accade nel caso degli animali e delle piante” (*Aristotelismo difficile* cit., p. 25). Comunque la vogliamo pensare su opere precedenti, tuttavia, mi sembra che la presenza della concezione dinamica nel *De natura et origine animae* risulti abbastanza inequivocabilmente dai testi.

<sup>640</sup> Vedi *Purgatorio*, XXV, 37-78; su queste pagine cfr. Bruno Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331], pp. 46-58.

<sup>641</sup> *Purgatorio*, IV, 6 (ed. G. Petrocchi, in *La Commedia secondo l'antica vulgata*, vol. III [*Le opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, t. VII], Arnoldo Mondadori, Milano 1967.



che ne è stato abbozzo imperfetto, non è strano che sia capace di conferirla al liquido seminale sotto la cui azione l'embrione nasce. Qualche problema in più continua però a darlo il caso specifico della generazione umana, perché essa culmina nell'anima intellettuale, della quale ovviamente è difficile supporre una vera *inchoatio formae* nell'embrione corporeo. Se l'infusione dell'anima intellettuale richiede una creazione diretta, come può essa porsi in continuità col resto del processo, e come può venire attribuita anche alla *virtus formativa*, sia pur con tutto l'ausilio che si vuole da parte dell'*intellectus universaliter agens*? Se invece essa risulta da un processo continuo, che ruolo avrà più la creazione diretta? L'intelligenza stessa, nell'uomo, apparirà come risultante di un processo naturale; ma allora, come si potrà difenderne l'incorporeità?

D'altro canto, per Alberto nell'uomo c'è indubabilmente un principio sostanziale corporeo. Sempre in virtù del suo unicismo, la forma dell'intelligenza *non può* tuttavia essere anche *la stessa* cui inerisce immediatamente il corpo: altrimenti l'*unica* formalità dell'uomo sarebbe di natura corporea; ma nessuna sostanza può essere ad un tempo corporea e intellettuale. Visto, però, che evidentemente l'uomo possiede un corpo *e* possiede un'intelligenza, sembra difficile negare che esso sia anche (caso eccezionale) un composto di *due* sostanze vere e proprie: l'una corporea e l'altra, forse, non solo incorporea ma addirittura immateriale.

Da questo problema, l'abbiamo notato, non va esente Tommaso. Come vedremo, esso potrebbe coinvolgere anche Bonaventura, ma in modo più sottile: infatti il suo pluralismo gli consente comunque di sostenere con più plausibilità che una stessa sostanza possa essere insieme realmente separabile dal corpo (come è l'intelletto umano per Alberto e, con lui, per tutta la 'sintesi del primo '200'), *e* forma a pieno titolo di un corpo, che le si unisce solidalmente (e a cui essa per natura è atta a fare da forma), ma alla cui separazione è nondimeno capace di sopravvivere.

Ad ogni modo, la teoria dell'uomo come unità composita, portata avanti nelle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri di Brabante e che tanto farà scandalizzare per la sua eterodossia, si presenta in effetti come un coerente sviluppo di principi albertini<sup>642</sup>. Qui si manifesta quella implacabile coerenza del maestro belga nel portare fino alle ultime conseguenze un assunto

---

<sup>642</sup> Tra l'altro, la Rodolfi ha rilevato come, ad esempio, la teoria della materia di Sigieri di Brabante possiede forti analogie con quella di Alberto, e come essa si contrapponga a quella di Boezio di Dacia, il quale, su questo come su molti altri argomenti, è invece molto più vicino a Tommaso (cfr. *Il concetto di materia* cit., pp. 174-193; sul carattere tommasiano e 'moderato' del pensiero di Boezio si veda anche, ad esempio, Van Steenberghen, *La philosophie* cit., pp. 368-370).

dato, che, come nota Petagine, perfino i più accesi detrattori gli riconoscono<sup>643</sup>. E si può sospettare che anche Dante Alighieri sia scampato alla conseguenza della perdita di unità del composto umano solo a prezzo di un'eresia almeno altrettanto macroscopica: quella per cui (con Alessandro di Afrodisia) *anche l'intelletto possibile*, nell'uomo, avrebbe natura corporea, e dunque sarebbe incapace di sussistere senza un corpo, mentre l'intelletto agente si identificherebbe, probabilmente, con la stessa illuminazione divina<sup>644</sup>.

Ma l'unicismo, ad Alberto come a Tommaso, procura anche un problema più generale. Abbiamo detto che Alberto è un unicista non scevro da tentennamenti; e, difatti, il discorso dell'*inchoatio formae* come potenza della materia difficilmente si può inquadrare negli schemi dell'unicismo, perché spontaneamente si associa all'idea che tale 'potenza', nell'ente, non sia mera privazione e passività, bensì sia un potere almeno relativamente attivo e autoformativo;

---

<sup>643</sup> Cfr. Petagine, *Aristotelismo difficile* cit., p. 115. Vedi il non certo tenero giudizio di Gauthier, cui qui Petagine si riferisce: “Le Siger des *Questiones in tertium de anima* nous apparaît avant tout comme un logicien, rompu à la technique des 'impossibilia': sa culture est limitée, son information médiocre, sa connaissance des textes insuffisante, sa faculté d'invention nulle (on chercherait en vain chez lui une idée originale); *mais, une fois qu'il a reçu d'un autre une hypothèse, il excelle à en développer jusqu'au bout les conséquences*” (René Antoine Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 [1983], pp. 201-232, [pp. 231-232]; corsivo mio).

<sup>644</sup> In proposito cfr. Nardi, *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331]. Nardi non trae questa conseguenza esattamente nei termini suddetti. Tuttavia ricostruisce la teoria dello sviluppo umano, quale è esposta da Dante nel *Convivio* e soprattutto nel canto XXV del *Purgatorio*, come se lo stesso sorgere dell'intelligenza risultasse senza soluzione di continuità dal processo che ha dato origine alla vegetativa e alla sensitiva. Per Dante, dice Nardi, “la virtù che è nel seme (...) è quella che si fa anima, prima vegetativa, indi sensitiva ed infine intellettiva” (p. 41). “Contro Averroè e contro Tommaso, egli ritiene che l'intelletto, creato da Dio, si congiunge coll'anima sensitiva, sviluppatasi dalla virtù attiva del seme, per formare con essa *un'alma sola*” (p. 54). Dante senza dubbio rifiuta la tesi tommasiana della corruzione dell'anima sensitiva al sopravvenire dell'intellettiva [vedi pp. 304 e segg.]; ma rifiuta anche la tesi della pluralità delle anime, che secondo me è probabile vada intesa, per lui, come tesi della pluralità delle forme (cfr. p. 318). Se è così, egli quindi non può neppure sostenere, come Bonaventura, che l'anima intellettiva, creata soprannaturalmente, vada a informare un corpo che ne rimane in qualche modo distinto. L'anima intellettiva dunque non sarebbe altro, per lui, che uno spontaneo sviluppo della corporeità umana; ma questo rende in qualche modo superfluo e incoerente il ricorso alla creazione diretta da parte di Dio: la 'infusione' dell'intelligenza nel corpo sembra divenire una semplice metafora del fatto che l'organismo umano, al compimento del proprio sviluppo corporeo, si rende capace *in proprio* di riflettere la luce dell'intelligenza divina. Su questo punto Nardi è abbastanza inequivocabile: “La virtù ch'è dal cuor del generante non solo si fa anima vegetativa e sensitiva, ma fin dal principio è ordinata a diventare anima intellettiva (...) Come il raggio del sole si fa vino, congiungendosi all'umore che cola dalla vite, così la luce intellettuale del sole eterno (...) raggiando sull'anima sensitiva crea in essa *l'intelletto possibile* e la eleva al grado di anima razionale (...) *l'intelletto possibile* (...) è uno *splendore della luce divina ripercossa sull'anima sensitiva* [corsivo mio]” (pp. 56-57). Ancor meglio in seguito: “Sfrondato il pensiero di Averroè di quanto aveva di più assurdo, la nuova opinione professata da Sigieri [quella del *De anima intellectiva*] appare assai più vicina di quanto non si creda, alla tesi dantesca (...) Al posto dell'intelletto separato, Dante sostituisce la luce divina che, raggiando sull'anima sensitiva, la eleva al grado di anima razionale. In se stessa la luce divina è veramente estrinseca all'anima, cioè trascendente (...) Ed è altresì unica e semplicissima, in sé, in quanto procede da semplicissimo principio; ma essa si disuna e sparpaglia sulle cose create, in quanto queste variamente ricevono e riflettono la divina illuminazione” (p. 65). Sulla presenza in Alberto di possibili spunti per questa teoria dantesca vedi *ivi*, p. 32: “[Per Alberto] l'anima sensitiva si sviluppa e diviene essa stessa intellettiva, grazie al diretto intervento del Creatore”.

e questo, a sua volta, sembra richiedere un concetto di materia non come puro difetto ma come realtà positiva. Alberto, tuttavia, non compie questo passo (l'unica possibile omogeneità di materia che egli ammette tra enti di specie diversa, lo abbiamo visto, è quella funzionale): per cui, una volta che ha *postulato l'inchoatio formae*, gli rimane da spiegare come essa sia *possibile*. Di nuovo, se principio costitutivo reale della sostanza è solo la forma, come fa questo principio a contenere il germe della trasmutazione in altre forme, ossia in qualche cosa che si trova del tutto al di fuori delle sue capacità naturali? Come fa, insomma, a possedere una virtualità *più ampia di se stesso*?

Nel complesso, dunque, e beninteso senza pretese di dire una parola definitiva, si direbbe che Alberto compie uno sforzo per uscire dalle strettoie del 'fissismo metafisico', ma d'altronde egli stesso se ne preclude la riuscita. Egli continua a definire il sostrato materiale in maniera esclusivamente negativa, come quella *x* che rimane dopo la rimozione di tutte le forme<sup>645</sup>. Ma allora questa 'essenza' della materia, che dovrebbe potersi distinguere dalla sua *funzione* di 'potenza', e supportare la realtà positiva dell'*inchoatio formae*, non avrà a conti fatti che una realtà puramente mentale: e come può una realtà puramente mentale possedere una potenza *positiva*? Insomma, sembra che qui la posizione albertina si involga in contraddizioni inestricabili (se Dante, nel *Convivio*, ha ricordato quello dell'esistenza separata della materia come il problema più difficile da lui incontrato nello studio della filosofia<sup>646</sup>, a ciò potrebbe non essere estraneo il suo albertismo fisico).

#### *La soluzione bonaventuriana: considerazioni preliminari*

Bonaventura in questo frangente, mi pare, parte meglio attrezzato: questo sebbene rispetto ad

---

<sup>645</sup> Cfr. Anna Rodolfi, *Il concetto di materia* cit.: “Dal punto di vista fisico, [per Alberto] la materia non può mai esistere senza le forme” (p. 11). “L'unica maniera che abbiamo per avvicinarci ad essa è attraverso un processo mentale, capace di 'deformarla' e lasciarla spogliata di ogni forma, per contemplarla nella sua propria essenza” (p. 16). “La materia è ciò che rimane dopo che si sono escluse tutte le forme” (p. 22). È vero che si potrebbe sospettare che ciò valga per la materia *secundum essentiam* (per la quale lo stesso Bonaventura si serve di espressioni del tutto analoghe), non della materia *secundum esse*. Ma *anche quest'ultima*, secondo Alberto, è definita esclusivamente dal suo rapporto con la forma: “La sua natura non è (...) definibile di per sé, ma in relazione alla forma verso la quale essa tende in quanto la possiede in modo confuso e inchoato” (p. 44). È vero anche che Alberto non è privo di oscillazioni in proposito: per esempio egli, diversamente da Tommaso, distingue l'essenza della materia dalla relativa potenza (pp. 45 e segg.); tuttavia, aggiunge poi che questa è una pura distinzione di ragione (p. 52).

<sup>646</sup> Cfr. *Convivio*, IV, 1: “Con ciò fosse cosa che questa mia donna [la filosofia] un poco li suoi dolci sembianti trasmutasse a me, massimamente in quelle parti dove io mirava, e cercava se la prima materia delli elementi era da Dio intesa -per la qual cosa un poco dal frequentare lo suo aspetto mi sostenni- quasi nella sua assenza dimorando, entrài a riguardare col pensiero lo difetto umano intorno al detto errore” (ed. F. Brambilla Ageno, in *Le opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, t. III, vol. II, Le Lettere, Firenze 1995; corsivo mio).

Alberto egli abbia un interesse minore per gli sviluppi puntuali delle scienze (più vicino, per questo rispetto, a Tommaso), e, anzi, in lui si possa rilevare anche un certo preoccupato sospetto (via via più accentuato col passare degli anni) verso l'eccesso di *curiositas* rivolta alla 'sapienza mondana'. Nonostante l'atteggiamento del francescano verso le scienze sia stato notevolmente più aperto di quanto una certa tradizione abbia creduto, e certo più di quello di molti suoi contemporanei e confratelli<sup>647</sup>, egli non ha mai inteso costruire un vero sistema fisico o svilupparlo nei dettagli. Per riprendere un giudizio di Corvino, Bonaventura si serviva sì ampiamente di quelli che oggi definiremmo gli 'ultimi ritrovati della scienza'; ma non ha mai ambito (a differenza di Grossatesta, o anche di Alberto) ad essere uno 'scienziato' in proprio<sup>648</sup>. Tuttavia a lui l'uscita dalla suddetta strettoia riesce meglio che ad Alberto, appunto in virtù del suo pluralismo, ossia, del suo ilemorfismo reale. Questo, infatti, gli rende possibile una manovra che ad Alberto resta preclusa: egli può spiegare plausibilmente come due sostanze possano avere nature positivamente diverse e irriducibili (secondo la forma) e *insieme* possedere un aspetto di omogeneità (secondo la materia). Per un unicista o due sostanze sono in tutto e per tutto identiche per natura, o restano del tutto distinte e incomunicabili: *tertium non datur*. Se esse per un qualche aspetto hanno natura realmente

---

<sup>647</sup> Vedi in proposito Corvino, *Bonaventura* cit., pp. 316-317. Corvino, commentando il noto passo delle *Collationes in Hexaëmeron* (XIX, 6-15) dove Bonaventura ammonisce i frati a studiare innanzitutto la Bibbia, poi i Padri e i teologi, e solo in terza istanza i filosofi, dice: “Se teniamo conto delle circostanze e del contesto, dobbiamo dire che egli dà prova di grande moderazione; era infatti il ministro generale dei francescani che stava parlando a studenti francescani di teologia, che si apprestavano a diventare predicatori del messaggio evangelico o maestri *in sacra pagina*: o che doveva dire a costoro, che pensassero a studiare soprattutto gli autori pagani e trascurassero la lettura della Bibbia? Ci sembra anzi che si mostri abbastanza tollerante nell'ammettere come parte essenziale della loro formazione lo studio degli scrittori pagani (...) E non si dimentichi che, proprio nella sua veste di ministro generale, aveva confermato più volte lo statuto relativo all'accettazione di nuovi frati, approvato al tempo di Aimone di Faversham, secondo cui 'nessuno poteva essere accolto nell'ordine se non era un chierico convenientemente istruito nella grammatica e nella logica'; ora, la grammatica e la logica erano considerate scienze filosofiche, e quindi non si poneva alcuna preclusione alla filosofia, intesa in senso proprio come il complesso delle scienze umane”. Ma vedi già anche Gilson, *La philosophie* cit., pp. 49-50: “Non seulement saint Bonaventure a pris définitivement son parti de laisser les études se développer, mais encore il semble considérer comme assez difficile d'assigner des limites précises à leur développement (...) La vaine curiosité est condamnable; elle déplaît aussi à saint Bonaventure, aux bons Frères, à Dieu et à ses anges. Il ne s'agit pas non plus de défendre ceux qui perdent leur temps à étudier des écrits inutiles (...) Mais qu'est-ce qui est inutile? Est-on jamais sûr qu'un livre soit inutile? Et celui qui cherche en toute bonne foi à n'étudier que des livres utiles peut-il le faire sans se tromper? (...) Nous allons blâmer tel ou tel comme coupable de vaine curiosité; mais sa curiosité s'appellerait peut-être mieux: amour de l'étude. Si quelqu'un étudiait les doctrines des hérétiques afin de mieux comprendre la vérité, il n'agirait ni en curieux ni en hérétique, mais en catholique”.

<sup>648</sup> “Circa la validità scientifica della 'fisica' bonaventuriana, si deve senz'altro ammettere che il nostro autore non ha un interesse diretto per lo studio della fisica intesa come scienza in senso stretto e quindi non possiede riguardo ad essa una competenza specifica; tuttavia egli cerca di utilizzare i risultati più avanzati che in questo campo avevano acquisito gli studiosi del suo tempo, e perciò accetta come valide le tesi del più grande scienziato del secolo XIII, Roberto Grossatesta” (Corvino, *Bonaventura* cit., p. 515). Vedremo anche sotto [pp. 400-401] che Bonaventura talvolta commette, in astronomia, delle sviste da 'dilettante'.

uniforme, allora quell'aspetto sarà la loro *sola* formalità, e la loro differenza specifica verrà meno. Per Tommaso, non a caso, postulare un'uniformità di materia tra sostanze eterogenee equivale *immediatamente* al riduzionismo, ossia al collocare la loro differenza su un piano meramente accidentale:

Forma substantialis in hoc a forma accidentalibus differt quia forma accidentalibus non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalibus, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit forma accidentalibus, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed *omne fieri statuerunt alterari*, ut dicitur in I *Physic.*<sup>649</sup>.

Bonaventura può almeno tentare, invece, di percorrere questa 'terza via': egli non prospetta, (almeno non intenzionalmente) un riduzionismo fisico totale, perché le forme diverse che un sostrato omogeneo è capace di supportare restano, nel suo schema, un qualcosa che (per usare un'espressione contemporanea) è comunque realmente 'emergente' rispetto al sostrato stesso. Ma, d'altro canto, le forme non sono irrevocabilmente comunicabili e discontinue, perché *in un certo senso* esse sono tutte solo differenti attualizzazioni della materia-soggetto, che possiede la capacità di accoglierle tutte e che non si esaurisce in alcuna. Per questo rispetto, Bonaventura procede già, sia pur con una certa prudenza, sul cammino che, percorso con baldanza assai più temeraria, porterà, in Giordano Bruno, all'identificazione della materia con quella vera essenza della natura di cui le forme, transitorie e caduche, non sono che labili accidenti. In una certa misura, e a livello di spunti, questa tesi si potrebbe attribuire già a Bonaventura (anche se Bonaventura non avrebbe mai pensato di indentificare la materia con *Dio stesso*, come invece tenderà a fare Bruno)<sup>650</sup>.

<sup>649</sup> *Summa theologiae*, I, q. 76, art. 4, co. Cfr. Aristotele, *Phys. I*, 4, 187a 12-18. Questo discorso è sviluppato da Tommaso già nel suo commento alle *Sentenze* (cfr. sotto [n. 761]).

<sup>650</sup> Pasquale Mazzarella (*Controversie medievali* cit., pp. 9-16) ha messo esplicitamente in relazione la posizione di Bruno (e anche quella di Telesio) con lo sviluppo di quella problematica della natura positiva della materia, la quale sorge inderogabilmente dalle difficoltà intrinseche del pensiero aristotelico già così ampiamente dibattute dagli scolastici. Bruno arriverà infine a distaccarsi con veemenza dalla posizione di Aristotele; ma per certi versi, argomenta Mazzarella, il suo antiaristotelismo costituisce ancora lo sviluppo di determinati spunti aristotelici, come già si può dire per la fisica bonaventuriana: "La materia per lui diventa senz'altro interiormente animata

In questo modo, il 'terreno comune' per la trasmutazione sostanziale, tra forme che per natura ineriscono a un sostrato materiale omogeneo e posta questa condizione, è assicurato. Non c'è bisogno di postulare che la *forma* della sostanza di partenza si tramuti, incomprensibilmente e direi contraddittoriamente, in una forma diversa dalla propria: quando subentra la nuova, la vecchia è semplicemente scomparsa, senza lasciare, come tale, alcun residuo. Ma, d'altronde, non si tratta nemmeno di una discontinuità totale: la *sostanza* di partenza, diversamente dalla forma di partenza, non si è annichilata, e in qualche modo continua ad esistere in quella di arrivo, perché *il suo sostrato materiale* continua ad esistere, specificamente e individualmente identico, e assicura la continuità tra i due termini. La assicura allo stesso modo in cui, nel mutamento accidentale, la forma sostanziale la assicura nell'avvicinarsi delle disposizioni transitorie.

Il pluralismo difeso da Bonaventura presenta anche altri vantaggi. Ad esempio consente di spiegare, in maniera assai più lineare di quanto non sia lecito agli unicisti, perché mai gli individui somigliano alla materia che va a costituirli. Somigliano ad essa perché, banalmente, per il loro aspetto individuante sono *fatti* di essa: perché è essa a 'concretarli', ed essa continua positivamente ad esistere e ad operare in loro, fino al punto di poterli anche distruggere, se il principio formale non possiede più la forza sufficiente ad arginare e coordinare le sue spinte contrastanti. In effetti anche identificare la causa intrinseca della distruzione della sostanza, per l'unicismo, presenta non pochi problemi.

Come ho detto, si tratta di una considerazione banale: ma è una spiegazione che a un unicista rimane preclusa, per cui egli sarà costretto a ricorrere a ogni sorta di procedimenti assai più macchinosi e, in ultimo, insoddisfacenti, per spiegare come mai la materia fisica concreta, pur *non avendo in effetti alcuna realtà indipendente dalla forma*, sembra nondimeno condizionarne tanto fortemente la realizzazione, e far sentire così imperiosamente la sua voce, dalle forme in essa vive ed operanti, in quanto fecondata da esse: nel *De la causa principio e uno* questa dottrina è chiaramente affermata nella concezione dell' 'artefice interno' che 'forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe; da dentro il stipe caccia i rami; da dentro i rami le formate brance (...)' [*De la causa principio e uno*, dialogo II, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, La Nuova Italia, Firenze 1958 (pp. 173-342), p. 233]. Questa dottrina del dinamismo universale, che costituisce l'essenza profonda di tutta la realtà, e che si esplica procedendo da forme latenti che agitano la materia a forme sempre più determinate e perfette, ha la sua origine proprio dall'inconcepibilità della materia come pura potenza e dalla privazione (...). La polemica medievale sulla pluralità delle forme è tutt'altro che una vana ed oziosa disputa: essa ha il suo fondamento in Aristotele e sarà viva sempre che allo Stagirita si faccia capo per tentare una interpretazione della realtà: la visione immanentistica rinascimentale, che si afferma nella rovente polemica contro gli epigoni di Aristotele (...), punterà sul concetto di materia, che sia Bruno che Telesio considereranno come realtà sussistente. E con questa affermazione si ripropone (...) la dottrina dell'*inchoatio formae*, e quindi della pluralità delle forme. Polemica che continuerà fino a quando Leibniz (...) taglierà alla radice ogni dualismo ed affermerà l'assoluta semplicità e spiritualità della sostanza" (*ivi*, pp. 11-14).

a volte anche *contro* la forma stessa.

La materia reale serve inoltre come referente della complessità delle funzioni della sostanza. Come Bonaventura dice criticando appunto l'unicismo, *proprio perché* la natura umana è il compimento e il perfezionamento ultimo di tutta la realtà corporea non è plausibile supporre che essa informi direttamente la materia prima: essa, per funzionare correttamente, ha invece bisogno di un *hardware* già fortemente sviluppato e differenziato nelle sue funzioni, e quindi presuppone tutta una stratificazione di attualità sulla quale deve poter fare affidamento. Egli afferma anche, è vero, che la vita e il senso, nell'uomo, dipendono dall'anima intellettuale, e non dal corpo: “Valde est rationabile ponere in homine unam substantiam perficientem, quae det ei vitam et sensum et intellectum<sup>651</sup>”; e poco sotto, ancor più chiaramente: “Sensibilis (...) in homine (...) nominare potest et substantiam et potentiam; sed prout nominat substantiam, non dicit aliquid diversum a rationali: eadem enim est substantia, quae facit hominem et sentire et ratiocinari, quamvis alia et alia sit in potentia<sup>652</sup>”. Ma, in realtà, qui dice semplicemente che le potenze appartengono tutte a un'unica *sostanza*, non a un'unica *forma*; inoltre altri passi sembrano andare in senso opposto, come il seguente: “Vegetabilis et sensibilis disponunt ad rationalem et magis ad ipsam appropinquant quam natura alicuius corporis, nec alicui corpori unitur rationali potentia absque vegetabili et sensibili: nullus ergo corpus est habile ad actum vitae rationali nisi prius fuerit habile ad actus vitae vegetabilis<sup>653</sup>”. Comunque, il testo che a parer mio meglio spiega la posizione di Bonaventura in merito si trova nel quarto libro del *Commento*:

Anima rationalis (...) per potentias sensitivas nihil potest operari sicut nec per vegetativas, quoniam dependent ab organo corporali, sicut manifestum est intuiti. Ergo sicut, corpore corrupto, nihil operatur per potentias quae respiciunt vegetabilem, ita nihil operatur per potentias quae respiciunt sensibilem<sup>654</sup>.

L'anima intellettuale, cioè, possiede in proprio una potenza sensitiva e una vegetativa; ma esse *restano inerti finché non possono unirsi alle rispettive funzioni corporee*; tra dire che esse hanno sede nello spirito *in questo modo* e dire che hanno sede nel corpo non c'è dunque, mi pare, una grande differenza.

<sup>651</sup> *In Sent. II*, dist. XXXI, art. I, q. I, co.

<sup>652</sup> *Ivi*, ad 6.

<sup>653</sup> *Ivi*, dist. XVII, art. II, q. I, s. c. c.

<sup>654</sup> *In Sent. IV*, dist. L, pars II, art. I, q. I, co.

Comunque l'aspetto più interessante del ricorso bonaventuriano al pluralismo rimane, a mio parere, quello cui si accennava prima: grazie ad esso, il richiamo al concetto di *inchoatio formae* acquista nel francescano un fondamento assai più solido di quello che possiede in Alberto. Anche Bonaventura, infatti, utilizza questo concetto, richiamandosi in proposito, inoltre, all'idea stoica e agostiniana delle 'ragioni seminali'.

*La teoria bonaventuriana delle ragioni seminali: suo carattere dinamico e sua connessione col pluralismo*

Le ragioni seminali, per dirla in un modo tanto sintetico quanto ancora completamente indeterminato, sono i germi che fin dall'inizio della creazione Dio ha posto nella materia del mondo e che idealmente potrebbero forse spiegare, con il loro spontaneo sviluppo, tutte le vicissitudini susseguenti. Questo, almeno, per Agostino: per Bonaventura, di fatto, anche dopo i primi giorni della creazione devono essersi dati degli interventi soprannaturali, se non altro perché l'anima di ogni uomo che viene al mondo per lui, in conformità a una dottrina ortodossa che ai tempi di Agostino non era ancora pienamente consolidata, dev'essere creata *ex nihilo*; ma se non tutto, *molto* dell'articolazione interna del creato può comunque venir spiegato, anche per Bonaventura, grazie all'introduzione delle 'ragioni seminali'.

Bonaventura, nell'accezione fisica che poi è quella primaria, sembra considerare la 'ragione seminale' di una certa forma come equivalente alla *inchoatio* di quella forma, presente nella materia, e quindi adoprare i termini di *inchoatio formae* e *ratio seminalis* come sinonimi. I principali testi di riferimento in questo senso sono tre passi del *Commento alle Sentenze*. Il primo è quello dove il concetto di 'ragione seminale' è introdotto per la prima volta allorché ci si domanda se e in che misura la natura sia capace di indurre forme nella materia<sup>655</sup>. Il nostro autore si muove qui in confronto dialettico con diverse altre posizioni; e sebbene, secondo il costume scolastico, non riporti i nomi dei contemporanei (il che genera qualche difficoltà sul piano dell'inquadramento storico) sul piano concettuale questo procedimento risulta molto utile per comprendere meglio, attraverso la 'triangolazione' con le teorie che critica, la sua soluzione. Bonaventura ritorna poi sul tema per spiegare la possibilità della nascita delle anime dei viventi dalla materia inanimata<sup>656</sup>. E infine, poco più avanti, prende lo spunto dalla narrazione della nascita di Eva dalla costola di Adamo per domandarsi (in un passo cui già ci

---

<sup>655</sup> *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. II, q. I.

<sup>656</sup> *Ivi*, dist. XV, art. I, q. I.



siamo riferiti) se la suddetta *inchoatio formae* possa o meno identificarsi con il genere logico della sostanza<sup>657</sup>.

Egli inoltre, specialmente nella sua ultima e ampiamente enigmatica opera, le *Collationes in Hexaëmeron*, ha parlato talvolta di 'ragioni seminali' anche in senso traslato, riferendosi al progressivo svelarsi dei significati della sacra Scrittura attraverso la storia (se ne è occupato Ratzinger, il cui saggio resta tuttora fondamentale per l'interpretazione dell'*In Hex.*<sup>658</sup>). Questo pur suggestivo aspetto, nella sede attuale, ci interessa meno nella sua specificità; ma è invece interessante per noi notare che, anche in questa accezione metaforica, Bonaventura connette pur sempre il concetto di 'ragione seminale' a un'idea di dinamismo. Il significato della Scrittura, *in nuce*, è già compiuto dall'inizio, ed esso non è suscettibile di alcun arricchimento sostanziale. Tuttavia, solo nel tempo questo significato si rivela pienamente agli uomini, e tale sviluppo nella comprensione non si configura, a quanto pare, solo come miglioramento e approfondimento nella contemplazione di verità che già dall'inizio erano note, ma anche come rivelazione di aspetti *completamente nuovi*. Questa constatazione potrebbe non essere irrilevante, come vedremo, nella soluzione di un'annosa disputa interpretativa.

La connessione organica che sussiste, nel nostro autore, tra l'ilemorfismo pluralistico e l'introduzione delle ragioni seminali è un aspetto che, a mia notizia, fino ad oggi non è stato espressamente rilevato nemmeno dagli studiosi più attenti; pure, assumendola, un gran numero di pronunciamenti, che altrimenti apparirebbero gratuiti o addirittura contraddittori, sembrano acquistare significato e ricomporsi l'uno con l'altro in una prospettiva unitaria. Riconoscere tale connessione, in sostanza, comporta riconoscere questo fatto: per Bonaventura la *ratio seminalis* o *inchoatio* di una certa natura, insita nella materia, altro non è che *la stessa materia-soggetto* considerata appunto in quanto ha l'attitudine a *supportare*

---

<sup>657</sup> *Ivi*, dist. XVIII, art. I, qq. II e III.

<sup>658</sup> Parliamo della già citata *Teologia della storia*, di cui cfr. soprattutto, per un inquadramento generale su questo punto, le pp. 36-41: “Di fatto ciò che (...) viene indicato è (...) niente meno che la trasposizione della teoria delle 'rationes seminales' alla Sacra Scrittura. Da un punto di vista oggettivo la Scrittura è certamente compiuta, ma il suo significato è da ricercarsi in uno sviluppo continuo che si snoda lungo tutta la storia e che non è ancora concluso. Essa contiene, come il mondo sensibile, delle 'semenze' -dei veri e propri semi di senso che con il trascorrere del tempo sono coinvolti in un costante processo di crescita. Noi siamo oggi in grado di spiegare molte cose che i Padri non erano ancora in grado di esprimere, poiché ciò che per loro si trovava ancora nell'oscurità del futuro per noi rappresenta un passato già accessibile” (pp. 39-40). Va detto comunque che questa lettura di Ratzinger si basa fondamentalmente su un unico passo dell'*In Hexaëmeron*, piuttosto laconico per quanto suggestivo, che è il seguente: “Quis potest scire infinitatem seminum, cum tamen in uno sint silvae silvarum et postea infinita semina? Sic ex Scripturis elici possunt infinitae theoriae, quas nullus potest comprehendere nisi solus Deus. Sicut enim ex plantis nova semina; sic ex Scripturis novae theoriae et novi sensus, et ideo Scriptura sacra distinguitur. Unde sicut si una gutta de mari extrahatur; sic sunt omnes theoriae, quae eliciuntur, respectu illarum quae possunt elici” (coll. XIII, 2).

*quella natura* e, quindi, a *edurla da se stessa*; attitudine che essa conserva in tutte le condizioni e in tutte le circostanze.

Non si può disconoscere, però, che la lettura che qui proponiamo si oppone frontalmente a un'altra interpretazione, che sembra aver avuto a capostipite Gilson<sup>659</sup> e che ha riscosso un notevole successo nella letteratura: la riprendono, ad esempio, Letterio Mauro<sup>660</sup> e Corvino; peraltro, a favore di una concezione 'dinamica' si è schierato invece Bruno Nardi (per quanto egli si sia occupato di Bonaventura solo marginalmente, ha invece ampiamente trattato la dottrina dell'*inchoatio formae* in Alberto e nei suoi continuatori; *inchoatio formae* poi si trova anche in Bonaventura, e in lui, come notavamo, è sostanzialmente sinonima della *ratio seminalis*)<sup>661</sup>. Nella stessa direzione si è mosso Efrem Bettoni, che nella sua consuntiva ricognizione del pensiero di Bonaventura non esita, forse anzi con troppo poca prudenza, a farne un antesignano della fisica moderna e della biologia evoluzionista, sebbene approvi a parole Gilson<sup>662</sup>; e, più recentemente, Anna Rodolfi. Nel suo già ricordato saggio su Alberto questa, prendendo spunto da un'idea di Ernst Bloch<sup>663</sup>, individua una 'sinistra' della scolastica duecentesca, caratterizzata dalla sua accentuazione della potenza della materia come positiva capacità di autoformazione dell'informe, e la contrappone alla 'destra' statico-idealistica, la quale invece troverebbe il suo sommo esponente in Tommaso. La Rodolfi colloca poi a

---

<sup>659</sup> Cfr. *La philosophie* cit., pp. 236-247.

<sup>660</sup> Cfr. *Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 124-132: “[Per Bonaventura] il mondo è pieno (...) dei semi di tutte le cose, di tutte le forme che ancora non si sono manifestate e (...) questi semi, le 'rationes seminales' non sono altro che queste stesse forme già esistenti, ma ancora in modo incompleto e confuso (...) Ma se tale è la natura della 'ratio seminalis', diviene chiaro che quanto di nuovo appare nell'universo, è nuovo soltanto apparentemente, dato che anzi esso era presente nella materia, ancorché sotto una forma imperfetta, fin dal momento della creazione. Sotto questo aspetto, pertanto, come ha notato il Gilson, 'le ragioni seminali costituiscono un principio di stabilità piuttosto che di novità' [cfr. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1969, p. 271] e la loro natura ed efficacia si manifesta proprio nel fatto che esse danno origine ad esseri della stessa specie e non di una specie diversa” (p. 125).

<sup>661</sup> Cfr. Nardi, *La dottrina d'Alberto Magno sull' "inchoatio formae"* cit. [n. 635]. Nardi fa derivare il concetto di fecondità della materia quale si trova in Bruno da quello di Alberto Magno: “[Per Alberto] dalla potenza della materia tutte le forme delle cose naturali escono fuori a quel modo che i raggi del cerchio escono dalla potenzialità del centro. L'immagine, a prima vista, può sembrare tolta dalla geometria; ma se guardiamo al significato di essa, ci accorgeremo ch'essa è presa piuttosto dall'ottica; ché il centro onde si dipartono tutti i raggi non è soltanto il limite geometrico dal quale traggono origine e nel quale convergono, ma è il loro principio incoativo, a quel modo che la sorgente luminosa è il centro attivo della sfera che da essa s'irradia. Con tal significato appunto l'immagine aveva servito ai filosofi neoplatonici per raffigurare l'irradiarsi di tutte le cose dalla divina unità primordiale (...) Alberto trasporta questa immagine ad esprimere l'espandersi della potenzialità della materia, fecondata dalla virtù del cielo, verso l'atto (...) Allo stesso concetto della *privatio* in senso positivo e dinamico accenna anche il Bruno, il quale, prima che dalla lettura diretta di Plotino, aveva subito l'influenza del neoplatonismo dalla lettura degli scritti d'Alberto” (p. 100). E Altrove Nardi mette espressamente in parallelo la dottrina di Alberto con quella di Bonaventura (cfr. *L'origine dell'anima umana secondo Dante* cit. [n. 331], p. 29.

<sup>662</sup> Bettoni, *S. Bonaventura* cit., pp. 150-151.

<sup>663</sup> Cfr. n. 629.

'sinistra', in questo senso, innanzitutto la tradizione del pensiero francescano (quindi *ipso facto* Bonaventura) e solo in seconda istanza, ma già spostato più al 'centro', Alberto<sup>664</sup>.

Prima di procedere con la discussione di questo punto controverso, vorrei adesso riportare un passo dove Bonaventura espone la sua teoria in modo abbastanza consuntivo e generale, così da fornire un saggio diretto della difficoltà interpretative: perché in effetti in brani come il seguente ambedue le letture potrebbero trovare elementi di supporto, e solo considerando *nel complesso* tutto l'insieme dei pronunciamenti in proposito si può sperare di veder più chiaro nel pensiero dell'autore. Dice qui Bonaventura:

Ista positio [la sua] ponit quod in materia sint veritates omnium formarum producendarum naturaliter; et cum producitur, nulla quidditas, nulla veritas essentiae inducitur de novo, sed datur ei nova dispositio, ut quod erat in potentia fiat in actu. Differunt enim actus et potentia, non quia dicant diversas quidditates, sed dispositiones diversas eiusdem; non tamen sunt dispositiones accidentales sed substantiales. Et hoc non est magnum si est in potentia agentis creati, ut quod est uno modo faciat esse alio modo (...) Hanc positionem credo esse tenendam, non solum quia eam suadeat ratio, sed etiam quia confirmat auctoritas Augustini, super Genesim ad litteram, quam Magister allegat: quod 'quae producuntur a natura, secundum rationes seminales producuntur'<sup>665</sup>.

In base alla tesi gilsoniana, queste 'ragioni seminali' di Bonaventura *non* sarebbero equivalenti alla potenza della materia-sostrato: esse sarebbero piuttosto delle vere e proprie 'preformazioni' individuali, frammiste in numero immenso alla massa della materia ma tuttavia da essa formalmente distinte. Ossia: quando, ad esempio, il seme paterno produce l'embrione nell'utero della madre, non sarebbe il sangue mestruale *in quanto tale* che spontaneamente si trasforma in un embrione. *Esisterebbe invece già un embrione*, microscopico e grandemente incompiuto ma comunque formalmente *identico al padre*, creato

---

<sup>664</sup> Anna Rodolfi, *Il concetto di materia* cit., pp. IX-XX: "Ad una capacità attiva della materia fa riferimento (...) la dottrina dell'*inchoatio formae* utilizzata da alcuni autori per spiegare la generazione degli enti: in quest'ottica viene attribuito alla materia un appetito alla forma che è un *aliquid perfectionis*. Una modificazione della nozione aristotelica di materia si trova inoltre alla base del cosiddetto ilemorfismo universale (...): un'opinione diffusa tra le fila dei francescani, che fu oggetto di dure critiche da parte di Tommaso e dello stesso Alberto (...) La ricostruzione di Bloch, purché non la si intenda alla lettera su un piano storiografico, sembra dunque mantenere una sua efficacia euristica. In effetti (...) sembra emergere il seguente risultato: Tommaso e gli appartenenti all'ordine francescano si trovano praticamente sempre su fronti contrapposti, anche se a rigore solo a sinistra si potrà individuare una vera e propria corrente (...) un insieme abbastanza consistente di pensatori che si riconoscono in una serie di assunti comuni, primo tra tutti la nozione attiva di materia. La destra, per lo più, sembra identificarsi con la figura di Tommaso, mentre (...) Alberto Magno sembra esprimere una posizione intermedia" (p. XVI).

<sup>665</sup> *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, co.

direttamente da Dio nei primi giorni del mondo e da lui inserito nella materia (insieme ad innumerevoli abbozzi impercettibili di tutte le altre sostanze naturali fisicamente generabili) in attesa delle condizioni appropriate al suo sviluppo. Questo, sotto l'influsso del seme paterno e nell'ambiente propizio dell'utero materno, dispiegherebbe le virtualità che già *ab initio* possedeva. Allo stesso modo, nella corruzione la forma della sostanza non cadrebbe totalmente nel nulla, ma si limiterebbe a tornare ai 'minimi termini' di 'ragione seminale', in attesa che le condizioni esterne le divengano di nuovo propizie. La 'ragione seminale' sarebbe dunque questo inamovibile 'atomo' di attualità compiuta, che solo per creazione ha potuto venire all'essere e solo per annichilazione potrebbe recederne, e sulle cui vicissitudini è fondato tutto il corso normale della natura; quello che, parafrasando Leibniz (il quale, coi dovuti distinguo, ha sostenuto qualcosa del genere a proposito della generazione biologica) abbiamo chiamato una 'preformazione'<sup>666</sup>.

A questa interpretazione gilsoniana della ragione seminale, opposta alla nostra, corrisponde anche, logicamente, una interpretazione opposta della valenza complessiva che questo concetto riveste nel quadro del pensiero bonaventuriano. Secondo la nostra lettura, il ricorso di Bonaventura alle ragioni seminali conferisce alla natura creata un'autonomia, un dinamismo e un'efficacia causale *maggiori* di quelli che essa possiede nella prospettiva di Tommaso, e vicini invece casomai a quelli che le sono riconosciuti in alcuni passi dell'opera di Alberto. La presenza delle ragioni seminali nella materia significa che la natura (contro il 'fissismo' tommasiano) possiede in qualche misura la capacità di autoformarsi, di generare spontaneamente delle nuove attualità, senza che ogni volta debba essere Dio in persona ad introdurvele (e, nonostante *di fatto* l'estensione di questa capacità venga mantenuta da Bonaventura entro limiti piuttosto ristretti, è il discorso di principio che conta). Secondo Gilson, al contrario, Bonaventura fa ricorso alle ragioni seminali proprio per respingere quell'*eccesso* di autonomia che egli scorgerebbe nella concezione della natura che sarà poi fatta propria da Tommaso; la sua posizione non solo non recherebbe *in nuce* uno spunto di dinamismo 'evoluzionistico', ma anzi sarebbe intesa a tener fermo proprio *l'esatto contrario*. Mentre, per Tommaso, l'agente naturale, pur non potendo comunque mai generare qualcosa di specificamente nuovo, conserverebbe almeno la capacità intrinseca di trasmettere ad altro la *propria* forma specifica (quella capacità che Tommaso intenderà per *inchoatio formae*), agli occhi di Bonaventura *perfino questo* sarebbe già troppo: perfino questo significherebbe

---

<sup>666</sup> Sulla teoria della preformazione in Leibniz cfr. Russell, *A Critical Exposition* cit., pp. 152-154.

concedere alla creatura una sorta di capacità creativa che, invece, deve restare appannaggio del solo Dio. In natura non solo, per ragioni di principio, resterebbe preclusa la nascita di nuove specie, ma pure quella di *nuovi individui*: tutti gli individui che vediamo integralmente nascere (o così ci sembra), in realtà si limiterebbero ad *accrescersi*, a sviluppare le capacità che già embrionalmente possedevano, celati nel *seminarium* della natura; e lo stesso varrebbe per il loro perire. In fin dei conti, la generazione e la corruzione naturali, per Bonaventura, in realtà *non esisterebbero*: anche nell'ambito del mondo corporeo, non meno che in quello della pura intelligenza, il vero venire all'essere della sostanza *richiederebbe sempre una creazione diretta*. Difficile pensare, quindi, a una riduzione più severa del campo della causalità creata, ad eccezione dell'assoluto 'occasionalismo':

Pour une pensée comme la sienne [quella di Bonaventura], soucieuse avant tout de respecter les droits de Dieu, et qui aime mieux se tromper au détriment de la créature que de courir le simple risque d'errer au détriment du Créateur, la conception thomiste de l'éduction des formes a le tort d'accorder trop d'efficace à la cause seconde, en supposant que la forme efficiente tire d'elle-même la forme engendrée et la produit en quelque sorte de son propre fonds. C'est pourquoi nous le voyons s'arrêter à une interprétation toute différente, la théorie des raisons séminales, et la développer minutieusement (...) Affirmer que la matière concourt vraiment à la production de la forme ne signifie pas que la cause efficiente puisse transmuier de la matière en forme et faire que l'un des deux principes de tout corps sensible devienne le principe opposé. On ne veut rien dire de plus en affirmant une telle doctrine, sinon que la matière a été créée grosse de quelque chose dont l'agent tire la forme<sup>667</sup>.

Francesco Corvino, che pure in genere non risparmia critiche alla lettura gilsoniana di Bonaventura, su questo punto la riprende pari pari. Egli riconosce che l'originario ricorso *agostiniano* alle 'ragioni seminali' potrebbe anche aprirsi ad un'interpretazione dinamica; ma questo spunto, a suo parere, nella rilettura bonaventuriana sarebbe neutralizzato senza appello, tramite l'accentuazione della distinzione tra *ratio seminalis* e *ratio causalis* e l'attribuzione alla prima di un tipo molto limitato e condizionato di causalità:

A nostro avviso, la posizione bonaventuriana è alquanto diversa da quella agostiniana (...) Il rapporto tra il 'bocciolo di rosa' e la 'rosa' [che, come vedremo, Bonaventura usa per descrivere quello tra *ratio seminalis* e forma] è molto più stretto di quel che non sia nel pensiero di Agostino il rapporto tra la

---

<sup>667</sup> Gilson, *La philosophie* cit., pp. 239-240.

*ratio seminalis* e l'ente completo che la natura realizza (...) Bonaventura si sforza di far coincidere la sua tesi con quella di Agostino e a tale scopo distingue la *ratio causalis* dalla *ratio seminalis*. A dire il vero, Agostino aveva usato le due espressioni come sinonimiche; invece Bonaventura (con quel metodo tipico degli autori medievali che, sottilizzando sulle parole, riuscivano a tirare dalla loro parte ogni *auctoritas*) fa notare che 'causa' è termine più generico e sta a indicare un principio produttivo sia intrinseco sia estrinseco, mentre il 'seme' è soltanto un principio intrinseco; posta questa distinzione, chiarisce che la *ratio causalis* è la regola operativa che dirige (...) la causa, e analogamente la *ratio seminalis* è la regola operativa che dirige (...) il seme. Di conseguenza, l'espressione *ratio causalis* si può applicare anche all'azione creatrice di Dio, per indicare la forma che deriva da un'idea eterna che è nella mente divina, mentre la *ratio seminalis* è soltanto la regola operativa della natura che non crea nulla di nuovo, ma dal seme fa sviluppare l'organismo completo (...) Agostino aveva sostenuto che la creazione divina era stata istantanea, cioè che Dio aveva creato all'inizio una materia informe ma non inerte, in quanto dotata di principi operativi ad essa immanenti, in virtù dei quali la materia stessa si era evoluta dando luogo alle diverse specie dei corpi nel corso del tempo. In altri termini, la dottrina agostiniana può essere interpretata come un evoluzionismo avanti lettera (...) Niente di simile si trova invece nella dottrina di Bonaventura; che se proprio si vuole trovare nel maestro francescano un'anticipazione di teorie scientifiche moderne, si deve pensare piuttosto alla negazione della generazione spontanea: non quindi un precursore di Lamarck e di Darwin, ma forse un precursore di Spallanzani e di Pasteur<sup>668</sup>.

Tuttavia, in realtà non mi pare che il testo a cui Corvino si riferisce sulla distinzione di *ratio causalis* e *ratio seminalis* dica quel che egli gli fa dire. Ecco:

Rationes causales sunt formae ideales sive esemplares, rationes vero seminales sunt formae naturales. Et secundum hoc patet quod rationes causales et primordiales idem sunt re, differentes sola ratione. Primordiales enim dicuntur per privationem prioris, sed causales per positionem posterioris; et primordiales, in quantum respiciunt Deum ut principium primum; causales, in quantum respiciunt Deum ut finem ultimum, qui est causa causarum (...) Quando ergo quaeritur, utrum aliquis effectus fiat secundum rationes causales aut seminales, respondendum est quod aut sic est a Deo ille effectus, quod creatura non habet in eo potentiam aliquam; aut si habet, habet solam potentiam obedientiae, utpote cum mundum fit de nihilo, ubi nulla est potentia creaturae, vel cum multi panes multiplicantur ex pane uno, ubi est sola potentia obedientiae<sup>669</sup>; et haec fiunt secundum rationes causales, quas Deus servavit in sua voluntate, quia non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam

<sup>668</sup> Francesco Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 259-261.

<sup>669</sup> Vedremo sotto [pp. 378-379] i problemi attinenti a questo concetto di *potentia obedientiae*.

dispositionis aeternae. -Si autem sic producitur effectus, quod est in potentia naturae non solum obediens sed etiam potens ad actum perducere, sic dicitur fieri secundum rationes seminales; sicut patet, cum homo generatur ex homine vel arbor ex arbore<sup>670</sup>.

Qui si afferma solo che la *ratio causalis*, in senso stretto, è l'idea divina conformemente alla quale la creatura è posta in essere, e che le produzioni eccedenti i poteri della natura hanno solo una *ratio causalis* del loro nascere, ma non una *ratio seminalis*; tutte cose comunemente riconosciute dagli autori dell'epoca, e nient'affatto incompatibili con un riconoscimento anche ampio del potere delle cause create nel loro ambito (che anzi non sembra assente). Bonaventura afferma, sì, che la vera e totale causa delle cose va collocata solamente in Dio; ma in tal modo in sostanza non fa che ribadire un concetto sul quale pressoché *tutti* i teologi dell'epoca concordavano: ossia, la fondamentale dipendenza ontologica della natura da Dio, che, per ogni sua parte, ne è la causa essenziale prima e immediata. La natura non è capace, nemmeno in misura minima, di 'autocrearsi' *ex nihilo*; essa esiste solo sul fondamento costante e irrinunciabile dell'emanazione divina: e fin qui nessuno obiettava. Ma, premesso ciò, resta da vedere in quale misura, *all'interno del proprio ambito*, e sia pur *con poteri interamente partecipati da Dio*, essa sia capace di dispiegare una *relativa* autonomia. Il problema vero dell'interpretazione delle ragioni seminali inizia qui, e, per risolverlo, non ci aiuta in niente il fatto che Bonaventura affermi, prevedibilmente, che *sul piano metafisico originario* la vera e totale causa di ogni cosa (la sua *ratio causalis*) è soltanto Dio.

Lo stesso, non dimostra nulla su questo punto il fatto che le cause create, a suo dire, non producano nulla di *nuovo*. è ovvio che per Bonaventura, come per ogni teologo del suo tempo, nessuna causa creata possa produrre qualcosa di *totalmente e assolutamente* nuovo. Ciò premesso, ancora una volta, bisogna vedere *in che senso e in quale misura* ciò che la natura produce ne era già 'precontenuto' prima di manifestarsi. Lo stesso Bonaventura mette l'accento su questa distinzione, quando osserva, proprio a proposito dell'induzione delle forme naturali:

Fuit positio<sup>671</sup> (...) quod omnes formae sunt a Creatore. Et haec positio potest dupliciter intelligi: uno modo quod Deus sit principaliter agens et producens in omni rei educatione, et sic habet veritatem; vel ita quod Deus sit tota causa efficiens, et agens particolare non faciat nisi materiam adaptare, ut sicut

---

<sup>670</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. I co.

<sup>671</sup> Qui si riferisce forse ad Avicenna.

producit animam rationalem, ita et alias formas<sup>672</sup>.

Ugualmente, è vero che l'agente principale nei processi naturali resta sempre Dio, ma ciò non significa che non possa agire *tramite* la potenza creata e *insieme* ad essa; e quindi il problema è proprio, ancora, stabilire quali siano i limiti di tale potenza: “Deus (...) vel per se operatur vel cum aliis; unde argumentum non valet: Deus usque modo operatur, ergo agens creatum ei non cooperatur<sup>673</sup>”.

A favore della lettura 'statica' della fisica bonaventuriana può aver giocato una precomprensione generale che Gilson, ma non lui solo, ha contribuito non poco a diffondere: quella per cui Bonaventura tenderebbe, nel complesso, ad accentuare la strutturale *indigentia* della creatura, rispetto a Tommaso e in genere ai teologi più decisamente 'peripatetici', fino al punto di ritenere necessario, *anche all'interno dell'ordine naturale*, un complemento soprannaturale, senza il quale esso resterebbe sempre incapace di attingere la sua realizzazione. In realtà, anche sul piano generale questo discorso potrebbe venir discusso. Cosa di più pacifico, ad esempio, della contrapposizione che esisterebbe sul piano noetico tra il 'naturalismo' di Tommaso, per il quale la mente umana è perfettamente capace di operare l'astrazione e di giungere con essa a concetti universali e necessari senza alcun bisogno di un concorso divino distinto dal generalissimo concorso creativo, e la teoria 'agostiniana' di Bonaventura, secondo il quale solo una partecipazione immediata e soprannaturale (per quanto non strettamente miracolosa) alla luce della Verità divina può rendere conto della certezza assoluta e inamovibile che sta alla base anche della più banale e insignificante tra le nostre vere conoscenze? Eppure, c'è chi ha contestato che l'"illuminazionismo" bonaventuriano voglia effettivamente sostenere un concorso *diretto* di Dio nei nostri atti di intellesione.

*Digressione: significato dell'illuminazionismo bonaventuriano. Il contatto tra la mente e l'Assoluto*

Per Corvino, ad esempio, Bonaventura dicendo che il contributo divino all'atto dell'intelligenza non è riducibile al generalissimo concorso creativo *non* intende affermare che l'intelletto non operi autonomamente e pienamente in proprio, ma solo che le sue funzioni sono *di ordine superiore* rispetto a quelle corporee, e ad esse irriducibili. La posizione di

---

<sup>672</sup> *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, co.

<sup>673</sup> *Ivi*, ad l.



Bonaventura in merito, quindi, sarebbe sostanzialmente identica a quella di Tommaso:

Quanto al modo della presenza di questa luce divina nella nostra mente, ci sembra che Bonaventura affermi chiaramente che non è Dio stesso presente alla nostra anima, come una luce (sia pure in parte obnubilata) che si aggiunga al lume naturale della ragione, ma è invece l'anima razionale per se stessa o, per meglio dire, la sua parte superiore che, in quanto 'immagine di Dio', possiede per sua natura quel principio regolativo del conoscere, ossia il *naturale iudicorium* (...) Un'interpretazione diversa da quella che noi proponiamo sarebbe del tutto assurda, perché equivarrebbe a dire che Bonaventura ammette che Dio, dopo aver infuso nell'anima umana al momento della nascita l'immagine di sé (rendendo così l'uomo un essere razionale, superiore a tutte le altre creature), darebbe all'anima una seconda immagine di sé, non si sa come e non si sa quando, per garantire la certezza del conoscere umano<sup>674</sup>.

Vogliamo rilevare ancora una volta che la cosiddetta 'teoria dell'illuminazione divina', che ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro, non vuol dire altro che questo: il pensiero dell'uomo nelle sue attività superiori (...) non è un prodotto di organi corporei e di meccanismi biologici nella stessa maniera in cui la bile è prodotta dal fegato e l'urina dai reni, ma è il prodotto di un'anima spirituale immessa nell'uomo direttamente da Dio (...) Bonaventura ammette che la natura umana, per tutto quello che riguarda le funzioni biologiche e l'attività dei sensi, non si differenzia dalla natura degli altri esseri viventi (...) Ma ciò non toglie che il pensiero umano nelle sue attività superiori non sia prodotto (...) da qualcosa di assolutamente spirituale, che è come un raggio della stessa luce divina e costituisce la perfezione specifica della natura umana, la sua propria forma sostanziale<sup>675</sup>.

Forse queste affermazioni peccano tuttavia anch'esse di estremismo. In effetti, esse sembrano sottovalutare l'entità del problema che su questo punto Bonaventura, con Agostino, mette in campo, e che a ben guardare è da sempre il problema centrale di tutto il pensiero speculativo: il problema della fondazione ultima delle nostre conoscenze. Come è possibile che noi, esseri finiti, possediamo delle nozioni *non semplicemente 'evidenti'*, ma anche (ed è questo l'aspetto veramente centrale) tali che la loro evidenza soggettiva trapassi immediatamente nella certezza *assoluta ed oggettiva* della loro verità? ...Perché è ben vero che si può sempre introdurre un dubbio scettico sulla validità assoluta della loro evidenza; ma *questa stessa possibilità* testimonia immediatamente, e autofondativamente, anche la possibilità del nostro

---

<sup>674</sup> Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 407.

<sup>675</sup> *Ivi*, p. 517.

accesso a una dimensione veritativa dove questo dubbio, proprio tramite la 'prova del fuoco' della sua assolutizzazione, è definitivamente superato, e dove la certezza *soggettiva* coincide ormai con quella *oggettiva*. Come ha detto proprio il grande *auctor* di Bonaventura, Agostino, posso sbagliare su tutto, ma non posso sbagliare sul fatto che, se sbaglio, proprio per questo esisto<sup>676</sup>: e se anche dubito, non posso dubitare del fatto che dubito<sup>677</sup>. Diremo che le nostre conoscenze certe sono tali solo come conseguenze di assiomi che noi stessi poniamo, e i quali dunque non hanno garanzia di validità se non nella nostra prospettiva limitata? Ma allora, per ciò stesso dovremo ammettere che la necessità del *legame* tra la posizione degli assiomi e quella delle loro conseguenze è *essa stessa* un assioma che *non vale*, invece, solo in una prospettiva limitata. Diremo, ad esempio, che il principio di non-contraddizione ha una certezza solo relativa, che esso varrà forse per noi, ma non è comunque normativo in assoluto? Ma, nell'atto stesso di postulare questa ipotesi, saremo costretti a negarla: se il principio di non-contraddizione valesse solo per noi, non varrebbe *neanche per noi*, perché l'ipotesi che esso valga per noi non potrebbe più escludere oggettivamente (e quindi *nemmeno soggettivamente*, perché qui si tratta di una proposizione concernente *la nostra certezza soggettiva*) la verità dell'ipotesi contraria. Se dunque ammettiamo di essere soggettivamente certi del principio di non-contraddizione, e che questa proposizione ha una validità assoluta, per ciò stesso dobbiamo ammettere che anche quel principio possiede una validità assolutamente universale. Se io ora sono certo di *x*, *x* potrà ben essere anche falso: ma *la mia certezza soggettiva di x*, in virtù della propria stessa datità immediata, rimarrà incontrovertibile.

Lo scettico, certo, potrà sempre salvarsi trincerandosi nel suo ipercriticismo: ripetendo che tutto ciò sarà pur vero nel circolo vizioso del pensiero assiomatico nel quale continuiamo a muoverci senza possibilità di uscita, ma che non abbiamo comunque ancora dimostrato che questo circolo abbracci, nemmeno astrattamente e implicitamente, l'intero campo della realtà. E certo una qualche ragione gli va concessa, in questo senso: è solo ovvio che il pensiero non può condurre una dimostrazione *dal di fuori di se stesso*, e se si pretende questo per ritenere di

<sup>676</sup> Cfr. *De civitate Dei*, XI, 26: "Nulla (...) Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor" (ed. B. Dombart e L. Kalb, vol. I, Brepols, Turnhout 1955).

<sup>677</sup> Vedi ad esempio *De vera religione*, XXXIX, 73: "Omnis, qui se dubitantem intellegit, uerum intellegit et de hac re, quam intellegit, certus est. De uero igitur certus est. Omnis ergo, qui utrum sit ueritas dubitat, in seipso habet uerum, unde non dubitet" (ed. J. Martin, in *De doctrina christiana. De uera religione*, Brepols, Turnhout 1962, pp. 187-260).

aver ricevuto una 'dimostrazione oggettiva', allora si avrà buon gioco a negare in partenza la possibilità di raggiungere l' 'oggettività'. Ma questo non toglie che, in un modo enigmatico eppure innegabile, pur non uscendo mai da se stesso il pensiero si mostri capace di trascendere ogni limitazione data, e quindi anche *le condizioni particolari del proprio stesso esercizio*, la propria 'soggettività' intesa come limitatezza. Anche se si dice: 'in fondo, non usciamo mai dal circolo dei nostri assiomi', per ciò stesso in realtà, senza parere, ne siamo già usciti. Per parafrasare Hegel, il fatto stesso che il pensiero sia capace di porsi il problema dei limiti del proprio esercizio significa che quei limiti, in qualche modo, li ha già da sempre superati.

Posti così i termini della questione, mi pare che Bonaventura abbia qualche ragione da far valere contro il punto di vista tommasiano. Tommaso dice, in sintesi: basta una capacità che, pur incorporea e immateriale, è comunque naturale e finita, per consentire alla mente di raggiungere nozioni universali e necessarie. Nella *Summa theologiae*, reinterpreta in questi termini la teoria agostiniana dell'illuminazione: noi vediamo la verità nelle *rationes aeternae* solo nel senso che l'intelligenza divina, nella quale si trovano tali *rationes*, è la *causa efficiente* del *lumen* naturale tramite cui noi raggiungiamo la verità:

Cum (...) quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis (...) Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae<sup>678</sup>.

L'evidenza delle nozioni così raggiunte, certo, resta soggettiva, ma ad ogni modo la sua affidabilità rimane garantita dalla perfezione di Dio, che non ingannerebbe mai la sua creatura al punto di darle per natura la certezza irresistibile di proposizioni false: "Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia

<sup>678</sup> *Summa theologiae*, I, q. 84, art. 5, co.

continent<sup>679</sup>».

E tuttavia, in questa impostazione rimane nel complesso qualcosa di insoddisfacentemente 'semplicistico': in base ad essa, l'affidabilità dell'intelligenza umana poggerà solo sulla fede nella bontà di Dio, che a sua volta, di certo, non può venir dimostrata se non posta l'affidabilità dell'intelligenza stessa. Cadiamo quindi in un circolo senza uscita, perché, se la nostra intelligenza è *solo* una facoltà naturale finita (e sia pur quanto vogliamo 'di ordine superiore' rispetto alle capacità puramente fisiche), non si potrà escludere, in linea di principio, che essa si inganni anche sulle cose che le sembra di conoscere con maggiore certezza. Eppure noi constatiamo, invece, che la certezza soggettiva dell'intelligenza trapassa immediatamente nella incontrovertibile oggettività delle sue conoscenze, al punto da essere portati a concludere che (se è concesso dire così) *nemmeno Dio*, se per ipotesi volesse, sarebbe capace di darci la certezza *realmente evidente* di una proposizione che non sia assolutamente vera. Ma questo suggerisce irresistibilmente che qui, nella capacità astrattiva in virtù della quale raggiungiamo quell'evidenza necessaria, non agisca un mero potere naturale (come tale, sempre condizionato), bensì piuttosto sia anche nascostamente all'opera una *vera immediata partecipazione dell'Assoluto*. E nelle coordinate concettuali di Bonaventura tale riconoscimento non poteva ricevere altra formulazione che questa: la creatura qui è direttamente 'toccata' dal Creatore, e si muove ormai nella luce di quella Verità che è tale di per sé e *fa essere le cose stesse in virtù di sé*, anziché ricorrere a quelle per farsi illuminare. Non a caso Bonaventura dirà, riprendendo Agostino, che Cristo (ossia, *l'intelligenza divina* che si è personalmente unita a Cristo) è "l'unico maestro di tutto": ovvero, è il supremo indispensabile garante di ogni conoscenza che sia veramente tale; espressione questa (*unus omnium magister*) che si potrebbe anche tradurre "l'unico maestro di tutti". Ma probabilmente in effetti essa intende riferirsi ad entrambe le cose, perché Cristo è garante tanto dell'immutabilità assoluta della cosa conosciuta, quanto della certezza del soggetto conoscente: ci vogliono entrambe le condizioni per avere conoscenza in senso pieno:

[Christus] est (...) magister cognitionis, quae est per *rationem*, et hoc, in quantum est *veritas*. Ad cognitionem enim scientialem necessario requiritur *veritas immutabilis* ex parte *scibilis*, et *certitudo infallibilis* ex parte *scientis*. Omne enim, quod scitur, necessarium est *in se* et certum est *ipsi scienti* (...) Requiritur igitur ex parte *scibilis* veritas immutabilis. Huiusmodi autem non est veritas *creata*

---

<sup>679</sup> *Summa contra gentiles*, I, 7, 44.

*simpliciter* et absolute, quia omne creatum vertibile et mutabile; sed veritas *creans*, quae plenam habet immutabilitatem (...) Cum igitur res habeant *esse* in *proprio genere*, habeant *esse* in *mente*, habeant *esse* et in *aeterna ratione*; nec *esse* earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio (...): restat, quod nihil potest facere res *perfecte* scibiles, nisi adsit Christus, Dei Filius et magister (...) Requiritur etiam secundo ad huiusmodi cognitionem certitudo ex parte *scientis*. Haec autem non potest esse ex ea parte, quae potest falli, vel ex ea luce, quae potest obscurari. Talis autem lux non est lux intelligentiae creatae, sed Sapientiae increatae, quae Christus est<sup>680</sup>.

Seguono diverse citazioni da Agostino<sup>681</sup>, al termine delle quali si conclude, che l'Ipponate "hanc conclusionem probat (...), quod *unus est magister* noster, *Christus*<sup>682</sup>".

Ora non staremo a indagare se l'interpretazione teologica della suddetta 'partecipazione dell'Assoluto' sia la più adatta a caratterizzarne la reale dinamica, o se piuttosto collocando l'Assoluto (con Agostino e Bonaventura, e in genere col pensiero monoteistico) in un Essere infinitamente trascendente la natura creata, e da essa assolutamente distinto, non si finisca per escludere irrimediabilmente quella dinamica noetica di identificazione tra il pensiero umano e l'Assoluto che pure, d'altro canto, si vorrebbe riconoscere. Ci basti aver notato che comunque i rilievi critici di Bonaventura sulla concezione puramente 'naturalistica' dell'intelligenza finita non sono privi di fondamento, e che da essi per lui discende, probabilmente, anche l'impossibilità che tale intelligenza funzioni senza un concorso divino eccedente il semplice concorso creativo. Se illuminare l'intelligenza, per Dio, equivalesse semplicemente a crearla, allora, afferma Bonaventura nelle *Quaestiones de scientia Christi*, dire che Dio dà la sapienza non avrebbe un senso più pregnante del dire che feconda la terra. Se, d'altronde, l'infusione dell'intelligenza equivalesse all'infusione della grazia, allora ne seguirebbe che tutte le conoscenze umane sono infuse miracolosamente. Bisogna dunque seguire una via intermedia: almeno in questa vita, le ragioni increate funzionano di concerto con le create, ossia, costituiscono quel che kantianamente si potrebbe definire la 'regola trascendentale' della formazione dei nostri concetti, guidando non viste (o viste solo parzialmente) il processo intellettuale umano, e garantendo l'universale validità dei suoi risultati:

Illa lucis [divinae] influentia aut est *generalis*, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est *specialis*, sicut Deus influit per gratiam. Si est *generalis*: ergo Deus non magis debet dici dator

<sup>680</sup> *Christus unus omnium magister*, 6-9.

<sup>681</sup> Cfr. *Soliloquia*, I, 8, 15; *De trinitate*, XII, 15, 24; *De libero arbitrio*, II, 14, 38.

<sup>682</sup> *Christus unus omnium magister*, 10. Qui il riferimento è specialmente al *De magistro*.

sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia; si *specialis*, cuiusmodi est in gratia: ergo secundum hoc omnis cognitio est infusa, et nulla est *acquisita* vel *innata*; quae omnia sunt absurda. Et ideo est *tertius modus* intelligendi, quasi medium tenens (...), scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio eterna ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut *sola* et in *sua* omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut *ex parte* a nobis contuita secundum statum viae (...) Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit *ex parte scibilis immutabilitas*, et *infallibilitas ex parte scientis*. Veritas autem creata non est *immutabilis simpliciter*, sed ex suppositione; similiter nec lux creaturae est *omnino infallibilis* ex propria virtute<sup>683</sup>.

Con buona pace di Corvino, mi pare palese che qui (e anche nel *Sermo* già citato sopra) il francescano non vuol dire solo che creando l'intelligenza Dio le conferisce una capacità naturale di ordine superiore a quello della capacità generativa della terra; vuol dire piuttosto che Dio illuminando l'intelligenza *aggiunge qualcosa* alla sua potenza naturale, per quanto non si sostituisca ad essa così interamente come avviene nei miracoli veri e propri. Tommaso, a prima vista, sembra aver buon gioco contro Bonaventura (e, implicitamente, anche contro Agostino), negando che si possa dedurre dalla generica affermazione dell'esistenza della verità l'esistenza di Dio: certo (dice Tommaso) in realtà è vero che Dio è la Verità che sussiste nella sua assolutezza; ma dal nostro punto di vista imperfetto, non possiamo averne intuizione immediata. Affermare l'esistenza della verità, quindi, *per noi* non significa ancora aver dimostrato l'esistenza di Dio: "Veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos"<sup>684</sup>. Tuttavia, questa critica in realtà

---

<sup>683</sup> *De scientia Christi*, q. IV, co. Vedi anche, su questi punti, *Christus unus omnium magister*, 16-18, dove si ricollega questa forma intermedia di concorso divino alla posizione intermedia che l'*imago*, nelle creature, tiene tra il *vestigium* e la *similitudo*: "Christus (...) est director et adiutor nostrae intelligentiae non solum *generaliter*, sicut in omnibus operibus naturae, nec ita *specialiter*, sicut in operibus gratiae et virtutis meritoriae, sed quodam modo *medio* inter utrumque. -Ad cuius intelligentiam notandum, quod in creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut *vestigium*, quaedam sicut *imago*, quaedam sicut *similitudo*. *Vestigium* autem dicit comparisonem ad Deum sicut ad principium causativum; *imago* autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad *obiectum motivum* (...) *Similitudo* autem respicit Deum non tantum per modum principii et obiecti, verum etiam per modum *doni infusi*. In illis ergo operationibus creaturae, quae sunt ipsius, in quantum est *vestigium*, sicut sunt universaliter actiones naturales, cooperatur Deus sicut *principium* et *causa*. In his autem, quae sunt ipsius, in quantum est *imago*, sicut sunt actiones intellectuales, quibus anima percipit ipsam veritatem immutabilem, cooperatur sicut *obiectum* et *ratio motiva*. In his vero, quae sunt ipsius in quantum est *similitudo*, sicut sunt operationes meritoriae, cooperatur sicut *donum infusum* per gratiam (...) Quod autem [Deus] dicatur *ratio intelligendi*, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio *sola*, nec *nuda*, nec *tota*. -Si enim esset ratio *sola*, non differret cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere. -Rursus, si esset ratio *nuda* et aperta, non differret cognitio viae a cognitione patriae (...) Postremo, si esset ratio *tota*, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res; quod manifestum videmus esse falsum".

<sup>684</sup> Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 1, ad 3. L'argomento a cui questo passo risponde potrebbe essere stato ripreso direttamente da Bonaventura. Il testo di Tommaso dice: "Veritatem esse est per se notum: quia qui

sembra deliberatamente ignorare il punto qualificante del ragionamento bonaventuriano: non è che l'esistenza della verità *equivale immediatamente* all'esistenza di Dio; piuttosto, il fatto che noi (esseri finiti) possiamo riconoscere l'esistenza della verità (ossia, avere un contatto noetico con l'Assoluto: poiché il riconoscimento di una verità solo relativa si rinnegherebbe come tale) *dimostra* che noi possediamo un contatto reale con l'Essenza infinita, con la Verità che è causa di tutte le verità, e che quindi, evidentemente, quell'Essenza esiste. Questo ragionamento non è privo, certo, di punti problematici: ma le critiche di Tommaso non lo toccano<sup>685</sup>.

### *Conclusione del discorso sulle ragioni seminali: il dinamismo della natura*

Quale che sia però *su altri punti* la visione bonaventuriana del rapporto tra natura e soprannatura, e perfino se nella maggioranza dei casi essa dovesse effettivamente rivelarsi quanto mai limitativa dell'autonomia del creato, tuttavia, in campo fisico, mi sembra che attribuirle una minimizzazione del ruolo delle cause create significhi proprio farle dire il contrario esatto di ciò che intende. Non solo, infatti, gli argomenti addotti a favore di questa lettura non sono conclusivi; ma se ne possono anzi addurre altri alla luce dei quali essa risulta positivamente implausibile.

Per iniziare dal primo aspetto: è vero che Bonaventura, opponendosi alla concezione del mutamento che sarà poi fatta propria da Tommaso, sostiene che, se non si accetta di introdurre la *ratio seminalis*, si trasforma la generazione in una creazione vera e propria. Questo è affermato da lui a chiare lettere, e non si può contestare. Alcuni, dice il francescano,

---

negat veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas (...) Ergo Deum esse est per se notum” (*ivi*, arg. 3). Bonaventura invece: “Intellectus noster nihil intelligit nisi per primam lucem et veritatem, ergo omnis actio intellectus, quae est in cogitando aliquid non esse, est per primam lucem; sed per primam lucem non contingit cogitare, non esse primam lucem sive veritatem; ergo nullo modo contingit cogitare, primam veritatem non esse” (*In Sent. I*, dist. VIII, pars I, art. I, q. II, arg. d).

<sup>685</sup> Vedi anche sopra [pp. 46-48]. Per uno sguardo sulla complessità della questione si può ricorrere a Wéber, *Dialogue et dissensions* cit., specialmente alle pp. 61-86 e 116-125; va segnalato peraltro, che Wéber rischia talvolta di aggiungere complicazione all'argomento con quella della propria esposizione. Inoltre la sua idea di poter rintracciare una netta evoluzione in merito dal *Commento alle Sentenze* alle opere successive (specialmente le *Quaestiones de scientia Christi*) resta non del tutto convincente, anche perché basata sull'analisi di testi riguardanti argomenti (la conoscenza umana di Cristo e la visione beata) le cui implicazioni non mi pare si possano traslare pari pari al discorso sulla conoscenza normale nello *status viae*. L'autore ha comunque indubbiamente ragione quando dice, nell'esordio delle proprie considerazioni: “La doctrine de l'illumination de l'âme par un principe noétique transcendant est de tenue parfaitement philosophique (...) Il s'agit d'une réponse positive et cohérente à la question philosophique de l'origine des notions supraempiriques. Augustin et Bonaventure à sa suite parlent ici de certitude pour le jugement, mais on peut sans risque d'infidélité ou d'anachronisme exprimer leur conception par la notion philosophique de vérité nécessaire ou, en langage kantien, d'*a priori*” (p. 61).

sostengono che le anime degli animali ad esempio non sono prodotte *seminaliter*, perché nella materia non ne è presente alcun seme anteriormente alla loro nascita, e non sono prodotte *materialiter* perché sono forme pure. Ciò qui significa semplicemente che le anime degli animali, a differenza di quella umana, non sono sostanze indipendenti, ma solo forme, la cui materia preesiste, e che, quindi, all'atto della loro nascita, non viene prodotta.

Quindi, secondo questa tesi, se inizialmente le forme degli animali sono state create *ex nihilo*, ora si propagano per moltiplicazione, come una candela ne accende un'altra senza per questo diminuire:

Quidam (...) dicere voluerunt quod animae brutorum productae fuerunt ex nihilo, quia non ex aliquo materialiter nec ex aliquo seminaliter. Non ex aliquo materialiter, quia sunt formae purae; non ex aliquo seminaliter, quia non habuerunt aliquid praeexistens. Et ideo dicunt in prima productione eas simpliciter fuisse creatas; sed deinceps in propagatione non dicunt eas creari sed potius traduci, non per decisionem et separationem partis animae sed per multiplicationem. Sicut enim candela, ex quo accensa est, potest se multiplicare sine sui luminis diminutione, sic, immo multo fortius, dicunt substantiam spiritualem posse<sup>686</sup>.

Bonaventura obietta:

[Hoc] dicit quod anima se ipsam multiplicat et transfundit, ita tamen quod anima non habeat aliquid ex quo fiat; et hoc est ponere quod forma naturalis possit aliam formam consimilem ex nihilo producere, quod est improbabile et supra improbatum est<sup>687</sup>.

Ma è veramente certo che egli intenda dire che in tal modo si concederebbe *troppo* ai poteri della natura, che si tramuterebbe la natura in un secondo creatore? Ciò non sembra altrettanto incontestabile. Perlomeno, qui si potrebbe anche voler dire, nel contempo, *l'esatto contrario*, ossia: se la trasmutazione fisica dovesse essere intesa come una specie di creazione, allora, a conti fatti, essa *non sarebbe* operata dalla natura (perché niente che non sia Dio, e, ad ogni modo, di sicuro nessun corpo, può creare). In questo modo, dunque, al ruolo della natura in questo campo, per volergli concedere troppo, alla fine si concederebbe *troppo poco*: in effetti

---

<sup>686</sup> *Ivi*, dist. XV, art. I, q. I, co. Non ci si faccia fuorviare dalla definizione dell'animale come “sostanza spirituale”. La 'spiritualità' per Bonaventura non equivale all'intelligenza (non è quindi prerogativa delle sostanze incorporee), ma, viceversa, in una certa misura, almeno in senso lato, può appartenere anche a un ente corporeo (su ciò vedi sotto [nn. 799 e 900]).

<sup>687</sup> *Ivi*, co.



non gli concederemmo *niente*, perché saremmo obbligati a concludere che qui è sempre *immediatamente Dio* che agisce, senza alcun concorso della causalità creata. E precisamente questo sembra il punto evidenziato nel seguito di un altro passo che vedevamo poco fa [n. 673]: “*Agens particolare aut inducit aliquid aut nihil. Et si nihil: ergo nihil agit. Si aliquid inducit: ergo videtur quod aliquam efficiat dispositionem; sed qua ratione potest in unam, et in aliam*<sup>688</sup>”. Se la forma fosse prodotta *in toto* da Dio, osserva qui argutamente Bonaventura, non avrebbe neanche senso dire che l'agente particolare 'prepara' all'ingresso della forma: che bisogno ci sarebbe di una tale 'preparazione'? E, se l'agente creato ha il potere di preparare, perché non dovrebbe avere allora anche quello di portare a compimento?

Questo problema (l'involontario virtuale annullamento della causalità creata) senza dubbio, fosse o meno presente Tommaso al Bonaventura sentenziario (ma certo non è verosimile che lo ignorasse del tutto), emerge nella teoria tommasiana del mutamento, come abbiamo ampiamente visto. Solo che non pare che in questa dinamica la natura venga tramutata in un secondo Dio, ma piuttosto che le venga sottratta una grandissima parte della sua attività intrinseca. Se l'interpretazione qui proposta è corretta, Bonaventura nei passi in questione non intende punto negare all'agente la capacità di trasmettere la propria forma, ma piuttosto far notare che, *se si sposta l'attenzione sul lato del cosiddetto 'paziente'*, non si può comprendere come esso possa venire *naturalmente* informato (e dunque, nemmeno come l'agente naturale possa effettivamente possedere l'affermato potere di informarlo) se lo si continua a concepire come passività pura, e non vi si introduce invece un qualche potere di *autoattualizzarsi* in risposta allo stimolo esterno: se non vi si pone, appunto, la *ratio seminalis*, concepita come potenza della materia reale. Nella sua prospettiva, la parte attiva del mutamento tende a spostarsi nel soggetto materiale, della cui trasformazione, in un certo senso, la causa efficiente non costituisce più che l'occasione. Una forma che la materia non fosse capace di trarre da sé potrebbe venirvi infusa solo con un'emanazione totale: ma ciò è impossibile a qualsiasi creatura, quindi tale eventualità esorbita dal campo della fisica. Certo, sembra comunque che, a parere di Bonaventura, determinate *inchoationes* possano concretamente attualizzarsi solo in 'circostanze scatenanti' altrettanto determinate: ad esempio, l'*inchoatio* degli animali superiori sembra potersi sviluppare solo tramite il seme di un preesistente animale della stessa specie. È quindi indubbiamente un problema stabilire se, per Bonaventura, la loro prima produzione abbia richiesto o meno, in effetti, un intervento miracoloso vero e proprio, per quanto

---

<sup>688</sup> *Ivi*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, co.

probabilmente la risposta qui debba essere positiva<sup>689</sup>. Ma cionondimeno, in generale, in lui il mutamento è sulla via di venir concepito (in maniera ben diversa dalla lettura 'ortodossa' dell'aristotelismo) come un *passaggio spontaneo* dell'informe alla forma. Per lui, infatti, un sostrato materiale può sviluppare *dal proprio interno* le informazioni che esso contiene allo stato di abbozzo o di 'ragione seminale', togliendo la necessità di porre tra privazione e relativa forma una discontinuità assoluta. Tale discontinuità assoluta, a ben guardare, in fondo *resterebbe*, invece, se si concepissero le ragioni seminali come vere preformazioni, ossia, come sostanze 'ai minimi termini' ma, nondimeno, già *formalmente identiche* alla realtà sviluppata che ne scaturirebbe.

La lettura gilsoniana, poi, sembra anche positivamente incoerente con l'andamento dei testi bonaventuriani e con la dinamica del pensiero che vi è espresso. Ciò risulta da varie considerazioni.

Intanto, non si capisce in che modo allora la soluzione bonaventuriana differirebbe, in sostanza, dalla teoria anassagorea della *latitatio formarum*, che pure Bonaventura conosce attraverso Aristotele: anche per lui, in fondo, sarebbe vero, come per Anassagora, che la materia contiene propriamente innumerevoli omuncoli embrionali, cagnolini, cavallini e, insomma, germi di qualunque sostanza fisicamente generabile. Ma il francescano, invece, non risparmia critiche a questa posizione, *almeno intesa nel suo significato autentico*, che è quello del preformatismo: se intesa in un altro modo, dice, essa è condivisibile, e in sostanza non significa altro che l'affermazione delle ragioni seminali. Da ciò stesso risulta immediatamente

---

<sup>689</sup> Nelle parti del *Comento alle Sentenze* dedicate all'opera dei sei giorni non sono riuscito a trovare pronunciamenti totalmente univoci a riguardo (cfr. soprattutto il *Respondeo* del libro II, dist. XV, art. II, q. I). Un chiarimento più preciso viene però da una questione relativa ai corpi assunti degli angeli, dove si dice: "In virtutem (...) naturae est producere corpora omnium animalium, verumtamen aliter et aliter. Ad quaedam enim educenda sufficit causa universalis sine adiutorio agentis particularis, consimilis in specie naturae, cuiusmodi sunt animalia, quae generantur per putrefactionem. Quaedam autem sunt ad quae non sufficit, nisi adiuvetur ab agente consimilis speciei, sicut sunt corpora animalium, quae producuntur solummodo per propagationem (...) Quaedam sunt animalia imperfecta tam in organizatione quam in duratione; quaedam vero perfecta utroque modo. Quia vero quaedam corpora animalia sunt imperfecta et in organizatione et complexione, ideo non indiguerunt agente tantae virtutis, sed potuit virtus productiva ipsorum dari terrae tamquam matri, et soli tamquam patri, cum adiutorio aliorum corporum simplicium, tam elementarium quam caelestium (...) E contrario est de animalibus utroque modo perfectis; et ideo virtus productiva ipsorum maiorem exigit actualitatem, et ratio seminalis cum maiori difficultate profertur in actum" (*In Sent. II*, dist. VIII, pars I, art. II, q. I, co.). Per natura, quindi, le forme degli animali superiori, sebbene siano presenti seminalmente nella materia, possono svilupparsi *solo ed esclusivamente* in virtù di un agente della stessa specie. Sembra quindi che i primi individui di queste specie abbiano potuto nascere solo per intervento miracoloso, a meno che non supponiamo che all'inizio del mondo i poteri della natura fossero molto più ampi di quanto non sono adesso. Qui, peraltro, sorge un problema: si può ancora parlare di sviluppo di ragioni seminali *intrinseche*, quando esso può prodursi *solo per intervento miracoloso*? Ci torneremo sotto, quando tratteremo le difficoltà attinenti al concetto di *potentia obedientiae* [pp. 378-379].

che le ragioni seminali, per lui, non sono preformazioni:

Quidam posuerunt latitationem formarum, sicut imponitur Anaxagorae. Et illud potest dupliciter intelligi: aut quod ipse poneret formas actualiter existere in materia sed non apparere extrinsecus, sicut pictura operata panno; et *iste modus impossibilis est omnino*, quia tunc contraria simul ponerentur in eodem. Alio modo potest intelligi sic, ut essentiae formarum sint in materia in potentia non solum latentes, sed *entes in potentia*, ut materia habeat in se seminales omnium formarum rationes sibi a primaria conditione inditas -et illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae- et per actionem agentis educeretur in actum. Sed hic intellectus non fuit huius positioni, sed primum, secundum quod expositores dicunt<sup>690</sup>.

Se, poi, la sua soluzione fosse quella preformatista, essa non sfuggirebbe, in fondo, alle medesime difficoltà che egli rileva in Tommaso (o in chi per lui): come farebbero le preformazioni celate nella materia a svilupparsi assimilando a sé la materia circostante? Bisognerebbe supporre in essa altre preformazioni omologhe, e così all'infinito, o ammettere che a un certo punto effettivamente si dia un passaggio spontaneo da materia a forma: cioè, precisamente, quanto Gilson esclude. Ma se tutta la materia, in ogni sua porzione, contenesse preformazioni di una certa specie, allora non potrebbe contenere quelle di nessun'altra, e la trasmutazione fisica, ancora una volta, risulterebbe impossibile. Questo è proprio il nocciolo della contraddizione che Bonaventura stesso rimprovera ad Anassagora: se nella materia esistessero simultaneamente vere preformazioni di tutte le specie, o anche solo di *due*, “contraria simul ponerentur in eodem”. Altrove osserva pure che, se la ragione seminale fosse formalmente identica all'essenza che ne nasce, allora in fin dei conti non si tratterebbe affatto di una generazione, perché il generato sarebbe esistito già da prima:

Si ratio seminalis dicit formam universalem, aut ergo formam generis aut formam speciei (...) Si formam speciei: ergo humanitas est ratio seminalis huius hominis. Sed illud est ratio seminalis alicuius, quod ante praeexistit in materia quam sit res completa in actu: ergo ante erit forma humanitatis in materia quam sit res completa. Sed hoc est falsum et non intelligibile quod forma humanitatis sit in aliquo et illud non sit res completa<sup>691</sup>.

Nel caso della generazione *degli esseri viventi* (che poi è quella a proposito della quale viene

<sup>690</sup> *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, co (corsivi miei).

<sup>691</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. III, s. c. e.

espressamente tirato in ballo il discorso delle ragioni seminali) resterebbe ancora, invero, una via d'uscita: potremmo supporre che il vivente embrionale, quando si accresce, non assimili *formalmente* la materia del corpo a se stesso, ma si limiti a coordinare un processo in cui asserve alla propria finalità una struttura fisica che in fondo gli resta eterogenea. Ma, tra l'altro, questa posizione sembra anch'essa implicitamente contraddetta dal nostro autore, nel caso particolare del corpo umano, quando esamina una curiosa teoria sulla dinamica della generazione (anch'essa una forma di vero preformatismo).

Secondo questa teoria, tutti discendiamo dal seme di Adamo non solo nel senso ovvio che siamo in qualche modo riconducibili ad esso tramite una continuità fisica mediata, ma proprio nel senso che tutti, materialmente e fisicamente, *siamo fatti solo* del seme di Adamo. Infatti, essendo la forma del corpo umano troppo nobile per derivare da altre forme corporee, essa sarebbe stata, all'inizio, infusa creativamente in Adamo; quindi, una porzione del corpo di Adamo, tramutata in seme, sarebbe passata ai suoi figli, *senza che nell'accrescimento si aggiungesse alcuna nuova materia* (lo stesso, secondo questa medesima teoria, l'uomo in realtà non acquisisce materia nemmeno con l'alimentazione; il cibo passa attraverso il suo organismo senza punto entrare a far parte della sua costituzione). In sostanza, la materia costitutiva di tutti gli uomini sarebbe, *individualmente*, solo una porzione della materia originaria di Adamo, continuamente 'gonfiata' e, ad ogni nuova generazione, di nuovo suddivisa. All'obiezione per cui allora, a questo punto, la materia degli esseri umani sarebbe ormai da un pezzo tanto rarefatta da non poter più supportare alcuna funzione organica, si risponde che la materia, in sé, non ha quantità, ma la acquisisce dalla forma: quindi, per quanto venga 'stiracchiata', non c'è limite alla sua capacità di conservare la propria funzione di supporto, se la forma così la dispone<sup>692</sup>.

Si prenda questa tesi per quel che può valere. Bonaventura ha buon gioco a ribattere in base alla sua distinzione tra materia-potenza (*secundum essentiam*) e materia-soggetto (*secundum esse*, che qui è detta anche “*secundum substantiam*”). Che la materia non abbia quantità è vero se la si intende nel primo modo, non nel secondo: e qui palesemente è del secondo che si parla. La materia *secundum esse*, come ogni realtà finita, ha una capacità limitata e determinata, quindi non può aumentare la propria estensione se non a scapito della

---

<sup>692</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. XXIX, art. III, q. I, co: “Materia (...), quantum est de se, non habet extensionem, sed quod extendatur tantum vel plus, hoc est ratione formae sibi adiunctae. Unde quantumcumque parum ponatur de materia in aliquo corpore, capax esset valde magnae extensionis, si esset aliquod agens quod posset formam tantae extensionis imprimere”.

densità; così pure, esiste un limite fisico alla rarefazione con la quale essa può fungere efficacemente da supporto al corpo umano<sup>693</sup>. Bonaventura ammette quindi espressamente che nella generazione c'è un *quantum* di materia il quale *assume* la forma sostanziale del corpo umano; e conclude che in effetti, se in noi c'è qualcosa che materialmente apparteneva ad Adamo, è comunque una porzione infima del nostro corpo. Quando si mette il lievito nella pasta, si dice che tutta la pasta lievitata viene 'da' quel lievito sebbene esso materialmente ne costituisca solo una piccola parte; e lo stesso avviene nella generazione umana (se poi ciò vale dell'uomo, a maggior ragione varrà di tutti gli altri organismi viventi):

Dicuntur omnes fuisse in Adam, non quia fuerit ibi totaliter materia nostrorum corporum, sed quia ibi erat aliquanta materia et ratio seminalis sive potentia convertendi ad se aliam naturam, ita ut sufficeret ad omnium procreationem, addito sibi illo in quo posset se multiplicare. -Et est exemplum: si aliquis haberet fermentum, quod commisceret commixtione perfecta toti pastae, nihil fieret de illa totali pasta fermentata quod non diceretur fieri de illa pasta; et similiter, si illa pasta commisceretur adhuc alii maiori pastae, et sic procedendo quasi innumerabiles panes fermentati possent fieri ex modico fermento per appositionem rei fermentabilis. Sic et in proposito ex modico semine per appositionem humoris susceptibilis rationis seminalis possunt innumerabiles homines propagari<sup>694</sup>.

Si noti che qui, come del resto anche nel passo citato sopra alla nota 671, con 'ragione seminale' non si indica la potenza della materia di accogliere la forma, bensì la capacità della forma già compiuta di trasmettere se stessa. Che anche Bonaventura riconosca questa accezione di 'ragione seminale', però, non toglie che essa per lui strutturalmente possa funzionare solo di concerto con la potenza ricettiva della materia. Da un altro passaggio, anzi, sembrerebbe proprio che il significato primario di 'ragione seminale' indichi quest'ultima potenza, mentre l'agente esterno, e il modo ordinario con cui esso si propaga nella materia,

---

<sup>693</sup> *Ibidem*: “Materia non est subiectum transmutationis nisi sub aliquo esse. Unde, etsi materia corporalium per intellectum abstrahi possit a forma corporum, numquam tamen per virtutem alicuius creaturae potest expoliari omni extensione et forma corporea (...) Si igitur haec materia sub tali esse statum habet et determinationem in sua extensione, ultra quam natura non potest procedere, pro eo quod, sicut dicit Philosophus, omnium natura constantius terminus est et ratio magnitudini et augmenti; et alibi, quod ex uno pugillo terrae potest generari ignis in millecupla proportione, ex uno tamen pugillo non potest generari nisi decem aquae: si hoc, inquam, ita est, impossibile est ponere quod aliqua res corporalis in se ipsa augeatur absque sua rarefactione et alterius appositione; hoc dico de operatione naturae. Et attendendum est hic quod *longe aliter loquendum est de materia secundum essentiam et secundum esse sive secundum substantiam*. Nec est dicendum quod tantum sit de materia in uno parvo lapide sicut in uno monte, loquendo secundum esse sive substantiam, quamvis in materia secundum essentiam non sit considerare tantum et quantum (corsivo mio).

<sup>694</sup> *Ibidem*.

sarebbero più propriamente definibili 'ragione naturale': "Ratio seminalis respicit inchoationem et intrinsecam virtutem, quae movet et operatur ad effectus productionem naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem et modi agendi assuetudinem<sup>695</sup>". Quando i sacerdoti egiziani mutarono i bastoni in serpenti, ad esempio, lo fecero in base alle ragioni seminali, ma non propriamente in base alle ragioni naturali (perché non era presente l'agente che la natura usa normalmente per tradurre in atto questi semi): "Appropriate loquendo, cum magi ex virgis fecerunt serpentes, hoc fuit secundum rationes seminales; cum vero serpentes, sicut assolent, serpentes generant, hoc fit secundum rationes naturales, licet utraeque et naturales et seminales congrue dici possint<sup>696</sup>".

Ma poniamo pure che nella generazione degli organismi non ci fosse vera trasmutazione sostanziale: cosa diremo delle trasformazioni *elementari*, che nella prospettiva di Bonaventura sono anch'esse delle *generazioni vere e proprie*? Cosa succederà, al solito, quando l'aria diventa fuoco? Sembra difficile negare che, in un caso siffatto, *ogni* singola microscopica porzione di aria diventi una porzione di fuoco. Inoltre, fra l'altro: come farebbero i *corpi elementari* a supportare le presunte preformazioni dei viventi (e dunque a farli poi scaturire da se stessi), visto che, come Bonaventura afferma altrove, la formalità dei viventi, e soprattutto degli animali, ha inderogabilmente bisogno di un corpo *misto* come sostrato<sup>697</sup>?

La possibilità della *medesima* materia-sostrato di svilupparsi in forme *diverse* sotto l'impulso di agenti di natura diversa resta incomprensibile, a meno che non supponiamo che per Bonaventura l'*inchoatio formae*, che essa possiede, possa tendere contemporaneamente a *più nature diverse*: ossia, che la stessa porzione numerica, arbitrariamente piccola, di materia sia dotata pur sempre di una *molteplicità* di 'ragioni seminali': che esse, nello *stesso identico punto*, siano *più d'una*. E in effetti, a mio parere questa supposizione è corretta: ma può esserlo appunto perché, per il teologo di Bagnoregio, l'*inchoatio formae* o 'ragione seminale' *non* è una preformazione compiuta, bensì è la *disposizione virtuale* della materia ad accogliere una certa forma, o della forma, in quanto risiede nella materia, a dar luogo ad altro. Egli stesso talvolta lo conferma espressamente; ad esempio quando, parlando della potenza naturale che

---

<sup>695</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. I, q. II, co.

<sup>696</sup> *Ibidem*.

<sup>697</sup> Vedi *In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. II, co.: "Dicendum quod absque dubio corpora animalium habent in se naturam quatuor elementorum (...), tum propter hoc ut sint idonea ad sensum; tum propter hoc ut sint idonea ad motum; tum propter hoc ut sint idonea ad multiplicatam operationis; tum propter hoc ut in se habeant dignitatem completionis, quae omnia competunt illi corpori quod perficitur anima sensibilis. -Et propter hoc debet habere aliquem gradum perfectum mixtionis, ubi non tantum fit mixtio sed etiam complexio", ecc.

opera la trasformazione dell'aria in fuoco, dice: “Potentia illa activa *non est* forma singularis nec ignis nec aëris, sed est *indifferens ad utrumque*; et ideo ex illa quaelibet earum potest educi et in illam quaelibet earum habet resolvi; *et illa dici potest ratio seminalis*”<sup>698</sup>.

Né dimostra alcunché il fatto che talvolta Bonaventura paragoni il rapporto tra l'*inchoatio* e la forma compiuta a quello tra il bocciolo e la rosa: si tratta di una metafora che senza dubbio può presentare degli aspetti fuorvianti (il bocciolo e la rosa, infatti, appartengono a una pianta che effettivamente *ha* un'identica forma specifica); ma il punto importante qui è che il bocciolo, in quanto tale, *non è* una rosa, anche se, sviluppandosi, può diventare tale. Negli stessi luoghi dove usa questa metafora, del resto, è talvolta Bonaventura stesso a mettere in guardia che la ragione seminale *non è propriamente omologa* alla corrispondente forma (neppure in un'attuazione quanto vogliamo imperfetta), ma lo è solo *virtualmente*. Del resto la ragione seminale, beninteso, non è neppure la materia in quanto materia (ossia, non è la materia come pura potenza e passività: mi pare che qui si intenda questo); piuttosto, è un 'qualcosa' di concreto alla materia. In virtù di esso la materia può accogliere la forma; ma, proprio per questo, esso non *possiede*, già in partenza, la forma:

Formae sunt in potentia materiae, non solum in qua et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua. Et hoc (...) non quia ipsa essentia materiae sit ex qua res producitur, sed quod in ipsa materia aliquid est concreatum ex quo agens, dum agit in ipsa, educit formam; *non*, inquam, ex illo tamquam ex aliquo, quod sit tamquam *aliqua pars formae producendae*, sed quia illud *potest esse forma et fit forma*, sicut globus rosae fit rosa<sup>699</sup>.

Ciò si comprende benissimo, di nuovo, assumendo che la ragione seminale sia semplicemente quell'attributo per cui la materia, pur *non essendo* formalmente identica alla sua ulteriore informazione, possiede, nelle circostanze appropriate, la facoltà di trarla dal proprio intimo. E, in effetti, mentre sembra che *logicamente* i termini di *inchoatio formae* e *ratio seminalis* si riferiscano sempre alla materia in quanto è capace di una *specificata* forma (l'*inchoatio* di una certa forma non è mai *logicamente* identica a quella di un'altra), pare invece che, per la *realtà oggettiva* di cui questi termini vengono predicati (la materia-sostrato nella sua capacità di accogliere la forma), ciò non valga. Appunto perché l'*inchoatio* e ragione seminale di una certa forma è *oggettivamente* quella forma solo in un modo virtuale e incompiuto, essa può

---

<sup>698</sup> *Ivi*, dist. XVIII, art. I, q. III, ad 6 (corsivi miei).

<sup>699</sup> *Ivi*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, co. (corsivi miei).

venire *realmente* a coincidere con l'*inchoatio* di altre forme. Può venire a coincidervi nella potenza della materia: una potenza dove, come vien detto, la forma ritorna con la corruzione come prima ne era uscita con la generazione: “Essentia [formae] manet in potentia post corruptionem sicut ante generationem<sup>700</sup>”; ma una potenza che è ben più di una semplice disposizione passiva: si parla talvolta di “seminalis (...) ratio sive *potentia activa ipsius materiae* (...) ipsi materiae concreata, non ex aliquo producta<sup>701</sup>”. E, ancor più chiaramente, si dice che il carattere di pura passività appartiene all'essenza della materia (ossia, alla materia-potenza), ma non alla materia in quanto *seminarium*, che invece “coopera” con la causa agente:

Si tu obicias, quod materia non agit nec constituit, dicendum quod essentia materiae solum se habet per modum receptivi; sed seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti, et nihilominus ipsum variatur ab una dispositione in aliam<sup>702</sup>.

Per questa via (e, in tal senso, interpreti come Bettoni, se se ne accolgono i suggerimenti con la dovuta prudenza, hanno senza dubbio ragione) si apre inevitabilmente la strada a una concezione dinamica del mondo naturale. In almeno un caso, Bonaventura va molto vicino ad ammettere espressamente che la materia è capace non solo di “cooperare”, ma perfino di trarre autonomamente dalla propria potenza una perfezione anche *maggiore di se stessa*, senza che si debba attribuire questa informazione a nessun agente esterno, ma solo alla propria capacità concreata. Egli risponde alla seguente obiezione contro la generazione naturale delle anime: gli animali che nascono per generazione spontanea non ricevono la propria forma da un altro animale, né possono riceverla dai corpi celesti, perché nessun corpo (nessun corpo inerte, almeno) può generare una forma spirituale come agente principale: quindi, non resta che concludere che sono create *ex nihilo*, e se lo sono quelle (che sono le meno evolute) a maggior ragione lo saranno quelle di tutti gli altri animali<sup>703</sup>. Ebbene, replica Bonaventura, ciò non è necessario:

Si tu obicias, quod anima, quae est in potentia, non habet speciem nec actum completum a se nec

---

<sup>700</sup> *Ivi*, ad 3.

<sup>701</sup> *Ivi*, dist. XV, art. I, q. I, ad 1 (corsivo mio).

<sup>702</sup> *Ivi*, dist. VII, pars II, art. II, q. I, ad 6.

<sup>703</sup> *Ivi*, dist. XV, art. I, q. I, arg. 4.



potest habere ab aliquo, quod non sit ita nobile sicut ipsa, et nullum tale est corporale, dicendum quod essentia talis speciei est in materia sed in potentia; et illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam quod non potest ex illa essentia sive ratione seminali alia educi, et, cum in actum educta est, habet esse et habet tale esse<sup>704</sup>. Quod autem sit in actu, hoc habet ab extrinseco agente, quod erat ens in actu, et quantum ad hoc nobilius est ipsa, quae erat in potentia. Quod autem sit talis speciei, hoc habet ab eo qui primo huius formae essentiam indidit materiae; alioquin numquam natura ipsam ad esse produceret, nisi Deus ipsam materiae indidisset (...) Et ideo non oportet quod educens illam formam in actum sit nobilius illa forma educta<sup>705</sup>.

Il motore efficiente della *generatio aequivoca* (il corpo celeste) è più nobile della materia che ne accoglie l'impressione nel senso in cui ciò che è in atto è più nobile di ciò che è in potenza, e ciò basta: non importa che sia più nobile formalmente, tanto la formalità da portare all'atto la possiede già la materia nella propria ragione seminale.

Dicevo che Bonaventura “va molto vicino” ad ammettere l'autoformazione, e quindi a respingere, in sostanza, almeno in campo fisico, il principio della priorità ontologica dell'atto sulla potenza, del formato sull'informe. Non arriva in fondo, perché resta attaccato alla necessità di una causa agente in atto (il corpo celeste, in questo caso). Ma in pratica è come se ci arrivasse, perché, come aveva specificato poco sopra, in questo caso la causa in atto non *genera* veramente e propriamente ciò che nasce: essa si limita ad “aiutarne” in qualche modo la formazione:

Intelligendum est quod, cum in terra ista esset seminarium illud, aliquo modo concurrentibus elementis et adiuvante corpore caelesti ut aggenereretur calor vivificus, fit quoddam semen, ita quod potentia illa activa quae prius latebat, adiuta ex actione caelestis corporis, proficit et venit ad perfectionem et complementum, ita quod *nec caelum nec motor caeli dat sibi formam ultimam, sed solum adiuvat et excitat*, ut potentia illa *proficiendo ad speciem completam pervenit*<sup>706</sup>.

---

<sup>704</sup> Non si può nascondere che questa affermazione sembrerebbe a prima vista andare nel senso della tesi gilsoniana: dalla ragione seminale può venire *solo ed esclusivamente* quella forma, che essa è deputata a trasmettere. Anche alla luce, però, degli altri pronunciamenti (che, come si diceva, vanno considerati nel complesso), la si può interpretare più probabilmente in un altro modo; ossia, nel senso che, come si accennava or ora, la ragione seminale non equivalga *in toto* alla potenza attiva della materia, bensì descriva la materia in quanto è capace di quella particolare forma, di cui la ragione si predica. In questo senso, si può capire che la ragione seminale disponga solo ad *una* forma, ma ciò non significa che essa *in re* non possa essere identica anche ad altre ragioni seminali.

<sup>705</sup> *Ivi*, ad 4.

<sup>706</sup> *Ibidem* (corsivi miei).

...Ma allora, insomma, chi è che genera? In sostanza, nessun altro che il potere stesso della ragione seminale insita nella materia: ossia, *nessuno*, perché viene specificato che l'essenza della forma è presente nella materia solo in potenza: la forma si autogenera nella materia. Certo l'*inchoatio formae*, anche così intesa, non si connette ancora necessariamente a prospettive evoluzionistiche; ma necessariamente apre l'orizzonte concettuale nel quale esse diventano, in linea di principio, almeno implicitamente *possibili*. La stessa cosa si potrebbe dire di Alberto, ma, per le ragioni che esponevamo, in lui questa apertura resta molto più problematica e difficoltosa.

In quanto a Bonaventura, egli certo non è un evoluzionista nel senso odierno del termine. Eppure, commentando la frase biblica per cui Dio il settimo giorno “si riposò”, la interpreta nel senso che da allora non sono più comparse forme naturali nuove... *di cui* (ed è questo inciso la cosa più importante) *la natura non contenesse già le ragioni seminali*: “Sic dicit Magister (...) quod novam creaturam facere cessavit (...) Nihil enim produxit Deus, cuius non fecerit aliquo modo simile, vel cuius non produxerit principium seminale in operibus sex dierum<sup>707</sup>”. Vale a dire, che in realtà *possono benissimo* essere comparse nuove forme, e tuttavia non per questo si dovrà concludere che esse abbiano avuto bisogno di una creazione soprannaturale, con la quale Dio sarebbe uscito dal suo 'riposo'. Come dicevo, le conseguenze che Bonaventura di fatto trae da questa apertura sono ancora assai limitate: al limite (lo dice espressamente), potrà ancora essersi sporadicamente prodotta qualche nuova specie di mosca o di lombrico (insomma, qualcuno di quegli animali che nascono per generazione spontanea dalla putredine e dal calore), o qualche ibrido come il mulo, ma niente che introduca cambiamenti di rilievo nell'ordine creato<sup>708</sup>. Tuttavia, ormai il seme è gettato, e niente potrà, alla lunga, contenerne la crescita.

Ma a mio avviso la prova più decisiva contro la lettura gilsoniana rimane quella che accennavo sopra (e si tratta di un punto che in genere viene pressoché ignorato): se le *rationes seminales* fossero preformazioni nascoste nella materia fin dall'inizio dei tempi, non si potrebbe trovare alcuna connessione organica tra questa teoria e quella della pluralità delle

---

<sup>707</sup> *Ivi*, dub. IV, co.

<sup>708</sup> Cfr. *ivi*, art. II, q. III, ad 5-6: “Ad illud quod obicitur de productione eorum quae sunt per putrefactionem et commixtionem, quod sunt novae species (...) illarum specierum actualis existentia ad primariam constitutionem universi non spectat, quia species illae quodam modo sunt degenerantes et quasi per quamdam degenerationem produci habent, sicut vermes producuntur ex humano corpore per corruptionem aliquam, quae quidem facit corpus humanum a propria forma degenerare. Et ideo non oportuit haec produci in se nec in suo simili ad primariam constitutionem universi”.

forme; esse apparirebbero semplicemente come due elementi giustapposti in quel solito 'eclettismo' che sovente, e in genere per incomprendimento, si è rimproverato a Bonaventura<sup>709</sup>. In particolare, le preformazioni non potrebbero svilupparsi e funzionare, come abbiamo mostrato, senza postulare l'*inchoatio formae*, quindi una materia come soggetto intrinsecamente positivo e dinamicamente autoformativo; ma questa postulazione, a sua volta, rende superfluo il ricorso all'ipotesi delle preformazioni, perché allora non sarà più necessario supporre che la forma in cui la materia trapassa fosse già da prima 'bell'e pronta', e nascosta da qualche parte in attesa di uscire dal cilindro. Se si accetta la nostra ipotesi, invece, il quadro diventa coerente: la teoria delle ragioni seminali e quella della pluralità delle forme risultano come prospettive differenti su di un unico nodo concettuale.

Infine, e come conferma *a contrario* della nostra interpretazione, si può notare anche che in effetti *esiste* almeno un autore, di poco successivo a Bonaventura, il quale apparentemente ha sviluppato una teoria delle 'ragioni seminali' che va in direzione di un vero e proprio 'preformativismo': e questo autore è *Egidio Romano*; vale a dire, uno dei più accesi difensori dell'unicismo e di parecchi altri punti sensibili della filosofia tommasiana. Egidio Romano parla proprio di *latitatio* a proposito della propria teoria<sup>710</sup>; spiega che le ragioni seminali sono "nascoste" nella materia, paragonandole a dei semi veri e propri; per cui dice che sono una realmente diversa dall'altra, tanto che da ciascuna può svilupparsi un individuo di una sola ed unica specie. La sua posizione, quindi, sembra proprio corrispondere a quella che Gilson attribuisce a Bonaventura. Vediamo un passo significativo, dove egli giustifica la denominazione delle *rationes seminales* con la loro analogia alle *rationes* della mente divina:

Secunda via ad hoc (...) sumitur ex latitudine istarum aptitudinum. Nam rationes in Deo dicuntur esse latentes, et absconditae, et ideo in Christo dicuntur esse omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi. Et quia Deus omnia in sapientia fecit, omnia dicuntur processisse ex illis thesauris latentibus, et absconditis. Et quia istae aptitudines, quas Deus inseruit materiae, sunt latentes, et

<sup>709</sup> Ne accenna qualcosa Pasquale Mazzarella, nell'introduzione di *Controversie medievali* cit., p. 5: "La (...) concezione delle *rationes seminales* (...) in certo senso si può considerare, per coloro che affermano la pluralità delle forme, il presupposto di origine agostiniana di quella dottrina (...) La dottrina ilemorfica nel Medioevo ha la sua prima formulazione nella teoria di origine stoico-neoplatonica delle *rationes seminales* di S. Agostino, il quale (...), sostenendo l'immanenza nella materia dei semi di tutte le cose, implicitamente porrà la teoria della pluralità delle forme". Poi però lo stesso Mazzarella, in modo non del tutto coerente con questo riconoscimento, fa propria l'idea delle ragioni seminali come limitanti l'autonomia della natura (cfr. *ivi*, pp. 244-245 e 266-267).

<sup>710</sup> Egidio Romano, *In Secundum librum Sententiarum* (ed. A. Rocca [*Angelus Rocchenis, Aegidii Columnae Romani In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*], Francesco Ziletti [*Franciscum Zilettum*], Venezia 1581), dist. XVIII, q. II, art. I, co.

absconditae in materia: ideo imitantur illas rationes divinas latentes, et absconditas in Deo (...) Tertia via ad hoc idem sumitur ex eo, quod hae aptitudines sunt quaedam incommutabiles imitantes illas rationes divinas (...) Ipsae ergo aptitudines in materia (...) dicuntur rationes, quia derivatae sunt a rationibus illis divinis: et quia latent, et habent quandam incommutabilitatem (...) Istae aptitudines materiae dicuntur incommutabiles (...) quia non potest ordo earum in ordinem alium commutari: ut semen, ex quo apta nata est fieri oliva: non fit inde amigdalus, vel arbor alia (...) Quarta via ad hoc idem sumi potest ex perpetuitate istarum aptitudinum. Nam quamdiu perpetuabitur generatio rerum: tam diu perpetuabunt istae aptitudines in materia<sup>711</sup>.

Già Mazzarella ha posto in evidenza questo passo<sup>712</sup>; d'altronde, come egli stesso rileva, Egidio si è strenuamente opposto alla teoria pluralista difendendo a spada tratta, sulla scia di Tommaso, la necessità della forma unica<sup>713</sup>. Mazzarella, tuttavia, considera il ricorso di Egidio alle ragioni seminali come insanabilmente contraddittorio col suo unicismo<sup>714</sup>. A me sembra, viceversa, che l'unicismo di Egidio possa suggerire almeno come probabile in lui un'idea di ragione seminale radicalmente diversa da quella che può trovarsi in Bonaventura. È *dal punto di vista tommasiano*, e non da quello bonaventuriano, che bisogna concludere all'impossibilità totale della forma naturale di imprimere la propria natura essenziale a qualcosa che già non la possieda in partenza. Ed è sempre da questa prospettiva che si può essere tentati, dunque, di concludere che quando ci sembra di veder nascere qualcosa da una realtà di specie diversa

<sup>711</sup> *Ibidem*. Potrebbe dare qualche dubbio il fatto che Egidio, nella stessa sede, sembra affermare che le ragioni seminali contengono la forma solo in modo "indeterminato": "Hae rationes seminales non possunt habere determinatum ordinem ad hanc formam, vel ad illam" (*ibidem*). Dal seguito, però, si capisce che esse non sono indeterminate in quanto alla specie, bensì *in quanto all'individuo*; il che si può agevolmente interpretare così: esse, a seconda delle circostanze, possono svilupparsi in molteplici individui differenti, e, dopo la corruzione di uno, rimangono capaci di dar luogo a un altro che, secondo la stretta definizione aristotelica, non potrà dirsi numericamente identico. Quindi, come incoazioni, possono ben essere comunque specificamente determinate. Se le ragioni seminali fossero già determinate a una certa forma, dice Egidio, "postquam esset educta illa forma determinata (...) non posset inde educi alia forma alia similis forma corrupta, quod videmus esse falsum. Propter quod oportet ordinem istarum rationum seminalium esse ad formas in quadam universalitate, vel generalitate: non ad hanc vel ad illam determinate (...) Natura (...) intendit universale, sive speciem: facit autem particulare, vel individuum". È chiaro quindi che qui si parla di determinazione individuale, non specifica.

<sup>712</sup> "Sarebbe impossibile, egli dice, che da un elemento assolutamente passivo ed indeterminato potessero essere prodotti i vari enti se già in esso non fossero i semi della realtà (...) Questi principî (...) sono chiamati *rationes seminales* perché imitano la sapienza divina, e come questa contiene gli eterni modelli di tutta la realtà, così anch'esse rappresentano le forme, soltanto abbozzate, latenti nella materia (...) Le *rationes seminales* sono immutabili (...) e ciascuna è diversa dall'altra (come sono diverse e distinte le forme, che sono potenzialmente in esse)" (*Controversie medievali* cit., pp. 224-225).

<sup>713</sup> Cfr *ivi*, pp. 197 e segg.

<sup>714</sup> "La dottrina egidiana della materia, dotata dell'estensione indipendentemente dalla forma, coerentemente si sviluppa nell'affermazione della presenza nella materia di forme incoate; ma questa interiore coerenza del sistema è in contraddizione piena con il presupposto dell'unità della forma, che Egidio (...) vigorosamente difende nel *Contra gradus formarum* (...) *Il problema dell'inchoatio formae ha come suo presupposto la pluralità delle forme* (*Controversie medievali* cit., p. 232, corsivo mio).

non di una vera nascita si tratti, ma solo di un accrescimento (sebbene anche questo non risolva i problemi, perché, come abbiamo rilevato, anche l'accrescimento a ben guardare implica un mutamento sostanziale).

A questo punto è nostra intenzione concentrarci più dettagliatamente sul ruolo che la materia svolge negli aspetti veramente e propriamente *fisici* del pensiero bonaventuriano: nella spiegazione, cioè, di come *concretamente* è fatto il creato. E proprio all'analisi del modo in cui gli strumenti concettuali che finora abbiamo ricostruito sono utilizzati, e concretamente applicati, nella descrizione bonaventuriana del cosmo reale sarà dedicata la prossima e conclusiva sezione.

Ci domanderemo quante e quali sono in effetti, per il francescano, le nature che compongono il nostro universo; fino a che punto sono formalmente e specificamente irriducibili l'una all'altra e fino a che punto, anche in enti di specie diversa, sono invece uniformi. Da questi interrogativi potremo forse trarre anche elementi per rispondere a un altro quesito, più strutturale e quindi forse più interessante: in quale misura, nel pensiero fisico di Bonaventura, sono rintracciabili elementi o spunti che vanno in direzione di un 'moderno' concetto dinamico della natura e di un superamento di quello che sopra chiamavamo il 'fissismo metafisico'?

## **Parte 2: la materia dal punto di vista fisico**

## 2. 1: Sguardo d'insieme sul cosmo bonaventuriano

Innanzitutto, va rilevato che per Bonaventura (come per tutti gli intellettuali del suo tempo) il campo dell'essere creato concretamente si suddivide in tre grandi 'sottoregni'. Essi sono: la natura corporea, estesa e priva di intelligenza (suddivisa a sua volta in natura incorruttibile [i corpi celesti] e natura corruttibile [la realtà terrestre, genericamente definita, spesso, come “*isti inferiores*<sup>715</sup>”]); la natura incorporea (gli angeli); e quell'“ibrido” composto delle due che è l'essere umano, la cui anima, per citare un testo molto noto all'epoca, il *Liber de causis*, “*est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*<sup>716</sup>”: ossia, è al confine tra la natura spirituale creata (“*Esse quod est cum aeternitate est intelligentia*<sup>717</sup>”, si dice qui, mentre Dio propriamente si trova “*ante aeternitatem*<sup>718</sup>”) e la natura corporea, misurata dal tempo.

Alla distinzione di questi ambiti la *forma mentis* scolastica fa corrispondere, in genere, anche una qualche graduatoria gerarchica di perfezione, che però non è priva di aspetti problematici: mentre, ad esempio, è abbastanza pacifico che la natura propriamente corporea sia nel complesso inferiore a quella angelica, la natura umana si presta invece a valutazioni contrastanti. Da una parte essa sembrerebbe restare inferiore a quella dell'angelo a causa della sua naturale unione al corpo e alle limitazioni che questo si porta dietro; dall'altra, proprio questa unione fa sì che l'uomo, molto più dell'angelo, costituisca una specie di 'riassunto dell'universo' (il *minor mundus*, come Bonaventura talvolta lo chiama<sup>719</sup>), la cui natura, per tale sua 'completezza' esemplificativa dell'intero creato, si colloca perfino al di sopra di quella angelica (della particolare importanza di questo discorso in Bonaventura parleremo sotto). Sorgono dubbi anche entro l'ambito della natura corporea: se da una parte quella celeste parrebbe indubbiamente superiore alla terrestre in quanto esente dalla corruzione e dal mutamento qualitativo (e dunque più compiutamente attuale), d'altro canto anche proprio per questo essa resta irrevocabilmente priva di attributi, come la vita e il senso, che nell'ambito corporeo vanno considerati indubbiamente positivi, e che sono invece posseduti, attualmente o potenzialmente, dalla natura sublunare (anche della presenza di questo problema in Bonaventura, e dei suoi tentativi di gestirlo, parleremo sotto).

A parte questo, comunque, noi non seguiremo l'ordine gerarchico; parleremo anzitutto

<sup>715</sup> Per un utilizzo bonaventuriano di questa espressione cfr. p. es. *In Sent. I*, dist. XIII, art. unicus, q. II.

<sup>716</sup> *Liber de causis*, II, 22.

<sup>717</sup> *Ivi*, 21.

<sup>718</sup> *Ivi*, 20.

<sup>719</sup> Cfr. sotto [n. 888].

brevemente della natura angelica (che è quella sulla quale Bonaventura, almeno relativamente alla costituzione fisica, si sofferma meno, anche per ovvie difficoltà nell'accessibilità dell'oggetto di indagine!); passeremo poi alla natura corporea (celeste e terrestre); e, in conclusione, affronteremo il problema spinoso della natura umana, per la cui comprensione bisogna presupporre le caratteristiche di entrambe le altre nature, che ambedue ne sono parte integrante.

## 2. 2: La costituzione concreta delle intelligenze

Per quanto concerne la natura angelica, essa per Bonaventura, come abbiamo già ampiamente osservato, pur essendo incorporea non è immateriale: distinguendosi dalla semplicità divina, essa si compone anche realmente di “diverse nature”. Ogni angelo, quindi, possiede una 'forma spirituale', che lo definisce come tale, e, a monte di essa, una 'materia spirituale' che la supporta, e che non è una mera privazione bensì, già di per sé, un sostrato positivo e sussistente.

La materia spirituale è a sua volta 'stratificata'? Bonaventura non sembra occuparsene espressamente, tuttavia non c'è ragione di pensarlo: per quelli che sono i suoi laconici pronunciamenti in merito, parrebbe che ogni angelo consti soltanto di un *quid* di materia prima spirituale, immediatamente informato dalla forma spirituale; i livelli di formalità sono, dunque, soltanto due. E, come questa è la costituzione degli angeli, così è anche quella della parte spirituale dell'essere umano, l'anima immortale, che per Bonaventura non è propriamente la forma di un composto, bensì una sostanza relativamente completa che inoltre svolge anche, per natura, la funzione di forma per un composto ulteriore (sui problemi di questa concezione vedi sotto [pp. 446-451]). Nel pensiero di Bonaventura la natura angelica e quella dell'*anima* umana sono, in effetti, molto simili: si distinguono solo perché l'anima, a differenza dell'angelo, è atta per natura a unirsi a un corpo quale forma (e non solo, come l'angelo, quale motore), e quindi, separata dal corpo, si trova in qualche modo in una condizione innaturale e dimidiata. La battuta di Corvino, per cui gli angeli buoni sono in pratica solo anime che ormai si stanno “godendo la pensione<sup>720</sup>”, è forse un po' semplicistica,

<sup>720</sup> Cfr. *Bonaventura da Bagnoregio* cit., p. 519: “Per dirla in termini brutalmente sinceri, gli angeli secondo Bonaventura non sono altro che creature razionali non sostanzialmente diverse dalle anime umane, ma ormai andate in pensione, che si godono la beatitudine eterna: qualsiasi tentativo di assegnar loro una natura costituzionalmente superiore alla natura umana o una funzione primaria ed essenziale nell'ordine dell'universo gli sembra un tentativo di ripristinare l'antico politeismo”.



se presa alla lettera, per la trascuratezza di questo ultimo aspetto, ma comunque efficace: “Illud (...), quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essenziale respiciens quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica<sup>721</sup>”.

L'unione immediata della forma intellettiva dell'angelo alla propria materia prima sembra restare esente, per Bonaventura, dai problemi che secondo lui sussistono nell'ipotizzare l'unione immediata dell'anima intellettiva umana alla materia prima corporea: questo forse perché la materia prima degli angeli, a differenza di quella del corpo umano, ha carattere spirituale, e quindi sfugge a quella dispersione e a quella opacità che rendono impossibile l'unione immediata della materia corporea alla forma dell'intelligenza. E qui si può notare un altro punto qualificante: la materia prima delle intelligenze, per Bonaventura, ha palesemente una natura specifica diversa dalla materia prima delle realtà corporee, come è dimostrato dalle loro caratteristiche fisiche del tutto eterogenee. La prima è intrinsecamente inestesa (e, quando si trova ad occupare un luogo esteso, è simultaneamente presente per intero in ciascuna sua parte), la seconda estesa e sempre divisibile; la prima è penetrabile sia dai corpi che dagli spiriti, la seconda, salvo eccezioni, impenetrabile dai corpi. Due spiriti, notavamo anche questo [n. 273], in linea di principio potrebbero anche trovarsi nello stesso luogo, due corpi no; e, anche in quanto alle eccezioni, esse sono forse tali solo in apparenza. Bonaventura si pone una volta la seguente obiezione: i corpi glorificati non possono forse attraversare qualunque altro corpo? Dunque non è sempre vero che un corpo non può penetrarne un altro: “Corpus glorificatum pertransit per non glorificatum: ergo possunt simul esse duo corpora, ergo multo fortius duo spiritus<sup>722</sup>”. Ma in realtà, risponde il francescano, non è che il corpo glorificato sia capace di coesistere nello stesso luogo con un altro corpo: esso, casomai, è capace di assumere quel corpo come propria materia, e quindi di inglobarlo in se stesso man mano che lo attraversa: il caso del corpo glorificato, quindi, non contravviene all'impenetrabilità della sostanza corporea: “Nihil est ibi, quod repugnet ordini universi, quia (...) corpus non glorificatum est materiale respectu glorificati<sup>723</sup>”. Va detto, però, che altrove, nella questione espressamente dedicata alla penetrabilità dei corpi gloriosi, Bonaventura si esprime diversamente: i corpi, egli afferma qui, sono impenetrabili non in quanto tali, ma in virtù della *corpulentia*:

<sup>721</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. II, co.

<sup>722</sup> *In Sent. II*, dist. II, pars II, art. II, q. IV, arg. 5.

<sup>723</sup> *Ivi*, ad 4-5.

Quod (...) duo corpora naturalia non possunt esse simul in eodem loco, non est eo quod sunt duo; ante enim per natura sunt duo quam sint in uno loco vel duobus (...) Quod ergo non sunt simul, hoc est propter corpulentiam ipsorum, et quia unum non est alteri pervium. Si ergo ita sit quod alterum habeat subtilem corporeitatem et penetrativam virtutem respectu alterius, tunc quidem poterunt esse simul. Et quoniam in dote penetrabilitatis datur corpori subtilitas et virtus activa ad penetrandum non glorificatum, ideo penetrat, illo non cedente<sup>724</sup>.

Bisogna quindi ammettere, mi sembra, che sul tema c'è una ambiguità non risolta. Resta comunque ferma, però, la originaria difformità di natura essenziale tra la materia dei corpi e quella degli spiriti. Per citare un passo sintetico cui già ci siamo riferiti altrove: “Absque omni dubio [materia] aliquod esse habet in corporalibus, quod non in spiritualibus, et aliquod in corruptibilibus, quod non in incorruptibilibus<sup>725</sup>”.

Qui potrebbe aprirsi un problema di principio più ampio: ovviamente, nature che possiedono *attributi essenziali* diversi sono sempre formalmente diverse, dal momento che essenzialmente diversa ne è la definizione; ma *noi*, coi limiti attuali della nostra conoscenza, anche di fronte alle differenze più appariscenti come facciamo a sapere che *si tratti effettivamente* di differenze essenziali (derivanti dalla forma), e non accidentali (derivanti dalla materia)? Bonaventura non possiede una risposta definitiva su questo punto; tuttavia, non si può dire per questo che abbia ignorato la difficoltà. Egli, piuttosto, in diverse occasioni come abbiamo visto confessa francamente, seppure *en passant*, che sulle questioni di fatto, in quasi tutti i casi, ci dobbiamo accontentare di congetture probabili. Anche nel caso della differenza tra angelo e anima dice che collocarla nell'unibilità naturale al corpo gli sembra “modus dicendi, quem probabiliorem aestimo<sup>726</sup>”: non lo presenta, quindi, come un'opzione assolutamente certa. Del resto, quella dell'ineliminabile incertezza soggettiva di quasi tutte le conoscenze fattuali è una consapevolezza che, almeno come presupposto metodologico, sembra essere stata abbastanza diffusa nel pensiero degli scolastici, a dispetto delle idee

---

<sup>724</sup> *In Sent. IV*, dist. XLIX, pars II, sect. II, art. III, q. I, co.

<sup>725</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II, co. Questo passo peraltro è più problematico di quel che sembra, perché in esso si assegna un *esse* diverso anche alla materia degli enti incorruttibili in genere (quindi anche dei corpi celesti) rispetto a quella degli enti corruttibili; tuttavia, come vedremo meglio tra poco, almeno in quanto alla loro prima informazione cieli e Terra *sono* realmente omogenei, e qui la materia assume un *esse* differenziato soltanto a seguito delle sue successive informazioni. Ad ogni modo, sembra però che per Bonaventura la differenza naturale degli spiriti dai corpi sia ancora più radicale, tanto da richiedere una materia prima interamente diversa.

<sup>726</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. II, co.

correnti sul 'dogmatismo acritico' della loro cosmologia e a dispetto dello sviluppo effettivamente scarso delle loro indagini empiriche.

Bonaventura, peraltro, non arriva al punto di sostenere, come farà Tommaso, che ogni essenza ci è nota solo attraverso i suoi accidenti. Egli si limita a un assai più generico rilievo sulla difficoltà di conoscere le proprietà delle creature<sup>727</sup>. Va rilevato inoltre, in Bonaventura, un certo dogmatismo (del resto comune a tutta l'epoca) nel chiedersi quale sia *la* differenza specifica che distingue l'anima umana dagli angeli, quasi che necessariamente la distinzione di un'essenza specifica dalle altre dello stesso genere dovesse essere sempre data da un *solo e unico* attributo<sup>728</sup>: tanto più che, se poi le specie degli angeli si distinguono anch'esse tra loro per un qualche attributo, l'anima umana potrà al massimo averlo identico a *una* di esse; da tutte le altre, quindi, differirà per almeno *due* attributi. Ma mettiamo pure che debba trattarsi di un attributo per il quale l'anima differisca dall'intero 'genere' angelico, e che quindi sia posseduto da tutti gli angeli e non dall'anima: non si capisce comunque perché si debba presumere che ce ne sia uno solo. Mi pare che questa idea si possa spiegare solo con la convinzione aprioristica che tutte le specie logicamente possibili debbano venire attuate nella realtà, cosicché ognuna ne avrà necessariamente qualcuna da cui differisce da per un unico aspetto. Quella della necessaria realizzazione di tutti i possibili, tuttavia, è una convinzione che, se forse per certi versi esiste in Aristotele<sup>729</sup>, è espressamente rifiutata dagli scolastici. E, inoltre, anche in tal caso, ogni specie ne avrebbe allora *più d'una* dalla quale differisce per un

---

<sup>727</sup> “Multae creaturae habent virtutes et utilitates, quas nos ignoramus” (*In Sent. II*, dist. XIII, art. I, q. I, ad 4). Per un breve raffronto tra Bonaventura e Tommaso su questo punto cfr. sotto [p. 398].

<sup>728</sup> “Quaeritur, quae sit illa differentia, per quam angelus et anima differunt” (*In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. II).

<sup>729</sup> Vedi soprattutto, in proposito, l'opera di Jaakko Hintikka, *Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973, in particolare il cap. V (“Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”, pp. 93-113). Secondo lo studioso finlandese, in Aristotele, più che in Platone, è rintracciabile una qualche forma del 'principio di pienezza' enunciato da Lovejoy (su cui cfr. sotto [n. 875]): ossia, per lo Stagirita, se non tutte le *configurazioni individuali* possibili, perlomeno tutti i *generi* di enti ed eventi possibili dovrebbero necessariamente trovarsi prima o poi realizzati (cfr. *ivi*, pp. 97-99). Si potrebbe anche pensare che questa convinzione non si riferisca alla *possibilità logica* (assoluta) ma semplicemente alla *possibilità reale* rispetto allo stato di cose presentemente dato. Solo che, in Aristotele, è precisamente la saldezza della distinzione tra queste due categorie che sembra vacillare: ad esempio egli, come lo stesso Hintikka rileva (*ivi*, pp. 124-127), tende a identificare, in qualche modo, la concepibilità logica con la realizzabilità fisica. Certo, Hintikka lo riconosce, intanto non sono affatto chiare le ragioni di questa assunzione aristotelica, posto che essa ci sia (*ivi*, pp. 105-107); e poi, essa lascia aperta la questione su quale sia il 'livello di definizione' delle classi di realtà che necessariamente devono realizzarsi, e perché proprio questo e non uno più ampio o più ristretto: “It is not clear what kind of possibility is intended in [this assumption]. Possible events? Possible courses of events? Possible kinds of individuals? Possible individuals (particulars)?” (*ivi*, p. 94). Ad ogni modo, se assumiamo questa ipotesi di lettura diventa senza dubbio più comprensibile, seppur non giustificata, quella che per certi versi sembra essere l'ingenua fiducia di Aristotele quanto alla possibilità di raggiungere senza eccessive difficoltà una classificazione completa ed esauriente dei tipi di sostanze possibili.

unico attributo, e dunque, da ciascuna di queste, differirebbe per un attributo *diverso*: anche in tal caso, quindi, non si potrebbe trovare una 'differenza specifica' unica. Per cui quest'intero sistema di ragionamento, che è poi quello del cosiddetto 'albero di Porfirio', appare in ultimo largamente infondato, se si pretende di dargli una portata ontologica oggettiva.

Comunque corpi e spiriti, probabilmente, sono per natura totalmente eterogenei e, anche materialmente, irriducibili: la materia prima spirituale è di specie diversa da qualunque sostrato corporeo. A maggior ragione, quindi, le loro forme sono eterogenee da quelle di qualsiasi natura corporea. Bonaventura, infatti, assume anche questo assioma: due enti uniformi per la materia possono nondimeno essere difformi in quanto alla forma specifica (due animali possono appartenere a specie diverse, ad esempio, pur constando materialmente degli stessi elementi, composti ecc.); ma non vale, invece, il contrario: quel che differisce per materia deve, *a fortiori*, differire anche per forma. Ovvero, non può mai accadere che la stessa forma sostanziale possa venire indifferentemente supportata da materie di tipo diverso. In sostanza, sembra che per lui la definizione della forma debba includere anche sempre la definizione della specie di materia nella quale essa è capace di sussistere. Come una volta dice espressamente, “Unitas formae necessario praesupponit unitatem materiae<sup>730</sup>”. E, del resto, già Aristotele (che su questi temi Bonaventura assume tranquillamente come *auctoritas*) aveva detto qualcosa del genere: “L'entelechia di ciascuna cosa si realizza naturalmente in ciò che è in potenza a questa cosa, ossia *nella materia appropriata*<sup>731</sup>”. Nella *Metafisica*, si trova una affermazione più lunga ed esplicita in merito al fatto che almeno nel caso di certi enti (come l'uomo, e in genere, a quanto sembra, gli organismi) il tipo di materia rientra in effetti nella definizione: “L'anima degli animali (...) è (...) la forma e l'essenza di un corpo *di una determinata specie*<sup>732</sup>”. E, poco sotto: “Se si tratta di cose che risultano essere prodotte in elementi materiali che sono diversi per specie, come, ad esempio, un cerchio può essere tracciato nel bronzo o nella pietra o nel legno, sembra ovvio che questi elementi materiali (...) non facciano per nulla parte della sostanza del cerchio<sup>733</sup>”. Viceversa, però:

Ad esempio, la forma dell'uomo si manifesta sempre nelle carni, nelle ossa e nelle altre cose di tal genere: sono, allora, anche queste cose parti della forma e della definizione? Oppure no, ma sono

---

<sup>730</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. II, arg. *b*.

<sup>731</sup> *De anima II*, 2, 414a 25-28 (tr. it. cit.; corsivo mio).

<sup>732</sup> *Met. VII*, 10, 1035b 14-17 (tr. it. cit.; corsivo mio).

<sup>733</sup> *Ivi*, 11, 1036a 30-36.

soltanto materia, quantunque noi, per il solo fatto che la forma non può essere prodotta in altri elementi materiali, non siamo in grado di operare la separazione? (...) Sembra che ciò sia possibile<sup>734</sup>.

Tuttavia, questa ipotesi poco sotto è definitivamente scartata:

Senza dubbio alcune cose o sono una forma determinata in una determinata materia oppure si trovano in uno stato che è sostanzialmente il medesimo. E il paragone dell'animale col cerchio, che Socrate il giovane soleva ripetere, non calza bene, perché esso allontana dalla verità e lascia supporre che l'uomo possa esistere senza le sue parti, allo stesso modo che il cerchio può esistere senza il bronzo. Ma i due casi sono dissimili<sup>735</sup>.

Tutto ciò appare assai più comprensibile se ci si libera da un pregiudizio tipico invece di alcuni studiosi odierni. Questi, proiettando sugli autori del passato, come fossero scontate, le proprie assunzioni concettuali, non paiono capaci di concepire il rapporto tra materia e forma altrimenti che come rapporto tra *hardware* e *software*: ovvero, riducono la forma a mera *funzione*, col che il supporto materiale (lo *hardware*) diviene del tutto indifferente, in linea di principio, per la definizione della forma (del *software*). Se, ad esempio, un calcolatore è definito come tale dalla capacità di computare, e un forno dalla capacità di cuocere, essi saranno tali indipendentemente dalla qualità specifica della materia di cui sono fatti, purché essa risponda ai requisiti minimi per rendere fisicamente possibili queste funzioni<sup>736</sup>. Se si

---

<sup>734</sup> *Ivi*, 1036b 2-7.

<sup>735</sup> *Ivi*, 22-27.

<sup>736</sup> L'assimilazione dell'ilemorfismo aristotelico al funzionalismo contemporaneo è stata, ad esempio, fortemente propugnata da Hilary Putnam. Per un articolato dibattito su questo punto, vedi M. C. Nussbaum e A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992. In particolare, per la critica a Putnam cfr., di Marc S. Cohen, *Hylomorphism and Functionalism* (*ivi*, pp. 57-73), dove si osserva che, se Aristotele considerasse l'anima una mera funzione, ben difficilmente potrebbe includerla, come fa, tra le cause efficienti (pp. 71-72). Ma, soprattutto, vedi l'articolo di Myles. F. Burnyeat, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?* (*ivi*, pp. 15-26): "[For Aristotle] in a certain sense an animal's perceptual capacities do not require explanation (...) Such capacities are part of animal life and in Aristotle's world the emergence of life does not require explanation. For Aristotle it is the existence of life which explains why animals have the physical constitution they do, not the other way round. The unity of science is achieved from the top down (...) The eye must be made of something transparent, the organ of touch must have an intermediate temperature and hardness. But these are merely necessary conditions for perception to take place. They are not part of a more elaborate story which would work up in material terms to a set of sufficient conditions for the perception" (p. 22). Alle considerazioni di Burnyeat, le repliche dei sostenitori della lettura funzionalista (tra cui una scritta a quattro mani dallo stesso Putnam insieme a Martha C. Nussbaum) mi sembrano rispondere fino a un certo punto. In particolare si osserva, contro Burnyeat, che Aristotele fornisce sempre anche una spiegazione materiale dei processi psichici (vedi Martha C. Nussbaum e Hilary Putnam, *Changing Aristotle's Mind* [*ivi*, pp. 27-56], pp. 45-46, e Richard Sorabji, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception* [*ivi*, pp. 195-225], p. 211). Ma mi pare che Burnyeat non lo neghi affatto: piuttosto, mette in evidenza che la presenza di questi fattori materiali *non si tradurrebbe in processi psichici*, per Aristotele, se essi non sussistessero in una

accetta di considerare le forme naturali allo stesso modo di quelle degli artefatti, non ci sarà ragione per non concludere la stessa cosa anche a proposito di esse.

In primo luogo, però, questa assunzione resta in sé molto problematica. Ad esempio, come nota John Searle, non è possibile considerare la mente umana una mera funzione del corpo allo stesso modo in cui la computazione si considera funzione dello *hardware*; questo per il semplice fatto che, proprio in virtù dell'assunto riduzionistico che implicitamente motiva l'equazione forma-funzione, la funzione non è nulla di reale in sé: essa esiste come tale solo *nella considerazione della mente che come tale la interpreta*. La mente quindi non può essa stessa autointerpretarsi come mera funzione senza generare un circolo insolubile<sup>737</sup>.

In secondo luogo, la tesi funzionalistica certo non ha niente a che fare col modo di pensare di autori come Bonaventura. Se è fortemente dubbia la legittimità di interpretare l'ilemorfismo *di Aristotele* in questo modo, è invece del tutto certo che Bonaventura (o Alberto, o Tommaso) *non* lo interpretavano così (e probabilmente, aggiungiamo, in ciò restavano più vicini alle sue vere intenzioni). Per loro, se le forme degli artefatti sono riducibili a funzioni, e quindi non sono nulla di realmente emergente sul proprio sostrato, è appunto perché esse sono accidentali e meramente estrinseche; ma, al contrario, le *vere* forme (quelle naturali), in quanto sostanziali, in quanto realmente definitorie dell'ente, sono *necessariamente* emergenti. E, per quanto esse (specialmente nel caso delle forme dei viventi) possano certo svolgere e

---

sostanza la quale, in quanto alla propria attualità peculiare, non è riducibile a una funzione esercitata dalla materia. Discutibile, casomai, è la tesi per cui, se Aristotele non sostiene una fisiologia riduzionista, la sua teoria dell'anima non può più avere alcun interesse per noi oggi: tesi difesa da Burnyeat (*op. cit.*, pp. 25-26), e accettata anche da taluni suoi avversari: "To introduce essences or natures, at least in Aristotle, though perhaps not in scholastic Aristotelianism, is not to introduce new entities with a curious kind of agency and causal efficacy on their own. *If this were Aristotle's view, then Aristotelian natural science in its scientific details would indeed be incompatible with modern natural science in principle*" (Michael Frede, *On Aristotle's Conception of the Soul* [*Essays on Aristotle* cit., pp. 93-107], p. 95; corsivo mio).

<sup>737</sup> Cfr. Searle, *Il mistero della coscienza* cit., sull'intrinseca dipendenza del concetto di 'calcolatore' dall'interpretazione di un osservatore esterno: "Che dire dei computer in commercio? Che dire della macchina che mi sta dinanzi, ad esempio? Quale fatto della fisica e della chimica trasforma gli impulsi elettrici in simboli computazionali? Proprio nessun fatto. I termini 'simbolo', 'sintassi' e 'computazione' non denominano aspetti intrinseci della natura come 'placca tettonica', 'elettrone', 'coscienza'. Gli impulsi elettrici sono indipendenti dall'osservatore, ma l'interpretazione computazionale è relativa agli osservatori, agli utenti, ai programmatori, ecc. (...) La conseguenza per la nostra attuale discussione è che la domanda 'il cervello è un computer digitale?' manca di un senso evidente. Se si chiede 'il cervello è intrinsecamente un computer digitale?', la risposta è ovviamente no, perché, a parte i processi mentali del pensiero, nulla è intrinsecamente un computer digitale: qualcosa è un computer solamente in relazione all'assegnazione di un'interpretazione computazionale. Se si chiedesse 'È possibile attribuire un'interpretazione computazionale al cervello?', la risposta sarebbe naturalmente sì, perché voi potete assegnare un'interpretazione computazionale a qualsiasi cosa" (pp. 12-13). Molto ragionevolmente, Searle non pretende di dimostrare con ciò che un calcolatore artificiale *non possa in nessun caso* avere un'attività cosciente analoga a quella umana; vuol sostenere, però, che non c'è ragione di credere che *qualsiasi* artefatto capace di svolgere funzioni interpretabili come analoghe a quelle della coscienza umana ne abbia effettivamente una (cfr. *ivi*, pp. 10-11).

coordinare funzioni, non possono *mai* venir *ridotte* a funzioni: le funzioni non ne sono che una manifestazione accidentale (magari un 'accidente proprio', ma pur sempre un accidente). Se una forma fosse riducibile a funzione, infatti, non sarebbe che un accidente; non sarebbe, dunque, realmente definitoria dell'ente che la possiede: la forma sostanziale, quindi, allora rimarrebbe sempre solo quella del sostrato materiale. Un motore non solo è *fatto* di metallo, ma, *in rerum natura*, è *solo* metallo; la stessa cosa non varrebbe mai invece, per uno scolastico, di una pianta o di un animale rispetto ai composti di cui sono costituiti<sup>738</sup>. Nel caso di Bonaventura questa differenza è chiaramente espressa nei termini seguenti:

Virtus artificis solum exterius operatur, amovendo sive iungendo et applicando unam naturam cum alia (...) Virtus naturae (...) exterius est respectu rationum seminalium, sed interius respectu producendorum ex ipsis. Natura enim, dum operatur, immittit virtutem suam usque ad intima passi; et in illa immissione ipsam essentiam formae, quae erat in potentia incompleta, non producit, sed productam a Deo supponit: ipsam tamen adiuvando ad actum perfectum adducit<sup>739</sup>.

Ovvero: l'arte (salvo ovviamente l'*ars* divina) non agisce sul proprio oggetto se non 'dall'esterno'; di conseguenza, la sua efficacia agisce parimenti solo sull'aspetto esterno. L'arte, per parte sua, può solo mettere a contatto le cose, mai mutarne la sostanza. Da ciò, implicitamente, si ricava che per converso l'operare della natura non si limita, invece, a una giustapposizione funzionale di parti, sebbene la natura non sia capace comunque di una creazione assoluta, che è appannaggio solo di Dio, e presupponga, nell'oggetto su cui agisce, la cooperazione di una *ratio seminalis*.

La forma dunque non è, rispetto alla materia, un mero astratto *software*, ma un qualcosa di concreto e consistente: un prodotto, in qualche modo, effettivamente 'secreto' dalla materia. Ammesso ciò, è molto più comprensibile la convinzione che determinate forme possano

---

<sup>738</sup> Per inciso: alcuni autori distinguono il funzionalismo dal mero materialismo: il funzionalismo non ridurrebbe la vita alla mera materia; al contrario, la affrancherebbe del tutto dalla materia peculiare nella quale effettivamente si trova a esercitarsi. Vedi ad esempio Nussbaum e Putnam, *Changing Aristotle's Mind* cit. [n. 737], pp. 33-35. Mi sembra, però, che il più delle volte le posizioni funzionaliste si rivelino, in ultimo, in tutto e per tutto materialiste sul piano ontologico: in quanto alla *consistenza reale*, per esse la vita non è effettivamente *altro* che uno stato della materia, per quanto, sul piano *logico-semantico*, essa non sia *definita* in termini materiali. Vedi Alan Code e Julius Moravcsik, *Explaining Various Forms of Living* (in *Essays on Aristotle* cit., pp. 129-145), pp. 135-136: "A philosopher who wants to be a materialist, but recognizes that mentalistic terms cannot simply be reduced to a materialist semantics, seeks a way both to eat his materialist cake and have an empirically adequate (and hence non-materialistic) semantics for mentalistic terms (...) Thus the functionalist can remain a materialist in her ontology, and yet accommodate the non-eliminative nature of our ordinary mentalistic talk".

<sup>739</sup> *In Sent. II*, dist. VII, dub. III, co.

originarsi solo sulla base di una materia altrettanto determinata; che materie diverse possano svolgere funzioni analoghe, e forse anche accogliere forme emergenti dalle funzioni analoghe, ma non, comunque, la *stessa* forma. Come rileva sempre Searle, se, ad esempio, la coscienza è, almeno da un certo punto di vista, un parto reale della materia del cervello, allora è possibilissimo che solo quel tipo di materia sia atto a supportarla, ed è addirittura molto probabile che *non tutte* le materie atte a svolgere funzioni *esteriormente* analoghe la possiedano, per questo, realmente. Searle, ovviamente, non parla della coscienza come di una 'forma sostanziale'; quindi il suo discorso non è *in toto* sovrapponibile a quello della fisica degli scolastici, tanto più che essi non ammetterebbero mai che, nella fattispecie, la forma in cui risiede la personalità umana (l'anima intellettuale) sia dipendente dal corpo. Ma esso, a parte le ovvie differenze di contesto e di impostazione, mi pare comunque abbastanza efficace nell'illustrare le ragioni a favore della necessità di una materia *specificata* in relazione a un atto emergente altrettanto specifico<sup>740</sup>.

La postulazione della necessità di una *sola* specie di materia per ciascuna specie di forma emergente, comunque, resta non necessaria: non mi pare assurdo pensare che, come lo stesso prodotto può risultare dalla somma di addendi diversi, così una stessa forma sostanziale, pur realmente emergente, possa talvolta anche venire indifferentemente supportata da diverse materie (questo, appunto, sembra ipotizzare Searle, nei passi ora citati, a proposito della 'forma' dell'intelligenza cosciente). Prendiamo atto, tuttavia, di questa convinzione da parte di Bonaventura.

La materia spirituale, probabilmente, va comunque ritenuta formalmente omogenea in tutte

---

<sup>740</sup> “Uno dei maggiori limiti del modello computazionale della mente (...) è dato dal suo essere profondamente *anti-biologico*. È una conseguenza diretta della definizione di computazione che lo stesso programma per computer possa essere implementato in una serie indefinita di hardware differenti, e che lo stesso hardware possa implementare un numero indefinito di programmi. Questa è una conseguenza del carattere formale (astratto, sintattico) della computazione. Il risultato che ne segue (...) è (...) che *il cervello non ha importanza*. I cervelli sono semplicemente degli hardware (o *netware*) in cui vengono implementati i nostri programmi, ma una serie indefinita di altri hardware potrebbe eseguirli altrettanto bene. Io vorrei invece insistere sul fatto che dove è coinvolta la coscienza, *il cervello ha un'importanza cruciale*. Sappiamo infatti che i processi del cervello *causano* la coscienza, e da questo segue che qualsiasi altro tipo di sistema in grado di causare la coscienza dovrebbe possedere poteri causali perlomeno equivalenti a quelli del cervello. Un 'cervello artificiale' potrebbe causare la coscienza anche se fosse costituito da una sostanza totalmente diversa dai neuroni, ma qualsiasi sostanza si utilizzi per costruire un cervello artificiale, la struttura che ne risulta deve condividere con il cervello il potere causale che ci permette di varcare la soglia della coscienza. Deve essere in grado di causare ciò che causano i cervelli” (*Il mistero della coscienza* cit., pp. 156-157). Ancor più efficacemente, a p. 45: “I neuroni possono (...) essere *simulati* da un programma di computer, ma l'imitazione delle scariche neuronali non assicura il potere dei neuroni di causare la coscienza (...) Un programma che simula il cervello non causa di per se stesso la coscienza più di quanto un programma che simula un incendio non bruci una casa o il programma che simula la pioggia non ci lasci tutti fradici”.



le sostanze intellettive. E in quanto alla loro formalità specifica?

Come abbiamo detto, Bonaventura è incline a pensare che la forma dell'anima umana sia di certo diversa da quella degli angeli, e ne abbiamo visto anche le ragioni. In quanto invece alla natura angelica, il nostro autore si mostra incerto: se anche si suppone che tra gli angeli esistano grandissimi dislivelli di capacità intellettuale ed operativa, ciò secondo lui non è sufficiente a concludere che esse vadano ascritte a differenze propriamente essenziali<sup>741</sup>; né, d'altronde, questa ipotesi si può escludere *a priori*. Se Bonaventura propende per l'uniformità di specie è solo perché gli sembra che essa sia difesa dallo Pseudo-Dionigi, che egli ritiene divinamente ispirato<sup>742</sup>:

Circa hoc duplex est opinio et utraque probabilis. Una est, quod in angelis est diversitas secundum speciem et etiam secundum genera subalterna, ut hierarchia sit quasi unum genus et ordines tres faciant species. Et ad hoc ponendum moti sunt tum propter divinae bonitatis ostensionem, tum propter simile in aliis creaturis, tum etiam propter gradus repertos in ipsis angelis: Cum enim angelis eiusdem ordinis aliquo modo se excedant, videtur quod angeli diversorum ordinum et hierarchiarum adeo se excedant, quod etiam habeant in specie et in genere diversitatem<sup>743</sup>. Alia positio est, quod angeli omnes sunt eiusdem speciei, tum propter illius civitatis unionem, tum propter universi perfectionem. Licet autem utraque istarum positionum habeat probabilitatem, quia (...) videtur quod illi qui aggressi sunt hanc materiam determinare, sicut Dionysius, divina inspiratione cognoverint et officium et naturam, et ipsi dicunt quod omnia, quae sunt omnium ordinum, in omnibus reperiantur, licet magis excedenter in uno<sup>744</sup>: videtur magis theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifestam auctoritatem in contrarium, quod omnes angeli sint eiusdem speciei, sicut et omnes homines<sup>745</sup>.

---

<sup>741</sup> “Intensio et remissio secundum proprietates inseparabiles non variant speciem per se, etsi aliquando concomitentur diversitatem speciei in his formis quae concernunt diversam mixtionem elementorum (...) Simpliciter autem loquendo, non habet veritatem; quod patet quia maior est intensio et gradus in gratis et praemiis quam in naturalibus proprietatibus, et tamen non differunt specie sed solum accidente” (*In Sent. II*, dist. IX, art. unicus, q. I, ad 2).

<sup>742</sup> Cfr. *De caelesti hierarchia*, capp. 11 e segg.

<sup>743</sup> Bisogna ricordare che, secondo il *De caelesti hierarchia*, gli angeli sono divisi in nove ordini. Quindi, l'opinione che qui Bonaventura espone si configurerebbe così: gli angeli sono divisi in tre generi, e ciascun genere è a sua volta diviso in tre specie, ciascuna delle quale raggruppa tutti i membri di un ordine. Si può contare anche questo passo tra quelli che fanno sospettare in Bonaventura un certo realismo dei generi, oltre che delle specie: se infatti i generi non possedessero, al pari delle specie, una qualche consistenza obiettiva, non avrebbe senso domandarsi quanti ne esistano *in realtà* tra gli angeli, perché la loro definizione (e dunque anche il loro numero) dipenderebbe solo da una scelta convenzionale. Il francescano, tuttavia, non sembra trovare niente di irragionevole in questa domanda.

<sup>744</sup> Il passo sembra doversi leggere così: tutte le proprietà essenziali, che si trovano in *un qualche* ordine, si trovano in qualche misura in tutti. Se lo si interpretasse alla lettera, infatti, ne risulterebbe una tautologia, perché è ovvio che le proprietà appartenenti a tutti gli ordini si ritrovano in tutti.

<sup>745</sup> *In Sent. II*, dist. IX, art. unicus, q. I, co.

Ad ogni modo non c'è ragione di pensare che ogni angelo faccia specie a sé. Anche se ne esistono diverse, la cosa più probabile è che ciascuna conti parecchi individui, e senza dubbio non è comunque necessario che ognuna ne conti uno solo, appunto perché gli angeli, come tutte le creature, sono individuati, oltre che dalla forma, dalla materia. Di questo però abbiamo già parlato sopra [n. 37].

Sulla costituzione delle intelligenze, va notato un ultimo punto: sebbene Bonaventura le ritenga realmente composte da una dualità di nature, egli non crede, a quanto pare, che tali nature siano mai state o debbano mai essere separate. *Data l'unione*, almeno per natura essa è inscindibile, visto che l'intelligenza è 'forma completiva' nel senso forte; per intervento soprannaturale la scissione sarebbe probabilmente possibile in sé, ma ad ogni modo inopportuna, e dunque esclusa. Non solo: ma, come ogni anima intellettuale umana, al momento della sua infusione nel corpo, viene istantaneamente creata per intero (nella sua materia spirituale e nella sua forma) così gli angeli, all'inizio del mondo, sono stati creati istantaneamente già formati. Né la materia né (ovviamente) la forma, quindi, hanno neanche *preceduto* la loro unione. Questo, anzi, secondo alcuni pronunciamenti, non sarebbe solo vero di fatto, ma anche necessario. In un passo che tratta delle intelligenze, si trova scritto: “Cum creatur substantia spiritualis, necesse est cum ea suam materiam concreari<sup>746</sup>”. Si potrebbe obiettare che qui non si nega espressamente che la materia possa sussistere senza forma, ma solo che la sostanza possa sussistere senza materia; e che, inoltre, questo passo è di paternità dubbia, come ricordavamo sopra [pp. 285-286]. Anche più inequivocabile, però, è un altro passo, dove Bonaventura dimostra che la materia dell'anima umana non può aver preesistito alla forma, e che quindi Dio la conrea insieme ad essa:

Cum [anima rationalis] (...) producitur, aut producitur ex materia praeiacente aut simul cum ipsa producitur sua materia (...) Si producitur ex materia praeiacente, quaero de illa materia: aut est corporalis aut spiritualis. Si corporalis, ex ea non potest fieri anima. Si spiritualis, aut habet formam aut non. Si non: quomodo potest esse in rerum natura sine forma, cum omne esse sit a forma? Si habet: ergo vel erit angelus vel anima. Non angelus, constat: ergo anima; sed ex eodem non fit idem numero: ergo ex ea non potest fieri anima<sup>747</sup>.

---

<sup>746</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. I, q. III, *additio*.

<sup>747</sup> *In Sent. II*, dist. XVIII, art. II, q. III, s. c. e.

Qui peraltro, mi sembra, c'è un paralogismo: la materia che non può esistere *in rerum natura* senza una forma da essa distinta, infatti, non è la materia-soggetto, ma la materia-potenza. Invece la *materia praeiacens* dalla quale qui si ipotizza che possa essere stata tratta l'anima, palesemente, sarebbe una materia-soggetto. Qui Bonaventura sembra assumere in partenza che non possa esistere una forma spirituale che non sia quella dell'intelligenza completa, e da ciò pretende di dedurre che solo la sostanza spirituale perfetta può esistere. Ma se ciò fosse vero, va notato, ciò contraddirebbe la sua tesi per cui la sostanza spirituale stessa è composta di diverse nature. Problemi analoghi si ritrovano nel passo citato alla nota 747, dove si dice: “Non (...) oportet ponere, spiritus fieri de materia praeiacente, quia materia, induta forma corporali, non potest illa exspoliari; nec Deus facit contra ea quae stabilivit a principio”; e quindi si dà per scontato, in modo del tutto aprioristico, che la sola *materia praeiacente* che possa esistere senza informazione perfetta sia quella corporea, quando precisamente questo era il punto in questione, e quando peraltro, se la materia spirituale è realmente un *quid* distinto dalla relativa forma, non si vede perché non potrebbe sussistere per conto proprio.

Ma passiamo ora alla composizione delle nature corporee.

## **2. 3: La costituzione concreta del mondo corporeo**

### **2. 3. 1: La cosmologia del mondo visibile**

#### *Il cosmo visibile nel suo insieme*

Della cosmologia del mondo corporeo Bonaventura si occupa largamente nella sezione del *Commento alle Sentenze* dedicata all'analisi dei sei giorni della creazione, e poi, più rapidamente e riassuntivamente, nel *Breviloquium* (in entrambe queste opere, si occupa certo anche degli angeli, perfino con più ampiezza: ma non della loro *costituzione fisica*). In quanto ai suoi dati di partenza, la fisica terrestre e celeste di Bonaventura è quella di matrice aristotelica largamente condivisa dagli intellettuali latini del secondo XIII secolo; per determinati aspetti, tuttavia (la stratificazione reale delle nature negli enti e ancor più, come si accennava, il ruolo della luce, che è comprensibile solo nel quadro concettuale di quella stratificazione) essa ne è rielaborata in modo nettamente originale, nonostante l'interesse solo marginale del nostro autore per la fisica, e consapevolmente si contrappone ad altre coeve interpretazioni di quei dati.

La situazione, nelle sue grandi linee, è la seguente: il mondo corporeo, come anticipavo, si divide in natura celeste e natura sublunare. La natura sublunare comprende elementi, *mixti*, sostanze complesse [*forma complexionis*], organismi vegetali e animali, esattamente in questo ordine gerarchico di perfezione. Il tutto culmina nella forma dell'organismo umano, che, come dotata della maggiore perfezione possibile tra i corpi, è atta a unirsi sostanzialmente all'anima incorporea e in tal modo coronare le aspirazioni di tutto il mondo corporeo. Per un rapido consuntivo della cosmologia fisica di Bonaventura, riportiamo intanto due passi sintetici tratti dal *Breviloquium*, più un terzo dal *Commento alle Sentenze* (specialmente sugli ultimi due, dovremo comunque tornare più approfonditamente in seguito):

Corporalis mundi machina tota consistit in natura *caelesti* et *elementari*, ita quod *caelestis* distincta est in tres caelos principales, scilicet empyreum, crystallinum et firmamentum. -Intra firmamentum autem, quod est caelum stellatum, continentur septem orbes septem planetarum (...) Natura vero *elementaris* in quatuor sphaeras distinguitur, scilicet ignis, aëris, aquae et terrae; et sic procedendo a summo caeli cardine usque ad centrum terrae decem occurrunt orbes caelestes et quatuor sphaerae elementares, ex quibus integratur et constituitur tota machina mundi sensibilis<sup>748</sup>.

Per *virtutem* (...) et *calorem* [corpora caelestia] influunt *ad productionem* eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, consiliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in *mineralia*; secundum conciliationem ab aequalitate minus longiquam, in *vegetabilia*; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in *sensibilia*; secundum vero conciliationem aequalem, in *corpora humana*, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis<sup>749</sup>.

Cum (...) sit ordo in formis corporalibus -quod patet, quia forma elementi ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibilem -et non sit status in re corporali et imperfecta; non est status ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi formae ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis<sup>750</sup>.

Ad ogni livello di perfezione corrisponde poi (e qui inizia la parte originale) uno 'strato' di formalità, che presuppone i precedenti livelli come propria materia; e in ciascuno strato le

---

<sup>748</sup> *Breviloquium*, II, 4, 1.

<sup>749</sup> *Ivi*, 4, 3.

<sup>750</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. II, q. I, ad 2-3.

singole nature sono eterogenee in specie l'una dall'altra. Ad esempio, l'aria è specificamente diversa dal fuoco: almeno, così sembra di primo acchito, per quanto, come vedremo, nella fisica bonaventuriana siano anche celati spunti che condurrebbero verso un maggior riduzionismo. Comunque, è certo che invece entro ogni strato le nature sublunari sono realmente uniformi in quanto alla materia reale, tanto è vero che esse, tramite generazione e corruzione, sono sempre passibili di tramutarsi l'una nell'altra (abbiamo già rilevato la correlazione dei due punti). I *mixti* constano, materialmente, di elementi, le *complexiones* di *mixti*, gli organismi viventi di *complexiones*: tutti i viventi sono variamente composti delle stesse *complexiones*, queste degli stessi *mixti*, questi degli stessi elementi; per cui ciascuna di queste realtà può, corrompendosi, trasformarsi in un'altra senza far venire meno la reale continuità fisica dell'universo. E, dato che lo stesso vale già degli elementi, si deve supporre, a monte delle loro trasmutazioni reciproche, una materia reale ancora anteriore, che sia uniforme in tutti.

#### *Cenni di fisica celeste*

Quanto ai corpi celesti, il nostro autore fornisce pronunciamenti contrastanti sulla loro uniformità specifica. Talvolta sembra suggerire che tutti i cieli siano identici per la specie ultima, differenziandosi solo per la materia soggiacente. Egli richiama, in proposito, l'autorità dello stesso Aristotele, il quale afferma talvolta che 'dicendo 'cielo' si indica la forma, e dicendo 'questo cielo' si indica la materia: “In libro De caelo et mundo dicitur, quod differt dicere caelum et hoc caelum, quia, cum dico caelum, dico formam; cum dico hoc caelum, dico materiam<sup>751</sup>”. Bonaventura suggerisce in tal modo (o così lo si può intendere) che solo la materia, e non la forma, distingua l'individualità di ciascun cielo da quella degli altri.

In altri punti della stessa trattazione, tuttavia, afferma con maggior convinzione il contrario, sostenendo almeno come probabile che, vista anche la diversità dei loro influssi fisici, ciascun corpo celeste appartenga a una specie propria: “Luminaria caeli differunt species non numero solo, quia habent operationes et impressiones omnino diversas et speciales<sup>752</sup>”. E di nuovo, lo ripete nella questione dedicata appositamente a questo problema: anzi, qui si richiama di nuovo all'autorità di Aristotele in un senso opposto a quello ora visto: “Sicut vult Philosophus, sol non est nomen individui, sed speciei; similiter et luna. Constat

---

<sup>751</sup> *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. III, s. c. 5. Cfr. *De caelo I*, 9, 278a 10-15.

<sup>752</sup> *In Sent. II*, dist. IX, art. unicus, q. I, arg. 4.

autem quod sol et luna sunt imposita diversis: ergo ea sunt diversa secundum speciem<sup>753</sup>”.

Nondimeno, il francescano tiene a specificare che i corpi celesti sono sì distinti per specie, ma *non* in quanto ingenerabili e incorruttibili. Non tutte le cose della stessa specie, infatti, per ciò stesso sono atte a generarsi l'una dall'altra: possono benissimo esistere realtà ingenerabili e incorruttibili e nondimeno moltiplicate nella specie, come nel caso delle creature spirituali:

Communis philosophorum positio fuit, quod inter luminaria caeli est reperire diversitatem quantum ad speciem et formam. -Et istud concordat satis rationi rectae, quamvis non omnino recta ratio moverit quosdam ad ponendum diversitatem (...) Posuerunt enim aliqui quod luminaria secundum speciem erant necessario diversa propter hoc, quod non habeant materiam transmutabilem, et unumquodque erat ex tota sua materia. -Sed haec ratio est falsa et vana et principium erroris, et occasio fuit aliquibus ponendi in omnibus hominibus animam unam (...) Unde quod transmutabilitas materiae requiratur ad diversitatem secundum numerum, dicendum quod hoc non est generaliter verum (...); sed in his solum habet veritatem, quorum unum generatur ex alio<sup>754</sup>.

Le due linee (omogeneità e eterogeneità della realtà celeste) si potrebbero del resto in una certa misura conciliare se si supponesse che, quando Bonaventura parla di corpi celesti identici in specie, non indichi la *stessa cosa* di cui parla quando li dice, invece, eterogenei. In effetti, quando Bonaventura argomenta la diversità specifica delle nature celesti, esplicitamente si riferisce al *luminare* celeste, *non* alla sfera. Egli potrebbe quindi comunque far propria l'*auctoritas* aristotelica a favore della distinzione solo accidentale tra i cieli, se la intende nel senso che le *sfere* sono tutte della stessa specie, per quanto non lo siano invece i luminari che ne sono contenuti.

Questo pare senza dubbio più che plausibile, in virtù di una tesi abbastanza curiosa che Bonaventura sostiene, e che merita qui almeno una piccola parentesi. Secondo il francescano le sfere celesti, a quanto pare, non solo sono identiche per specie, ma *anche per numero*: non esiste che un *unico* corpo etereo, continuo e indivisibile, il quale contiene in sé tutti i *luminaria*. Ci si potrebbe domandare, però: come fanno i pianeti allora ad avere moti diversi senza produrre alterazioni nella natura del contenente? Queste ultime infatti vanno escluse,

---

<sup>753</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. II, q. I, arg. a. Cfr. *Met. VII*, 15 (dove però Aristotele non sembra dire questo, ma piuttosto il contrario: proprio perché 'Sole' e 'Luna' sono termini individuali, non sono in quanto tali soggetti a definizione). Vedi anche il passo già citato da *In Sent. II*, dist. III, pars I, art. II, q. I, s. c. 1: “Sol non multiplicatur, quia eius essentia est ex tota sua materia”; e *ibid.*, s. c. 2: “Sol et luna (...) non habent nisi unicum individuum in eadem specie”.

<sup>754</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. II, q. I, co.

perché il corpo etereo, come tutte le nature celesti, è esente da moti quali la generazione e la corruzione, ma anche l'addensamento e la rarefazione. I pianeti non dovrebbero, allora, spostarsi solo in un blocco unico, e quindi mantenere sempre le stesse posizioni reciproche? Per Bonaventura no. *Esiste*, per lui, un moto che è suscettibile di prodursi in un corpo coeso senza causare rarefazione o addensamento: ed è la traslazione di una zona continua del corpo stesso parallelamente a un'altra (come potrebbe avvenire nel caso di una corrente marina) o (come avviene in questo caso) circolarmente. Prefigurando in qualche modo la teoria cartesiana dei 'vortici', Bonaventura dice qui: l'etere celeste è un corpo intrinsecamente unico che risulta però moltiplicato dalla moltiplicazione dei suoi moti:

Distinctio orbium secundum melius intelligentes non venit ex distinctione formarum (...) nec venit ex discontinuatione superficiei (...), sed venit ex diversitate motuum. Diversitas autem motuum non tollit continuitatem in eo quod est subtile et ad motum habile (...) Secundum hanc igitur positionem dicendum est luminaria caeli posita esse in pluribus orbibus, in corpore tamen uno continuo, quod Scriptura vocat nomine firmamenti; et ideo dicit omnia luminaria posita esse in firmamento caeli<sup>755</sup>.

I moti del firmamento poi, data la sua forma, possono essere solo assolutamente concentrici pena la perdita dell'impassibilità: ed è per questo che ogni pianeta può muoversi solo insieme a un intero settore orbicolare di cielo, e non invece all'interno di esso:

Positio naturalium est, sicut Aristotelis et Commentatoris, quod planetae non moventur nisi motu suorum orbium, sicut clavus fixus in rota movetur motu rotae, non proprio; et hoc ponunt propter illius corporis incorruptibilitatem, propter quam non potest scindi nec transitum praebere alii corpori<sup>756</sup>.

Certo, possono restare delle perplessità su questa soluzione: è davvero sicuro che in un corpo realmente continuo la traslazione possa avvenire senza attrito (e quindi, senza rarefazione e addensamento)? Si direbbe piuttosto il contrario. In un corpo assolutamente privo di elasticità essa dovrebbe quindi risultare impossibile. Il modo in cui Bonaventura concepisce il prodursi dei moti nell'etere porterebbe a pensarlo (nonostante l'impenetrabilità) come affine a un liquido o a un gas, più che a un solido: il che effettivamente egli suggerisce<sup>757</sup>. Ma l'assenza di

<sup>755</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. I, q. I, co.

<sup>756</sup> *Ivi*, q. II, co.

<sup>757</sup> Cfr. *ivi*, q. I, ad 2: "Ad illud quod obicitur, quod orbis planetarum moventur contrariis motibus ultimae sphaerae, ergo discontinuantur, dicendum quod non sequitur; hoc enim non habet veritatem nisi in corpore solido. In corpore enim subtili et raro, sicut est aqua et aër, manifestam habet instantiam. In his enim distinctio potest

elasticità contrasta invece con questa rappresentazione, e rende tutta la costruzione problematica. E, a parte ciò, se i moti circolari nel firmamento non ne inficiano la continuità e l'impassibilità, non si vede perché questo debba valere solo di quei moti che hanno per centro il centro del firmamento e non per quelli che avessero per centro *qualsiasi altro punto* del firmamento stesso; non si vede quindi perché Bonaventura pretenda di escludere, in base alla sua teoria, la possibilità fisica degli eccentrici e degli epicicli<sup>758</sup>.

Senza dubbio, tuttavia (per tornare al discorso principale), tra un cielo e l'altro esiste almeno una reale uniformità di materia. E una tale uniformità reale sussiste addirittura, più onnicomprensivamente, anche tra corpi celesti e corpi sublunari.

### **2. 3. 2: Differenze formali e omogeneità materiale nell'universo corporeo**

#### *La materia prima dei corpi*

Questo punto è attestato ampiamente nelle pagine sentenziarie dedicate da Bonaventura all'esposizione del racconto del Genesi. Qui egli sostiene che, verosimilmente, all'inizio della creazione esisteva solo un'unica massa di materia prima corporea, dalla quale è stata tratta la realtà di tutti gli enti, sia celesti sia terrestri, i quali attualmente costituiscono il complesso della natura. Ancora una volta, qui il contrappunto più perfetto è fornito da Tommaso. Secondo Tommaso, fin dall'origine la materia terrestre è stata creata sotto le forme dei quattro elementi, al di là delle quali si dà solo la potenza passiva assoluta; e da ciò, palesemente, segue anche l'impossibilità che esista una natura della materia sublunare omogenea con la natura dei cieli. Del resto, se così non fosse, allora le forme dei quattro elementi sarebbero solo variazioni di quella prima forma corporea, e quindi sarebbero solo forme accidentali (la "generazione" sarebbe solo "alterazione", dice Tommaso dando una pregnante definizione del riduzionismo fisico cui, a suo parere, in questo caso si giungerebbe):

Materia prima dicitur dupliciter: vel ita quod primum importet ordinem naturae; vel ita quod importet ordinem temporis. secundum quod importat ordinem naturae, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma (...): et quamvis materia prima sic accepta, non habeat aliquam formam partem essentiae suae, nunquam tamen dividitur ab omni

---

venire a virtute motoris, salva continuitate mobilis, propter hoc quod est maxime obediens motori; nec habent superficiem sic terminatam sicut habent corpora solida".

<sup>758</sup> Cfr. *ivi*, q. III, co.



forma (...): immo quando amittit unam formam, acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius: et ideo materia prima sic accepta, non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata. alio modo dicitur materia prima secundum quod primum importat ordinem temporis (...) sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma, ponentes unum elementorum omnium primam materiam esse, vel aliquid inter ea (...) alii vero posuerunt eam sub pluribus formis, non tamen ordinatis ad invicem, sed quadam confusione permixtis (...). et hae omnes positiones a philosopho sufficienter improbatæ sunt. moderni etiam in has duas vias dividuntur. quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam; sed ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum; sicut forma embrionis se habet ad animal completum<sup>759</sup>. sed hoc non potest similiter dici in elementis: quia, secundum commentatorem, primaabilitas quae est in materia, est ad formam elementi. unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut (...) inter materiam primam et formam animalis (...) et praeterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi; quod est contra sensum: nisi forte dicatur secundum positionem libri fontis vitae, esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas (...) quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens: est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio (...) et ideo tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum, quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt<sup>760</sup>.

Per il francescano, invece, la massa del mondo corporeo, in origine, era specificamente indifferenziata:

Materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa nec dans materiae esse completum; et ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis (...) Et iuxta hanc positionem *concedendum est quod materia non fuit creata sub formarum diversitate*<sup>761</sup>.

Per cui si deve concedere che la materia prima dei corpi celesti e terrestri, anteriormente alla

---

<sup>759</sup> Questa mi sembra una palese allusione alla posizione dello stesso Bonaventura.

<sup>760</sup> Tommaso, *In Sent.*, II, dist. 12, q. 2, art. 4, co.

<sup>761</sup> *In Sent.* II, dist. XIII, art. I, q. III, co (corsivo mio).

loro differenziazione, era una non solo secondo l'essenza (come potenza), ma anche secondo l'esse (come soggetto):

Dicendum quod cum quaeritur, utrum corpora caelestia et terrestria sint ex eadem materia secundum esse, hoc dupliciter potest intelligi (...) Si secundum esse quod materia habuit ante productionem [corporum], sic sine dubio una fuit materia corporum caelestium et terrestrium, quia una fuit moles habens unam formam incompletam<sup>762</sup>.

Questa massa primordiale conosceva solo, a livello accidentale, delle differenze quantitative di densità, di modo che:

Erat (...) in diversis partibus materiae, secundum quod Conditor ordinaverat ex eis diversas formas producere, aliquis diversus dispositionis modus qui non ponebat diversitatem formarum. Sicut si intelligatur quod aliquod corpus in una parte sit rarius et in alia magis compactus salva formae unitate, sic intelligi debet in illa materia quae formam habebat maxime ad multa possibilem<sup>763</sup>.

Per la precisione, dalle porzioni più spesse, che occupavano la parte centrale, è stata poi tratta la realtà terrestre, e da quelle più rarefatte della periferia la celeste. Qui Bonaventura cita alla lettera il Lombardo: “Materia illa, sicut Magister dicit in littera, in partibus superioribus erat rarior, levior et subilior, in inferiori parte spissior et grossior<sup>764</sup>”.

In proposito si può segnalare un punto problematico: le nature corporee più nobili e più attuali, sembra pensare Bonaventura col Lombardo, sono state prodotte dalla materia corporea più rarefatta, quelle meno nobili dalla materia più spessa ...Ma non si potrebbe supporre, al contrario, che casomai sia la materia più spessa, in quanto offre una massa più consistente all'informazione successiva, a poter sostenere essenze di maggiore attualità? Il francescano dà per scontato il contrario: ma qui si può, a parer mio, riscontrare il residuo di una concezione 'manichea' della materia come entità attivamente recalcitrante all'influsso della forma, la quale peraltro contrasta con altre linee di pensiero dello stesso autore. Una tale concezione del resto (sia detto solo a titolo di curiosità) si ritrova ancora in Kant, il quale talvolta sostiene che gli esseri che abitano i pianeti più lontani dal Sole devono essere i più intelligenti perché la loro materia è la più rarefatta:

<sup>762</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. II, q. I, co.

<sup>763</sup> *Ivi*, ad 4.

<sup>764</sup> *Ivi*, q. III, arg. d. Cfr. Pietro Lombardo, *Sententiae*, II, dist. XII, 5.

La potenza dell'anima umana è limitata ed ostacolata nel suo manifestarsi dalla materia grossolana a cui l'anima è unita (...) La materia, di cui sono formati gli abitanti dei vari pianeti, dev'essere d'una natura tanto più leggera e sottile, quanto più i pianeti sono lontani dal Sole. A maggiore distanza dal Sole anche le fibre saranno più elastiche e più perfetta sarà la conformazione dei corpi (...) [Quindi] siamo tratti ad affermare, cosa più che probabile, che l'eccellenza delle creature intelligenti, la prontezza del loro pensiero, la limpidezza e la vivacità delle impressioni che ricevono dall'esterno e delle conoscenze che ne derivano, la facoltà di associare queste nozioni, l'agilità nell'esercizio di ogni attività, insomma tutto l'insieme del loro essere spirituale deve essere subordinato a una determinata legge, per cui un essere è tanto più perfetto ed eccellente quanto più la sua sede è lontana dal Sole<sup>765</sup>.

Per tornare a Bonaventura: è questa stessa massa primordiale che ancora oggi sostiene tutte le nature corporee, le cui ulteriori perfezioni non sono state create interamente *ex nihilo*, ma solo infuse in una realtà preesistente disposta ad accoglierle. Sembra tuttavia che, almeno in questa primissima informazione della materia corporea, non si tratti di uno sviluppo spontaneo di 'ragioni seminali' già presenti in essa: si deve pensare piuttosto a un intervento totalmente soprannaturale, con il quale a tale materia originaria sono state aggiunte perfezioni di cui possedeva sì l'appetito, ma non la vera e propria *inchoatio*. A questo proposito Bonaventura contrappone espressamente la natura della materia prima a quella dell'embrione, il quale può per forza propria svilupparsi fino all'essere perfetto:

Forma illa non erat tantae actualitatis, sicut est forma embryonis, nec in tanta propinquitate ad educationem formarum sequentium, sicut forma embryonis ad educationem membrorum. Forma enim embryonis est visibilis et per vim naturae ad perfectam completionem est producibilis; illa vero materia sub tali forma incomposita erat et invisibilis, et *ad formas subsequentes sola divina virtute et operatione poterat perducere*. Et ideo propter imperfectionem formae illius materia illa dicitur informis; et propter indeterminatum appetitum multarum formarum confusa dicitur et permixta<sup>766</sup>.

Già la *Summa Halensis*, del resto, nell'affermare che quella del corpo di Adamo è stata una vera e propria creazione, e non una generazione, la paragonava appunto alla prima infusione delle forme elementari nella materia corporea:

---

<sup>765</sup> Kant, *Storia generale della natura e teoria del cielo*, tr. it. di Alfio Cozzi, Vincenzo Bona, Torino 1956, pp. 144-146.

<sup>766</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. III, co (corsivo mio).

Iste (...) modus [creandi] forte potest reduci ad illum modum creationis quo aliquid educitur in esse ex aliquo in quo est defectus principii activi sive formalis, cum non erat in illa materia ut ex ea fieret mundus, sed solum ut fieri posset, cum *solummodo in elementis et rebus elementaribus, in quibus sunt rationes seminales rerum, sit unde res fiant*<sup>767</sup>.

Qui si manifesta una difficoltà concettuale di fondo, su cui abbiamo già portato l'attenzione: come fa ad esserci reale continuità, quando la forma è prodotta senza alcuna corrispondente potenzialità autoformativa nella materia? Tra creazione totale della forma e creazione totale *tout court* sembra ben difficile mantenere una reale distinzione. Questo problema si può riconnettere a quello della *potentia obedientiae*, cui talvolta Bonaventura si riferisce.

### *Il problema del rapporto tra natura e soprannatura*

Tale concetto (di cui comunque egli non è l'inventore<sup>768</sup>) dovrebbe sostanzialmente definire il correlato passivo della potenza soprannaturale di Dio. Come Dio ha la potenza di sospendere interamente il corso della natura, così la natura possiede il potere passivo di adeguarsi in tutto al volere di Dio, perché la natura di ogni cosa consiste innanzitutto nell'essere soggetta ai comandi divini, e quindi nell'obbedire a Dio anche *al di là delle proprie stesse possibilità*. Quando si parla della facoltà divina di violare l'ordine della natura, dice Bonaventura, bisogna dunque distinguere tra la *potentia specialis* (che è la potenza posseduta in proprio dalle cause create) e la *potentia generalis* (che è la *potentia obedientiae*). Dio viola l'ordine della natura nel primo senso, mai nel secondo: “Specialis ordo attenditur secundum potentiam naturae specialis, generalis ordo secundum potentiam obedientiae, quae est generalis; contra hunc ordinem [Deus] non facit, sed contra alium<sup>769</sup>”. E poco sotto aggiunge: i miracoli sono

---

<sup>767</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. IV, tract. II, sect. I, q. II, cap. I, II, co (corsivo mio).

<sup>768</sup> William Courtenay lo fa risalire al secolo XII (sotto il nome di *potentia obedientialis*): “Building upon the Stoic and Augustinian foundation of *rationes seminales*, the phrase *potentia obedientialis* was introduced. It was created in the context of the twelfth-century question of what it is about a created thing that permits it to respond in a normal way (according to the common course of nature) and yet to respond in a radically different way in the context of a miracle. All authors assumed that there must be something inherent in the nature of the created thing that permits it to respond in both of these very different situations. In those special circumstances the created thing, whether it be the rib of Adam from which Eve was created or the rod of Aaron which became a snake, responds directly to the command of its creator and according to an obediential power. For these theologians this was still 'natural' action, for there were two different senses of nature, the normal and the unusual. *Potentia obedientialis* was a natural, inherent power, but one that exceeded the common course of nature” (Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 70).

<sup>769</sup> *In Sent. I*, dist. XLII, art. unicus, q. III, ad a.

possibili solo a Dio, in senso stretto: nondimeno, sono possibili anche alla natura secondo la *potentia obedientiae*:

Potest (...) hoc quod est possibile (...) dicere ordinem alicuius ad fieri, et hoc potest esse (...) in comparatione ad aliquid ex quo (...), ut cum dicitur: possibile est ex aëre fieri ignem, tunc importat potentiam passivam secundum rem. Et si sit potentia passiva simpliciter, ut illa quae est secundum causas superiores et inferiores, dicitur possibile simpliciter. Si autem sit potentia passiva reducibilis solum secundum causas superiores, est solum possibile secundum quid; ut si dicatur: ex trunco possibile est fieri vitulum, negandum est simpliciter, nisi addatur determinatio contrahens, ut si dicatur possibile potentia obedientiae vel possibile Deo<sup>770</sup>.

Ora, però: cos'è questa potenza *obedientiae* se non la facoltà della natura di cedere in tutto il passo al volere di Dio? Cos'è, quindi, se non un altro modo di denominare la potenza che ha Dio di annichilare e ricreare a suo piacimento? Perché, dove non esiste alcuna forma di collaborazione del paziente con l'agente, la causalità non può che configurarsi come *creazione totale*: e se questa creazione sostituisce qualcosa a qualcos'altro, ciò che esisteva prima non può che essere stato annichilato. Se invece la *potentia obedientiae* indicasse un vero e proprio potere conferito da Dio alla creatura perché essa si adegui al suo volere, allora non si tratterebbe di un intervento soprannaturale distinto dalla generalissima istituzione creativa delle cose: si tratterebbe pur sempre di eventi naturali, per quanto rari ed eccezionali rispetto al *corso abituale* della natura. Ma Bonaventura, palesemente, non intende questo<sup>771</sup>. Per tornare al caso attuale: se la materia prima era passibile di informazione solo secondo la *potentia obedientiae* (come egli non dice espressamente ma sembra suggerire), allora essa era passibile solo di essere sostituita *in toto* con un'altra materia, ci se ne renda conto o meno.

Un altro campo dove (non solo in Bonaventura, ma in tutto il pensiero scolastico) emerge fortemente questo stesso nodo problematico è quello del rapporto tra natura e grazia. Non

---

<sup>770</sup> *Ivi*, q. IV, co.

<sup>771</sup> Questa intenzione era forse presente, invece, nell'accezione originaria del termine, quale la presenta Courtenay. O meglio, era presente un'intenzione intermedia, secondo la quale la *potentia obedientialis* da una parte esiste autonomamente e intrinsecamente nella natura, ma dall'altra può attivarsi solo su diretto comando divino. Questa, però, è una falsa soluzione. Infatti, allora ci si deve chiedere: l'*impressione di questo comando*, a sua volta, esiste *ab initio*, in germe, nella natura creata, o no? Se sì, allora questa non ha bisogno di altri interventi divini per metterlo in opera; se no, si deve comunque supporre un'interruzione assoluta della continuità fisica. Non si danno altre possibilità, perché esse non farebbero altro, di nuovo, che spostare via via il problema all'infinito. Lo stesso varrebbe, a proposito di Bonaventura, se supponessimo che per lui la materia informe possieda intrinsecamente l'*inchoatio* della sua prima informazione ma questa possa venir tradotta in atto solo dal diretto intervento di Dio.

potendo occuparcene qui per esteso, ci sia nondimeno concesso riportare qualche passo del nostro autore dove esso si manifesta con particolare chiarezza. La natura intellettuale, dice Bonaventura, possiede una disposizione naturale alla beatitudine e un'inclinazione naturale verso di essa. Cionondimeno, la beatitudine non può mai venire attinta senza un dono soprannaturale di Dio, in assenza del quale la natura resterebbe perennemente incompiuta. Del resto, l'abbiamo visto, per Bonaventura a quanto sembra la stessa attività intrinseca dell'intelligenza è impossibile, senza un qualche soccorso soprannaturale; ma sulla beatitudine dice addirittura qualcosa di più: ossia, dice che essa è *superiore alla capacità di qualsiasi creatura*: “Quod (...) creatura consecratur in templum, adoptetur in filium, assumatur in coniugium, hoc est supra naturale complementum omnis creaturae; et ideo nec consecratio nec adoptatio nec unio animae ad Deum fit per aliquam proprietatem naturae, sed per aliquod donum gratiae superadditum<sup>772</sup>”. E poco sotto, ancor più chiaramente:

Ad illud quod obicitur, utrum Deus posset talem naturam facere quae esset et accepta absque munere gratiae, dicendum quod (...) si (...) hoc faceret, nihil aliud esset facere quam quod faceret donum gratiae esse donum naturae et gratiam esse naturam. Hoc autem impossibile est, cum donum gratiae sit ultra terminos naturae (...) Impossibile est quod homo fiat a Deo beatus per naturam (...), quia beatitudo consistit in bono quod est supra omnem naturam<sup>773</sup>.

Il problema di base qui è il seguente: come può una qualsivoglia natura possedere veramente in sé la disposizione e l'inclinazione verso qualcosa che essa stessa non possa intrinsecamente *anche realizzare*? Di più: come può *Dio stesso* donare alla creatura ciò che è “sopra ogni natura”? In effetti, per Bonaventura come per gran parte del pensiero scolastico del XIII secolo, l'ordine della natura e l'ordine della grazia non sono d'altronde irrelati: questo dovrebbe piuttosto costituire il 'naturale' compimento di quello. Bonaventura stesso ha in proposito un'immagine molto efficace, quando dice: i doni della grazia, senza i quali non c'è mai vero merito, non cancellano né squalificano le virtù naturali. La grazia qui si comporta piuttosto come la luce che, riflettendosi su superfici preesistenti, fa splendere la tinta che esse già possedevano:

Cum dico lumen et colorem illuminatum, dico aliam et aliam formam, licet una sit ordinata ad aliam et

---

<sup>772</sup> *In Sent. II*, dist. XXIX, art. I, q. I, co.

<sup>773</sup> *Ivi*, ad 6.

quodam modo altera compleatur ex alterius presentia; similiter intelligendum est de gratia et virtute gratuita. Quemadmodum enim color qualitas est corporis terminati, quae a presentia luminis influxi venustatur et completur, ut possit movere visum, sic virtus, quae est habitatio potentiae, absque gratia (...) informis est, sicut color sine lumine; sed, ea adveniente, ex qua tota anima in se et in suis potentiis decoratur, formari et vivificari dicuntur habitus virtutum et effici Deo accepti<sup>774</sup>.

E tuttavia, anche qui, la luce rimane pur sempre qualcosa di esterno rispetto alla superficie che essa fa risplendere! Qui sta il grande paradosso, secondo me insolubile, del pensiero duecentesco: da una parte, esso vuol difendere la continuità tra grazia e natura; ma dall'altro non osa giungere a identificarle, e mantiene sempre la necessità di un insondabile e trascendente soccorso divino per risollevare l'indigenza della mera natura. Se questo soccorso è veramente necessario, però, allora quella natura è intrinsecamente monca e incompiuta, e Dio non può attuarla che sostituendosi ad essa con la propria azione creativa (e dunque, lo si ammetta o meno, infrangendone la legge e interrompendola); se invece la natura può veramente, con l'ausilio di Dio, beatificarsi, allora può farlo anche senza quell'ausilio, e la grazia come miracolo soprannaturale diventa un'ipotesi inutile.

*Continuazione: il problema della forma della luce. L'estensione come attributo essenziale della materia corporea*

Torniamo al discorso sulla materia informe. Quanto alla sua esistenza autonoma all'inizio della creazione, essa si può anche interpretare 'filosoficamente', come ha fatto Agostino, nel senso che tutte le nature (materia compresa) in realtà sono state create simultaneamente: il fatto che nel testo biblico la loro produzione sia invece descritta come successiva sarebbe allora solo un modo immaginoso di comunicare la loro strutturazione ontologica<sup>775</sup>. Ma in questo caso Bonaventura preferisce, distaccandosi dall'Ipponate, attenersi a un'interpretazione più prudentemente fedele alla lettera, pur riconoscendo che anche l'altra ha delle ragioni dalla sua<sup>776</sup>. Ad ogni modo, egli dice, non si può falsificare l'interpretazione letterale in base alla

<sup>774</sup> *In Sent. II*, dist. XXVII, art. I, q. II, co.

<sup>775</sup> “Quidam (...) Sancti (...), inter quos praecipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, quae illa ponit quae magis videntur rationis consona; unde et intellectum Scripturae traxit ad rationis confirmationem et attestationem. Unde, cum videatur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interiacentis nullius videatur esse utilitatis vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta, suam positionem confirmans per auctoritates sacrae Scripturae et exponens illud quod videtur sibi contraire, videlicet de dierum distinctione, ostendens quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales qui omnes simul potuerunt esse” (*In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. II, co.).

<sup>776</sup> “Haec positio multum fuit rationabilis et valde subtilis. Verumtamen, quia ad hanc positionem videtur

presunta 'sconvenienza' del fatto che Dio non abbia prodotto fin dall'origine le creature in tutta la loro perfezione: ciò potrebbe ben essere giustificato dalla necessità di meglio manifestare, nel processo della creazione, l'intrinseca dipendenza del mondo dal Creatore, e anche con altre ragioni<sup>777</sup>. Anzi, è significativo del sovente ricordato nesso bonaventuriano tra ragione e fede il fatto che, per Bonaventura, la lettura 'filosofica' di Agostino si basi sulla considerazione di ciò che *sembra* essere più consono alla ragione<sup>778</sup>, mentre la ragione stessa, una volta che “sub lumine fidei captivatur<sup>779</sup>”, si rende conto che l'ipotesi della creazione graduale non è affatto meno implausibile dell'altra.

Comunque, anche se si aderisce alla lettura agostiniana, ciò non toglie che si possa e si debba ammettere un sostrato primo omogeneo in tutti i corpi (anche se in tal caso esso non sarebbe di fatto mai esistito 'allo stato puro'). Ma *qual è*, in concreto, questo sostrato?

Qui si apre un'altra questione, a proposito della quale esistono parecchie controversie tra gli studiosi (non moltissimi, in verità) che si sono occupati della cosmologia bonaventuriana con una qualche attenzione. Bonaventura, infatti, nel corso della stessa discussione, fa anche lungamente riferimento alla luce, domandandosi se essa sia una mera forma accidentale o una forma sostanziale. Questa problematica non si trova affatto nell'opera di Pietro Lombardo: segno che la disputa era un fatto 'd'attualità'. Neanche la *Summa Halensis* se ne occupa espressamente, sebbene essa prefiguri la posizione di Bonaventura quanto all'attribuzione di un ruolo attivo e diffusivo alla natura della luce. Essa, parlando della derivazione degli astri dalla “nube lucida” che, nei primi giorni, distingueva il giorno dalla notte<sup>780</sup> (tesi che anch'essa, come vedremo sotto [n. 871] sarà ripresa da Bonaventura, e che ha la sua origine in

---

intellectus Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae subponere quam ipsam aliquo modo distrahere, ideo communiter alii doctores, et qui praecesserunt Augustinum et qui secuti sunt, sic intellexerunt et posuerunt, sicut textus et littera sacrae Scripturae Genesis sonare videtur. Unde posuerunt omnia corporalia simul esse creata in materia, sed non simul sed per senarium dierum esse distincta in forma” (*ibidem*).

<sup>777</sup> Bonaventura individua addirittura *quattro* ragioni di *condecencia* che Dio può aver avuto nel formare il mondo successivamente, mettendole in relazione coi quattro sensi della Scrittura (letterale, morale, allegorico e anagogico): “Litteralis in hoc, quod Deus non tantum intendit facere quod potest, quantum etiam communicare creaturae quod potest recipere (...) Sic cum posset statim perficere materiam, maluit tamen ipsam sub quadam informitate et imperfectione facere, ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret ut ipsam perficeret (...) Ratio moralis est, ut in hoc erudiat homo quod, sicut natura corporea per se ipsam informis existit, tunc autem formatur cum divina bonitas eius informitati tribuit formam, sic anima formari non potest per se ipsam nisi Deus gratiam suam infundat (...) Allegorica vera ratio est, quia (...) in illa prima mundi conditione, quae distincta est per senarium, totum spatium decursu mundi praesentis secundum sex aetates praesignatur (...) Ratio autem anagogica est, ut in illa dierum distinctione intelligatur perfectio cognitionis in angelica natura beatificata, secundum quod plane ostendit Augustinus, super Genesim ad litteram quasi per totum” (*ibidem*).

<sup>778</sup> “Illa quae magis videntur rationi consona”.

<sup>779</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. II, co.

<sup>780</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. III, tract. II, q. I, cap. V, art. I, co.



Beda<sup>781</sup>), dice che “Lux de natura sua est diffusiva sui: unde diffundit se undique, nisi habeat obstaculum, secundum rectum et secundum latus et circulariter, sicut patet in lumine candelae in domo<sup>782</sup>”. È soprattutto Tommaso ad affermare invece con molta nettezza, fin dal proprio *Commento alle Sentenze*, che la pretesa di supporre una luce sostanziale è una pura e semplice “favola”, come efficacemente si esprime Mazzarella<sup>783</sup>. Egli, dopo aver escluso che la luce sia di per sé un corpo, prosegue mostrando che essa non può neppure essere forma sostanziale di qualche corpo (poniamo degli astri): nessuna forma sostanziale, argomenta l'Aquinate col piglio 'kantiano' che già gli abbiamo visto, è immediatamente percettibile ai sensi; percettibili sono solo gli accidenti tramite i quali le sostanze agiscono su di noi. In quanto la luce è di per sé percettibile, quindi, è un accidente, non una sostanza:

Alii (...) dicunt, quod lumen quod est receptum in corpore diaphano, est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manentibus: sed in corpore lucido lux est substantia, vel ipsum corpus lucidum secundum quosdam, vel forma substantialis ejus, secundum alios. hoc iterum stare non potest. illuminatio enim est actio in aliud, quia lucidum illuminat. unde si lumen in hoc aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido sit accidens; sicut etiam commentator probat quod calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens. praeterea nulla substantia est per se sensibilis, quia quod quid est objectum intellectus. unde oportet quod lux quae per se videtur, non sit forma substantialis. et si dicatur, quod illud quod videtur, non est lux, sed fulgor quidam; dicendum, quod illud quod nos appellamus lucem, est illud quod per se videtur. et si forma substantialis solis dicatur lux, non erit nisi aequivoce: quia accidens et substantia non univocantur in aliquo: et sic nihil prohibet etiam lapidem vocari lucem aut tenebras: quia etiam, secundum philosophum, non est inconveniens quod eodem nomine apud nos significetur homo, et apud alios non homo<sup>784</sup>.

Può darsi che egli qui avesse espressamente di mira proprio Bonaventura, il quale invece afferma che la luce può anche intendersi come forma sostanziale. Bonaventura sembra suggerire che essa faccia parte della costituzione di tutte le nature corporee, e che anzi il grado di perfezione dei corpi possa da un certo punto di vista venire inteso come funzione del grado intensivo nel quale essi partecipano la forma della luce<sup>785</sup>. Sorge quindi spontanea la

<sup>781</sup> Cfr. Beda, *Hexaëmeron*, I.

<sup>782</sup> *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. III, tract. II, q. I, cap. V, artt. III-IV, co.

<sup>783</sup> *Controversie medievali* cit., p. 95.

<sup>784</sup> Tommaso, *In Sent.*, II, dist. 13, q. 1, art. 3, co.

<sup>785</sup> Alberto Magno, per quanto ho potuto appurare dalle sue grandi sintesi teologiche, in merito si mantiene

domanda: la forma della luce, per Bonaventura, è realmente presente in tutti i corpi come formalità sostanziale? E, se sì, si identifica o no con quella materia prima corporea che, secondo lui, li accomuna tutti?

Come dicevo, non sono molti gli studiosi che si sono occupati con una qualche attenzione specifica di questi problemi: in genere essi, quando non vengono ignorati, sono comunque liquidati in modo abbastanza sbrigativo, forse perché li si percepisce come un risvolto caduco e teoreticamente poco interessante<sup>786</sup>. Degli interpreti a me noti, quelli che si leggono con più profitto su questi punti sono Gilson e Bigi (a quest'ultimo si deve un saggio espressamente dedicato alla tematica<sup>787</sup>). Gilson propende spavalidamente per una risposta positiva ad entrambi i quesiti. Egli vede nei riferimenti bonaventuriani alla luce un palese richiamo alla cosmologia del *De luce* di Roberto Grossatesta, a sua volta debitore degli studi islamici di ottica che proprio in quegli anni iniziavano a circolare tra i latini, riprendendo peraltro fonti greche<sup>788</sup>. In Grossatesta la luce, quale essenza spontaneamente moltiplicativa di se stessa, viene assunta come autofondativa della propria estensione e, quindi, di qualunque estensione, e dunque identificata con l'essenza stessa della corporeità. Un punto di luce, una volta posto, tende per sua stessa natura a espandersi infinitamente in ogni direzione, e, quindi, a generare una sfera tridimensionale che tuttavia, dal momento che il punto di origine è inesteso, avrà solo una grandezza finita: questa sarà la sfera dell'ultimo cielo, rifrangendosi dalla quale la luce poi produrrà, di ritorno, tutte le altre sfere e infine la Terra<sup>789</sup>. A Dio, quindi, basta porre il primo punto di luce perché esso poi generi, per forza propria, l'intero cosmo corporeo.

---

abbastanza neutrale: dice che la luce non è un corpo, bensì la forma di un corpo; ma non si dedica più di tanto a chiarire se si tratti di una forma accidentale o anche sostanziale. Cfr. *Summa de creaturis*, pars I, tract. IV, q. 73, art II; *In II Sent.*, dist. XIII, C, art. 2; *Summa theologiae*, pars II, tract. XI, q. 51, membrum I. In quest'ultima opera dice bensì che “lux et lumen sunt in aere ut forma accidentalis” (*ivi*, ad 6; ed. Borgnet, in *Opera Omnia*, vol. 32, Vivès, Paris 1895). Ma anche Bonaventura, come vedremo tra poco, ammette una luce-accidente (il raggio luminoso, appunto), senza che questo gli impedisca di affermare che esiste anche una luce-sostanza.

<sup>786</sup> Per fare un esempio, anche la recente monografia di Christopher M. Cullen (*Bonaventure*, Oxford University Press, New York 2006), pur accurata e bene informata, non dedica al tema che un accenno di poche righe (cfr. p. 48), per quanto, nelle stesse pagine, parli assai più lungamente dei problemi della pluralità delle forme e delle ragioni seminali, che, come vedremo or ora, con la questione della luce presentano non pochi agganci.

<sup>787</sup> *La dottrina della luce*, in *Studi sul pensiero di S. Bonaventura* cit. (pp. 103-142).

<sup>788</sup> Su questo vedi p. es. David C. Lindberg, *Roger Bacon and the origins of perspective in the middle ages*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. xxxii-xl. Quanto alle fonti ottiche di Grossatesta, Lindberg dice: “Grosseteste was certainly familiar with Euclid's *De speculis*, Avicenna's *Liber canonicus*, and crucial works of Aristotle and Averroes; probably with Euclid's *De visu* and Alkindi's *De aspectibus*; and almost certainly not with Ptolemy's *Optica* or Alhacen's *De aspectibus*” (*ivi*, p. xxxvii).

<sup>789</sup> In proposito vedi James McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982, pp. 151-180. McEvoy (*ivi*, pp. 158-162) si occupa anch'egli delle fonti del *De Luce*, che individua in Basilio, Agostino, Avicenna, Al-Ghazali, Averroè, Avicbron, Alpetragio e Thābīt ibn Qurra al-Harrānī; ma, curiosamente, non cita alcun predecessore per la parte strettamente ottica.

Secondo Gilson, nelle suddette pagine del *Commento alle Sentenze* Bonaventura si richiama implicitamente a questa teoria di Grossatesta, e dunque identifica l'estensione dalla quale sono stati tratti tutti i corpi con la natura della luce:

Sa pensée se réfère sur ce point à une conception de la lumière qui n'est pas celle d'Aristote et ne sera pas celle de Saint Thomas. Pour lui, comme pour Robert Grosseteste, la lumière ne saurait avoir besoin d'une faculté pour agir, puisqu'elle est action par son essence même et qu'on peut la définir comme *multiplicativa et diffusiva sui*. Qu'on suppose en effet un point lumineux quelconque, il sera capable d'engendrer et de propager instantanément, selon toutes les directions de l'espace, une sphère lumineuse dont il sera le centre et d'un diamètre proportionnel à son intensité. C'est là d'ailleurs ce qui nous permet de comprendre que la lumière de l'empyrée ait pu conférer l'étendue à la matière dès le premier jour<sup>790</sup>.

Lo studioso non può ignorare del tutto i testi bonaventuriani dove si afferma invece chiaramente che la luce *non* si identifica col corpo (e che analizzeremo meglio fra poco). Ma egli sembra leggerli come se volessero dire: la luce è la natura formale del corpo, ma nessun corpo e nessuna creatura si identifica con la propria forma. La materia che la forma-luce attua, quindi, sarebbe solo la materia-potenza, non una materia-soggetto anteriore a sé:

Si (...) la lumière est une forme, elle ne peut cependant pas être un corps, ou, en d'autres termes, il est contradictoire d'admettre qu'il existe un corps dont toute l'essence soit d'être une forme lumineuse pure. Mais si la lumière est une forme et n'est pas forme pure, elle est nécessairement la forme du corps lumineux. Nous pouvons donc la considérer comme une forme agissant une matière corporelle et qui n'existe à part que dans notre pensée, lorsque nous l'isolons de la matière par abstraction<sup>791</sup>.

In queste righe di Gilson non c'è nulla che non sia una puntuale ricostruzione del pensiero di Bonaventura, ma non c'è neanche nulla che faccia necessariamente pensare a un'identificazione della corporeità con la forma della luce. Come esse, però, vadano interpretate nelle intenzioni dell'autore, è reso manifesto da altri passi:

---

<sup>790</sup> Gilson, *La philosophie* cit., p. 226. In effetti i testi di Bonaventura non suggeriscono in alcun punto l'idea che la luce dell'Empireo abbia prodotto l'estensione del resto del mondo (anche se veramente il francescano è convinto, con Beda, che l'Empireo fosse già compiuto dall'inizio dei tempi, e quindi egli lo lascia fuori dalla dinamica dei sei giorni).

<sup>791</sup> *Ivi*, p. 222.

Au moment où le monde des corps s'est trouvé composé de la seule matière contenue sous l'empyrée et de la seule forme lumineuse de l'empyrée lui-même, il a nécessairement fallu que la première substance constituée par leur union le fût par l'efficace active de la lumière. Or, la matière indistincte qu'en est alors résultée nous est apparue comme étant dès ce premier jour de l'*extensio* ou de la *corporeitas*; c'était donc nécessairement de la lumière qu'elle tenait la seule actualité qui lui fût alors assignable, et si l'extension dans l'espace est désormais inséparable de la matière corporelle, c'est à la forme de la lumière qu'elle le doit<sup>792</sup>.

La luce è quindi identica, per Gilson, a quella natura che costituisce il sostrato dei corpi in quanto tale<sup>793</sup>. È qui, però, che sorgono i problemi.

Vorrei per inciso far notare che, anche se questa lettura fosse corretta, resterebbe comunque illegittimo parlare, a proposito di Bonaventura, di 'metafisica della luce', come per lungo tempo è invalso l'uso: questo è stato già giustamente notato da Bigi<sup>794</sup>. Anche in Grossatesta (se pure si ammette che egli davvero riduca alla natura della luce, e a mere differenze quantitative nella sua intensità, tutto il cosmo corporeo), e ugualmente nei suoi predecessori islamici (anche in quelli che attribuiscono alla luce il ruolo più fondamentale), quella della luce rimane nondimeno una teoria *fisica*, *non* metafisica: una teoria riguardante la costituzione concreta del mondo, non le sue coordinate ontologiche strutturali. È palese, del resto, che lo stesso concetto di 'luce', inteso nel suo significato proprio, designa una realtà empirica e particolare, non una determinazione fondamentale dell'essere. In quanto a Bonaventura, poi, egli specifica chiaramente questo punto, e altrettanto chiaramente manifesta la sollecitudine di

---

<sup>792</sup> *Ivi*, p. 223. Non si può disconoscere che, come nota Bigi (*La dottrina della luce* cit. [n. 788], p. 117), Gilson fa queste affermazioni senza alcuna concreta base testuale.

<sup>793</sup> Altrove nelle stesse pagine, peraltro, sembra sconfessare la propria assunzione. Dice ad esempio: "Nous sommes désormais en possession des deux principes constitutifs de l'univers sensible: la matière corporelle et cette lumière qui est comme le principe général de distinction de toutes les autres formes corporelles" (*ivi*, p. 231). Comunque la sua posizione resta perlomeno ambigua.

<sup>794</sup> Cfr. *La dottrina della luce* cit., pp. 136-141: "Gli storiografi del pensiero medioevale hanno (...) inventato e fervidamente accettato la formula *metafisica della luce*. Indubbiamente, gli storiografi che parlano della metafisica della luce in S. Bonaventura, possono avere una concezione della *metafisica* che permetta loro di parlare di *metafisica della luce*. Poiché, soprattutto oggi, non è sempre facile sapere che cosa pensi uno scrittore quando usa il termine *metafisica*. Ma, ci chiediamo noi, Bonaventura accetterebbe che si qualifichi la sua dottrina della luce, come metafisica della luce? In altre parole: la concezione bonaventuriana della metafisica ammette la metafisica della luce? (...) Nel sistema bonaventuriano, la dottrina della luce appartiene all'ordine fisico (...) Così infatti ha considerato la luce S. Bonaventura, inserendo la dottrina della luce nel moto della materia primitiva alla forma, mostrandoci il primo stato della luce come una nebulosa lucente, in moto tanto verso forme ulteriori quanto in ordine al suo luogo; ricorrendo infine alla influenza della luce, per spiegare l'attuarsi di forme corporee sempre più complesse nel mondo terrestre". Alcune delle singole affermazioni qui fatte da Bigi si possono contestare, come vedremo meglio nel corso della trattazione; ma la sostanza del discorso è senza dubbio condivisibile.

combattere l'errore contrario (a quanto pare, anche ai suoi tempi questi fraintendimenti fiocavano), quando ammonisce: “Non magis est Deus in tenebris in loco corporaliter tenebroso quam in luminoso<sup>795</sup>”. Dio, propriamente parlando, si trova altrettanto pienamente e intimamente nella tenebra che nella luce. Quando si parla di 'luce divina', di 'illuminazione', quando si designano le intelligenze angeliche come 'lumi', ecc., si tratta di espressioni puramente metaforiche, dovute al fatto che per l'uomo, nelle condizioni attuali, la luce è un imprescindibile veicolo di conoscenza. Questo non significa che Dio sia propriamente luce, che l'intuizione dell'intelligenza sia equiparabile a un'illuminazione fisica, né che le intelligenze angeliche siano propriamente luminose; in senso proprio, anzi, gli angeli *non possono* essere luminosi, perché sono incorporei, né la loro conoscenza, per la stessa ragione, può avere niente a che fare con l'assorbimento della luce; e ancor meno Dio può essere luce, visto che ciò equivarrebbe a farne, in modo del tutto incompatibile con la sua perfezione, una forma corporea.

Si può trovare quindi una certa ironia in questo fatto: da un lato, Bonaventura è stato spesso considerato uno dei massimi esponenti di quel modo di pensare tipicamente 'medievale' che assegnerebbe a tutti gli elementi del reale un significato simbolico e sapienziale accanto alla loro consistenza effettiva, e addirittura tenderebbe a risolvere questa in quello<sup>796</sup>; dall'altro, *sono invece proprio gli interpreti odierni* ad aver assegnato una portata reale ad un'omonimia (quella tra luce fisica e 'luce' metafisica) di cui invece Bonaventura afferma chiaramente il carattere puramente metaforico<sup>797</sup>. Bonaventura era perfettamente consapevole della differenza tra una metafora e un'enunciazione oggettiva.

Non si vede quindi su quali basi, ad esempio, Quinn possa sostenere che in Bonaventura,

---

<sup>795</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. II, q. II, ad 2-3.

<sup>796</sup> Per questo simbolismo esasperato, il cui spirito egli avrebbe tratto dallo stesso Francesco, vedi Gilson, *La philosophie* cit., pp. 62-64: “Dans ce moyen âge tout pénétré d'esprit symbolique, mais dont le symbolisme n'est souvent qu'une répétition stéréotypée de comparaisons devenues traditionnelles, saint François apparaît comme un inventeur; or, c'est parce qu'il a retrouvé la source féconde d'où jaillissent les symboles qu'il se montre capable d'en créer et surtout de situer dans la signification symbolique des êtres leur sens le plus profond (...) Plus que toutes les créatures, il aimait les agneaux parce qu'ils portent immédiatement la signification allégorique de Jésus-Christ (...) Lorsqu'il se lavait les mains, il faisait en sorte de ne pas laisser tomber de gouttes d'eau dans un endroit où elles fussent exposées à être foulées aux pieds, car l'eau figure la sainte pénitence et c'est par l'eau du baptême que l'âme est lavée de la faute originelle. Il ne marchait sur les pierres qu'avec révérence et tremblement, par amour de Celui qui est la pierre d'angle (...) Saint François vivait donc en permanence au milieu d'une forêt de symboles, et la réalité substantielle de ce symbolisme était si vivante à ses yeux qu'il réglait sur elle toutes ses démarches; de même que nous conformons notre attitude à ce que les choses nous semblent être, saint François conformait la sienne à la nature définie qu'il leur reconnaissait (...) Saint Bonaventura ne devait pas oublier ces leçons, et l'on peut dire que sa philosophie tout entière est conditionnée par son expérience de la spiritualité franciscaine”.

<sup>797</sup> Cfr., solo a titolo di esempio, i giudizi di Wéber in *Dialogue et dissensions* cit., pp. 58-59.

diversamente che in Tommaso, la luce attiene alle intelligenze e a Dio anche in un'accezione propria<sup>798</sup>. È vero che Bonaventura può trarre in inganno, perché talvolta dice addirittura che *propriamente* la luce è anzitutto quella spirituale; ma aggiunge, d'altronde, che secondo l'“uso comune” è invece quella fisica, e nel complesso sembra attenersi costantemente a questo “uso”. E, ad ogni modo, non c'è dubbio che per lui, non meno che per Tommaso, la luce fisica e quella divina siano realtà attinenti a piani completamente eterogenei.:

Ad illud quod obicitur, quod lux principaliter convenit naturae spirituali, dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad usum communem. Nominata enim luce, nisi determinetur per antecedentia et subsequencia, lucem intelligimus corporalem, per quam tamen perducimur ad intelligendum etiam spirituales, quia cognitio nostra incipit a sensu<sup>799</sup>.

Detto questo, comunque in realtà Bonaventura *non* riprende la fisica di Grossatesta, per quanto, certo, come abbiamo visto sopra [n. 449] avesse letto diverse opere di Grossatesta e per quanto il teologo inglese sia stato uno dei primi autori di riferimento per l'ordine francescano (e forse proprio anche su questo si basava la frettolosa conclusione di Gilson). Il suo riferimento al concetto di *forma lucis* ha carattere assai meno radicale, e, del resto, parlare di luce sostanziale non significava automaticamente essere seguaci di Grossatesta<sup>800</sup>. Leggendo i testi in maniera spassionata, ci si rende conto benissimo che, nella descrizione bonaventuriana della genesi del cosmo, il concetto di *forma lucis* viene introdotto solo in un secondo momento, e, significativamente, non ha alcun ruolo in tutta la parte dedicata alla

---

<sup>798</sup> *The Historical Constitution* cit., p. 512: “The differences between Aquinas and Bonaventure on the use and meaning of *light*, and of *lumen*, are very noticeable. For Bonaventure, *light* has a properly spiritual nature, so that the term *light* designates a corporeal nature only from common usage. The term is predicated by an analogy of proportion, moreover, not only of corporeal creatures, but also of spiritual creatures and the Creator (...) In Bonaventure's view (...), light has a properly spiritual nature found principally in the Creator, who is purely light”. Bonaventura sembra, sì, sostenere a volte che la luce è la più spirituale *tra le forme corporee* (vedi sotto [pp. 429-430]), ma già questa precisazione basta a stabilire che non si tratta di una spiritualità vera e propria. Anche quanto alla totale eterogeneità tra la luce correntemente intesa e la “luce” divina, mi sembra che egli l'abbia sostenuta con tutta la desiderabile chiarezza.

<sup>799</sup> *Ivi*, dist. XIII, art. I, q. I, ad 3.

<sup>800</sup> Bigi individua la fonte diretta di Bonaventura, qui, piuttosto in Ugo di San Vittore: “Il Gilson crede di non commettere nessun rischio nel far combaciare su questo punto S. Bonaventura e il Grossatesta (...) Non si tratta di rischio, ma di esplicito errore. La dottrina bonaventuriana non si allinea con quella del Grossatesta, ma bensì con la dottrina di Ugo da S. Vittore” (*La dottrina della luce* cit. [n. 788], p. 118); e cita il seguente testo di Ugo dal *De sacramentis christianae fidei* (I, pars I, cap. IX): “Ipsa lux non materialiter de nihilo creata est; sed de praejacenti illa universitatis materia formaliter facta est ut lux esset, et vim ac proprietatem lucendi haberet. Hoc opus prima die factum est; sed hujus operis materia ante primam diem creata est” (ed. J. P. Migne, in *Hugonis de S. Victore Opera Omnia*, t. II [PL 176], Migne, Paris 1854; rist. Brepols, Turnhout 1983, cc. 173-618) Sul resto della critica di Bigi a Gilson ci sia consentito tornare tra un momento.

descrizione dello stato della materia prima corporea nella sua originaria condizione di nuda incompletezza. Se Bonaventura intendesse far propria l'identificazione di Grossatesta tra luce ed estensione, sarebbe ben strano che non faccia mai menzione della luce in tutti i paragrafi dove descrive gli inizi del 'cielo' e della 'Terra', fino a quando la scena non si movimenterà, appunto, con il *fiat lux*: specie considerando l'importanza che poi invece la luce *avrà*, in effetti, nelle considerazioni successive.

Già da questo risulta che la lettura di Gilson rimane, qui, senza basi testuali, e che (senza perciò voler punto sottoscrivere la frettolosa liquidazione *en bloc* che troppo spesso si fa di questo suo studio) egli qui indubbiamente è saltato troppo presto alle conclusioni. Ma ci sono elementi ancora più stringenti: non solo non esistono indizi positivi che la teoria della luce di Bonaventura sia identica a quella di Grossatesta; ne esistono, invece, che vanno in direzione opposta: il concetto bonaventuriano di *forma lucis* è *largamente incompatibile* con quello di Grossatesta.

Infatti, Bonaventura esclude *a priori* da tutte le creature, e a tanto maggior ragione dalle nature corporee, che sono meno perfette, la possibilità dell'emanazione, ovvero la possibilità di produrre, anche solo come *media*, la totalità di un effetto. Soltanto Dio, che ha una natura assolutamente semplice, e che quindi agisce con la totalità della propria essenza, può produrre la totalità dei propri effetti: “Impossibile est creaturam agere se tota, cum nulla sit omnino simplex: ergo impossibile est quod agat totum<sup>801</sup>”. Questo, possiamo aggiungere, è un discorso che si ritrova anche in Tommaso, e, in maniera embrionale, già nella *Summa Halensis*: esso, probabilmente, nasce dall'esigenza immediata di dimostrare l'assurdità della cosmologia di stampo avicenniano, secondo la quale Dio può produrre direttamente solo un unico effetto semplice, e ogni altra realtà ne deriva tramite un complicato sistema di intermediari. Su questo punto, e sui limiti delle dimostrazioni elaborate contro tale teoria da Bonaventura e soprattutto da Tommaso, è comunque mia intenzione ritornare in uno studio apposito.

Ma, per riallacciarci invece al discorso che ci interessa ora, questa esclusione implicitamente esclude la possibilità della automoltiplicazione della luce quale la intende Grossatesta: essa infatti *sarebbe*, in effetti, una forma di emanazione totale operata da una creatura. Bonaventura, coerentemente, tiene quindi a precisare che la luce, come tutte le forme sostanziali create, resta limitata entro i confini dell'ente che essa informa (è 'finita', con tutta

---

<sup>801</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars I, art. II, q. II, s. c. c.

la gravidanza etimologica che il termine riveste); e una forma finita, se può comunicarsi, può farlo solo per generazione. Ora, ciò potrebbe sembrar contraddetto dal fatto che, secondo le convinzioni fisiche del tempo, posta la fonte luminosa è posta immediatamente l'illuminazione di tutto il 'diafano' circostante: non a caso, l'immagine di Dio come fonte luminosa, di origine già neoplatonica, ricorre molto spesso in tutto il corso del pensiero medievale. Ma Bonaventura, in passi che, pur senza nominarlo, sembrano avere di mira proprio Grossatesta, spiega esaurientemente perché il comportamento della luce non è in realtà assimilabile a un'emanazione.

Intanto non è detto che la luce abbia effettivamente la capacità di propagarsi all'istante (ma questo, tutto sommato, è un punto marginale)<sup>802</sup>. Comunque, quando Bonaventura si domanda se il *radius*, che si propaga dal corpo luminoso, sia a sua volta un corpo (ovverosia una sostanza corporea completa), risponde inequivocabilmente di no: sia perché allora la sua propagazione non potrebbe essere istantanea, sia perché in tal caso un corpo si espanderebbe nel luogo dove è già presente un altro corpo (ossia, appunto, il diafano che viene illuminato), sia perché il *radius*, a differenza di un corpo, non acquista mai un'esistenza indipendente dalla fonte che lo genera:

Omnes [positiones] communiter improbantur (...), quod dicunt lumen in medio esse corpus, tum propter ipsius diffusionem quae subita est, tum etiam propter coexistentiam cum aëre quae impermixta est, tum etiam propter ipsius productionem quae nec est ex materia nec umquam separatur ab eius existentia, immo sicut continue est, ita continue generatur (...) Et ideo est (...) positio concors rationi et philosophiae, quod lumen et radius, si nominet illud praecise, quod a luce habet ortum, nec est corpus nec est corporis defluxus<sup>803</sup>.

...Ma ipotizzando che intorno al Sole ci fosse il vuoto, si obietta, esso non propagherebbe forse comunque la propria luce, che quindi, essendo necessariamente dotata di una forma corporea, sarebbe un corpo completo? Ebbene, no. Intanto non è affatto certo che l'ipotesi non sia contraddittoria, e che eliminando il corpo non si eliminerebbe anche lo spazio vuoto (Bonaventura sembra pensarla così, anche se non ho trovato pronunciamenti del tutto espliciti

<sup>802</sup> *In Sent. I*, dist. XXXVII, pars II, art. II, q. III, ad 1: “Augustinus loquitur secundum perceptionem sensus, quia sensus non percipit radium citius pervenire ad propinquiora loca quam ad remotiora, non quia secundum rem non sit ibi vere prius et posterius. Unde si dicatur radius moveri subito, intelligitur subito pro repente, et repentinum dicitur illud quod habet moveri in tempore imperceptibili”. Comunque, anche qui ammette, nel seguito, che questa lettura non è necessaria, sebbene sia molto plausibile.

<sup>803</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. III, q. I, co.



sulla questione). Ma poi, l'espansione del *radius* comunque avviene sempre *in una materia presupposta*, senza la quale esso non potrebbe andare proprio da nessuna parte. Se la luce non trovasse già lì il corpo ad accoglierla, non potrebbe mai produrlo da sola (come invece sostiene Grossatesta); per quanto grande sia la sua *virtus*, non può certo renderla capace di quello che è prerogativa del solo Dio:

Ad illud quod obicitur, quod si circa solem esset vacuum, quod illuminaret, dicendum quod licet aliqui hoc dixerint, tamen non videtur verum nec probabile. Philosophus enim contrarium sentit, in II De anima, cum dicit quod 'per vacuum non est videre' (...) Ratio etiam est contra hoc, quia, cum lumen sit forma corporalis, indiget medio deferente. Et si tu quaeras, quid impediatur; dico quod hoc non est propter presentia impedimenti, sed propter absentiam adiutorii<sup>804</sup>.

La luce, dunque, non autoproduce la propria estensione, ma anzi, per propagarsi, ha bisogno di una estensione presupposta: ovvero, ha bisogno di una materia reale, dunque, logicamente, non può essere essa stessa la materia prima reale.

È vero che in questi due passi ora citati Bonaventura non sta parlando della luce-forma sostanziale, ma del *radius*, che per lui è sì una propagazione della luce-sostanza, ma esiste nel *medium* solo al modo di un accidente: il che è confermato tra l'altro dal fatto che il *radius*, come visto, cessa appena cessa l'irradiazione, mentre una vera forma sostanziale, pur non potendo essere generata che in una materia, continua ad esistere in essa anche quando la causa generante ha cessato di operare. Tuttavia, casomai la propagazione della luce come forma sostanziale, se la si ammettesse, sarebbe sottoposta a limiti ancor più stringenti, perché, a parità di potere causale dell'agente, sarebbe più ardua (ad esempio, l'abbiamo visto or ora, per Bonaventura la propagazione della forma sostanziale non potrebbe essere istantanea: anche se va detto che non ne spiega le ragioni).

Sul carattere del *radius*, ci sia comunque concesso aprire una piccola parentesi: il pensiero di Bonaventura in merito, infatti, è tutt'altro che cristallino. Il raggio di luce, dice il francescano, *non è puramente un accidente rispetto alla fonte luminosa, bensì ne costituisce una emanazione "consustanziale"*:

Lumen (...) in medio dicit virtutem activam, egredientem a corpore luminoso, per quam corpus luminosum agit et imprimit in haec inferiora; et haec est virtus substantialis ipsi corpori. Et de hac

<sup>804</sup> *Ivi*, dist. XIII, art. III, q. I, ad 5.

dicit Damascenus quod lumen, quod est ex igne, non est aliquod ministeriale ipsius ignis vel accidentale, sed virtus ei connaturalis et consubstantialis<sup>805</sup>.

Tuttavia, aggiunge, poco dopo: “Verum dicunt, qui dicunt quod lumen dicit substantiam accidentaliter ad aërem comparatam, sicut virtus agentis ad deferens quodammodo accidentaliter comparatur<sup>806</sup>”: dice quindi che la luce, rispetto al *deferens*, è un mero accidente, ma, nondimeno, continua a definirla in sé sostanza. Ora, mi pare che qui si cerchi di sincretizzare due idee difficilmente conciliabili. In effetti, si può sostenere che il *radius* sia una propagazione della sostanza della fonte luminosa: e allora la sua espansione sarà una generazione vera e propria, ed esso non esisterà nel *medium* al modo di un semplice accidente, bensì al modo di una forma perfettiva cui il *medium* fungerà da materia; il che sembrerebbe confermato dal fatto che qui l'impressione delle forme nel mondo sublunare ad opera degli astri viene presentata abbastanza chiaramente come una vera e propria generazione, per quanto *aequivoca*. Oppure, si può sostenere che il raggio nel *medium* esiste davvero solo come accidente (e allora, perché dovrebbe essere qualcosa di più di un accidente anche rispetto alla fonte stessa?). Ma mi sembra molto più complicato sostenere una cosa e l'altra. Questo a meno che, quando si dice che il lume esiste nell'aria al modo di un accidente, non si intenda dire solo che l'aria gli fa da substrato invariante (nel qual caso, potrebbe benissimo essere una forma sostanziale; questo però sarebbe un uso completamente improprio del concetto di 'accidente'). O a meno che, dicendo che il raggio è consustanziale alla fonte luminosa, si intenda solo che essa non può esistere senza illuminare, mentre può esistere non avendo questa o quella delle sue disposizioni accidentali (e allora sarebbe un accidente, sia pure un 'accidente proprio': ma allora non si avrebbe ragione di chiamarlo 'sostanza'). Comunque lo si interpreti, insomma, il testo suddetto presenta aspetti contraddittori.

Ad ogni modo, né come principio sostanziale né (a maggior ragione) come accidente la luce è atta a propagarsi in assenza di un substrato materiale. Del resto indubabilmente per Bonaventura la luce è una forma, anzi, è la natura corporea attiva e formale per eccellenza (la forma e l'atto, aristotelicamente, si identificano), come risulterà da altri passi, su cui avremo da tornare per la loro problematicità [vedi sotto, nn. 860 e 880]. Se si identificasse con la propria materia prima sarebbe quindi una forma pura, ovvero sarebbe Dio. Tutti questi punti

---

<sup>805</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. III, q. II, co.

<sup>806</sup> *Ibidem*.

sono ben sintetizzati nel seguente relevantissimo brano:

Cum (...) probatum sit, quod nulla substantia per se existens, sive corporalis, sive spiritualis, est pure forma nisi solus Deus, satis planum est quod nullum corpus potest esse pure forma. Cum etiam nullum corpus careat extensione, et omnis extensio fundetur super materiam corporalem, nullum corpus potest esse sine materia: et ita nullum corpus potest esse pure forma. Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus sed aliquis corporis. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde; quod est impossibile alicui creaturae, cum materia non habeat educi nisi per creationem<sup>807</sup>.

Dal medesimo testo, risulta anche che la materia prima corporea di Bonaventura, a proposito della quale egli si riferisce anche abbastanza espressamente al concetto avicenniano di *forma corporeitatis*, palesemente ha come attributo essenziale e intrinseco appunto l'estensione, ma non la luminosità: questa le si aggiunge solo in un secondo momento, e come atto formale ulteriore<sup>808</sup>. Del resto, questo è anche confermato inequivocabilmente dall'esordio della medesima distinzione sulla luce, dove, ricollegandosi alla conclusione della precedente distinzione sulla materia prima corporea, si dice a chiare lettere:

Supra egit Magister de productione naturae quantum ad principium materiale; in hac vero parte intendit agere de *eius completionem sive formationem quantum ad principium formale*. Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis quaedam specialis -generalis per *formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis* (...) -ideo Magister primo agit de formatione sive productione lucis<sup>809</sup>.

La luce, dunque, definitivamente non è il *principium materiale*, ma è una *completionem sive formationem quantum ad principium formale*: precisamente, è la *informatio generalis* di tutta la materia corporea (cercheremo più avanti di capire cosa possa significare qui il termine

---

<sup>807</sup> *Ivi*, dist. XIII, art. II, q. I, co.

<sup>808</sup> Sulla *forma corporeitatis* di Avicenna cfr. Silvia Donati, *Materia e dimensioni* cit. [n. 356], p. 364: “Nella sfera sostanziale, [Avicenna] distingue due tipi di forme che insieme alla materia hanno la funzione di principi costitutivi della sostanza corporea, cioè la corporeità, che è la forma generale comune a tutti i corpi ed è in sé stessa indifferenziata nei diversi tipi di corpo, e le diverse forme specifiche. Quanto alle dimensioni e alle misure dei corpi, esse sono accidenti nella categoria della quantità. Non sono quindi principi costitutivi della sostanza corporea, ma piuttosto determinazioni posteriori rispetto alle caratteristiche sostanziali di questa, in particolare rispetto alla forma della corporeità, che costituisce il fondamento sostanziale delle dimensioni”. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, tract. I, cap. 2, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve-Leiden 1992).

<sup>809</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, *divisio textus*.

*informatio generalis*). Non può, dunque, esistere che in una materia presupposta e distinta. Sconcerta un po', di primo acchito, che Bonaventura nonostante tutto questo dica, nel *Breviloquium*, che il cielo empireo è “luce pura<sup>810</sup>”; ma, se si legge la più ampia trattazione parallela del *Commento alle Sentenze*, risulta chiaro che ciò non va inteso alla lettera, ma solo nel senso che nel cielo empireo la materia corporea è informata dalla luce *al più alto grado fisicamente possibile*, col che non si elimina comunque la composizione ileomorfica. La luce corporea può essere pura *per exclusionem opacitatis* (come per Bonaventura è nell'Empireo, e secondo altri nel Sole), ma mai per assenza totale di composizione con la materia:

Quidam, non attendentes nec interius considerantes verba Augustini, dixerunt lucem esse corpus, pro eo quod posuerunt aliquod corpus esse pure lucem, ita quod in eo nihil esset admixtum de tenebrositate materiae, sicut est corpus solare, a quo cetera corpora mundi recipiunt illuminationem (...) Corporalis vero lux non reperitur nisi in creatura, quae ad hoc, ut per se existat, indiget sustentante materia; et ideo non potest inveniri lux pura per omnimodam exclusionem possibilitatis materiae, potest tamen reperiri pura lux per exclusionem opacitatis et tenebrae; et sic est in sole<sup>811</sup>.

Su questo punto, si può quindi senz'altro concordare con le conclusioni di Bigi:

La luce non fu [per Bonaventura] la prima forma della materia; la luce, intesa come nube lucida (il primo modo di essere della luce concreta [...]), 'non fuit creata, pro eo quod fuit ex praeexistenti materia forma lucis sibi divinitus impressa vel educta'<sup>812</sup>. In questo testo si parla di una materia preesistente da cui viene edotta o impressa da Dio la forma-luce. In altro testo si parla della materia che può avere il moto prima della produzione della luce<sup>813</sup> (...) A noi non interessa qui la questione del tempo e del moto; interessa solo notare che S. Bonaventura ammette una materia informe, che poteva avere la mutabilità e la successione temporale, quindi esisteva, prima della produzione della luce<sup>814</sup>.

### *Presenza della forma-luce in tutte le nature corporee*

D'altronde, Bigi mi sembra cadere nell'eccesso opposto quando afferma che per Bonaventura la luce (almeno la luce come forma sostanziale) non solo non si può identificare con la

---

<sup>810</sup> “Natura vero *caelestis*, aut est *uniformis et immobilis*, et haec est empyreum, quia *lux pura*; aut *mobilis et multiformis*”, ecc. (*Breviloquium*, II, 3, 4).

<sup>811</sup> *Ivi*, art. II, q. I, co. e ad 4.

<sup>812</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. I, ad 6.

<sup>813</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. XIII, art. I, q. II, ad 4.

<sup>814</sup> *La dottrina della luce* cit. [n. 788], p. 117.

materia prima dei corpi, ma non è nemmeno presente in tutti i corpi. Secondo questo studioso, in effetti, Bonaventura sarebbe tanto sollecito di distinguere tra la luce-accidente e la luce-sostanza appunto anche per mostrare come, sebbene nel mondo sublunare le radiazioni luminose non manchino, non per questo si deve concluderne che in esso sia presente la *forma sostanziale* della luce. La luce sostanziale, per Bonaventura, esisterebbe solo nei corpi celesti. I corpi celesti condividerebbero tutti, oltre alla *forma corporeitatis* che condividono anche con le nature terrestri, la forma della luce; ma lo stesso non varrebbe per i corpi sublunari.

Bigi giunge a questa conclusione per una ragione che ancora una volta testimonia l'attenzione della sua lettura, ma che nondimeno resta a mio parere, stavolta, poco convincente. La ragione è questa: se le forme accidentali delle creature possono trasmettersi per alterazione, quelle sostanziali possono trasmettersi solo per generazione; ma i cieli, che possiedono la forma della luce, sono ingenerabili e incorruttibili, e quindi rimangono di necessità sterili, perennemente confinati in se stessi: non possono, perciò, aver trasmesso, neppure in grado imperfetto, la propria forma sostanziale alla materia sublunare. Dunque essa può possedere al massimo la forma accidentale della luce, ma non quella sostanziale:

S. Bonaventura ammette che la luce, oltre che essere forma costitutiva del mondo celeste, sia anche forma sostanziale costitutiva dei corpi terrestri? A questa domanda si deve rispondere in modo *negativo*, per le seguenti ragioni: la luce è forma del corpo luminoso; ma il primitivo corpo luminoso (la nube lucida) fu formato in un luogo (dove ora è il sole), non in tutti i luoghi della materia informe; ora, quella nube lucida non si corrompe mai, cioè non vi fu mai separazione tra quella materia e quella forma; quindi la luce fu ed è sempre e solo nel suo luogo<sup>815</sup>. Inoltre, S. Bonaventura mentre afferma che la forma di corporeità precedeva le forme elementari, come prima forma dei corpi, quando poi spiega la relazione della luce con detti corpi terrestri, parla sempre e solo di *influenza*<sup>816</sup>.

È presto detto perché questo ragionamento non persuade: intanto, è vero che Bonaventura dice espressamente che, quando i cieli sono stati stabiliti, hanno ricevuto la forma della luce; ed è vero che non dice espressamente la stessa cosa delle realtà terrestri; *ma neppure dice espressamente che, al contrario, avrebbero potuto solo riceverla generativamente dai corpi celesti, e che quindi non la possiedono affatto*. Questa assunzione interpretativa è un puro arbitrio di Bigi, che egli sembra ritenere implicato dai testi ma che in realtà non lo è punto,

---

<sup>815</sup> Sul carattere di questa “nube” cfr. sotto [pp. 419-420].

<sup>816</sup> *La dottrina della luce* cit., p. 129.

tanto quanto è un puro arbitrio di Gilson supporre che l'estensione del mondo corporeo debba essere stata generata dal cielo empireo.

Tra l'altro, per di più, che i cieli generino è impossibile solo se si assume che, per generare, debbano trarre da se stessi la materia (mentre, palesemente, nel mondo sublunare la generazione solo in minima parte ha a che fare con una trasmissione di materia, e anzi, per definizione si caratterizza come trasmissione di *forma* in una materia *diversa*); o se si assume che non possano generare una forma diversa dalla propria (quando proprio il particolare dinamismo della fisica bonaventuriana autorizza a pensare che, ad esempio, allorché l'influsso astrale produce i minerali, si tratti della vera e propria generazione sostanziale di un'essenza che, nondimeno, l'astro possiede in sé *virtualiter*, non *formaliter*<sup>817</sup>).

Poi, ad ogni modo, Bigi sembra presupporre che la sola via tramite cui la materia terrestre potrebbe aver ricevuto la forma della luce sia tramite generazione da parte dei cieli; ma non si vede perché ciò non potrebbe essere avvenuto, invece, tramite infusione diretta, come palesemente dev'essere accaduto, per Bonaventura, nel caso della materia celeste. E, come ai cieli la formalità della luce è stata conferita in grado tale da renderli impassibili e incorruttibili, agli elementi terrestri potrebbe essere stata data, invece, in un grado minore, per via del quale essi possono comunicarsene a vicenda la diverse manifestazioni tramite generazione.

Mi sembra quindi, se non altro, che di base non ci sia alcuna impossibilità a supporre che, per Bonaventura, tutti i corpi attualmente possiedano in qualche modo, a livello sostanziale, la natura luminosa; *in quale modo* è un altro discorso, e apre tutto un altro campo di problemi che affronteremo in seguito. Oltre a ciò, tuttavia, mi sembra che esistano altri indizi che sembrerebbero indicare una risposta indubbiamente positiva a questo interrogativo.

### *La luminosità accidentale presuppone quella sostanziale*

Andando in un ordine puramente rapsodico, c'è da dire, anzitutto, che, certo, la luminosità sostanziale non implica necessariamente, per Bonaventura, quella accidentale: non è detto che

---

<sup>817</sup> Cfr. *In Sent. II*, dist. XIII, art. III, q. II, co.: “Lumen (...) in medio dicit virtutem activam, egredientem a corpore luminoso, per quam corpus luminosum agit et imprimat in haec inferiora; et haec est virtus substantialis ipsi corpori (...) Sic etiam dicunt philosophi quod corpus caeleste mediante suo lumine influit usque ad profundum terrae, ubi mineralia corpora generari habent”. Certo, si potrebbe anche pensare a una *ratio seminalis* intrinseca alla terra, che il raggio luminoso non fa che coadiuvare (anzi, questo aspetto è sicuramente presente): ma se si trattasse *solo* di questo, non si capirebbe perché si parla di *imprimere*, quando il Sole fa crescere anche le piante, ma non per questo si direbbe mai che vi ‘imprime’ qualcosa.

quanto possiede la forma della luce emetta radiazioni luminose; tantomeno che ne emetta di visibili a noi. Il francescano tende a ragionare come se l'altezza dei cieli fosse proporzionalmente correlata al loro grado di perfezione, il quale, a loro volta, è connesso al loro grado di luminosità sostanziale; ora, ad esempio il più elevato tra i cieli a noi visibili, quello delle stelle fisse, non emette, in grandissima parte della sua estensione, radiazioni luminose percettibili da noi. Senza dubbio, quantomeno, ne emette meno del cielo del Sole o di quello della Luna, che pure sono tanto meno elevati.

C'è anche da dire che se i cieli *a noi* appaiono in larga parte oscuri questo non significa, per Bonaventura, che essi effettivamente non emettano *lumen*: significa solo che il loro *lumen* non sempre rientra nello spettro del visibile. Egli, è vero, talvolta argomenta la presenza di natura luminosa in tutti i corpi col fatto che quasi tutti, anche i più opachi, se adeguatamente lavorati possono diventare luminosi: “Quod omnia corpora natura lucis participant, hoc satis de plano ostendunt, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem potest effici luminosum, sicut patet, cum de cinere fit vitrum, et de terra carbunculus<sup>818</sup>”. E qui è abbastanza sconcertante l'ingenuità con cui egli sembra non percepire o non ritenere rilevante la differenza tra l'*emettere* un lume visibile in proprio (e dunque l'essere sensibilmente luminosi in senso autentico, almeno accogliendo, come fa il 'diafano', il raggio di una fonte esterna) e il *riflettere* semplicemente un lume esterno restando ad esso refrattari. In altri punti della stessa trattazione, però, manifesta invece un'intuizione sorprendentemente precorritrice: sostiene cioè che in natura esiste un gran numero di radiazioni oltre a quelle percettibili dai sensi umani; e dice che, se indentifichiamo il *lumen* con la radiazione in genere, è palese che anche molti corpi che ci appaiono oscuri producono in realtà emissioni luminose. È il *lumen* delle stelle e dei pianeti, ad esempio, che, come accennavamo, oltre a governare una quantità di altri processi fisici sulla superficie terrestre, giunge fin nelle profondità sottostanti (dove senza dubbio non c'è luce visibile) e lì presiede alla formazione dei minerali:

Virtus [luminis] non est sensu perceptibilis nec solummodo operatur in sensu visus, sed etiam facit ad educationem omnium sensuum in actu (...) Sic etiam dicunt philosophi [qui presumibilmente si vuol dire 'gli scienziati'] quod corpus caeleste mediante suo lumine influit usque ad profundum terrae, ubi mineralia corpora generari habent<sup>819</sup>.

---

<sup>818</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. II, co.

<sup>819</sup> *Ivi*, art. III, q. II, co.

Questo, per inciso, ci può ricondurre ad un aspetto del pensiero di Bonaventura cui già in parte abbiamo accennato sopra: il suo ragionevole scetticismo sui limiti della nostra conoscenza fattuale. Tali limiti non si manifestano solo riguardo alle realtà spirituali (per quanto lì siano forse più evidenti che mai). Anche quanto alla realtà percettibile dai sensi, molti suoi aspetti non sono immediatamente palesi. Ma, aggiungiamo, molti altri non solo non sono percepiti immediatamente, ma sono anche estremamente difficili, e forse impossibili, da inferire con certezza.

Bonaventura, per rilevarlo, prende le mosse proprio, ancora, dal tema della luce. La luce, sostengono alcuni, serve al sostentamento di piante e animali: non ha senso, quindi, pensare che esistesse luce nell'universo prima della creazione dei viventi; quando il *Genesi* parla di luce antecedente la vita organica, quindi, si riferisce alla luce spirituale<sup>820</sup>. Bonaventura risponde: “Lux non solummodo habet istam utilitatem, immo etiam alias multas, quae fortasse nos latent (...); sicut multae creaturae habent virtutes et utilitates, quas nos ignoramus, et tamen eas habere non dubitamus<sup>821</sup>”. Da un principio di ottimismo finalistico (tutto ciò che esiste nell'universo 'serve a qualcosa') si ricava una conclusione di un certo pessimismo epistemologico (noi, di molte cose, non capiamo a cosa servano; segno che non conosciamo le loro proprietà, e quindi conosciamo molto imperfettamente anche le loro essenze). Ma questo sobrio pessimismo sulla conoscenza dei fatti non è proprio del solo Bonaventura. A dispetto del pregiudizio tuttora esistente sull'onnipresenza dell' 'essentialismo acritico' nelle visioni della natura di epoca premoderna, esso sembra essere stato largamente condiviso dai pensatori del secolo XIII. Anche Tommaso, ad esempio, dice a più riprese che, se non conosciamo affatto le nature intrinseche delle sostanze spirituali, anche quelle corporee le conosciamo solo congetturalmente, attraverso le manifestazioni che esse producono nei nostri sensi, e, quindi, molto imperfettamente e incertamente<sup>822</sup>.

Torniamo ora agli stessi limiti della conoscenza, quali si manifestano nella teoria dei cieli

---

<sup>820</sup> *In Sent. I*, dist. XIII, art. I, q. I, arg. 4.

<sup>821</sup> *Ivi*, ad 4.

<sup>822</sup> Vedi per esempio *De ente et essentia*, cap. 5: In rebus (...) sensibilibus etiam ipse differentie essentialia ignote sunt; unde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum: sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt”; *Summa contra gentiles*, I, 3, 18: “Defectus (...) in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationem perfecte in pluribus invenire non possumus”; *In symbolum apostolorum, scil. “credo in Deum” expositio*, ed. R. M. Spiazzi, in *Opuscula theologica*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1954 (pp. 193-217), proem., 864: “Cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis”.



di Bonaventura: in quanto all'Empireo, che possiede la natura luminosa in grado sommo (abbiamo già visto che è perfino “luce pura”), non solo da esso non ci arriva alcuna luce percettibile, tanto è vero che solo complicate deduzioni cosmologiche e teologiche conducono a postularne l'esistenza<sup>823</sup>; ma si dubita anche se esso eserciti un qualsiasi influsso fisico sul cosmo sottostante, e quindi se proietti fuori di sé una *qualsiasi* radiazione, visibile o meno (Bonaventura lascia sostanzialmente il problema aperto, pur propendendo per una risposta cautamente affermativa<sup>824</sup>).

L'assenza di luminosità visibile, anche l'assenza di qualsiasi radiazione proiettata all'esterno, non implica quindi l'assenza di natura luminosa, né sostanziale né accidentale. Questa considerazione aiuta anche ad armonizzare col complesso della cosmologia bonaventuriana un discorso che egli fa a proposito della gerarchia delle nature corporee: egli vi mette in relazione la loro perfezione col loro grado di attività, connesso alla loro luminosità e, parallelamente, con la loro distanza dal centro di gravità.

Partendo proprio da qui, dice il nostro autore, troviamo prima la terra, che è la natura più passiva e inerte e non a caso possiede il grado minimo di luminosità (è “natura opaca”, pressoché incapace sia di accogliere sia tanto più di emettere la luce); seguono le nature

---

<sup>823</sup> In effetti, ancora una volta la *ragione iniziale* che porta Bonaventura ad accettarla è la sua convinzione che essa sia attestata dalla Scrittura: “Dicendum quod, quamvis Sancti parum loquantur de hoc caelo, quia latet nostros sensus, et philosophi adhuc minus, tamen ponere est caelum empyreum, sicut dicit sacra Scriptura: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Strabus [Strabone, *Glossa ordinaria*, PL 113, 68] exponit de empyreo, et hoc probat per litteram sequentem, quia firmamentum et caelum aqueum facta sunt secundo die” (*In Sent. II*, dist. II, pars II, art. I, q. I, co). Tuttavia vi sono anche altre considerazioni (anzi, si può supporre che in realtà siano queste che portano Bonaventura a ritenere plausibile la suddetta lettura del *Genesi*, piuttosto che il contrario): “Ponendum est etiam illud caelum, quia persuadet ratio finis triplex. Una est perfectio universi, alia est propter motum firmamenti, et tertia principalis propter habitationem hominis beati (...) Propter perfectionem universi necesse est ipsum esse uniforme, quia, cum sit caelum luminosum difforme, si non esset uniforme, non esset universum completum. Propter motum firmamenti ponendum est ipsum immobile, ut motus mobilis fiat circa immobile, scilicet centrum, et intra continens immobile (...), scilicet empyreum. Propter habitaculum hominis beati ponendum est ipsum luminositatis perfectae, ut habitatio congruat suo habitatori” (*ibidem*). Anche per la sfera appena sottostante, il cielo cristallino, già solo lo stabilimento della sua esistenza incontra difficoltà analoghe, salvo che non soccorra l'ausilio della fede: “Dicendum quod est ponere aliquod caelum moveri, quod caret luminarium et stellarum varietate; et hoc est caelum aqueum sive crystallinum. Ad cuius cognitionem, etsi pauci philosophi pervenerunt, quia corporeum latet sensum, tamen pervenerunt aliqui (...) Communiter tamen ad cognitionem existentiae huius caeli pervenerunt omnes tractatores catholici, auctoritate sacrae Scripturae divinitus illustrati, quae ipsius existentiam expresse declarat” (*In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. I, q. III, co).

<sup>824</sup> “Quaelibet harum opinionum satis probabilis est; quae autem sit magis vera, non plane apparet. Quis enim novit, si Deus illi caelo hanc occultam influentiam dedit super corpora nostra (...)? Hoc non est, ut credo, facile referre nec per violentiam auctoritatis, nec per efficaciam rationis. Rursus, quae sit necessitas huius influentiae, nec ratio nec auctoritas manifestat, cum satis videatur sufficere aliorum inferiorum corporum influentia. -Ideo in neutram partem omnino declinando, dicendum videtur quod cum caelum empyreum sit primum creatum inter corpora (...) quia maximum virtute, cetera vegetat et conservat per suam influentiam. Omittendo igitur illam influentiam, quam dicitur habere super humana corpora, sustineri potest quod aliquem effectum et aliquam influentiam habeat super corpora inferiora” (*In Sent. II*, dist. II, pars II, art. I, q. II, co).

“perspicue” (capaci di accogliere ma non di emettere); per arrivare infine alla “natura luminosa”, capace di ambedue le cose, e non a caso più attiva di tutte le altre: “Triplex natura collocata est in mundo secundum sub et supra iuxta suam dignitatem et influentiam. -Et quia luminosum plurimum habet de specie, ideo sibi debetur circumferentia; quia opacum minimum habet de specie, ideo sibi debetur centrum; quia vero pervia tenet medium, ideo medium sortita est situm<sup>825</sup>”.

Ora, si potrebbe obiettare: se l'essere solo “perspicuo” è, perlomeno secondo il metro della partecipazione della *forma lucis*, un segno di perfezione limitata, come spiegare che i corpi celesti in gran parte della loro estensione *non emettano* luce? Se i due cieli gerarchicamente culminanti (il cristallino e l'empireo) emettono luce, perlomeno non ne abbiamo alcuna prova sperimentale. Invece ad esempio il fuoco, che è tanto meno perfetto, è palesemente luminoso.

Ebbene, potremmo rispondere che in realtà tutti i cieli sono, ancor più del fuoco, “nature luminose”, e dunque possiedono, dovunque, *sia* una luminosità sostanziale che un *lumen* accidentale propagabile. Solo che in larghissima misura questo *lumen*, pur esistendo e operando anche sulle realtà terrestri, rimane celato ai nostri sensi. Nel caso del cielo empireo, poi, forse non si manifesta neppure all'esterno: esso lo possiede ma, in effetti, *non* lo emette; quindi, anche se fosse visibile, noi non lo vedremmo. Oltre al carattere largamente aprioristico di queste spiegazioni, del resto largamente diffuso nelle cosmologie dell'epoca, va riconosciuto tuttavia che Bonaventura non fornisce espressamente questa risposta. Del resto, in base a questo come a molti altri punti, bisogna convenire che l'interesse di Bonaventura per la fisica non è sistematico. A tal proposito, vorrei riportare almeno una svista clamorosa che, mi pare, non sarebbe mai stata commessa da uno specialista della materia.

Una volta il francescano riferisce un'obiezione (invero abbastanza oziosa) sulla forma sferica del cielo, basata sulla considerazione che la parte di sfera che sta sotto l'equatore non avrebbe alcuna utilità per il genere umano (supposto, a quanto pare, che tutto il pianeta a sud dell'equatore sia disabitato)<sup>826</sup>; e risponde così: “Ad illud quod obicitur, quod pars inferioris haemispherii non est utilis ad usum humanum, dicendum quod falsum est, immo est necessaria, si debet caelum super nos revolvi circulariter; et una pars servit nobis de die, alia servit de nocte<sup>827</sup>” ...Ora, è ovvio che in realtà la parte di cielo visibile dall'emisfero sud non

<sup>825</sup> *Breviloquium*, II, 5, 6.

<sup>826</sup> “In universo nihil est superfluum, sed omnia facta sunt propter hominem: ergo nihil ponendum est quod non valeat ad hominis usum. Sed si caelum esset semicircularis figurae, sufficeret ad tegendam terram inhabitatam ab hominibus: ergo videtur quod superfluat alius semicirculus” (*In Sent. II*, dist. XIV, pars I, art. II, q. I, s. c. 2).

<sup>827</sup> *Ivi*, ad 2.

passa *mai* sopra il nostro, né di giorno né di notte: casomai, è la parte di emisfero celeste che d'estate fa da giorno a far da notte d'inverno, e viceversa: senza dubbio non ci vuole un astronomo di prima grandezza per saperlo! Fors'anche per questa mancanza di preparazione specialistica in merito, nondimeno, a volte il francescano ha intuizioni particolarmente ardite, come può capitare ai non 'addetti ai lavori'.

Ad ogni modo, torniamo ora al discorso principale (la presenza della forma della luce nella natura sublunare). Per Bonaventura, l'abbiamo visto adesso, non tutto quel che ha la natura della luce risulti percettibilmente luminoso. Tuttavia, è invece ben difficile credere che egli pensi il contrario: una natura non può accogliere il *lumen* visibile, tantomeno *produrlo*, se non possiede *anche* la forma sostanziale della luce. Ora, per il teologo di Bagnoregio molte delle nature sublunari (secondo certi pronunciamenti addirittura *tutte*, in qualche misura) sono capaci di accogliere il *lumen* accidentale visibile, e almeno alcune (il fuoco e i suoi derivati) sono addirittura in grado di produrlo. È difficile, quindi, negare che i corpi sublunari *possano* partecipare della *forma lucis* sostanziale. Ma anche se non ci persuade questo ragionamento, e neppure il discorso di cui sopra della gerarchia degli elementi (che sembra palesemente alludere a una comune, per quanto graduata, partecipazione sostanziale della luce in tutti i corpi attualmente esistenti) ci sono ragioni ancor più strutturali in virtù delle quali la spiegazione dei fenomeni fisici, per Bonaventura, pare necessariamente implicare una reale partecipazione di tale natura in tutti gli enti che vi sono coinvolti.

#### *L'azione dei cieli sulla Terra, e il suo fondamento nella forma-luce*

Il punto è il seguente: secondo un principio di origine già empedoclea, largamente condiviso nel pensiero dell'epoca, soltanto il simile può agire sul simile<sup>828</sup>. Ora, secondo Bonaventura esiste un rapporto di interazione intensissimo, seppure a senso unico, tra i corpi celesti e la totalità della natura terrestre, non esclusi i corpi umani. Egli d'altronde ha espressamente combattuto il determinismo astrologico, come inconciliabile con la responsabilità morale dell'uomo:

Mores hominum et eventus futurorum a sideribus causari dupliciter potest intelligi: aut necessario et sufficienter aut dispositive et contingenter. Si primo modo dicatur, sic non tantum est falsum, immo est

---

<sup>828</sup> Nella mia lettura dell'opera bonaventuriana non sono riuscito a trovare richiami *espliciti* a questo assioma. Egli, tuttavia, senza dubbio in sostanza lo accetta, almeno nel campo della causalità creaturale, come provano passi quali quello citato sotto a nota 848.

haereticum et diabolicum figmentum, quia repugnat christianae religioni, repugnat sensui et repugnat etiam rationi (...) dum enim ponit omnia a sideribus necessario evenire, tollit meritum et per consequens praemium, tollit etiam gratiam et per consequens gloriam<sup>829</sup>.

Nelle tarde *Collationes de donis* e *In Hexaëmeron* questa disapprovazione assume toni apocalittici. Nel *De donis* Bonaventura, parlando dei “tres errores (...) cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant<sup>830</sup>”, vi include espressamente il determinismo astrologico:

Secundus error est de necessitate fatali, sicut de constellationibus: si homo sit natus in tali constellatione, de necessitate erit latro, vel malus, vel bonus. Istud evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium: quia, si homo facit de necessitate quod facit, quid valet libertas arbitrii? Quid merebitur? -Sequitur etiam, quod Deus sit origo omnium malorum. Verum est, quod aliqua dispositio relinquatur ex stellis; sed tamen solus Deus principatur animae rationalis (...) Opprobium sempiternum habebunt qui sic errant<sup>831</sup>.

Nell'*In Hexaëmeron* ancora vi allude elencando gli errori dei negatori della causalità ideale (per quanto egli qui non si riferisca tanto agli astri quanto ai *motori* degli astri come causa necessaria di tutti gli eventi): “Inducunt necessitatem fatalem Arabes, sicut quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae<sup>832</sup>”; e conclude poi, sui negatori delle idee in genere: “Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti; licet enim magna lux videretur in eis ex praecedentis scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos<sup>833</sup>”.

Questo tuttavia non significa che egli non ammetta gli influssi astrali o l'affidabilità di massima delle predizioni astrologiche: tali cose, all'epoca, non erano messe in dubbio da nessuno, come oggi nessuno mette in dubbio, poniamo, l'importanza dei fattori ereditari e ambientali nello sviluppo della personalità. Con buona pace di *Famiglia Cristiana*, che programmaticamente non tiene una rubrica astrologica non tanto perché infondata scientificamente quanto perché contraria (secondo i redattori) ai principi del cristianesimo,

<sup>829</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. II, q. III, co.

<sup>830</sup> *De donis*, VIII, 16.

<sup>831</sup> *Ivi*, 18.

<sup>832</sup> *In Hexaëmeron*, VI, 3.

<sup>833</sup> *Ivi*, 5.

tanto Bonaventura quanto Tommaso d'Aquino accettavano tranquillamente il valore *indicativo* degli oroscopi. Bonaventura afferma:

Si (...) dicatur mores hominum a dispositionibus siderum variari dispositive et contingenter, sic potest habere veritatem quia nec rationi nec fidei repugnat. Planum est enim quod dispositio corporis varia multum facit ad variationem affectionum et morum animae (...) Quoniam igitur virtus corporum caelestium operatur ad mixtionem et qualitatem complexionum, hinc est quod per consequens operatur quodam modo ad qualitatem morum, valde tamen de longiquo; plus enim facit ad qualitatem complexionis virtus naturae inferioris quam virtus sideris<sup>834</sup>.

E Tommaso, ancor più nettamente, dopo aver respinto la necessitazione dei comportamenti umani ad opera degli astri, concede nondimeno che perlopiù le predizioni astrologiche funzionano:

Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimantia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressiones super corpora (...) Manifestum autem est (...) quod (...) homo per rationem posset (...) resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem (...) qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur<sup>835</sup>.

Ugualmente Alberto Magno: “[Stellae] nullam habent causalitatem supra liberum arbitrium (...) nisi (...) per consequens, in quantum liberum arbitrium trahitur a complexione ad inclinatione quorundam actuum (...) Possumus tamen dicere, quod nihil prohibet debilitatem

---

<sup>834</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. II, q. III, co.

<sup>835</sup> *Summa contra gentiles*, III, 85, 2615-2616 (ed. Pera-Marc-Caramello, vol. III, Marietti, Torino-Roma 1961). Vedi anche l'epistola *De iudiciis astrorum* (in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, pp. 199-201), dove Tommaso espressamente ammette la legittimità dell'astrologia, purché non si pretenda di trarne previsioni necessarie sulle azioni umane: “Uirtus caelestium corporum ad immutanda inferiora corpora se extendit (...) Et ideo, si aliquis iudiciis astrorum utatur ad prenoscendum corporales effectus, puta tempestatem et serenitatem aeris, sanitatem uel infirmitatem corporis, uel ubertatem et sterilitatem fructuum, et cetera huiusmodi que ex corporalibus et naturalibus causis dependent, nullum uidetur esse peccatum. Nam omnes homines circa huiusmodi effectus aliqua obseruatione utuntur caelestium corporum: sicut agricolae seminant et metunt certo tempore quod obseruatur secundum motum solis; naute nauigationes uitant in plenilunio, uel in lune defectu; medici circa egritudines criticos dies obseruant, qui determinantur secundum cursum solis et lune. Vnde non est inconueniens, secundum aliquas alias occultiores obseruationes stellarum, circa corporales effectus uti astrorum iudicio. Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum; alioquin periret liberum arbitrium (...) Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea que ex uoluntate hominis dependent, qualia sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur (...) Et ideo pro certo tenendum est graue peccatum esse, circa ea que a uoluntate hominis dependent iudicio astrorum uti”.

processus totius vitae secundum fortitudinem et signari et juvari et impediri astris<sup>836</sup>”.

Bonaventura senza dubbio respinge quella *versione estrema* del pensiero astrologico, cui già accennavamo sopra, secondo la quale la realtà del mondo sublunare (salvo, forse, il sostrato inerte della materia corporea) sarebbe puramente una variabile dipendente della situazione celeste, tanto che, al ripresentarsi delle stesse configurazioni astrali, sulla Terra dovrebbero periodicamente riprodursi esattamente gli stessi eventi<sup>837</sup>. Potrebbe essere questo il “ciclo” che, nel *De donis*, Bonaventura espressamente associa alle estremizzazioni dell'astrologia, identificando in esse (unitamente alla tesi dell'eternità del mondo e a quella dell'unicità dell'intelletto) nientemeno che la Bestia dell'Apocalisse<sup>838</sup>. Secondo lui, la realtà terrestre possiede, in ogni sua parte, anche una qualche misura di attività autonoma e irriducibile; e, in particolare, gli esseri umani, essendo dotati di un'anima incorporea e intellettuale che, come tale, ha una perfezione superiore a quella di qualunque corpo e dunque non è sottoposta al determinismo astrale (perché il più perfetto non può mai patire dal meno perfetto), restano sempre capaci di opporre una valutazione critica ai desideri che la loro parte corporea, in gran parte determinata dagli astri, propone loro<sup>839</sup>.

Dunque l'astrologia, per limiti obiettivi, non può fornire una spiegazione completa del corso degli eventi terrestri, e a maggior ragione non può fornire una previsione infallibile dei

---

<sup>836</sup> Alberto Magno, *In II Sent.*, dist. XV, B, art. 5, co. Vedi anche già la *Summa Halensis*, lib. II, pars I, inq. III, tract. II, q. III, tit. I, cap. II, art. II, ad 2: “Cum invenitur a philosophis quod [luminaria] sunt signa iracundiae vel furoris vel furti et ita de quibusdam aliis passionibus: respondeo quod, cum luminaria faciant immutationem in aëre et aliis corporibus, per hoc etiam faciunt immutationem in nostris corporibus, anima vero rationalis inclinatur per liberum arbitrium ad sequendum immutationem factam in corpore: tunc possunt sequi dispositiones ex parte animae, sed harum dispositionum causa est ipsa anima; non enim necesse est ipsam inclinari vel sequi impressiones vel passiones factas in corporibus”. Ma si potrebbero trovare molti altri esempi, perché questo discorso sembra essere stato quasi un luogo comune nel pensiero ortodosso dell'epoca.

<sup>837</sup> Sulla quale vedi ad esempio il saggio di Fabio Seller, *La questione del grande anno nella cosmologia di Pietro d'Abano* (in C. Martello, C. Militello, A. Vella [ed.], *Cosmologie e cosmogonie nel medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 411-424), pp. 411-413.

<sup>838</sup> “Isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae. Dicitur ibi, quod habuit nomen, cuius numerus sexcenti sexaginta sex, qui est numerus cyclicus. Primi [i fautori dell'eternità del mondo] fundant se super circulum motus et temporis; secundi [gli astrologi deterministi], supra motum siderum; tertii [i monopsichisti], super Intelligentiam unam, dicendo, quod ingreditur et egreditur in corpus” (*De donis*, VIII, 16). Certo, per 'ciclo del moto degli astri' si potrebbe anche intendere, più modestamente, la rivoluzione periodica di ogni *singolo* astro, anziché il ripresentarsi ciclico dell'*intera* configurazione celeste: considerando, però, che subito sopra Bonaventura dice espressamente che l'errore dell'eternità del mondo (che egli ritiene collegato a questo) suppone un tempo ciclico, dove tutti gli eventi si ripresentano periodicamente identici, non mi sembra azzardato ipotizzare che voglia riferirsi al ripresentarsi della configurazione astrale come causa necessaria e fatale del ripresentarsi della corrispondente configurazione terrestre.

<sup>839</sup> Il determinismo astrologico, egli dice, “repugnat rectae rationi, dum superioribus praeponit inferiora (...) dum homini praeponit astra, qui est creatura dignissima, sicut Philosophus testatur et recta ratio homines esse finem omnium quae sunt (...) Dum igitur hic error mores hominum astris subicit, inferiora suo superiori et ignobiliora nobiliori praeponit” (*In Sent. II*, dist. XIV, pars II, art. II, q. III, co.).

singoli comportamenti umani (e così si salva il libero arbitrio, almeno nei confronti della coazione fisica), sebbene, visto che *di fatto* la grande maggioranza degli uomini è prona ai propri istinti, in linea di massima i suoi responsi rimangono statisticamente affidabili<sup>840</sup>. Ciò non toglie, però, che gli astri rivestano comunque un ruolo preponderante verso ciò che accade sulla Terra. E per spiegare questa azione intima e onnipervasiva è molto probabile che, nella prospettiva di Bonaventura, si debba supporre, a monte delle loro differenze essenziali, anche un aspetto di reale uniformità.

*Obiezioni e loro soluzione. Differenza tra la causalità dell'arte e quella della natura. Pura passività della forma corporeitatis. Ruolo strutturale della luce nell'organizzazione del cosmo sublunare*

Certo, questa inferenza non è priva di difficoltà. Si potrebbe obiettare, ad esempio, che secondo Bonaventura anche le intelligenze angeliche sono capaci di agire in vari modi sul mondo sublunare; e, senza dubbio, tra queste e quello non esiste, a nessun livello, uniformità reale di natura (ne parlavamo sopra). Tuttavia, tra il modo in cui sul mondo sublunare possono agire le intelligenze e quello in cui, secondo ogni apparenza, per Bonaventura vi agiscono i corpi celesti c'è una differenza da non sottovalutare. Il francescano se ne occupa nella sezione del *Commento alle Sentenze* dove analizza i prodigi operati da angeli sia buoni che malvagi. Questi fenomeni, precisa, non possono ovviamente essere equiparati a veri e propri miracoli, anche quando ne hanno l'apparenza: un miracolo richiede un'interruzione assoluta del processo naturale che (anche questo lo ricordavamo sopra) è possibile soltanto a Dio, mentre le intelligenze agiscono sempre comunque sulla base di un sostrato presupposto. Ma, su questa base, la loro azione non è nemmeno paragonabile a quella di una causa naturale vera e propria.

Gli angeli (qui parla particolarmente dei demoni) non possono suscitare 'dall'interno' una reazione spontanea nella materia, ossia produrre direttamente lo sviluppo delle sue intrinseche ragioni seminali. Essi, dice Bonaventura, agiscono sul mondo sublunare solo nel modo dell'arte, ossia, solo *muovendo localmente*; si limitano a porre in contatto reciproco i principi naturali dalla cui attività, poi, scaturisce l'effetto voluto. Questo discorso si trova già in Pietro

---

<sup>840</sup> “Ex commotione (...) alicuius humoris potest aliqua affectio in anima excitari, quam tamen non necesse est ponere, quia anima potest eam reprimere. Sed quia multi sunt insecutores passionum, et eis quibus possunt dominari se ipsos subiciunt, hinc est quod multi se subiciunt impressionibus astrorum. Et ideo frequenter astrologi vera predicunt, maxime circa homines animaliter viventes” (*ivi*, ad 2).

Lombardo<sup>841</sup>, il quale comunque a sua volta si riferisce al *De trinitate* di Agostino, che egli cita lungamente. Ecco il testo di Agostino (tra l'altro, si tratta di uno dei passi più significativi per la sua teoria delle *rationes seminales*):

Omnium quippe rerum quae corporaliter uisibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia uero illa occulta istorum seminum semina unde iubente creatore produxit aqua prima natatilia et uolatilia, terra autem prima germina et prima sui generis animalia. Neque enim tunc in huiuscemodi fetus ita producta sunt ut in eis quae producta sunt uis illa consumpta sit, sed plerumque desunt congruae temperamentorum occasiones quibus erumpant et species suas peragant (...) *Inuisibilium* enim seminum creator ipse creator est omnium rerum quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt. Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum nec agricolae creatores frugum, quamuis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creanda dei uirtus interius operetur, ita non solum malos sed nec bonos angelos fas est putare creatores si pro subtilitate sui sensus et corporis semina rerum istarum nobis occultiora nouerunt et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones<sup>842</sup>.

Se però in questo testo (e nella riutilizzazione del Lombardo) il punto principale è escludere che gli angeli possano fare dei veri e propri miracoli, Bonaventura sviluppa maggiormente un altro punto, la distinzione tra la causalità del padre e quella dell'agricoltore, per assegnare agli angeli solo quest'ultima. Essi, quindi, non possono operare che in modo strumentale, alla stessa maniera in cui la tecnica umana (l'*ars* contrapposta alla *natura*<sup>843</sup>) può solo incanalare ai propri fini delle tendenze naturali preesistenti. Da soli non possono produrre alterazioni qualitative, né accidentali né tantomeno sostanziali; ma possono, in compenso, porre a contatto i principi naturali *dalla cui interazione* scaturirà, poi, l'effetto desiderato. Quest'ultimo è prodotto immediatamente solo dalla natura (e, a monte, da Dio), ma ha l'angelo come 'regista': “Natura (...) non facit ex nihilo, sed ex ente in potentia; ars supponit

<sup>841</sup> Cfr. *Sententiae*, II, dist. VII, 6-10.

<sup>842</sup> Agostino, *De trinitate*, III, 8, 13 (ed. W. J. Mountain, F. Gloire, vol. I, Turnhout, Brepols 1968).

<sup>843</sup> Che l'*ars* sia secondaria e depotenziata rispetto alla natura è vero, certo, con l'eccezione dell'*ars* divina, la quale, causando *in toto* la natura, senza dubbio le è superiore. La definizione del Figlio come *ars* di Dio risale ad Agostino che nel *De trinitate*, VI, 10, 11, chiama il Verbo “ars quaedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum uiuentium incommutabilium” (per una ripresa bonauenturiana di questo discorso vedi p. es. *In Sent. I*, dist. VI, art. unicus, q. III, s. c. 3, e *ivi*, dist. XXVII, pars II, art. unicus, q. IV, co.).



operationem naturae et operatur super ens completum; non enim facit lapides, sed domum de lapidibus<sup>844</sup>”. Così l'agricoltore (umano) non può indurre la natura a produrre grano, o qualsivoglia altra sostanza, come può invece indurla a produrre un bambino: ma può, invece, sforzarsi di garantire le condizioni ottimali nelle quali essa agisca nella direzione da lui desiderata, e completi per lui il lavoro:

Dicendum quod quaedam est virtus, quae in productione rerum solum operatur exterius, quaedam quae perfecte operatur interius, quaedam partim interius, partim exterius. Virtus artificis solum exterius operatur, amovendo sive iungendo et applicando unam naturam cum alia. Virtus Dei operatur perfecte interius, quia ipsa primordialia semina, quae sunt intima, producit. Virtus vero, quae est partim interius partim exterius, est virtus naturae, quae exterius est respectu rationum seminalium, sed interius respectu producendorum ex ipsis. Natura enim, dum operatur, immittit virtutem suam usque ad intima passi; et in illa immissione ipsam essentiam formae, quae erat in potentia incompleta, non producit, sed productam a Deo supponit: ipsam tamen adiuvando ad actum perfectum adducit (...) Igitur nec pater est creator filii nec agricola segetum; quia licet pater operetur interius, sicut natura, tamen operatur exterius et circa aliquid et ex aliquo, non ex nihilo, licet non operetur adeo exterius, sicut agricola. Operatio autem daemonum magis est similis operationis agricolae quam paternae<sup>845</sup>.

Sebbene dunque l'essenza dei demoni possieda una perfezione superiore a quella di qualsivoglia natura corporea, nondimeno ad essi restano precluse operazioni che le cause corporee compiono ogni giorno; e la ragione sembra essere, appunto, che per esse servirebbe una reale affinità di natura, che invece tra angeli e corpi non sussiste. È appunto così che Bonaventura si sbriga del seguente dubbio: se *l'ordo universitatis* stabilisce che il più perfetto agisca sul meno perfetto, perché un angelo non potrebbe edurre le forme corporee come fa anche il Sole<sup>846</sup>? Risposta:

Ad illud quod obicitur, quod spiritualia influunt in corporalia, et superiora in inferiora, dicendum quod influunt secundum proportionem unius ad alterum, et secundum quod competit naturae suscipientis. Aliter enim influit sol, aliter angelus. Sol potest influere formalem proprietatem, communicando scilicet lucem et calorem; angelus non sic potest influere in corporalia, sed *solum localiter mutando, non ad formam, sed ad situm, cum non habeat convenientiam in forma et natura*<sup>847</sup>.

<sup>844</sup> *Ivi*, dist. VII, pars II, art. II, q. II, co.

<sup>845</sup> *In Sent. II*, dist. VII, dub. III, co.

<sup>846</sup> Cfr. *ivi*, pars II, art. II, q. II, arg. 6.

<sup>847</sup> *Ivi*, ad 6 (corsivo mio).

Ora, l'angelo ha sull'uomo il vantaggio di possedere, sul piano dell' 'arte', una capacità operativa assai maggiore, e ha, inoltre, una conoscenza incomparabilmente superiore dei poteri occulti della natura; è quindi in grado (beneplacito divino permettendo) di orchestrare manifestazioni che allo sguardo umano possono apparire prodigiose: prodigiose come ai tempi di Bonaventura sarebbe apparso, poniamo, lo scoppio di una bomba atomica, sebbene esso nasca dal semplice scontro di due particelle e tutto stia nel sapere *quali* particelle usare, *dove* farle scontrare e *come* indurle ad incontrarsi. Ma, in linea di principio, la sua azione è fondamentalmente analoga a quella del contadino. Quando ad esempio i demoni hanno trasformato in serpenti i bastoni dei sacerdoti egizi, hanno compiuto un effetto che *esteriormente* era indistinguibile da quello ottenuto miracolosamente da Dio tramite Mosè; ma in realtà essi non hanno né generato né tantomeno creato la natura dei serpenti: semplicemente, si sono procurati dei germi di serpente che hanno sostituito ai bastoni e che, grazie alle loro conoscenze occulte, hanno potuto crescere a tempo di record<sup>848</sup>. Lo stesso, quando si parla di bambini generati dai demoni (come, secondo la leggenda, sarà l'Anticristo degli ultimi giorni) non si deve pensare che un demone possa *propriamente* generare un essere umano, neanche per quanto concerne la parte corporea. Egli può solo, se Dio lo permette, assumere la *parvenza esteriore* di una donna; sotto queste spoglie, può incamerare lo sperma di un uomo e mantenerlo vitale per poi assumere le sembianze di un uomo e mettere incinta con esso una donna:

In actu generationis et est seminis constitutio secundum nervos et virtutes et calores tali speciei competentes, et est semini sic perfecti transfusio et susceptio. Primum est solius illius, cui Deus dedit vim propagativam; et hoc nullo modo competit daemonibus (...) Secundum vero (...) eis potest competere. Primo enim succumbunt viris in specie mulieris et ex eis semen pollutionis suscipiunt et quadam sagacitate ipsum in sua virtute custodiunt, et postmodum, Deo permittente, fiunt incubi et in vasa mulierum transfundunt, ex qua transfusione homines generari possunt (...) Concedendum est (...) quod (...) semen possunt suscipere et transfundere (...); sed non quod possint alimentum in verum semen propria virtute convertere<sup>849</sup>.

Bonaventura aggiunge diversi altri esempi analoghi (apparizioni corporee, influsso

---

<sup>848</sup> *In Sent. II*, dist. VII, pars II, art. II, q. II, arg. 1 e co.

<sup>849</sup> *In Sent. II*, dist. VIII, pars I, art. III, q. I, co. e ad 4-6.

sull'immaginazione, ecc.)<sup>850</sup>; abbiamo citato questo perché concerne l'operazione naturale apparentemente più ardua: la generazione di una sostanza organica, addirittura di un essere umano. Del resto, se ci siamo dilungati tanto su problematiche che, nella loro specificità, oggi possono far sorridere o addirittura sconcertare come manifestazione di una certa perversione mentale, è perché il nostro autore se ne serve per chiarire sue convinzioni assai più generali sul rapporto tra l' 'arte' divina e la creazione e, all'interno di quest'ultima, sul ben diverso rapporto tra natura ed arte creata. Senza dubbio il discorso di Bonaventura postula una distinzione radicale e assoluta tra arte e natura, e, a monte di esso, una distinzione fisica altrettanto completa tra mutamento per traslazione (possibile all'arte) e mutamento per alterazione (riservato alla natura)<sup>851</sup>; e su tali distinzioni oggi, con lo sviluppo della fisica quantitativa e col potenziamento esponenziale della tecnologia, si accendono dubbi molto numerosi (anche se mi parrebbe eccessivo affermare come cosa scontata che esse ormai non abbiano più alcuna ragione di esistere).

Il dubbio non è solo se i mutamenti qualitativi non possano ridursi a mutamenti quantitativi. Esso si pone anche nell'altro senso, ossia: la traslazione non richiede forse anch'essa, a suo modo, una risposta attiva del corpo che è spostato? È proprio così scontato che il mutamento per urto o per spinta non abbia bisogno di alcuna consonanza spontanea dell'oggetto mosso con la causa motrice? Parecchi sembrano crederlo a tutt'oggi: basti pensare ai reiterati tentativi della scienza fisica di ridurre l'attrazione gravitazionale a una qualche forma di urto per scongiurare la 'irrazionalità' dell'azione a distanza. Ma in effetti, come si può spiegare la trasmissione del moto per urto senza supporre una intrinseca e attiva tendenza del corpo mosso ad allontanarsi da quello movente, e senza supporre quindi che il mosso abbia in qualche modo 'interiorizzato' il motore, esattamente come dovrebbe aver fatto nel caso di un'azione a distanza? Il problema, se non altro, sembra ben lungi dal trovare una soluzione scontata<sup>852</sup>. E, se tale reazione spontanea necessita di una comunità di natura, resta

---

<sup>850</sup> Cfr. *ivi*, dist. VIII, pars I, art. I, q. II; pars I, artt. II-III; pars II, art. unicus, qq. I-V.

<sup>851</sup> Sul potere esclusivamente traslativo posseduto dall'arte vedi, oltre al passo citato poco fa, anche il seguente dallo stesso contesto: "In artificialibus (...) nihil impartitur agens passo, sed aufert vel mutat secundum locum, sicut patet in forma compositionis et figura incisionis. Et hinc est quod agens per artem non potest virtute propria formas naturales producere, nisi (...) solus Deus" (*In Sent. II*, dist. VIII, pars I, art. III, q. I, co.).

<sup>852</sup> Ci sia consentito riportare le sempre valide osservazioni di Schopenhauer in proposito: "La forza che fa cadere a terra una pietra, o *urtare un corpo contro l'altro*, non è nella sua essenza meno strana e misteriosa per noi di quella che produce il moto e l'accrescimento negli animali. La meccanica ammette come inesplicabili la materia, il peso, l'impenetrabilità, la comunicazione del movimento per mezzo dell'urto, la rigidità ecc. (...): e soltanto in seguito (...) comincia la sua opera di spiegazione" (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2, tr. it. di Nicola Palanga, Mursia, Milano 1991, libro 2, pp. 135-136; corsivo mio). E ancora: "È un errore grave, ma tuttavia molto diffuso, che i fenomeni più frequenti, più generali e più semplici, siano i meglio conosciuti;

problematico capire come possa un'intelligenza incorporea agire *in qualunque modo* sulla realtà corporea. La possibilità dell'arte umana risulta più chiara, perché l'uomo, oltre che un'intelligenza, possiede un corpo al quale è naturalmente unito; e, attraverso questo, possiede una comunione col mondo corporeo che gli consente di esercitare in esso la sua progettualità (la difficoltà, qui, casomai, sorge su un altro aspetto: ossia, sulla possibilità stessa di un'unione naturale e sostanziale tra intelligenza e corpo: vi accennavamo già prima, e ci torneremo meglio in seguito). Nel caso dell'azione angelica, invece, il problema rimane aperto: qui ci limitiamo a constatarlo.

Ad ogni modo, abbiamo raggiunto un punto fermo: perché un ente possa svolgere un ruolo determinante e primario nelle alterazioni qualitative di un altro ente, occorre che tra i due ci sia una certa comunità di natura; occorre anche, quindi, tra i cieli e la realtà sublunare, dal momento che quelli svolgono un ruolo direttivo essenziale nelle dinamiche di questa. Come Bonaventura scrive in maniera molto pregnante nel *Breviloquium*:

[Corpora caelestia] per *virtutem* (...) et *calorem* influunt *ad productionem* eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, consiliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in *mineralia*; secundum conciliationem ab aequalitate minus longiquam, in *vegetabilia*; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in *sensibilia*; secundum vero conciliationem aequalem, in *corpora humana*<sup>853</sup>.

Tuttavia, qui si apre un'altra perplessità, che è la seguente: questa comunità di natura non è già garantita a sufficienza dal comune possesso della *forma corporeitatis*, che, come osservavamo, è distinta dalla forma della luce e di essa più fondamentale, tanto che esisteva in proprio anche prima che quella venisse attualizzata? Che bisogno c'è, quindi, pur ammesso che i cieli possiedano tutti la *forma lucis*, di supporre che anche la Terra, per poter interagire con essi, debba possederla?

Si tratta senza dubbio di un'obiezione da sottovalutare (anche se essa non dimostrerebbe comunque che Bonaventura *non creda* nella presenza universale della *forma lucis*, ma solo che non avrebbe strettamente necessità di postularla). Tuttavia, mi pare che il punto sia questo: per Bonaventura la *forma corporeitatis* è sì un sostrato comune, ma è un sostrato che non basta da solo a garantire un'attiva interazione fisica. Essa, infatti, anche in quanto è

---

mentre, in realtà, sono i fenomeni che noi siamo più abituati a vedere e ad ignorare" (p. 163).

<sup>853</sup> *Breviloquium*, II, 4, 3.

strutturalmente deputata a fungere da materia prima, e quindi a svolgere il ruolo fisicamente passivo per eccellenza, come tale rimane assolutamente immobile e inerte, se qualcos'altro non la attualizza. Essa, tra l'altro, allo stato puro, sembra sì possedere un appetito ad ulteriori attualizzazioni (che infatti fin quasi da subito ha ricevuto un qualche appagamento) ma non propriamente un'*inchoatio* a quelle attualizzazioni, inteso come principio attivo e dinamico. A proposito della materia corporea quale si presentava all'inizio del mondo, Bonaventura dice, come già si è visto: “Illa (...) materia sub tali forma [la *forma corporeitatis*, appunto] incomposita erat et invisibili, et ad formas consequentes *sola divina virtute et operatione poterat perducere*<sup>854</sup>”.

Il sostrato primo in quanto tale è dunque pura passività. Si potrebbe, con le dovute cautele, mettere la *forma corporeitatis* bonaventuriana, nel suo rapporto con le forme ulteriori, in parallelo alla materia newtoniana nel suo rapporto con le leggi di attrazione e repulsione: come la materia di Newton, in sé, è del tutto inerte, e non può che restare passiva in rapporto alle cause efficienti di quelle leggi che pure la condizionano costantemente<sup>855</sup>, lo stesso pare avvenire, qui, della *forma corporeitatis* rispetto alle proprie vicissitudini fisiche.

Ancora una volta, si devono riscontrare delle difficoltà in questa implicita assunzione: non siamo certo obbligati ad accoglierla senza perplessità (come pure non siamo obbligati a ritenere privo di difficoltà il concetto newtoniano di materia). Essa può trovare una giustificazione psicologica nell'idea, cui già sopra abbiamo accennato, che in ogni ente la materia sia la responsabile reale della passività, come la forma lo è dell'attività; tale giustificazione però non giunge, a mio avviso, a sostenersi dal punto di vista teoretico. Si può comprendere, infatti, che nell'ente l'aspetto materiale sia responsabile della passività *rispetto alla forma ultima*. Solo che, in questo senso *tutti i livelli di materialità* hanno un ruolo passivo, e non solo alcuni, e tantomeno solo quello della materia prima: nell'anima di questo uomo, il ruolo passivo non è svolto solo da questa porzione di materia prima, ma anche da questa aria e questo fuoco, da questa carne e queste ossa ecc. – e tutti questi momenti risultano, nel concreto, indissolubilmente interrelati. A ciò si ricollega un secondo punto: dal fatto che la materia reale (*qualunque* materia reale, e qualunque sia il suo grado di attualità) sia responsabile della passività rispetto a quella forma per la quale funge da materia, *non deriva* che la materia reale stessa sia *in sé* totalmente passiva. Gli elementi che compongono

<sup>854</sup> *In Sent. II*, dist. XII, art. I, q. III, co.

<sup>855</sup> Su ciò vedi, p. es., Alexandre Koyré, *Studi newtoniani* (tr. it. di Paolo Galluzzi), Einaudi, Torino 1972, pp. 165-181.

un essere umano, ad esempio, in sé sono attivi, e anzi *per questo* sono effettivamente capaci di individuare la forma.

Di più: ci si potrebbe domandare addirittura se è *logicamente possibile* che una *qualsiasi* materia reale, diversamente dalla mera materia-potenza, sia completamente passiva. Il sostrato primo, in quanto tale, svolgerà pure il ruolo passivo rispetto ad *altre attualizzazioni* (svolgerà cioè il ruolo negativo di individuazione e di limitazione nel composto ilemorfico reale): ma in sé non può non essere già un atto, nella misura in cui è appunto 'qualcosa'. Poi, per quanto riguarda specificamente la capacità della materia, in quanto tale, a venire informata, non è forse sul riconoscimento del necessario *fondamento attivo della passività* che si regge il discorso dell'*inchoatio formae*? E se questo fondamento è necessario in generale, perché la *forma corporeitatis* dovrebbe costituire a riguardo un'eccezione? Poniamo che la sua prima informazione richieda un diretto intervento divino: ma se, nella materia prima, davvero non vi fosse *nulla* che attivamente accoglie quest'intervento, conformandosi ad esso, con quale ragione si potrebbe affermare che la *forma corporeitatis* è *realmente la stessa* prima e dopo l'immissione delle nuove forme, e non è stata invece radicalmente sostituita da un'altra entità? Ma allora questa immissione delle forme non verrà fatalmente ad essere, dalla parte presuntamente 'passiva' della materia, una *produzione autonoma*? E questo, a sua volta, non conduce all'assurdo l'ipotesi di partenza, ovvero che si trattasse di un evento effettivamente soprannaturale? Se questo è vero, neppure Dio (in quanto neppure Dio può l'impossibile) sarebbe capace di introdurre nella natura, e nella creazione in genere, qualcosa che fin dall'inizio non vi fosse virtualmente precontenuto: potrebbe, sì, annichilare qualcosa e sostituirla con qualcos'altro, ma *non* far sì che lo *stesso* sostrato possieda *ora* una forma che *prima* non stava già incubando. Tanto più che, nella misura in cui la materia-soggetto è atta a ricevere la forma, a ciò sembra dover far riscontro una capacità attiva di realizzarla in se stessa. Ogni attualità che si aggiunga alla materia, quindi, da un certo punto di vista trae *solo o principalmente da quella* la propria realtà, per cui non si può evitare, seguendo questa linea di pensiero, di concludere che è *proprio la materia* la realtà attuale per eccellenza, visto che è quella in virtù della quale tutte le nature successive sono tali.

Questo è il grande paradosso dell'ilemorfismo, del quale Bonaventura non può certo essere ritenuto responsabile ma che nella sua opera appare in modo particolarmente evidente. Ernst Bloch, in maniera forse un po'troppo estremistica, ha preteso, come ricordavamo [nn. 629 e 665], di individuare nel pensiero francescano (con Bonaventura a capofila) una 'ala sinistra'

della scolastica, caratterizzata appunto dall'accentuazione della potenza attiva della materia e contrapposta per questo all'"idealismo" tommasiano. Ma a riconoscere la presenza di un filone 'materialistico' in Bonaventura, è anche, ad esempio, in modo più sobrio, Pasquale Mazzarella [n. 651]: questo autore pone la teoria della materia di Bonaventura sulla linea speculativa che, portata un passo più avanti, condurrà addirittura alla 'divinizzazione' della materia operata da Giordano Bruno; e anch'egli la contrappone all'impostazione di Tommaso. Potremmo collocare sulla prosecuzione della stessa linea (per quanto riferita a un concetto della sostanza ormai profondamente mutato) anche la succitata convinzione leibniziana per cui, in quanto ogni azione è ricevuta, ossia riprodotta in se stesso, dal paziente, in realtà una sostanza non può subire alcunché di cui in ultima analisi non sia essa stessa l'autrice. Per l'ente patire da altro significherà allora, in effetti, possedere in sé, e produrre attivamente, la *rappresentazione del proprio patire* (significherà, per la precisione, secondo i termini di Leibniz, passare attivamente da un'autocoscienza più distinta a una più confusa<sup>856</sup>): ossia, per l'appunto, niente può tramutarsi se non in virtù dei *propri poteri interni* e secondo la legge del *proprio intrinseco sviluppo*<sup>857</sup>.

Anche senza arrivare a trarre le conclusioni con una così implacabile coerenza, tuttavia, sembra problematico, entro le coordinate concettuali di Bonaventura, supporre una reale capacità passiva alla forma (e quindi la possibilità di passare all'informazione senza una totale interruzione della continuità naturale), che sia nondimeno effettivamente distinta dal possesso di una vera *inchoatio formae*: l'una equivale all'altra. E se invece le teniamo distinte, allora il mero appetito della forma non comporterà una capacità *nemmeno passiva* di accoglierla, e quindi non si vede con quale fondamento si potrà affermare che il sostrato successivo all'informazione sia più, né numericamente né specificamente, lo stesso di prima (ne parlavamo già sopra [pp. 377-381]).

Nel caso specifico della *forma corporeitatis*, poi, dal momento che essa, talvolta, è caratterizzata dallo stesso Bonaventura come impenetrabilità, abbiamo anche, per così dire, una 'comprova empirica' che essa non può essere considerata pura passività, se ciò fosse necessario: l'impenetrabilità, infatti, comporta una positiva resistenza all'occupazione del

---

<sup>856</sup> Cfr. Russell, *A Critical Exposition* cit., pp. 141-142.

<sup>857</sup> Sulla tendenza leibniziana a definire la sostanza nei termini della legge immanente che definisce la consecuzione di tutti i suoi stati vedi, oltre alle già citate pagine di Di Bella [n. 18], anche Russell, *A Critical Exposition* cit., p. 47: "It is plain that those predicates of a given substance which are existent in time form one causal series. Leibniz sometimes goes so far in this direction as to approach very near to Lotze's doctrine that things are laws". Cfr. anche *ivi*, pp. 133-136.

proprio luogo da parte di altro, e quindi, in ultima analisi, innegabilmente, comporta un focolaio di attività intrinseca<sup>858</sup>.

Prendiamo atto, però, come storici, che il punto di vista di Bonaventura su questi argomenti, fino a prova contraria, non presenta una coerenza perfetta: egli è convinto che la *forma corporeitatis* in quanto tale non possieda un principio di dinamismo fisico. Ora, nell'interazione tra cieli e Terra, le nature terrestri non sono limitate, per Bonaventura, a un ruolo puramente passivo. Certo, se i cieli agiscono sulla Terra la Terra non reagisce, invece, sui cieli: i cieli sono impassibili, incorruttibili e 'vanno avanti per la loro strada', beatamente indifferenti a quanto si svolge sotto di loro. Nondimeno, nell'accogliere l'influsso dei cieli la Terra non si comporta come un mero inerte schermo dove essi proiettano il riflesso della loro attività. La natura terrestre, almeno in una certa misura, agisce in proprio e si autoorganizza; accogliendo gli *input* dei cieli li trasforma, in qualche modo, a sua immagine. Sembra seguirne, perciò, che la comunità di natura tra cieli e Terra non può limitarsi alla materia prima (alla *forma corporeitatis*), ma deve coinvolgere anche un principio sostanziale ulteriore, attivo e formale. E, in questo caso, il candidato più plausibile per questo ruolo è senza dubbio la forma della luce: anzi, non si vede quale altro potrebbe essere se non quello. Deve trattarsi, infatti, di una natura che sia contenuta nei corpi ancora a monte della distinzione tra i quattro elementi terrestri e la 'quinta essenza' dei cieli, e che tuttavia sia ulteriore rispetto alla mera corporeità: e l'unica natura a cui Bonaventura espressamente si riferisce con questa caratterizzazione è appunto quella della luce. Si aggiunga che, come abbiamo ricordato, la luce, per Bonaventura, è la natura corporea attiva per eccellenza, e anzi, verrebbe da dire, la *fonte primaria* di ogni attività dei corpi, per cui se un corpo non la possiede non può avere una intrinseca attività. Egli dice: “Forma (...) lucis (...) non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tamquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur

---

<sup>858</sup> Il francescano, se non altro, dice che la penetrabilità *come soggezione ad essere penetrati* è indice di passività, ed è quindi tanto maggiore quanto più la sostanza in questione è passiva. Introduce questa precisazione a proposito dei corpi gloriosi, che, per la loro *subtilitas*, egli ritiene atti a penetrare gli altri corpi: “Ad illud (...) quod obicitur, quod subtile dispositum est penetrari, non penetrare, dicendum quod hoc est verum, ubi est subtilitas raritatis ad patiendum; sed hic est subtilitas iuncta virtuti agentis” (*In Sent. IV*, dist. XLIX, pars II, sect. II, art. III, q. I, ad 7). Si potrebbero comunque sollevare delle eccezioni, al solito, sulla sostenibilità della distinzione tra penetrabilità attiva (*penetrare*) e penetrabilità passiva (*penetrari*) -un punto che un lettore di formazione psicanalitica troverebbe senza dubbio molto interessante! Sulle oscillazioni di Bonaventura riguardo alla assolutezza o meno dell'incompatibilità tra corporeità e penetrabilità cfr. comunque anche sopra [pp. 359-360].



cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia<sup>859</sup>”; e di nuovo, poco sotto: “Lucis perfectio et forma (...) inter ceteras formas corporales est maxime activa, et quasi medium tenens inter formas spirituales et corporales<sup>860</sup>”.

In quanto la natura terrestre, entro certi limiti, agisce, dunque, dovrà quindi possedere in sé la natura luminosa. Per di più, la gerarchizzazione delle nature corporee in base al grado della loro partecipazione alla forma della luce, che talvolta Bonaventura sembra proporre, verrebbe confermata dalla natura dei rapporti che sussistono per lui, come per tutti i contemporanei, tra la natura celeste e quella terrestre: sono i cieli a influire sulla Terra, e non avviene invece il contrario. Ciò è perfettamente comprensibile se la differenza delle loro nature si riconnette alla maggiore o minore attuazione della loro componente luminosa: infatti, secondo un altro assioma largamente condiviso (e, invero, abbastanza intuitivo, almeno in apparenza) è sempre la realtà maggiormente attuale che agisce su quella maggiormente potenziale.

Abbiamo infine, se necessario, una comprova ulteriore di questa convinzione bonaventuriana nel *modo* in cui il nostro autore *concretamente* caratterizza, talvolta, la modalità dell'influsso dei cieli sulla Terra. I quattro elementi sublunari, dice, in quanto tali sono inconciliabili, perché dotati di qualità fisicamente contrarie, cosicché l'attualizzazione dell'uno equivale immediatamente alla distruzione dell'altro. Bonaventura parla talvolta, in proposito, della *pugna* degli elementi: “Ubi est inaequalitas complexionis ibi necessario est pugna<sup>861</sup>”. Si tratta, del resto, di una definizione *standard*: anche Alberto, ad esempio, individua nella *pugna* il principio dell'inevitabile corruzione delle nature sublunari -la loro 'pulsione di morte', potremmo dire<sup>862</sup>. Se lasciati a se stessi, dunque, gli elementi non sarebbero mai capaci di contemperarsi l'uno con l'altro e collaborare tutti insieme alla costituzione di nature più complesse (*mixti, complexionis*, infine corpi organici). Ma di esse, pure, portano in sé l'appetito e l'*inchoatio*, come verso un logico perfezionamento della loro attualità:

---

<sup>859</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. II, ad 5.

<sup>860</sup> *Ivi*, dist. XIV, pars I, art. III, q. II, co. Forse Gilson si è basato su passi come questi per attribuire a Bonaventura l'identità tra *forma lucis* e *forma corporeitatis*: se, infatti, tutta l'attività del corpo deve attribuirsi alla luce, non si vede come si possa in concreto distinguere quella forma dalla corporeità stessa. Ma fatto sta, a parer mio, che è Bonaventura ad essere incoerente su questo punto, e la lettura di Gilson dunque erra nel volergli attribuire più coerenza di quanta non possieda.

<sup>861</sup> *In Sent. II*, dist. XVII, art. II, q. III, arg. c.

<sup>862</sup> “Tendere in nihilum dicitur multipliciter. Quaedam enim tendunt per principium pugnae intra vel extra” (Alberto, *Summa de creaturis*, pars I, tract. II, q. 4, art. 1).

Quia (...) natura, secundum quod dicit Philosophus, semper desiderat quod melius est<sup>863</sup>, materia, quae est sub forma elementorum, appetit esse sub forma mixti, et quae est sub forma mixtionis appetit esse sub forma complexionis, ideo cum ex diversis elementis fit mixtio in unum, appetitus naturae completur<sup>864</sup>.

Ad appianare questa guerra perpetua, dunque, è necessario appunto l'influsso del lume astrale, che li guida a moderare e 'temperare' a vicenda la propria 'aggressività' reciproca e a trovare un 'terreno comune' sul quale, finché l'equilibrio regge, può costruirsi una struttura più complessa, la quale ha bisogno sì della differenza delle qualità elementari, ma anche della loro almeno provvisoria pacificazione. Questo ruolo degli astri è espresso molto sinteticamente in un passo del *Breviloquium*: “Necesse fuit ponere aliqua corpora *simplicia*, quae multiformiter *possent misceri* (...) Necesse etiam fuit, fieri naturam, per quam haberent haec contraria *in mixto conciliari*; et talis est natura elongata a contrarietate, cuiusmodi est natura *lucis et corporis supercaelestis*<sup>865</sup>”. Ma anche nel *Commento alle Sentenze*: “Impossibile est contraria venire ad conformitatem et unitatem nisi per unum quod sit elevatum a contrarietate, quia si illud haberet contrarietatem, potius discordiam faceret quam conciliaret (...) Natura corporalis, a contrarietate elevata, non est nisi natura caelestis<sup>866</sup>”. Certo: ancora una volta bisogna riconoscerlo, queste esposizioni lasciano alquanto a desiderare in quanto a chiarezza, e ci vuole una certa indulgenza a definirle 'scientifiche' rispetto al concetto odierno di 'teoria scientifica' ma anche rispetto a quello che *per gli scolastici stessi* era lo *standard* di una vera 'spiegazione scientifica' (dimostrativa). Esse tengono più della metafora immaginosa (anche con una certa tendenza 'favolistica' di attribuzione di sentimenti umani [discordia, amicizia] alla natura inorganica) che della sobria descrizione di fatti. D'altronde va detto che anche gli 'scienziati praticanti' dell'epoca (Alberto ecc.) non erano certo da meno di Bonaventura in queste derive fantastiche; e la tendenza alla antropomorfizzazione della natura si trovava del resto già nelle radici empedoclee della fisica di Aristotele. Ma da tali esposizioni, ancora una volta, almeno un punto emerge senza ambiguità: deve esistere una base naturale nella quale le nature dei quattro elementi (in sé contrarie e inconciliabili) possano convenire per concorrere

---

<sup>863</sup> Cfr. *De gen. et corr. II*, 10, 336b 25-30.

<sup>864</sup> *In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. II, ad 6.

<sup>865</sup> *Breviloquium*, pars II, cap. III, 2.

<sup>866</sup> *In Sent. II*, dist. XVII, art. II, q. II, arg. 3. È vero che questo argomento è addotto a difesa della posizione che sarà poi rigettata (la presenza della natura celeste nella costituzione del corpo umano); ma, rispondendo, Bonaventura non ne nega affatto la sostanza; nega solo che la natura celeste debba agire *dall'interno* del corpo che concilia: “Non conciliat veniens intra, sed sufficit ad conciliandum, influens extra” (*ivi*, ad 3).

alla costituzione di sostanze più complesse. Inoltre, questa base dev'essere una natura attiva (quel che la mera *forma corporeitatis* non è); infine, gli elementi sono aiutati, nel reperimento di questo 'terreno comune', “excitando, promovendo, consiliando<sup>867</sup>”, dall'influenza del lume astrale, che quindi, in base al solito principio secondo cui solo il simile può agire sul simile nel modo della causalità naturale, deve essere considerato manifestazione di una natura affine a quella che gli elementi stessi ritrovano in sé come presupposto della propria attività coordinata. Quale può essere mai, dunque, questa indispensabile natura attiva comune agli elementi e agli astri, se non di nuovo quella della luce?

Possiamo dunque confutare con discreta sicurezza Bigi (che peraltro ragionevolmente non riteneva incontestabile la propria interpretazione anche perché, come noi pure abbiamo rilevato, su questo punto i testi sono tutt'altro che un modello di chiarezza<sup>868</sup>). Sebbene la luce non si identifichi con la materia prima dei corpi, nondimeno essa, a partire dai primi giorni della creazione, è sostanzialmente presente in tutti i corpi. Ma ora ci si domanda: in che veste è presente la luce sostanziale? Come sostrato materiale o in altro modo?

*La luce è materia? Suo ruolo nella strutturazione delle essenze corporee. Introduzione delle successive indagini*

Di primo acchito, si potrebbe dare per scontato uno schema di questo tipo: come la *forma corporeitatis* è un sostrato comune a tutti i corpi, sul quale poi si possono stratificare altre attualità, così la *forma lucis* è una natura già ulteriore, e quindi formale rispetto alla *forma corporeitatis*, ma, visto che di fatto è comune a tutti i corpi, resta comunque materiale, invece, rispetto a tutte le successive formalità che, differenziandoli, ne distinguono le essenze specifiche.

Ossia: in ogni cielo vi sarà, ad esempio, una determinata porzione di materia prima corporea, attualizzata dalla *forma lucis* che, informandolo ad un alto grado di intensità, sarà a sua volta attualizzata dalla forma della quinta essenza; di quest'ultima forma poi resta indeciso se essa sia quella definitiva (e se quindi le nature dei cieli siano distinte l'una dall'altra solo

---

<sup>867</sup> *Breviloquium*, II, 4, 3.

<sup>868</sup> Vedi *La dottrina della luce* cit. [n. 788], p. 120: “Fino a questo punto [la presenza della luce come forma sostanziale dei cieli e la sua distinzione dalla *forma corporeitatis*] il pensiero di S. Bonaventura è esente da gravi difficoltà, perché sostanzialmente chiaro e coerente. Meno chiaro invece risulta il valore che S. Bonaventura attribuisce alla presenza della forma luce nei corpi terrestri”. E anche dopo (p. 140): “Un problema, la cui retta soluzione presenta innegabili difficoltà, è emerso dalla ricerca sulla relazione della luce con le forme corporee del mondo terrestre. Vi sono testi in S. Bonaventura, che sembrano affermare la presenza della luce, come forma sostanziale, anche nei corpi terrestri”.

accidentalmente) o se, in ogni cielo, essa venga ulteriormente completata da una forma distinta (anche se Bonaventura sembra piuttosto propendere per questa seconda ipotesi). In ogni porzione di materia terrestre vi sarà invece ancora la *forma corporeitatis*, attualizzata dalla forma della luce ma a un grado di intensità più basso; questa, qui, farà dunque da materia alla forma di un qualche elemento generabile e corruttibile, e poi, eventualmente, temperandosi con altre porzioni di materia elementare eterogenea, a una *forma mixtionis*, quindi a una *forma complexionis*, infine a una qualche natura organica<sup>869</sup> per culminare, eventualmente, nell'unione all'intelligenza umana.

Ma, se vi sono elementi che suggeriscono che Bonaventura la pensi così, ve ne sono invece altri che fanno pensare a una lettura differente. Se è scontato che la *forma lucis* sia formale rispetto alla *forma corporeitatis*, non lo è affatto, invece, che il rapporto di quella a tutte le altre formalità di cui abbiamo ora abbozzato la stratificazione sia un analogo rapporto di materia a forma. Quel che ci viene a tratti suggerito è in effetti uno schema molto più riduzionistico, molto più prossimo ai futuri sviluppi della fisica quantitativa e agli spunti in questo senso che, effettivamente, possono trovarsi già in Grossatesta. Se è così, però, bisogna anche rilevare che nell'opera di Bonaventura, su questo argomento forse più che su altri, si trovano pronunciamenti incompatibili tra loro. Anche in questo, a livello di spunti, risiede l'interesse di tale opera, ma d'altronde è impossibile ritrovare in essa una teoria complessivamente coerente.

### **2. 3. 3: Spunti possibili di 'riduzionismo' nella fisica bonaventuriana**

#### **2. 3. 3. 1: 'Verso il basso'. La forma della luce come possibile genere definitorio di tutta la natura corporea?**

##### *La luce come 'forma generale'*

---

<sup>869</sup> Non è chiarissimo, in effetti, se la *forma complexionis* coincida o meno, in sostanza, con l'anima organizzata. Alcuni pronunciamenti potrebbero far pensare di sì. Vedi p. es. *In Sent. IV*, dist. XXIV, pars I, art. II, q. I, ad 1, dove la *complexio* sembra indicare quell'unità complessiva del vivente cui la differenziazione organica è funzionale: "In corpore nostro est considerare naturam per quam est unitas et convenientia, et naturam secundum quam est distinctio sive differentia -prima est complexio, secunda est organizatio". Il passo, però, potrebbe anche voler identificare nella *complexio* la natura di quei *componenti materiali* del corpo (osso, carne, ecc.) che si ritrovano omogenei in tutto l'organismo, e che fungono da *sostrato* alla ulteriore organizzazione; questa lettura, forse, è anzi più probabile. Si tratta, ad ogni modo, di questioni di dettaglio.

Un primo punto indicativo è il seguente: come avevamo forse già notato, una natura che funge effettivamente da sostrato materiale a un'altra è sempre suscettibile, almeno in linea di principio, di esistere anche 'allo stato puro', per quanto non valga il contrario. Mentre, ad esempio, la forma della luce non è capace di esistere concretamente se non sulla base della materia corporea, invece questa è capace di esistere pure senza quella: questo perché essa funge effettivamente da materia-soggetto rispetto alla forma della luce. Allo stesso modo, le forme degli elementi, o dei *mixti*, per quanto possano far da materia ai corpi organici e tendano a ciò (e anzi proprio per questo), sono soggette ad esistere anche da sole, nella loro attualità relativamente compiuta. Ma vale lo stesso per la forma della luce rispetto alle forme specificanti dei corpi? Essa esiste o può esistere mai, come ci siamo espressi, 'allo stato puro'? Un corpo può mai avere la forma della luce *e basta*?

In effetti, nella cosmologia di Bonaventura non si trovano mai accenni in questa direzione, salvo, apparentemente, quando si dice che il cielo empireo è “luce pura”; ma anche lì in effetti si vuol affermare un'altra cosa, cioè che esso *in quanto alla partecipazione della natura luminosa* possiede il grado massimo possibile. Quanto agli astri in genere, sembra probabile che essi attualmente abbiano, in effetti, una formalità specifica distinta da quella della luce, sia essa la 'quinta essenza' o sia un'altra più peculiare, diversa per ciascuno. Non è detto peraltro che la loro materia abbia sempre posseduto una perfezione così compiuta, nemmeno a partire dalla prima infusione della forma della luce, anzi. Quando, ad esempio, Bonaventura si domanda in che senso la Bibbia afferma che ci fu “sera e mattina” anteriormente alla creazione del Sole, conclude che probabilmente all'epoca al posto del Sole c'era una massa nebulosa di materia, dalla quale poi è stato tratto il Sole e che svolgeva allora la funzione attualmente svolta dal Sole ma che, nondimeno, non possedeva ancora la formalità perfetta del corpo solare:

Modus dicendi est secundum Latinos doctores (...), scilicet quod lux (...) noctem et diem faciebat suo motu, sicut sol sua facit actione, Intelligitur enim lux illa facta fuisse, ubi nunc est sol: nam et ex illa formatus creditur esse sol. Producta autem fuit super eam partem, supra quam est nostrum hemisphaerium, et illud (...) illuminando fecit diem, et progrediens pervenit ad occasum et fecit vespere, et post demum regrediens ad ortum fecit mane<sup>870</sup>.

---

<sup>870</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. I, q. II, co. Poco dopo (*ivi*, ad 4) si riferisce di nuovo a questa massa come a una “nubes lucida”.

E tuttavia, non appare affatto sicuro che questa massa primordiale possedesse effettivamente solo la nuda forma della luce e non, piuttosto, una formalità preparatoria di qualche altro tipo. Per quanto riguarda la materia sublunare, poi, sebbene come abbiamo visto ci siano buone ragioni per pensare che essa abbia ricevuto a un certo punto, come gli astri e probabilmente insieme ad essi, la forma della luce, non c'è invece nulla nei testi che faccia supporre che in essa tale informazione non sia stata simultanea alla prima produzione delle forme elementari, o che avrebbe potuto non esserlo. Pare che l'acquisizione della forma della luce e quella della forma degli elementi sia stata, per la materia sublunare, un atto unico e concretamente indivisibile.

Le forme elementari e quelle degli astri, dunque, non esistono e *non possono concretamente esistere* separatamente dalla forma della luce; questa, d'altronde, non è propriamente il loro sostrato materiale. Ma che cos'è allora?

La risposta più plausibile che si presenta, e che quindi vorremmo assumere perlomeno come promettente ipotesi per la soluzione di questo problema interpretativo, è la seguente: essa avrà verso quelle nature specificanti il rapporto *logico* che ha il *generale* nei confronti del *particolare*. Questo rapporto però, come abbiamo ampiamente spiegato, non è propriamente equiparabile, per Bonaventura, a un rapporto di materia e forma, sebbene, prendendo i termini 'materia' e 'forma' in un senso esteso e improprio (nel senso della strutturazione logico-metafisica anziché in quello della strutturazione fisico-concreta) il genere astratto si possa anche definire 'materia' rispetto al concreto. Ma, *nel contesto della natura concretamente e individualmente sussistente*, quale sarà lo *status* dell'essenza generale?

I casi possibili, mi sembra, sono solo due: o questa essenza è un principio fisico-ontologico reale (una vera e propria forma naturale) oppure no, e allora avrà soltanto la consistenza di un genere astratto. Proviamo ora ad applicare questa analisi al rapporto della forma della luce alla forma degli elementi.

Le nature degli elementi non sono una vera e propria formalità aggiunta a quella della luce ma solo una sua specificazione. Se esse dunque sono delle formalità reali, allora la luce non potrà che essere un mero genere astratto, proprio come il genere 'animale' rispetto alle nature specifiche del cane, del gatto, ecc. Lo stesso, tra la natura degli elementi e quella delle essenze astrali, a parte la partecipazione della materia prima corporea, ci sarà solo una comunanza *generica*, non una reale. Le nature dei corpi, dunque, converranno solo nel basilare possesso di quella materia prima; al di là di essa, non esisterà alcuna formalità condivisa da tutti.

Questa soluzione di per sé possiederebbe una sua coerenza, solo che essa innegabilmente contrasta con l'esigenza, che come abbiamo notato in Bonaventura è molto forte, di assicurare una comunione reale tra le nature dei corpi anche al di là del possesso di quella materia prima. Rimane, dunque, che la luce sia una formalità reale; in quest'ipotesi, però, le nature in cui essa immediatamente si specifica non saranno che *casi particolari* di quell'*unica* formalità; le loro differenze non saranno specifiche, ma puramente individuali e accidentali; ossia, i corpi elementari e quelli degli astri apparterranno tutti, in realtà, alla *stessa specie*. Nonostante le grandissime differenze apparenti nelle loro proprietà e nella loro perfezione, essi in effetti risulteranno distinti solo *per grado*, e non *per natura*. La forma della luce, quindi, sembrerà non esistere mai 'allo stato puro' a monte di esse appunto perché, in realtà, esiste *sempre, in esse*, allo stato puro, per quanto differenziata nelle condizioni accidentali della sua attuazione.

E il nostro autore sembra, effettivamente, suggerire qualcosa del genere quando afferma che le differenze di perfezione tra i corpi si possono ascrivere al grado differente in cui essi partecipano la stessa forma della luce. Un discorso simile sembra valere, palesemente, anche per il rapporto tra la forma generica della quinta essenza e la forma particolare di ciascun corpo celeste: è chiaro che la prima non può esistere mai senza la seconda (perché, essendo la quinta essenza, in quanto tale, esente da alterazioni sostanziali, una volta che essa si è attuata non può aggiungervi nessun'altra forma che non si sia attuata nello stesso momento e contestualmente); né tantomeno la forma del corpo celeste può esistere senza quella della quinta essenza. Quindi, o le nature dei pianeti sono solo specificazioni individuali, e non formali, della natura della quinta essenza, o esse hanno una realtà formale effettiva; abbiamo già visto che Bonaventura prende talvolta in esame gli argomenti pro e contro ambedue le ipotesi; non avevamo ancora notato espressamente, invece, che il secondo caso non implicherebbe l'emergenza della forma del pianeta sopra la presupposta forma della quinta essenza, bensì il carattere meramente generico di quest'ultima. Ad ogni modo, questo dilemma perderebbe gran parte della sua rilevanza se fosse vera l'ipotesi che abbiamo introdotto or ora: se, cioè, ad ogni modo tanto le forme complete dei pianeti quanto quelle degli elementi risultassero, in realtà, *tutte* di natura omogenea.

#### *Gradi intensivi nella forma sostanziale*

A questo punto si potrebbe aprire una digressione non priva di interesse, perché qui Bonaventura difende una tesi che non è affatto scontata: la possibilità di ammettere gradi

quantitativi nelle forme sostanziali, oltre che in quelle accidentali. Tommaso ad esempio, come è noto, respingerà nettamente questa opzione: per lui il possesso della forma sostanziale è discreto: o la si ha o non la si ha, senza possibilità di sfumature. Come dice lapidariamente in due occasioni, “Nulla forma substantialis recipit magis et minus<sup>871</sup>”. Un bambino, ad esempio, possiede certo la forma umana in una condizione *accidentale* di minor sviluppo rispetto a un uomo adulto; ma, dal punto di vista strettamente sostanziale, non ha senso affermare che un essere umano è tale 'più' o 'meno' di un altro: semplicemente, o lo è o non lo è. E, in effetti, su questo punto sarebbe stato probabilmente d'accordo anche Bonaventura: uno dei problemi fisici più dibattuti, all'epoca, era appunto come si potesse concepire la generazione sostanziale quale esito di un processo continuo quando, ad ogni modo, essa in quanto tale doveva avvenire istantaneamente, perché non si potrebbe concepire affatto una transizione graduale tra il non avere una forma e l'averla.

Bonaventura, tuttavia, pensa che da un certo punto di vista la forma può comunque possedere dei gradi differenti di attuazione. E qui non si tratta affatto della teoria del *gradus formarum*, ossia, dell'ipotesi di una stratificazione reale di atti naturali i quali tuttavia apparirebbero tutti (diversamente che nella pluralità di forme vera e propria) alla medesima natura formale. Di questa teoria, comunque, in Bonaventura si trovano ancora solo pochi accenni isolati e nient'affatto cristallini, ed essa apre tutto un differente campo di problemi che in parte potremo apprezzare in seguito.

Qui si tratta invece, mi sembra, di una constatazione assai più banale e basilare: anche parlando di uno *stesso identico* atto naturale, le sue virtualità possono ben essere sviluppate, caso per caso, più o meno completamente e pienamente. Un fuoco, ad esempio, può essere più caldo di un altro, fino ad arrivare a una temperatura massima che costituisce presumibilmente la più perfetta attuazione fisicamente possibile della sostanza ignea; e non mi sembra che per questo si debba necessariamente supporre che tutti i fuochi che non raggiungono la temperatura massima abbiano in realtà la natura di *mixti* con solo una componente ignea; può anche darsi, semplicemente, che la materia soggiacente, a causa delle sue condizioni concrete, opponga di volta in volta una resistenza maggiore o minore alla propria attuazione da parte della forma; e qualcosa di analogo potrebbe dirsi anche, ad esempio, del maggiore o minore stato di salute di un organismo, ecc. Questo discorso, presumibilmente, l'avrebbe accettato anche Tommaso, seppure egli non avrebbe parlato comunque di maggiore o minore possesso

---

<sup>871</sup> Cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 118, art. 2, ad 2, e *De virtutibus*, q. 5, art. 3, co.



di una forma, bensì di maggiore o minore dispiegamento degli accidenti propri a una forma che, in quanto tale, o è posseduta per intero o non è posseduta affatto. Sembra quindi che Tommaso e Bonaventura, su questo punto, dicano le stesse cose con parole diverse, e che la loro discordia qui sia più che altro una questione di vocabolario. E tuttavia, si sa, anche una divergenza sul vocabolario spesso, a saperla interpretare, non è priva di significato. In questo caso, è molto significativo che Tommaso eviti completamente di parlare di gradazione intensiva nella forma sostanziale, e Bonaventura invece lo faccia senza problemi: perché, mentre per Tommaso, come abbiamo spiegato, le forme sostanziali sono *anche fisicamente* del tutto comunicabili, per Bonaventura invece questo non è vero, e non lo è appunto perché esse possono anche poggiarsi su un substrato che è uniforme per tutte. Quindi, la differenza delle perfezioni dalle quali sono formalmente distinte potrebbe anche corrispondere alla differenza quantitativa nella partecipazione della forma presupposta: e infatti Bonaventura sostiene appunto che la differenza qualitativa delle forme elementari e delle forme celesti dipende dalla gradazione quantitativa nella quale esse partecipano la forma della luce (minima nella terra, e via via crescente andando verso la regione periferica dell'universo, fino a raggiungere il massimo possibile nel cielo empireo).

Egli dice, per l'esattezza: intanto, che una forma non conosca più o meno non vale per le forme accidentali, e quindi l'obiezione non tocca la luce-accidente; ma *anche riguardo alla luce-sostanza*, quantificarla non è del tutto impossibile: “Quamvis forma substantialis secundum se non recipiat magis et minus, habet tamen intendi et remitti secundum esse ipsius in materia<sup>872</sup>”. Aggiunge poi subito una precisazione non irrilevante: “Et hoc maxime verum est de formis generalibus, in quibus magis consistit communitas analogiae secundum magis et minus et prius et posterius quam univocationis<sup>873</sup>”.

La luce sarebbe quindi una “forma generale”, la cui presenza in sostanze diverse si predicherebbe per analogia secondo il più e il meno piuttosto che per univocità? Cosa significa questo? Per tutto quanto notato or ora, il francescano sembra suggerire non tanto che tutte le forme corporee si *fondino* materialmente in gradi diversi della partecipazione della forma della luce, a seconda dei quali esse emergono da quella; quanto, piuttosto, che esse *non siano altro* che gradazioni diverse nella partecipazione di quella forma, sottogeneri della luce. Quindi, le loro differenze sarebbero solo accidentali. In quanto ai loro componenti fisici

---

<sup>872</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. II, ad 3.

<sup>873</sup> *Ibidem*.

sostanziali, tanto gli elementi che tutti i corpi celesti sarebbero costituiti solamente di nature qualitativamente omogenee: l'identica materia prima corporea e l'identica forma della luce. Verrebbe ridotta al piano accidentale, quindi, perfino la differenza, fondamentale nella suddivisione della natura corporea, tra essenze corruttibili ed essenze incorruttibili: i corpi celesti, infatti, non risulterebbero incorruttibili *essenzialmente*, ma solo per le condizioni concrete nelle quali i loro componenti vengono effettivamente a trovarsi: la loro natura essenziale non escluderebbe *a priori* la corruttibilità. In altre circostanze (nei corpi elementari e nei loro derivati) tale natura è corruttibile, sebbene, per le particolari condizioni in cui si trova nei cieli (elevata intensità di informazione della materia) risulti, in essi totalmente esente da corruzione.

È chiaro dunque che, sebbene d'altronde Bonaventura non metta mai formalmente in dubbio la irriducibile distinzione qualitativa tra i quattro elementi aristotelici, né tantomeno la radicale differenza tra nature terrestri e 'quinta essenza' celeste, ciò già di per sé costituisce un'incoerenza. Il discorso qui abbozzato, e che determinati pronunciamenti della sua riflessione cosmologica sembrano implicare, se assunto nelle sue logiche conseguenze infatti (come anche alcuni analoghi assunti della fisica di Grossatesta) minerebbe già alla radice la distinzione assoluta tra fisica celeste e fisica terrestre.

Non si tratterebbe comunque, lo ribadiamo, di un riduzionismo totale, nemmeno sul piano creaturale: intanto perché comunque (diversamente che in Grossatesta) la forma della luce emerge positivamente su quella della corporeità; poi perché i corpi non costituiscono la totalità del creato; infine, perché le realtà spirituali sono irriducibilmente diverse da quelle corporee in tutti i gradi della loro natura. Si tratterebbe però già di un passo in quella direzione rispetto alla media delle concezioni fisiche del tempo.

...Bonaventura precursore della fisica moderna scritta in 'linguaggio matematico', dunque? In realtà, bisogna essere molto cauti prima di saltare a queste conclusioni. Innanzitutto, anche ammesso (e non concesso) che la riduzione a principi omogenei possa senza dubbio valere per le nature dei corpi celesti e per quelle degli elementi, cosa dire dei successivi livelli di perfezione dei corpi terrestri (ossia, delle forme dei *mixti*, di quelle dei vegetali e degli animali)? Essi palesemente sembrano, per Bonaventura, aggiungere sulla perfezione elementare degli atti emergenti e irriducibili, proprio come il sorgere della forma della luce ne aveva aggiunto uno alla materia corporea.

### *Problemi della gerarchizzazione ontologica nella pratica della cosmologia*

Qui si apre un ennesimo problema di principio, di cui Bonaventura non tarda ad accorgersi, e che sembra creargli un certo imbarazzo. Il problema in questione nasce da una difficoltà generale di gran parte delle cosmologie di quest'epoca. Esse da un lato (come accennavamo già sopra [pp. 86-87]) tendono a scorgere in ogni differenza naturale una disuguaglianza gerarchica di perfezione, la determinazione di un gradino nella ideale “grande catena<sup>874</sup>” che ha a un estremo l'assoluto nulla (l'assenza totale di perfezione) e all'altro Dio (la perfezione assolutamente infinita e somma). D'altro canto, però, in concreto non tardano a scoprire la difficoltà di determinare una tale gerarchia in base a principi evidenti ed univoci. Nel caso della cosmologia fisica di Bonaventura il problema trova senza dubbio una delle sue manifestazioni più palesi su questo punto: da una parte egli assume che, nell'ambito delle nature corporee, il grado di perfezione essenziale sia determinato dall'intensità nella partecipazione della forma della luce. Da questo punto di vista sembrerebbe, quindi, che qualsiasi natura sublunare sia necessariamente meno perfetta di qualsiasi natura celeste, dal momento che il suo grado di luminosità è minore (come è attestato anche dal suo carattere corruttibile). D'altro canto egli, con gran parte della cosmologia del suo tempo, nega che i corpi celesti siano propriamente viventi e intelligenti. Essi sono *mossi* da intelligenze, ma non hanno propriamente un'*anima* intelligente, come qualcuno ha voluto sostenere:

Haec positio falsa est et erronea. Sicut enim dicit Damascenus, 'caeli sunt inanimati et insensibiles'; et quod dicuntur Deum aliquando benedicere, hoc est dictum per prosopopeiam. Et ista est communis sententia Sanctorum (...) Non solum autem haec positio est contra catholicos doctores, sed etiam contra philosophicos tractatores, qui ponunt quod substantia intellectualis non unitur corpori nisi mediante vegetabili et sensibili; et ita, si caelum perficeretur a substantia spirituali, haberet sentire et vegetari et ita naturaliter posset corrumpi<sup>875</sup>.

<sup>874</sup> Mi riferisco al titolo dell'opera capitale di Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (prima edizione: Harvard University Press, Cambridge 1936), ancora fondamentale, nonostante gli anni e le critiche, per la storia della tesi della connessione tra bontà diffusiva di Dio e 'pienezza' della creazione. Il “principio di pienezza” (“plenitude”) è così enunciato da Lovejoy: “This strange and pregnant theorem of the 'fullness' of the realization of conceptual possibility in actuality (...) has, so far as I know, never been distinguished by an appropriate name (...) I shall call it the principle of plenitude, but shall use the term to cover (...) not only the thesis that the universe is a *plenum formarum* in which the range of conceivable diversity of *kinds* of living things is exhaustively exemplified, but also any other deductions from the assumption that no genuine potentiality of being can remain unfulfilled, that the extent and abundance of the creation must be as great as the possibility of existence and commensurate with the productive capacity of a 'perfect' and inexhaustible Source, and that the world is the better, the more things it contains” (*The Great Chain of Being*, Harper & Row, New York 1965, p. 52).

<sup>875</sup> *In Sent. II*, dist. XIV, pars I, art. III, q. II, co.

Di conseguenza, essi sono privi di attributi (la vita, l'intelligenza, anche la sensibilità) che, dal punto di vista di Bonaventura, almeno nell'ambito dei corpi costituiscono senza dubbio delle perfezioni positive. Per questo rispetto, dunque, senza dubbio sono *meno* perfetti di almeno alcuni corpi sublunari (quelli degli animali, e anche delle piante); questi, infatti, posseggono funzioni più prossime alla intrinseca attività in virtù della quale l'intelligenza in genere trascende il mondo dei corpi. La loro maggior perfezione è inoltre attestata anche dal fatto che, presumibilmente, posseggono un maggior numero di gradi reali di attualità, oltre a quelli della materia prima e della natura elementare i quali, presumibilmente, sono i soli posseduti dai corpi celesti. Anzi, in un certo senso i cieli sono meno perfetti di *qualunque* dei corpi sublunari attualmente esistenti. Ciascuno di questi infatti possiede concretamente, almeno in quanto alla propria materia, la possibilità di tramutarsi in un essere vivente e senziente, e quindi acquisirne l'attualità, e addirittura unirsi, attraverso il corpo, alla natura incorporea dell'anima umana. Ai corpi celesti invece, proprio in virtù della loro perfetta incorruttibilità, ciò resta eternamente precluso.

Come dicevo, si possono sollevare delle forti perplessità teoretiche sulla facoltà umana di stabilire una gerarchia graduale di perfezione degli esseri obiettivamente e assolutamente valida deducendola dal possesso di determinati attributi, e anche sulla stessa sensatezza intrinseca di un tale proposito. Ad esempio: ammettiamo che dal punto di vista *umano*, in quanto la vita organica è parte integrante dell'attuazione peculiare *alla natura umana*, il possesso della vita organica tenda irresistibilmente a venir considerato preferibile alla sua privazione, e quindi più 'perfetto' di questa. Ma ciò significa forse che esso sia più perfetto dal punto di vista assoluto, o anche solo che un punto di vista assoluto, in base al quale una natura essenziale possa venir comparata ad un'altra, sia *oggettivamente possibile*? Si può perlomeno sospettare che l'unico concetto possibile di perfezione sia, in quanto tale, sempre relativo a una natura determinata che, con le sue preferenze particolari, lo determina. Ma anche se si accetta, conformemente ai principi-base della metafisica teologica, che, in quanto Dio costituisce realmente la perfezione assoluta dell'essere, in Lui si debba anche trovare il metro assoluto della perfezione delle creature, questo non significa che *noi* possiamo venirne a conoscenza.

Prendiamo atto, tuttavia, che Bonaventura, sviluppando peraltro una forma di pensiero largamente comune al suo ambiente, sembra di fatto perlomeno tentare una 'ricostruzione' di

tale ordinamento gerarchico: essa, tuttavia, non è priva di incoerenze e difficoltà; difficoltà le quali, in larga parte, sono anch'esse largamente comuni ai suoi 'colleghi'. Anche quelli che non riconoscono, come invece Bonaventura, la possibilità di una riduzione della perfezione dei corpi al possesso intensivo di una stessa natura, nondimeno convengono, generalmente, che i corpi celesti sono più perfetti dei terrestri: essi infatti sono ingenerabili, incorruttibili e in larga misura impassibili, e perciò dotati, per così dire, di un essere essenziale più 'solido'. *Nel contempo*, però, convengono che almeno alcuni corpi terrestri sono più perfetti dei celesti in quanto provvisti di vita e sensibilità, e quindi di atti funzionali di ordine superiore dei quali questi sono privi!

Come accennavo, il francescano sembra comunque, in determinati passi, mostrare una certa consapevolezza di questo problema, e quindi, implicitamente, delle difficoltà della 'gerarchizzazione'. Non perde, tuttavia, la fondamentale fiducia nella sua attuabilità, e tenta una soluzione sulla cui persuasività lascerei giudicare il lettore (a me pare senza dubbio ingegnosa, ma non scevra, ancora una volta, da una certa macchinosità). Vediamo il testo dove essa è proposta: “Etsi natura caelestis sit excelsior inter corpora simplicia secundum se considerata, non tamen excellit in gradu in comparatione ad ulteriorem formam suscipiendam<sup>876</sup>”. Relativamente al possesso della *forma lucis*, sembra dire qui Bonaventura, senza dubbio i corpi celesti sono più perfetti di quelli sublunari. Incidentalmente, tuttavia, questa superiorità li rende meno perfetti rispetto alla possibilità di accogliere forme di ordine superiore. A seconda del parametro di valutazione, dunque, le due gerarchie valgono entrambe; ma quella basata sul possesso delle funzioni (e dunque, per il nostro autore, sul numero di atti formali) almeno in questo passo sembra avere per lui, obiettivamente, la precedenza. La sua risposta, infatti, può venire ricostruita nel modo seguente: *a parità di livello di informazione*, la gerarchizzazione si fa sulla base del possesso intensivo della *forma lucis* (ad esempio, la natura del fuoco è, per questo, più perfetta di quella della terra, e quella di qualsiasi corpo celeste più di quella di qualsiasi elemento); in caso contrario, il parametro del livello di informazione, a quanto sembra, ha sempre la precedenza (quindi, ad esempio, qualsiasi organismo animale, anche il lombrico meno sviluppato, in assoluto è più perfetto di qualsiasi corpo celeste, sebbene lo sia di meno relativamente al possesso della *forma lucis* e, in virtù di ciò, rimanga sempre fisicamente passivo rispetto agli astri). *All'interno* dei livelli di attualità successivi a quello elementare il grado essenziale di perfezione sembra poi

---

<sup>876</sup> *In Sent. II*, dist. XVII, art. II, q. II, ad 6.

dipendere, come suggerirebbe un altro testo cui già ci siamo riferiti sopra [nn. 750, 854, 886], non tanto dall'intensità della *forma lucis* (che forse non conosce, qui, grandi variazioni), quanto dalla "equalità" nel "temperamento" degli elementi (qualunque cosa ciò, in concreto, debba significare, il che in effetti non ci viene mai spiegato!<sup>877</sup>). Al massimo grado possibile di "equalità" raggiungibile in un certo livello di formalità, si trapassa poi spontaneamente a quello successivo (ad esempio, il superamento di una certa soglia nel "temperamento" della forma vegetativa fa emergere quella sensitiva).

*Ancora sul rapporto tra la forma della luce e le altre forme corporee*

In base a questi dati, l'atteggiamento di Bonaventura rispetto al 'riduzionismo' parrebbe potersi ricostruire così: visto che la *forma lucis*, per tutte le considerazioni fisico-cosmologiche viste sopra, si deve considerare una natura reale, e non una mera forma generica, ne segue che le forme degli elementi e quelle degli astri, che, nella 'stratificazione' dei corpi, seguono immediatamente la materia prima corporea e dal cui possesso il possesso della *forma lucis* risulta concretamente inseparabile, devono ritenersi formalmente riducibili a quella, di cui costituiscono solo gradazioni *accidentalmente* (quantitativamente) diverse. Le formalità ulteriori che, invece, possono fisicamente emergere sopra quelle degli elementi (ma, di fatto, non sopra quelle dei corpi celesti, le quali, in questo senso, sono già 'complete') sarebbero invece essenzialmente irriducibili a quella della luce come questa lo è a quella della mera corporeità. Il tutto può forse essere reso maggiormente intuitivo (anche se non in modo perfetto) dal seguente schema<sup>878</sup>:

---

<sup>877</sup> Bonaventura precisa comunque che non si tratta di una 'equalità' quantitativa (data la quale gli elementi attivi finirebbero ben presto per assorbire quelli passivi e distruggere il composto), ma di una "aequalitas iustitiae", comprensibile, a quanto sembra, come equilibrio *funzionale* dell'organizzazione, e che, secondo lui, raggiunge il culmine nel corpo umano: "Est (...) aequalitas a iustitia, et haec aequalitas attenditur in commensuratione miscibilium secundum proportionem debitam et secundum exigentiam formae introducendae. Et haec aequalitas reperitur in his quae miscentur naturaliter, et inter omnia potissime reperitur in homine, quia nobilior debet esse in eius corpore proportio et harmonia miscibilium, secundum quod disponitur ad nobiliorem formam" (*ivi*, q. III, co.). Si rende quindi colpevole di un'inesattezza Bettoni, quando traduce così il passo cui ci si riferiva or ora: "Mettendo d'accordo fra loro tutti gli elementi più disparati, si determina il sorgere dei corpi inorganici; mettendo d'accordo elementi ancora diversi, ma non troppo, [i corpi celesti] determinano il sorgere del regno vegetale; conciliando poi elementi molto più vicini fra loro, danno luogo al sorgere del regno animale; promuovendo infine l'accordo fra elementi del tutto uguali, essi determinano il sorgere dei corpi umani" (Bettoni, *S. Bonaventura* cit., pp. 154-155). In realtà, con *aequalitas* Bonaventura non indica la uguale proporzione degli elementi, e tantomeno la loro somiglianza fisica, bensì la complessità di calibramento della struttura da essi costituita (che, certo, quanto maggiore è tanto più ha bisogno, per sussistere, di un equilibrio anche materiale delle componenti, ma non per questo si *identifica* con esso).

<sup>878</sup> Quanto all'intuitività infatti bisogna fare le segnalazioni seguenti (scusandoci per la loro eventuale superfluità): la casella "Forma elementare" non va considerata suddivisione accidentale, per quanto riguarda i livelli di formalità successivi all'1, ma piuttosto materia dell'*intera riga*; e la casella "Cane, gatto, pino, abete

	Genere	Specie ultime		Suddivisioni accidentali della specie	
FORMA COMPLETIVA	Anima intellettuale (umana)				
LIVELLO DI FORMALITÀ 4	Anima vivente	Corpo umano	Cane, gatto, pino, abete ecc.		
LIVELLO DI FORMALITÀ 3	<i>Forma complexionis</i>	Carne, osso, sangue, linfa, resina ecc.			
LIVELLO DI FORMALITÀ 2	<i>Forma mixtionis</i>	Minerali e composti vari			
LIVELLO DI FORMALITÀ 1	<i>Forma lucis</i>		Forma elementare (terra, acqua, aria, fuoco)	Forma celeste (forma della Luna, del Sole, di Marte ecc.)	
MATERIA PRIMA	<i>Forma corporeitatis</i>				

Esso non si può tuttavia prendere come ricostruzione definitiva del pensiero bonaventuriano in merito. Altri pronunciamenti, infatti, tendono a contraddire anche questo modello. Seguendo uno spunto implicitamente presente in tutta la sua cosmologia fisica (quello secondo cui, in qualunque corpo, tutta l'attività intrinseca sarebbe determinata, come ricordavamo [nn. 860 e 861] dalla natura della luce) il francescano afferma, altrove: non bisogna pensare che la luce sia mai propriamente materia, rispetto a *nessuna* natura corporea. Essa, piuttosto, in quanto in tutti i corpi è il principio supremo di attività, è anche, sostanzialmente, *ciò che rispetto a tutte le forme corporee è formale*:

Forma (...) lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tamquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia<sup>879</sup>.

---

ecc.” non è una suddivisione del genere “Anima intellettuale”, ma del genere “Anima vivente” (riga sotto), che nel caso di queste specie è anche forma completa. Queste sistemazioni sono forse fuorvianti, ma non ho trovato altro modo di far rientrare tutti gli aspetti in uno schema unico, che mi sembrava nondimeno utile alla comprensione.

<sup>879</sup> *In Sent. II*, dist. XIII, art. II, q. II, ad 5.

In questo caso se ne dovrebbe concludere, di nuovo, che o la luce sostanziale è solo un termine generico per indicare ciò che in tutte le nature corporee è il principio d'attività, o essa è la vera essenza formale di tutte, e *tutte* dunque, *quale che ne sia il livello d'attualità*, ne risulterebbero meri casi particolari. La luce, cioè, sarebbe non solo la formalità sostanziale degli elementi, ma anche quella dei minerali, degli animali, delle piante: la loro distinzione propriamente formale verrebbe meno. Assisteremmo, dunque, a un 'riduzionismo' assai più spinto che nella ricostruzione precedente, e, in particolare, alla totale riduzione dell'organico alla natura dell'inorganico. Tutti gli enti corporei, *nell'intera stratificazione dei loro livelli formali* (e quindi tanto nella loro forma quanto in tutti i gradi della loro materia salvo la *forma corporeitatis*) sarebbero formalmente ridotti a una sola essenza<sup>880</sup>. Questa tendenza della fisica bonaventuriana è rilevata, per esempio, da Bettoni, nella sua peraltro un po' sommaria esposizione dell'argomento, ed è da lui posta in relazione con quel dinamismo 'evoluzionistico' di cui anche, in effetti, si può trovare qualche spunto nel Bonaventura 'naturalista':

La suggestione più rilevante della cosmologia bonaventuriana è forse la concezione evoluzionistica del mondo. Se è vero che il costituirsi dell'universo nella sua essenza corporea e nella varietà delle sue parti, trova la sua spiegazione in quel reciproco condizionarsi della luce e della materia, l'intervento diretto di Dio nella creazione può arrestarsi al sorgere di questi due principii. Luce e materia, nella loro inscindibile unione, appaiono come un duplice germe dal quale, in virtù di un dinamismo autonomo, si sviluppa l'universo. Il fatto che S. Bonaventura sia stato lontanissimo dallo scoprire le leggi e i momenti di questo processo evolutivo, e, soprattutto, che egli non abbia dato segno di accorgersi dell'importanza e del significato di quanto aveva intraveduto, non ci impedisce di vedere anche in lui un lontano e inconsapevole assertore di un'idea destinata a far tanta strada nel mondo<sup>881</sup>.

---

<sup>880</sup> Al passo ora citato si riferisce anche Corvino, a p. 253 del suo studio già menzionato (è stato questo testo ad attirare per primo la mia attenzione su di esso); Corvino sembra peraltro accettare l'interpretazione gilsoniana per cui Bonaventura avrebbe mutuato da Grossatesta la propria teoria della luce: "Essa è la prima forma che attualizza i corpi, che dà loro l'estensione (in virtù della sua diffusività, della sua capacità di moltiplicarsi, trascinando con sé la passiva e inerte materia)" (*Bonaventura da bagnoregio* cit., pp. 252-253). Inoltre, Corvino non rileva nel suddetto discorso bonaventuriano alcun particolare problema: dice semplicemente: "Questa affermazione non va intesa nel senso che la luce sia una forma generica e predispositiva di altre forme, ma nel senso che dà a queste stabilità e capacità operativa (...) La luce quindi non può essere soltanto una forma accidentale, ma è una forma sostanziale" (*ivi*, p. 253). Ma dove andranno a finire le *altre* forme sostanziali, se la luce non è un accidente, non è un genere e non è un sostrato materiale rispetto ad esse? Questa domanda, come mostreremo ora, nei testi del francescano non riceve una risposta chiara.

<sup>881</sup> Bettoni, S. *Bonaventura* cit., p. 151. Queste affermazioni peraltro sono difficilmente conciliabili con l'accettazione, da parte dell'autore, dell'interpretazione gilsoniana delle 'ragioni seminali' (cfr. *ivi*, pp. 147-148).



Tuttavia, come si concilia quest'ipotesi, che pure sembrerebbe espressamente richiesta dal testo bonaventuriano ora visto, con l'emergenza reale degli atti formali dei corpi complessi sopra quelli dei corpi elementari (col fatto che, al di sopra dell'attualità elementare, essi possiedono altre formalità sostanziali, il che, pure, sembra in genere assunto da Bonaventura come scontato)? Si deve forse supporre che questa ulteriore stratificazione si verifichi, in realtà, soltanto sul piano accidentale, col che la reale emergenza del vivente sopra il non vivente verrebbe comunque abolita? Salvo che qui non si supponga implicitamente all'opera un modulo di pensiero cui già sopra avevamo accennato, e che comunque Bonaventura non si preoccupa mai di declinare esplicitamente (sarà la generazione successiva ad insistere con grande puntiglio su tali questioni): ossia, la *gradazione* delle forme come distinta dalla vera e propria *pluralità* delle forme stesse.

Facciamo un esempio: secondo la fisiologia dell'epoca, non è solo il primo generarsi dell'organismo sulla base del sostrato inorganico a comportare una vera emergenza formale; a quanto pare lo è anche, secondo molti (nel caso di un organismo animale), il primo apparire della facoltà sensitiva. Quando l'embrione dell'animale si sviluppa, non nasce già dall'origine come una forma essenzialmente sensitiva, che manifesta in seguito le proprietà che fin dall'inizio virtualmente possedeva; piuttosto, all'origine nasce come una forma vegetativa, alla quale fa poi seguito, come un atto in qualche modo realmente distinto, la corrispondente forma sensitiva (abbiamo già fatto riferimento in precedenza a questa curiosa convinzione e alle difficoltà che essa genera [pp. 308-310]). Nulla di più naturale, da parte di un sostenitore della pluralità delle forme, che interpretare ciò nel senso che la prima forma vegetativa faccia da materia alla forma sensitiva che si origina dal suo sviluppo, così come il sostrato inorganico l'ha già fatto dapprima a quella. Solo che sembra implausibile pretendere che l'anima sensitiva, originandosi nel corso di un unico e indiviso sviluppo organico, sia realmente una forma *di specie diversa* da quella dell'anima vegetativa che le fa da sostrato. Si tenderà a dire, perciò: sì, in questo caso anima vegetativa e anima sensitiva sono atti stratificati l'uno sull'altro in un rapporto di materia a forma; tuttavia, qui non si ha propriamente uno stratificarsi di forme distinte, bensì piuttosto lo stratificarsi di 'gradi' che segnano lo sviluppo successivo di una *stessa* forma<sup>882</sup>.

<sup>882</sup> Zavalloni espone così l'assunzione esplicita di questa teoria da parte di un pensatore successivo, Ruggero Marston: "Traitant de l'origine des formes, Roger Marston se range de préférence à l'avis de ceux pour qui la puissance de la matière se parfait en acquérant, non pas plusieurs formes, mais plusieurs *esse* substantiels d'une seule forme (...) C'est toujours la même forme qui se parfait, acquérant des *esse* substantiels nouveaux, sans rien perdre toutefois de ce qu'elle possédait déjà. Mais le mode d'être incomplet et le mode d'être complet ne

È effettivamente possibile stabilire un discrimine teorico convincente tale da differenziare chiaramente la successione di gradi in una stessa forma dalla successione di forme diverse in una sostanza, senza basarsi unicamente sul fatto empirico che nel primo caso ci sembra di percepire una minore discontinuità? Io riesco a ipotizzarne solo uno: si potrebbe dire che, quando una sostanza è fisicamente atta a far da materia prossima solo ad *una* determinata natura formale, quest'ultima non va considerata una vera e propria forma emergente, bensì un grado successivo della *stessa* essenza (anche perché, per converso, quando una sostanza può far da materia a più atti formali specificamente diversi sembra difficile sostenere che essa sia un grado imperfetto dell'uno o dell'altro, visto che è indifferentemente capace di accoglierli tutti). Per esempio: l'anima vegetativa di un animale (poniamo del cane, o del gatto) può essere ulteriormente attualizzata solo dall'anima sensitiva della stessa specie (che [supponiamo provvisoriamente ai fini dell'esempio] sarà formalmente differente da quella di tutte le altre). Quindi, questa e quella non sono forme plurali, ma soltanto gradi. Invece i quattro elementi possono fungere da sostrato immediato a una vasta pluralità di nature differenti, che, dunque, sono davvero forme ulteriori rispetto ad essi<sup>883</sup>.

Si può ipotizzare che, per Bonaventura, non solo tutte le nature corporee a livello elementare, ma anche tutte le nature corporee successive, siano, in questo senso, gradi consecutivi della stessa forma della luce? Sembrerebbe improbabile, perché, a parte che l'autore stesso non ne fa mai parola, ciò contrasta palesemente con l'affermazione bonaventuriana per cui sono i cieli, e soprattutto il cielo empireo, a partecipare della forma della luce più di tutti gli altri corpi; se le forme successive della natura sublunare fossero gradi ulteriori di quella stessa forma, gradi che invece i cieli non possiedono, ciò ben difficilmente sarebbe sostenibile se non forse in un modo molto condizionato: cioè, in quanto alla partecipazione puramente intensiva di un grado imperfetto. Visto, invece, che questa maggior partecipazione intensiva viene eretta a metro del livello di partecipazione di quella natura *in*

---

diversifiant pas l'essence, surtout quand l'un se change en l'autre, on ne doit pas dire qu'il y a plusieurs formes dans l'animal, mais seulement une forme présentant plusieurs degrés substantiels subalternés” (*Richard de Mediavilla* cit., pp. 331-332). La pregnanza della distinzione tra gradazione e pluralità peraltro è stata contestata: “De fait, le 'gradualisme' est un objet philosophiquement intéressant, mais sans consistance historiographique” (König-Pralong, *Avènement de l'aristotelisme* cit., p. 212). Mi sembra però che questa posizione sia forse un po'troppo categorica.

<sup>883</sup> Si può rilevare che, in base a questa lettura, in linea di principio essenze formalmente diverse potrebbero nondimeno avere tutte lo *status* di grado imperfetto di una stessa forma ulteriore, se si assumesse che possano fare da sostrato *solo* a quella: può capitare, infatti, che al contrario una forma abbia bisogno, come sostrato, di diverse nature formalmente distinte, che tutte saranno informate dal suo unico atto (ad esempio, un corpo organico ha bisogno di *complexiones* diversificate per esistere, ecc.).

*assoluto*, parrebbe seguirne che gli atti formali ulteriori *non sono* gradi successivi di quella stessa natura, ma formalità pienamente distinte, cui la luce fa soltanto da sostrato materiale: contro quanto si leggeva nell'ultimo passo esaminato, dove Bonaventura dichiarava impossibile che la luce faccia da materia ad alcunché. Non si può dunque evitare di concludere che, su questo punto, la sua speculazione è viziata da un'irrimediabile incoerenza e non è dato trarne una teoria univoca.

Il discorso della gradazione delle forme, tuttavia, potrebbe rivelarsi utile a ricostruire la valenza di una seconda e ancora diversa forma di riduzione fisica, che potrebbe venir suggerita da taluni pronunciamenti del francescano, e che appare dotata di un notevole interesse cosmologico e antropologico. Questa riduzione non andrebbe stavolta 'verso il basso', verso il primo atto informatore della materia corporea (il principio fisico della luce), rispetto al quale tutte le nature emergenti tenderebbero a venir ridotte a una mera configurazione accidentale. Si muoverebbe invece 'verso l'alto', ossia: si riconosce che le formalità dei minerali, dei viventi ecc. sono realmente emergenti sulla pura e semplice forma della luce (contro i passi che sembravano invece escluderlo). Ma la forma della luce stessa non potrebbe in ultimo rivelarsi un grado imperfetto di altro, un grado di *un'altra* forma, della quale tutte le nature corporee sarebbero manifestazioni più o meno imperfette? In questo caso, in un certo senso sarebbe vero che tutti i corpi hanno la sola natura della luce, non nel senso che essi ne siano tutti esauriti, ma nel senso che tale natura sarebbe da considerarsi, in ultimo, un grado imperfetto di quell'unica natura che, più o meno compiutamente, si manifesta in tutti: nei cinque elementi (4 + quinta essenza), i quali al limite sarebbero i soli realmente riducibili alla natura luminosa in quanto tale, e dunque pienamente gerarchizzabili sulla base della sua intensità; ma più compiutamente nei *mixti* (che ne realizzano un grado ulteriore), più ancora nelle *complexiones*, e via via nei vegetali, negli animali, e tanto più, in questi ultimi, quanto più perfettamente la loro *complexio* si avvicina alla *aequalitas*.

Ma quale sarebbe quest'unica forma, verso la quale l'intera natura corporea allora tenderebbe come al proprio definitivo compimento e all'appagamento di tutte le sue ispirazioni? La risposta non è difficile da intuire, conoscendo determinate tendenze del pensiero scolastico che in Bonaventura poi risultano particolarmente accentuate: si tratta più di uno spunto, di un'ipotesi di interpretazione, che di un pensiero del quale i testi diano prova inoppugnabile (ma, del resto, specie nel caso di Bonaventura questo fatto non è nuovo); è però un'ipotesi che, anche come tale, presenta, mi pare, dei risvolti molto interessanti. Tale forma

universale del mondo fisico sarebbe *quella del corpo umano*, e conseguentemente quella dell'anima intellettiva che ne opera la definitiva attualizzazione.

### **2. 3. 3. 2: 'Verso l'alto'. La natura corporea come abbozzo imperfetto di corpo umano? L'uomo come *minor mundus***

Per documentare questa tendenza, prendiamo le mosse da un passaggio del *Commento alle Sentenze* dove Bonaventura parla della strutturazione dell'anima umana, e dice che essa consta di diverse “forme corporali”: la forma elementare, la *forma mixtionis*, la *forma complexionis*, l'anima vegetativa, l'anima sensitiva; infine, l'anima intellettiva, che è infusa creativamente da 'fuori' e costituisce il 'completamento' del tutto:

Cum enim sit ordo in formis corporalibus -quod patet, quia forma elementi ad formam mixti, et forma mixtionis ad formam complexionis, et rursus vegetabilis ad sensibilis -et non sit status in re corporali et imperfecta; non est status ibi, sed ultimo disponunt huiusmodi formae ad animam rationalem, per quam etiam corpus et natura corporalis efficitur particeps aeternae beatitudinis<sup>884</sup>.

Questo discorso ci ripropone, a prima vista, cose nient'affatto nuove (la pluralità delle forme e lo stratificarsi del loro rapporto di forma a materia). Ma in effetti presenta, secondo me, un elemento di enigmaticità per questo fatto: che in esso gradi della *stessa* forma e stratificazione di forme *diverse* vengono presentati come se fossero identificabili, e potessero venire messi sullo stesso piano. Bisogna quindi appurare se i due concetti, di per sé, sono effettivamente, in partenza, distinti; e, in caso di risposta positiva, in che direzione avviene la 'riduzione': ovvero, se è la stratificazione della forma ad essere identificata, anch'essa, con una vera plurificazione di forme, o viceversa. La mia impressione preliminare, come dicevo, è quest'ultima, ma vediamo perché, e cosa comporterebbe tutto ciò se applicato all'anima umana.

Quando Bonaventura parla della stratificazione del composto umano in forma elementare, *mixtionis*, *complexionis*, vegetativa, sensitiva, infine intelletto incorporeo, presentandola (salvo l'ultimo 'salto' dal corporeo all'incorporeo) come un'unica dinamica ininterrotta, sta riducendo la gradazione della *forma* a pluralità di *forme*, o viceversa? Ossia: sta dicendo che

---

<sup>884</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. I, q. II, ad 2-3.

la forma dell'anima vegetativa è realmente *di specie diversa* rispetto a quella dell'anima sensitiva cui fa da sostrato, tanto quanto la specie degli elementi è diversa da quella di entrambe; o sta dicendo che già la stessa forma degli elementi non è altro che un grado preparatorio della compiuta natura umana, alla cui formalità, dunque, già pertiene?

Entrambe le letture presentano le loro difficoltà: ma, di primo acchito, la seconda sembrerebbe la meno sostenibile. Se, infatti, è problematico pensare che il principio da cui nell'uomo (o nel gatto) dipende la sensibilità sia positivamente di specie diversa rispetto a quello da cui ne dipendono le funzioni vegetative, sembra ancora più problematico supporre che, ad esempio, la forma del fuoco sia già propriamente considerabile alla stregua di un abbozzo incompiuto di essere umano. Ciò, anzi, parrebbe positivamente improponibile per almeno una ragione: se ciò che funge da sostrato a un'altra attualità può possedere anche la potenza ad accogliere specie diverse da quella, ciò che invece *appartiene pienamente*, anche a livello di 'abbozzo', alla specie di quella attualità sicuramente non può. Come, ad esempio, l'anima vegetativa umana, se è un grado della forma umana, sicuramente non può fare da sostrato all'anima sensitiva del cane o del gatto, così la forma del fuoco, se lo fosse, non potrebbe fare da sostrato a sostanze di specie diversa da quella umana, come invece palesemente avviene.

...Palesemente? Sta proprio qui il punto nevralgico che potrebbe aprire prospettive del tutto inattese, e che sembrerebbe venir evidenziato da un'altra considerazione: l'utilizzo che Bonaventura fa del concetto di 'forma completiva'. Forma completiva (anche di questo abbiamo accennato in precedenza) è quella forma che appaga tutte le 'aspirazioni' della relativa materia (per cui il composto che ne risulta è incorruttibile, giusta l'impossibilità che la materia consenta a separarsi dalla relativa forma): e in questo senso è solo ovvio che le forme incorporee (come quelle degli angeli e dell'anima umana) siano le sole veramente complete. Ma forma completiva è soprattutto, e più in generale, quella forma che è naturalmente incapace di fare da sostrato materiale ad altre forme: ad esempio, il fuoco o l'aria possono esistere da soli, ma possono anche entrare a far parte della costituzione di enti più complessi, e dunque le loro forme, sebbene possano talvolta costituire l'attualità ultima di un ente, non sono comunque mai forme complete. Invece l'intelletto umano è forma completiva nel senso che, una volta che ha informato il corpo, finché non se ne separa nel corpo non può sopravvenire alcuna altra forma sostanziale che esso (l'intelletto) sia passibile di ospitare come sostrato.

Ora, Bonaventura sembra talvolta suggerire, in questo senso, che nel mondo degli enti corporei (o, almeno, nel mondo degli enti generabili e corruttibili) quella del composto umano è la *sola* forma veramente completiva. E questo è il caso ora citato. Si potrebbe pensare, in effetti, che il discorso portato avanti in esso sia assai più banale e meno impegnativo. Cioè: in nessuna forma corporea si trova uno *status* nel senso che, anche se si tratta di una forma completiva in senso largo, essa non è capace di appagare completamente l'appetito della relativa materia, e quindi da escludere la corruzione della sostanza, con la quale, nella materia, a quella forma se ne sostituisce un'altra: non è, dunque, completiva in senso stretto. Tutto ciò, però, non spiegherebbe perché si dice che tutte queste forme “*disponunt (...) ad animam rationalem*”. Ciò sembra attestare chiaramente che tali forme (tutte le forme corporee) sono positivamente atte a *supportare l'anima razionale come loro forma completiva*, e non semplicemente a corrompersi per far posto ad essa: che, quindi, non sono forme complete nemmeno in senso largo. Ciò, ancora, suscita delle perplessità, perché, se è vero che l'anima intellettiva umana non può servire da sostrato ad altro, ciò sembra però valere anche per l'anima sensitiva del cane o del gatto; neanche gli animali, e neanche i vegetali, se è per questo, sono capaci, senza corrompersi, di accogliere un'attualità superiore alla propria.

...O invece questa possibilità si dà, almeno specificamente, se non individualmente? In effetti, *esiste* un modo di risolvere questo enigma, applicando il quale, per di più, si risolverebbe anche quello, che abbiamo lasciato aperto prima, sulla possibilità di considerare le forme degli elementi come gradi incompiuti della forma umana. Esiste, cioè, se accettiamo di *considerare anche le forme degli animali e dei vegetali come gradi incompiuti della forma umana*.

A tal proposito, è interessante il fatto che, quando Bonaventura nel passo di n. 884 descrive la strutturazione del corpo umano, parla dell'anima vegetativa e dell'anima sensitiva *in generale*, non dell'anima vegetativa e sensitiva *umana*: ciò significa, forse, che l'anima vegetativa è specificamente identica in tutte le piante e gli animali, e la sensitiva in tutti gli animali, ed entrambe sono specificamente identiche a quelle che compongono il corpo umano, per cui precisarne la specie è superfluo? Si potrebbe anche pensare che, semplicemente, Bonaventura qui *dia per scontato* che si sta parlando della *vegetabilis* e della *sensibilis humane*, specificamente diverse dalla *vegetabilis* e dalla *sensibilis* di ogni altro essere vivente; e che quindi stiamo facendo molto rumore per nulla. Tuttavia la lettura che propongo potrebbe

dare un senso più pregnante alla teoria, che il teologo di Bagnoregio avanza nel *Commento alle Sentenze* e anche, più concisamente, nel *Breviloquium*, con cui si ricollega la gradazione delle forme naturali alla maggiore o minore perfezione della loro *complexio*: teoria che il teologo di Bagnoregio porta avanti nel *Commento alle Sentenze*, ma che trova una formulazione particolarmente concisa ed efficace nel *Breviloquium*; ed è questa che ora vorrei ancora una volta citare. Gli astri, si dice, temperano l'opposizione qualitativa degli elementi consentendo loro di confluire in sostanze più complesse:

Per virtutem (...) et calorem influunt ad productionem eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, consiliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in *mineralia*; secundum conciliationem ab aequalitate minus longiquam, in *vegetabilia*; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in *sensibilia*; secundum vero conciliationem aequalem, in *corpora humana*, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis<sup>885</sup>.

È vero, di nuovo, che la gerarchizzazione delle specie secondo una gradazione più o meno continua di perfezioni è comune praticamente a tutto il pensiero scolastico, anche alle correnti che più insistono sull'assoluta distinzione delle specie. Ma Bonaventura sembra conferire una declinazione un po'diversa a questo discorso condiviso: non pare alludere a una "conciliazione" *propria* a ciascuna forma naturale, e che quindi *specificamente* in ciascuna è tanto perfetta quanto più non può esserlo sebbene possa avere una perfezione limitata *se raffrontata ad altre specie*. Pare alludere, piuttosto, ad una perfezione *specificamente identica*, che si attua in grado diverso in tutte le forme sublunari raggiungendo il culmine nel corpo umano, e la cui maggiore o minore 'riuscita' *determina* la differenza delle nature. Insomma: tutti i vegetali e gli animali converrebbero specificamente nel loro possesso dell'*anima vegetativa* (la cui ulteriore declinazione in specie non avrebbe carattere sostanziale); questa però, a seconda della materia cui in ciascuno si associa si dispiegherebbe in modi diversi, e più o meno perfetti; in quelli in cui la *complexio* raggiunge una perfezione sufficiente (gli animali) da essa sorgerebbe a un certo punto il 'grado' dell'anima sensitiva; in quegli animali, infine, la cui *complexio* raggiunge il grado ottimale (solo gli esseri umani, o meglio:

---

<sup>885</sup> *Breviloquium*, II, 4, 3. Si intende, presumibilmente, la più nobile delle forme *corporee*, perché per Bonaventura le intelligenze angeliche sono comunque sostanze più nobili degli uomini; e non si può neanche dire che la loro sostanza non abbia la proprietà di essere forma di qualcosa, perché per lui, diversamente da Tommaso, la forma delle intelligenze *non è* la stessa cosa della loro sostanza.

l'*organismo corporeo* degli esseri umani) l'anima sensitiva si renderebbe atta a venire informata (come atto, e non come semplice motore: qui l'importante differenza rispetto all' 'averroismo') dall'anima intellettuale, nella quale tutta la natura sublunare raggiunge il definitivo compimento, e alla quale, in gradi e con risultati diversi, tende tutta. Ma tutti questi atti formali (e anche, a monte, quelli degli elementi e dei *mixti*) sarebbero, per la loro specie già *gradi della forma del corpo umano*, sebbene in grandissima parte della natura tale forma non arrivi a raggiungere la completezza della sua attualità.

Allora si comprenderebbe perfettamente in che senso gli animali e i vegetali, per Bonaventura, non possiedono una forma completa: perché, sebbene di fatto, per le condizioni *concrete* della loro costituzione, la loro forma *non possa* venire ulteriormente attuata, essa formalmente e intrinsecamente *sarebbe* atta a una ulteriore attuazione (quella ad opera dell'anima intellettuale, per gli animali; anche quella ad opera dell'anima sensitiva, per le piante), e infatti (nei corpi umani) la raggiunge. E, del resto, sembra anche più coerente pensare che, dal momento che le sostanze corporee sublunari non hanno una forma completa nel senso stretto che abbiamo detto, non l'abbiano nemmeno in senso lato: ossia, che aspirino *anche fisicamente* a una più perfetta realizzazione, e che quindi essa -giusta il principio per cui Dio non può conferire a una creatura un desiderio naturale senza che questa sia realizzabile- sia, almeno in linea di principio, attuabile<sup>886</sup>. E si comprende pure perché gli elementi e i *mixti* possono venir considerati un vero e proprio 'grado' della forma umana: essi, in effetti, non fanno *mai* da sostrato, a conti fatti, a qualcosa che non si presenti specificamente come un grado ulteriore della stessa forma umana.

Se fosse così, allora acquisterebbero un senso più pregnante le speculazioni sull'uomo 'microcosmo' (*minor mundus*) e 'riassunto' dell'intera natura corporea<sup>887</sup>, che Bonaventura condivide con larga parte del pensiero scolastico e che passeranno poi al Rinascimento (e sull'importanza del nostro autore per lo sviluppo del pensiero rinascimentale ha posto fortemente l'accento Francesco Corvino<sup>888</sup>); e le speculazioni ancor più ardite dello stesso

---

<sup>886</sup> Questo principio (l'impossibilità che la natura ispiri un desiderio che essa resti, d'altronde, incapace di realizzare) è invocato da Bonaventura a proposito dell'immortalità dell'anima, come accennavamo sopra [pp. 154-155]: "Omnis anima rationalis naturaliter appetit beatitudinem; sed *nihil est otiosum in fundamentum naturae*: ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire" (*In Sent. II*, dist. XIX, art. I, q. I, s. c. f, corsivo mio).

<sup>887</sup> Vedi p.es. *In Sent. II*, dist. XXX, art. I, q. I, s. c. 4: Cum (...) homo sit minor mundus, propter quem omnia facta sunt, debet habere naturale conformitatem ad mundum maiorem".

<sup>888</sup> "Esistono le basi per iniziare e svolgere una ricerca seria e motivata sui possibili rapporti tra l'opera del maestro francescano e la cultura del Quattrocento (...) Si dovrà (...) riconoscere anche un'influenza diretta (...), perché in questo secolo ci fu una netta ripresa dell'interesse per il nostro autore (...) San Bernardino da Siena



Bonaventura sul fatto che *tutta la natura corporea* arriva a partecipare della grazia, e quindi ritorna pienamente a Dio, tramite il corpo umano beatificato<sup>889</sup>. Si veda ad esempio il seguito di un passo già citato dal *Breviloquium*:

Ad [anima rationalis] ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est *forma, ens, vivens, sentiens et intelligens*, quasi ad modum circuli intelligibilis reducatur ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur<sup>890</sup>.

E lo stesso già nel *Commento alle Sentenze*:

Est anima nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura<sup>891</sup>.

Queste speculazioni acquisiscono, direi, un senso *letterale*, perché almeno tutta la natura sublunare (e forse la natura corporea in genere, se si accettasse di applicare anche alla *forma corporeitatis* e alla forma generalissima della luce questa dinamica, considerandole dunque anch'esse gradi primordiali della forma umana<sup>892</sup>), nonostante la varietà di esseri che vi si

---

(...) fu un assiduo e attento lettore di Bonaventura (...) Fuori d'Italia, un altro importante esponente della cultura degli inizi del secolo XV che certamente si ispirò a Bonaventura e ne subì notevolmente l'influenza dottrinale fu Jean Gerson. Dopo l'invenzione e la diffusione della stampa gli scritti bonaventuriani furono tra i primi a essere pubblicati (...) La presenza di opere di Bonaventura (...) nella biblioteca di Giovanni Pico della Mirandola è documentata" (Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit., pp. 526-527).

<sup>889</sup> Le quali si ritroveranno nella tradizione del misticismo tedesco: vedi Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 275: "Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange; es läuft dir Alles zu, dass es zu Gott gelange" (ed. L. Gnädinger, Manesse Verlag, Zurich 1986) ["Uomo, tutto ti ama! Tutto ti si fa attorno: tutto ricorre a te per arrivare a Dio": trad. it. di Giovanna Fozzer e Marco Vannini in *Il pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Torino 1989]. Vedi anche *ivi*, I, 88. Ma cfr. già anche il sermone di Meister Eckhart, *Nolite timere eos, qui occidunt corpus*, ed. G. Steer, in Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, vol. IV, 2, W. Kolhammer, Stuttgart 2003, pr. 109.

<sup>890</sup> II, 4, 3.

<sup>891</sup> *In Sent. II*, dist. I, pars II, art. III, q. 2, co. (si noti che, anche qui, l'appetito naturale del *corpo umano* sembra identificato con l'appetito di *tutta la natura*).

<sup>892</sup> A questo proposito, sorge un dubbio: come si può considerare la forma dei corpi astrali alla stregua di un grado della forma umana, ossia di una formalità non completa, se essa, addirittura, è ingenerabile, incorruttibile e impassibile, e quindi meno che mai capace di supportare qualcos'altro? Anche questa difficoltà, però, non è insuperabile: se ammettiamo che tutte le varietà di animali, ad esempio, siano differenti manifestazioni concrete dello stesso grado -il sensitivo- della specie dell'organismo umano, ammettiamo anche che tutte, tranne una, sono concretamente impossibilitate a raggiungere il loro successivo e naturale perfezionamento, sebbene tutte, formalmente, vi tendano. Perché, allora, non ammettere che anche i *cinque* elementi (i quattro sublunari più quello delle sfere celesti) siano manifestazioni differenti di un grado anteriore -l'elementare- di quella forma, e che tutti tendano formalmente ai successivi sebbene uno -la quinta essenza- concretamente sia impossibilitata a supportarlo e perfino a trapassare in qualcosa che ne abbia la possibilità? Abbiamo già notato sopra la presenza simultanea, e talvolta conflittuale, di diversi parametri gerarchici di

dispiega, a un livello più profondo si presenterebbe in qualche modo come un unico 'macroantropo', come un'entità la quale, in tutto il suo caleidoscopio di manifestazioni, tende più o meno confusamente alla natura umana per acquietarsi in essa tramite l'unione all'anima immortale. E dunque, come l'uomo è un vero cosmo in piccolo, così l'intera natura corporea non risulterà più interamente priva della dignità che appartiene a questo, ma acquisterà tutta, per così dire, un 'volto umano'. Se nella forma *mentis teologica* di Bonaventura permane comunque un certo antropocentrismo (“Indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium”, dice inequivocabilmente nel *Breviloquium*<sup>893</sup>), resta vero anche che parte integrante della dignità dell'uomo, per lui, consiste appunto nell'esser deputato a beatificare la natura, alla quale quindi non potrà considerarsi, per nessuna sua parte, interamente estraneo, e della quale, in qualche modo, egli si troverà addirittura *al servizio*. Questo segreto germe di ambivalenza del ragionare bonaventuriano è espresso in modo molto significativo nel passo seguente: “Quia (...) homo (...) per similitudinem natus est in Deum immediate tendere, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, *ut mediante ipso in finem ultimum perducantur*”<sup>894</sup>. Sul 'sentimento francescano' che Bonaventura avrebbe ereditato dal poverello di Assisi, e sul conseguente moto di rispecchiamento fraterno in tutto il creato, compresa la natura inconsapevole, ha speso molte notevoli pagine -sia pur forse esagerando un po'- Étienne Gilson (vedi sopra [n. 221]); e, se abbiamo ragione, in lui questo aspetto sentimentale si tradurrebbe anche, talvolta, in una compiuta espressione teoretica. La dinamica mistica ed escatologica che in genere si riconnette al discorso dell'uomo 'microcosmo', e che senza

---

perfezione nella cosmologia di Bonaventura: in questo caso, semplicemente, si potrebbe concludere che, mentre la sostanza delle sfere celesti è più perfetta di tutti gli altri corpi *sotto un certo aspetto particolare* (quello dell'informazione intensiva da parte della luce, e quindi della stabilità del suo essere e della forza della sua azione causale), *in assoluto* ciò la rende *meno* perfetta di tutte, perché le toglie la capacità di supportare le funzioni vitali superiori e dunque anche di accogliere l'informazione da parte dell'anima incorporea e unirsi sostanzialmente ad essa. Lo stesso Bonaventura talvolta, lo abbiamo visto, spiega in maniera abbastanza chiara questo punto : “Etsi natura caelestis sit inter corpora simplicia secundum se considerata, non tamen excellit in gradu in comparatione ad ulteriorem formam suscipiendam; sed is est ordo quod forma elementaris unitur animae mediante forma mixtionis, et forma mixtionis disponit ad formam complexionis. Et quia haec, cum est in aequalitate et harmonia, conformatur naturae caelesti, ideo habilis est ad susceptionem nobilissimae influentiae, scilicet vitae” (*In Sent. II*, dist. XVII, art. II, q. 2, ad 6). Per parafrasare il Vangelo, solo il seme che muore può dare frutto [*Gv.* 12, 24]. La sostanza celeste, quindi, sarebbe incorruttibile, se vogliamo, 'accidentalmente', e non perché la sua forma sia veramente completiva, né in senso largo né in senso stretto: ché, anzi, la sua condizione di impassibilità la 'condanna', in un certo senso, a restare irrimediabilmente 'incompleta'; quindi, potrebbe considerarsi anch'essa, formalmente, alla stregua di un grado non completivo della forma del corpo umano.

<sup>893</sup> II, 4, 5.

<sup>894</sup> *In Sent. II*, dist. XV, art. II, q. I, co.; corsivo mio.

dubbio non è affatto assente in Bonaventura<sup>895</sup>, in lui riceverebbe una valenza fisico-cosmologica che, certo, non è disgiunta dall'altro aspetto, ma anzi ne costituisce la coerente fondazione e ne accresce la pregnanza.

Come ho premesso, se pure questa apertura esiste, essa non possiede ugualmente, in Bonaventura, carattere sistematico. Essa anzi sembra confliggere con altri punti del suo pensiero; in particolare con la convinzione, talvolta da lui chiaramente espressa (e in virtù della quale resta vano qualunque tentativo di farne, anche in campo fisico, un vero e proprio 'riduzionista'), che le sostanze naturali innegabilmente *non* si distinguono solo per la materia, ma anche per la forma. A questo proposito, abbiamo già rilevato l'errore di quelli che, avvezzi a valutare un pensiero in base alle prefigurazioni più o meno estrinseche che esso può contenere di sviluppi futuri, hanno voluto ravvisare nella teoria bonaventuriana della luce una prefigurazione della fisica moderna, tendente a risolvere la qualità in quantità. In realtà, indipendentemente dagli sviluppi che la fisica della luce può aver avuto in altri autori (in Grossatesta o, tra i contemporanei di Bonaventura, in Ruggero Bacone), nel teologo di Bagnoregio le applicazioni matematiche sembrano, in concreto, pressoché assenti (forse anche in virtù del suo già accennato non voler fare lo 'scienziato' praticante), e la sua *weltanschauung* resta, nonostante tutto, legata a un concetto decisamente qualitativo della natura e delle forme naturali: per quanto la qualità possa dipendere, in qualche misura, dalla quantità intensiva, non arriva mai ad esservi *ridotta*. Anche quel po'di matematismo pitagorico-platonico che egli, pur con oscillazioni, avrebbe potuto ritrovare nel 'suo' Agostino, e in base al quale la vera essenza delle idee divine sarebbe risolvibile in numeri, in quantità<sup>896</sup>,

---

<sup>895</sup> Cfr. su questo Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio* cit. Oltre al capitoletto intitolato appunto "L'uomo come microcosmo" (pp. 241-246), vorrei soprattutto segnalare i passi seguenti: "Per poter valere come tramite effettivo tra Dio e la natura, l'uomo deve essere in certo qual modo la 'sintesi' dell'intera natura, averla tutta in sé ed esserne il dominatore (...) Siccome l'anima umana è il primo ente che procede da Dio nell'ordine della perfezione (essa invero è del tutto identica quanto alla sua struttura originaria alla natura angelica), non può tuttavia essere in grado di rappresentare Dio se non comprendendo in sé in un abbraccio bramoso la totalità del reale (*et in anima stat appetitus totius naturae*), cioè in concreto unendosi a un corpo che sia in sintesi l'intera natura a lei inferiore; nello stesso tempo, poiché soltanto l'anima umana ha la capacità di tornare all'Uno, ovverosia di tendere a Dio, perché è l'unica che possa riconoscerlo e amarlo, trascina insieme con sé l'intera natura che sinteticamente è rappresentata dal corpo al quale è unita (...) La forma sostanziale dell'uomo, essendo la più nobile delle forme, non si unisce direttamente alla materia prima, ma a un organismo corporeo che ingloba in sé tutte le forme subordinate, cioè tutte le perfezioni che sono proprie dei gradi inferiori dell'essere, e quindi è effettivamente la 'sintesi' dell'intera natura, un vero e proprio 'microcosmo'" (pp. 513-515).

<sup>896</sup> Su ciò vedi p. es. Maria Bettetini, *La misura delle cose* cit., pp. 188-190: "Era sorta [nel platonismo] una corrente di pensiero (...) nata proprio con i primi seguaci di Platone nell'Accademia Antica: già Speusippo e Senocrate avevano sostituito le idee platoniche con i numeri matematici. Si era creata così una confusione o assimilazione tra l'uno inteso in senso aritmetico (...) e l'uno inteso in senso eidetico-contemplativo (...) Anche in Agostino si dà una parziale confusione tra i numeri matematici e le idee di Dio (...) Questa si nota soprattutto nelle prime opere, dove è più forte l'influenza pitagoreggiante (...) Se le leggi numeriche sono eterne e reggono

risulta, in lui, alquanto depotenziato. Questo conflitto potrebbe essere in parte superabile, sul piano della ricostruzione storico-psicologica, se si ammettesse che per Bonaventura le due linee di pensiero (quella riduzionista e quella emergentista) debbano applicarsi a livelli differenti. Ma sul piano teoretico resterebbe vero, l'abbiamo visto, che o la distinzione specifica è un aspetto materiale -e quindi in ultimo accidentale-, o l'unità di natura rimane puramente generica -e dunque non una vera unità di *natura fisica*. Per quanto ci si illuda in proposito, non è dato avere la botte piena e la moglie ubriaca: insomma, riduzionismo e irriducibilità *insieme*.

Questo fatto, però, a rigore non escluderebbe irrimediabilmente la possibilità di considerare tutte le nature corporee come gradi della forma umana. Non lo escluderebbe in virtù di una considerazione che facevamo sopra: anche posto che due nature siano formalmente diverse in senso pieno, si potrebbe comunque considerarle ambedue gradi di una terza, nel caso che entrambe possano essere ulteriormente informate solo da questa o da suoi gradi imperfetti. Dunque, ad esempio, anche ammesso che i quattro elementi siano formalmente eterogenei e irriducibili, ciononostante essi potrebbero venir considerati ugualmente gradi della forma dell'uomo, se questa, o sue preparazioni, fossero le sole attualità di cui possiedono l'*inchoatio*. Ciò resta più difficilmente sostenibile nel caso delle forme dei vegetali e soprattutto degli animali: per queste ultime, in particolare, non si vede come, se realmente fossero distinte per forma, potrebbero essere tutte gradi della forma del corpo umano, che presumibilmente si colloca sullo stesso livello di attualità, e come potrebbero quindi essere tutte formalmente capaci di unirsi all'anima intellettuale. Tuttavia, salvo l'emergere di inoppugnabili prove in contrario, vorrei chiudere le mie riflessioni conservando un grande punto interrogativo sulla presenza nel teologo di Bagnoregio di questa speculazione estrema, ardita e forse un po'folle.

Anche su questa solo ipotetica conclusione, però, rimane aperto un interrogativo ulteriore, che rende problematica la cosmologia bonaventuriana perfino sul punto del suo ideale coronamento: la riunione di creatura spirituale e creatura corporea nell'essere umano, con la

---

l'universo, una volta posseduti i principi di tali leggi, l'uomo sarebbe in grado di conoscere il meccanismo del mondo *sicut Dei*. E questa idea soggiace alle prime opere di Agostino: le arti liberali sono gradini per giungere al principio, perché studiano le leggi dei numeri nei suoni e nelle cose, dunque permettono forse di arrivare a cogliere la legge di Dio, il pensiero di Dio (...) Il tentativo di ritrovare l'ordine matematico nel mondo diventa un tentativo di riduzione, dall'ordine qualitativo all'ordine quantitativo: già Platone non lo avrebbe accettato, Agostino lo mutua dal neopitagorismo e da certo neoplatonismo, ma è poi costretto ad abbandonarlo". Sulle fonti pitagoriche e platoniche di questo tentativo agostiniano cfr. *ivi*, pp. 34-42.

quale l'intero universo dovrebbe ricevere il suo 'tocco finale'. L'interrogativo, sul quale vorrei concludere le nostre indagini, concerne appunto la possibilità stessa di tale unione sostanziale tra anima e corpo; essa, come accennavamo, è molto problematica in tutto il pensiero duecentesco.

#### **2. 4: Conclusione: la difficoltà dell'unione ilemorfica nel composto umano**

La soluzione consolidata dalla tradizione dottrinale del primo '200 presentava delle difficoltà nel garantire che tale anima (incorporea e intellettuale, creata direttamente da Dio e infusa nel corpo), fosse sia forma del corpo (e dunque elemento formale di una sostanza ilemorfica) sia, in virtù di quanto abbiamo ora ricordato, sostanza relativamente autonoma. Tommaso, con la propria 'innovazione', uscirà da questa *impasse*, propendendo nettamente per la concezione dell'anima-forma (l'anima è *solo* parte formale di quel composto ilemorfico che è l'essenza umana), ma non senza far sorgere altri notevolissimi problemi: se l'anima è inderogabilmente forma di un corpo non si può sostenere che l'essenza di cui essa costituisce l'atto sia esente dalla corporeità e da tutte le sue limitazioni. L'uomo, quindi, in base al complesso dei suoi presupposti, non potrà avere un'essenza autonomamente intellettuale. Ma, soprattutto, se l'anima è parte formale di un composto corporeo da cui la sua realtà è *in toto* concretamente condizionata, non si capisce come si possa sostenere che essa può continuare a esistere anche a prescindere dalla sopravvivenza del corpo stesso, più di quanto un triangolo possa concretamente esistere a prescindere dall'esistenza di cose triangolari. Per un'analisi più approfondita della posizione di Tommaso e delle sue difficoltà rimandiamo comunque a sopra [pp. 167-177].

La posizione che individuerebbe nell'anima solo una sostanza separata, e non la vera forma del corpo, pur teoricamente percorribile, di fatto era unanimemente respinta (almeno dai pensatori religiosamente non sospetti<sup>897</sup>). Essa, per prima cosa, sembrava andare contro la

---

<sup>897</sup> Si può segnalare in proposito la posizione di Pietro Giovanni Olivi, condannata al concilio di Vienna (1311). Essa, per salvaguardare la spiritualità e la libertà dell'anima, nega che essa sia propriamente forma del corpo. Rifiuta, peraltro, anche la soluzione averroistica che vede nell'anima soltanto il *motore* del corpo: anzi, sembra considerare le due posizioni come due facce della stessa medaglia: "Quidam dicere voluerunt et volunt sequentes Aristotelis physicam et Averrois Saraceni quod sensitiva hominis sit a generante et quod non sit radicata in substantia seu materia rationalis animae (...) Haec autem positio non solum est contra communem opinionem theologorum, immo est valde rationi contraria et in fide Christi miro modo periculosa. Duo enim sequuntur necessario ex hac positione: primum est quod pars intellectiva et libera sit forma corporis per se et in quantum talis aut quod nullo modo sit unita corpori substantialiter" (Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. LI, co.). Per Olivi, l'anima intellettuale piuttosto è una sostanza dotata di una materia spirituale che è anche

verità empirica che l'uomo non può a suo piacimento separarsi dal suo corpo, né operare e conoscere senza ricorrere, almeno in larghissima parte, ad esso (come si supposeva invece che facessero le sostanze angeliche, le quali sono sì talvolta motrici di corpi, ma mai loro informatrici sostanziali). In secondo luogo, essa pareva implicare che l'unione dell'anima al corpo dovesse considerarsi non naturale, e dunque in qualche modo 'forzata' e inevitabilmente penosa; e questo, a sua volta, sembrava contraddire la Scrittura, secondo la quale l'uomo fin dall'inizio è stato creato con anima e corpo, per cui la sua corporeità è naturale e quindi, per lui, è fondamentalmente un bene. In effetti, si potrebbe argomentare che, per quanto l'anima non sia unita al corpo come forma ma solo come motore, pure, diversamente dal caso degli angeli, le è unita per natura e non solo per volontà transitoria, il che spiegherebbe la forza di questo legame e la tenacissima inclinazione dell'anima al benessere del corpo e quasi all'identificazione con esso. Tuttavia questa strada, pur teoricamente percorribile, non sembra essere mai stata presa seriamente in considerazione dagli scolastici.

La terza posizione possibile (quella tradizionale, per cui l'anima è sia una sostanza autonoma sia la vera e autentica forma sostanziale del corpo umano) riceve, nel tardo '200, delle declinazioni diverse a seconda della risposta che si dà alle seguenti due questioni, che iniziano solo adesso a porsi esplicitamente: l'unità o pluralità di forme nella sostanza (compreso logicamente anche l'essere umano) e la materialità o meno delle creature intellettuali (questione che prima non si poneva perché sostanzialmente si dava per scontato che esse possedessero una qualche materia). A seconda dell'impostazione di questi punti, le soluzioni teoricamente possibili sono quattro:

- 1: L'anima è immateriale e l'essere umano ha una forma sola.
- 2: L'anima è immateriale e l'essere umano ha una pluralità di forme.
- 3: L'anima è materiale e l'essere umano ha una forma sola.
- 4: L'anima è materiale e l'essere umano ha una pluralità di forme.

Di queste, la seconda e la terza non sembrano storicamente aver trovato sostenitori. La seconda si avvicina un po' a quella delle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri, la terza a quella di Tommaso. Né Sigieri né Tommaso, però, hanno accettato il doppio *status* dell'anima sia forma che sostanza: quello, per conservare la sostanzialità dell'anima intellettuale, l'ha separata ontologicamente dal corpo umano; questo, per conservare l'unità sostanziale

---

materia dell'anima sensitiva, la quale a sua volta è forma vera e propria del corpo. Quindi, per l'inclinazione naturale alla propria materia, la forma dell'intelligenza è anche, mediatamente, vero e proprio principio vivificatore del corpo. In proposito vedi Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 178-194.

dell'uomo, ha fatto dell'intelligenza la forma di un composto ileomorfo. La prima soluzione è invece sostanzialmente quella di Alberto Magno, la quarta quella di Bonaventura. Quella di Alberto Magno presenta, in effetti, problemi analoghi a quella di Tommaso, e anzi se possibile è anche più incoerente. Essa intanto assume, infatti, che l'anima sia una sostanza indipendente, e non solo la forma di un corpo; ma assume anche, in linea di massima, che ogni sostanza (incluso dunque anche l'essere umano) abbia una forma sola. Se, quindi, la sola forma dell'essere umano è l'anima intellettuale, che per essenza è incorporea, non si capisce come esso possa avere anche un corpo tra i suoi aspetti sostanziali. Se invece ce l'ha, allora quella forma sarà di natura corporea, e quindi l'anima intellettuale non potrà esserle unita come forma, ma al limite solo come motore. La teoria dell'anima solo motore del corpo, scartata *a priori*, tende quindi nonostante ciò ad imporsi inconfessatamente. Se si prende sul serio l'assioma dell'immaterialità dell'intelletto, poi, risulta ancor più difficile compiere un'identificazione sostanziale tra essere umano e anima intellettuale: quest'ultima infatti dovrà allora essere assolutamente immota e impassibile, mentre l'essere umano palesemente non lo è. Se invece si intende l'immaterialità solo nel senso dell'assenza di materia *reale*, allora essa risulta di fatto identica all'unicità della forma: in questo senso, dato l'assioma dell'unicità della forma in tutte le sostanze, affermarla risulta del tutto pleonastico perché, sempre in questo senso e dato quell'assioma, *tutte le sostanze* sono necessariamente immateriali. Dati questi principi (che sono quelli assunti da Alberto e Tommaso ma da entrambi, in modo diverso, di fatto disattesi) l'unica conclusione possibile è che l'intelletto sia immobile, impassibile, e dunque unito alla mobile e mutevole natura umana solo come motore: che è poi la soluzione portata conseguentemente avanti in alcune opere di Sigieri di Brabante (sebbene lui pure, anche prima dei suoi successivi 'ripensamenti', non restasse punto esente da incoerenze). Per queste considerazioni rimandiamo comunque di nuovo a sopra [pp. 177-186 e 317-320].

Anche se si accetta uno solo dei principi di Alberto (unicità della forma o immaterialità dell'intelligenza), ciascuno dei due comunque, pure senza l'altro, confligge insolubilmente con la teoria dell'anima sia forma sia sostanza: se la forma della sostanza è unica, l'intelligenza (che per gli scolastici, anche se non fosse immateriale, senza dubbio è incorporea) non può informare una sostanza come l'essere umano la quale, altrettanto indubitabilmente, possiede nella propria definizione la corporeità. Se poi l'intelligenza è immateriale l'essere umano, anche ammesso che possieda una pluralità di forme, non potrebbe comunque avere tra i suoi atti formali un'intelligenza, che ne risulterebbe affetta nella propria impassibilità; o, se

prendiamo 'immateriale' non come 'impassibile' ma con 'non composto', risulta ancor più immediatamente contraddittorio che un intelletto possa fungere da forma a un corpo che, per l'appunto, allora gli farebbe da materia (reale).

La soluzione di Bonaventura, rifiuta l'immaterialità dell'anima e rifiuta anche l'unicità della forma: l'anima per lui è infatti materiale tanto nel senso della materia-potenza quanto in quella della materia-soggetto, perché ogni intelligenza creata, pur essendo incorporea, per lui è materiale in ambedue i sensi. Essa sembra quindi di primo acchito la più idonea a supportare la concezione tradizionale del composto umano. L'anima, in questa prospettiva, è una forma intellettiva che, pur trovandosi sostanzialmente unita al corpo umano e ad esso legata, come si esprime Bonaventura, da una "colligantia naturalis" (su ciò vedi sopra [n. 334]), pure è anche una sostanza separabile, capace di sopravvivere alla dissoluzione del corpo stesso. O meglio: la *sostanza* cui l'anima intellettiva fa immediatamente da forma è un'essenza incorporea, dotata già in proprio di una materia nella quale quella forma può sussistere, e dalla quale (diversamente che da quella corporea) non può venir separata da alcuna forza o circostanza al mondo: da qui la sua immortalità (se la forma dell'intelligenza si trovasse effettivamente priva di tutta la sua materia, essa in effetti per Bonaventura, diversamente che per Tommaso, inevitabilmente verrebbe meno: solo che di fatto ciò non può mai accadere). Questa forma, poi, a partire dalla sua infusione nell'anima (o meglio, a partire dalla sua concreazione insieme alla propria materia spirituale, con la quale viene a costituire l'anima-sostanza), si trova di fatto a informare, oltre a questa materia incorporea e spirituale, anche una materia corporea che (attraverso la gestazione) era stata resa atta ad accoglierla, e della quale essa viene a costituire l'atto culminante. Tanto la materia corporea quanto la materia spirituale di questa forma si trovano quindi, in virtù della forma stessa che le perfeziona, ad essere componenti di un'unica sostanza. Se parlando di 'anima' si intende la sostanza relativamente autonoma e completa che sussiste nel corpo, quindi, a rigore non è corretto, a quanto sembra, dire che essa è la forma del corpo. Forma del corpo (in virtù della quale esso, da essere umano solo in potenza, diventa un essere umano vero e proprio) è però invece la *forma* immateriale, l'anima-forma, che è anche la *componente formale* dell'anima-sostanza: si sfugge, quindi, all'incoerenza di postulare una forma di altro che dovrebbe essere anche, come tale, una sostanza sussistente. In pratica, è come se la forma dell'intelligenza, che in quanto tale comunque sussiste solo in una materia e mai separatamente da essa, ricevesse, oltre alla propria inalienabile materia spirituale, anche una materia corporea che, in virtù della forma,



costituisce una sostanza sola con quella. Questa materia, diversamente da quella spirituale, può esserne divisa, almeno a seguito del peccato originale: ma, visto che quella forma è strutturalmente atta a vivificarla e perfezionarla, la sostanza informata da essa (l'anima incorporea) non è mai perfettamente appagata fino a quando non vi viene riunita (fino a quando non ridiventa anche, in virtù della materia corporea che si coordina con essa sotto una stessa forma ultima, una sostanza corporea). Infine: visto che il corpo umano embrionale, prima di unirsi sostanzialmente alla forma del proprio intelletto, possiede già una forma (anzi, una forma altamente stratificata, se ricordiamo tutto quanto abbiamo visto finora!), e visto che essa continua a sussistere con una consistenza propria anche dopo, si capisce come l'essere umano, nella sua realtà concreta e complessa, possa essere corporeo anche se riceve per intero il proprio atto definitivo da una forma di natura incorporea. Esso non è corporeo in virtù della sua forma ultima, ma in virtù della natura corporea che è parte integrante della sua materia; e per converso la forma non è corporea in sé, ma lo è accidentalmente in virtù di una parte della materia cui si trova unita, e che peraltro è naturalmente portata ad assumere. In questo modo si evita una vera e propria contraddizione, che come è noto sorge solo quando gli attributi reciprocamente esclusivi sono predicati dello stesso soggetto *nello stesso rispetto*.

Qui noi abbiamo riformulato in termini più analitici la teoria antropologica di Bonaventura che, per come si trova espressa all'interno delle sue opere, non è sempre chiarissima e può dar luogo a fraintendimenti (ad esempio, alla convinzione che la sostanza spirituale in cui principalmente consiste l'essere umano sia per Bonaventura anche propriamente, e contraddittoriamente, la forma del suo corpo, visto che egli chiama "anima", indifferentemente, sia la *sostanza* incorporea che la relativa *forma*). E, in effetti, va riconosciuto che la concezione di Bonaventura sfugge almeno alle palesi difficoltà di cui sopra. Cosa di più normale del fatto che una sostanza continui a sussistere numericamente identica, in virtù della forma, anche se ha perso una parte della sua materia, e che peraltro, col mutare della materia, mutino invece le caratteristiche accidentali (compreso il possesso del corpo, che rispetto all'essenza dell'intelligenza umana innegabilmente, in base alle categorie di questo pensiero, è magari un 'accidente proprio', ma comunque un accidente)? E se si ammette, con Bonaventura e con tutti i suoi contemporanei, che un angelo, per esempio, possa trovarsi simultaneamente presente per intero (compresa la sua materia spirituale) in tutti i punti del luogo in cui opera, a maggior ragione la materia spirituale dell'intelletto umano, pur non informando immediatamente il corpo, potrà essere simultaneamente presente per intero in

tutte le parti del corpo in virtù della sua forma sostanziale, che è anche forma sostanziale del corpo (entrambe le affermazioni, invero, sollevano non poche difficoltà, ma se se ne accetta una non si vede perché non accettare l'altra).

A parte quest'ultimo punto, tuttavia, mi pare che anche nella soluzione di Bonaventura rimangano delle difficoltà, meno evidenti ma non per questo, una volta che le si è portate alla luce, meno scabrose.

Il problema fondamentale che ancora sussiste è il seguente: nella dialettica del nesso ileomorfo reale, quale è delineata da Bonaventura, se la forma è un atto emergente sulla propria materia d'altro canto la materia è capace di accoglierla e di venirne attualizzata solo in quanto essa ne possedeva già dal principio *l'inchoatio*; in ultima analisi dunque la forma diventa in qualche modo un parto generato dalle profondità della materia stessa. Almeno implicitamente, quindi, a Bonaventura si pone la seguente difficoltà, che entro i suoi schemi concettuali rimane irrisolta: come fa una realtà corporea a possedere *l'inchoatio* di una natura incorporea (come è necessario ammettere se essa le fa realmente da forma), quando d'altronde essa va ritenuta del tutto incapace di generarla autonomamente? Bonaventura precisa infatti (come anche Alberto) che, mentre tutte le funzioni corporee possono ritenersi frutto di uno sviluppo continuo e ininterrotto della 'potenza della materia', invece l'apparire dell'intelligenza richiede inderogabilmente una creazione diretta, perché essa resta incolmabilmente al di sopra delle capacità di tutta la natura corporea. Ma, proprio per questo, a Bonaventura si ripresenta allora, seppure un po'dilazionata, lo stesso problema che si solleva per Alberto: come fa l'intelligenza a essere unita al corpo altrimenti che come semplice motore? Si dirà che la forma intellettuale attua immediatamente solo la materia spirituale, la quale ne possiede effettivamente *l'inchoatio*, e senza la quale la materia corporea non potrebbe mai ricevere, per forza propria, una partecipazione dell'intelligenza? Ma questo non risolve il problema: questo significherebbe, o che la forma intellettuale è effettivamente unita *solo alla materia spirituale* come principio sostanziale, e a quella corporea lo è solo come motore; o che si riesuma il concetto insostenibile di una sostanza completa che è, in sé e in quanto tale, anche forma di un'altra sostanza<sup>898</sup>. Senza contare che, in tal caso, si aggiungerebbe una difficoltà senza per

---

<sup>898</sup> Che una materia reale possa possedere una forma la quale è a sua volta materia in relazione a una forma ulteriore non significa che questa stratificazione di forme, fatta astrazione dal sostrato, costituisca una sostanza completa: essa ha comunque la possibilità di esistere solo sulla base di quella materia, e quindi da sola non è affatto una sostanza. Anche ammessa la pluralità delle forme, la possibilità di una sostanza completa che sia forma di altro continua ad apparire contraddittoria.

questo risolvere l'altra, fino a quando si tien fermo che comunque una natura incorporea (forma o sostanza completa che sia) non può essere supportata dalla realtà corporea.

Ammettiamo pure che l'informazione della materia corporea da parte della forma incorporea richieda un intervento soprannaturale (si parla, non a caso, di una creazione diretta e totale, di un'infusione e non di una generazione): ma questo, come abbiamo già notato, significa appunto, sebbene Bonaventura ancora non se ne renda conto, che la materia che supporta la forma dopo l'infusione non può essere specificamente (e quindi, *a fortiori*, neanche individualmente) *la stessa* che esisteva prima. Si dovrà concludere che essa è stata integralmente sostituita, e che di quella iniziale non rimane nulla. Se la natura corporea non può generare spontaneamente l'incorporeo, vuol dire che non ne possiede l'*inchoatio*; ma se non ne possiede l'*inchoatio*, non può neppure accoglierlo come propria forma, ma al limite, appunto, solo come motore (e anche lì, invero, ci sarebbe da discutere). Se invece può accoglierla come forma vera e propria, allora non si vede come escludere che essa sia anche capace di trarla da se stessa sotto il mero stimolo di determinate circostanze fisiche, e senza alcun ausilio soprannaturale.

In effetti, a questo punto rimarrebbe aperta solo una strada per mantenere all'essere umano il possesso dell'intelligenza come sua forma sostanziale: ammettere che *l'intelligenza stessa sia sostanzialmente di natura corporea*, e che un essere interamente corporeo possa dunque supportare un atto e una funzione intenzionalmente incorporee. Bonaventura avrebbe potuto essere facilitato a percorrere questa via dalla sua parallela ammissione, polemicamente contrapposta al punto di vista assunto da Tommaso, che una sostanza materiale (come è, per lui, qualunque creatura) può tuttavia supportare un'attività funzionalmente e intenzionalmente del tutto immateriale, del tutto svincolata dalle condizioni limitanti della materia, quale è, appunto, l'intelligenza. E Bonaventura avrebbe potuto anche basarsi su idee correnti della fisiologia e della psicologia dell'epoca, secondo le quali le funzioni sensoriali di livello superiore (come l'immaginazione, la memoria ecc.), pur essendo corporee, già 'spiritualizzano', in qualche modo, il dato del senso<sup>899</sup>. ...Perché non potrebbero, allora, con un

---

<sup>899</sup> La 'spiritualità', per Bonaventura, è concetto più ampio dell'intelligenza vera e propria: essa ad esempio appartiene, in qualche misura, anche agli animali, se paragonati agli elementi inorganici, e conosce, in qualche modo, una gradazione ininterrotta nello sviluppo della natura. Su ciò si veda Gilson, *La philosophie* cit., p. 248, dove si espongono le ragioni per cui, secondo Bonaventura, gli animali devono essere composti di diversi elementi: "Le corps animal est doué de mouvements divers; il peut non seulement progresser dans le sens de la longueur, mais aussi se dilater et se contracter; or aucun élément ne peut expliquer à lui seul des mouvements aussi différents et leur présence commune dans le corps permet seule d'en rendre raison. Mais les vraies raisons, les plus profondes, se prennent des exigences de l'ordre universel. Plus une forme est spirituelle, plus est grande

salto qualitativo rilevante ma non infinito, spiritualizzarlo *del tutto* senza per questo uscire dalla sfera sostanziale del corporeo?

Ciò significherebbe però, inderogabilmente, cancellare l'abisso tra l'uomo e il mondo corporeo, cancellare la necessità di una creazione diretta non solo per le specie animali, ma anche per quella umana, e per ciascun suo rappresentante; e, quindi, rinunciare al fondamento *naturale* dell'immortalità personale: se l'intelligenza umana è funzione di una forma corporea, non c'è alcuna ragione di supporre che tale forma sia naturalmente atta a sopravvivere al corpo stesso. Se immortalità c'è, a questo punto essa potrà venir garantita solo da un gratuito intervento divino, non dalle facoltà intrinseche dell'anima stessa. Pochi decenni dopo la morte di Bonaventura diversi maestri, tra cui alcuni dei maggiori esponenti del suo stesso ordine, come abbiamo visto sopra, giungeranno effettivamente a questa conclusione: che la personalità umana debba sopravvivere alla morte è cosa che bisogna assumere per fede. Ugualmente, secondo alcuni studiosi, in questa stessa epoca si inizierà a sostenere, almeno sottobanco e con formule velate, che l'intelligenza non sia che un attributo del corpo, organicamente generato dal suo sviluppo proprio in quanto di quello costituisce il coronamento: e che, se c'è intelligenza separata che lo perfeziona dall'esterno, quella è la stessa Intelligenza divina, cui il corpo umano, tramite il raffinamento dei propri dati sensoriali, si rende atto ad unirsi direttamente. Questa è ad esempio l'opinione di Nardi, quale sembra risultare da alcune sue succitate letture della filosofia di Dante [nn. 331-645].

Ma, abbia o meno Nardi lavorato troppo di fantasia in tale sua ricostruzione (o l'abbiamo fatto noi, ad attribuirgliela?), resta certo che l'una e l'altra tesi rimangono ancora del tutto estranee alla prospettiva di Bonaventura. Egli ha ammesso, sì, che ad esempio l'agire animale non è totalmente cieco: in proposito introduce espressamente il concetto di *appetitus brutalis* come intermedio tra il *naturalis*, che non possiede alcuna autocoscienza, e il *rationalis*, che comporta invece la piena consapevolezza (l'idea degli animali come pure macchine, del resto, è assai più moderna che medievale):

Ad regimen et directivum appetitus naturalis plus spectat dirigi quam dirigere; ad directivum vero appetitus rationalis proprie spectat dirigere: directivum vero appetitus brutalis quodam modo medio

---

le nombre des opérations qu'elle peut accomplir; or, comparée aux formes des mixtes ou aux formes élémentaires, la forme animale correspond à un degré déjà très élevé de spiritualité: *anima sensibilis est valde spiritualis*; elle doit donc être capable d'accomplir des opérations très diverses". Cfr. *In Sent. II*, dist. XV, art. I, q. II, s. c. c: "Quanto forma est spiritualior tanto est plurium operationum principium; sed anima sensibilis est forma valde spiritualis: ergo est principium multiplicis operationis".

tenet. Et hinc est quod naturalia moventur quadam necessitate, rationalia vero mera libertate, bruta vero moventur quadam impetuositate, quae est infra libertatem et supra necessitatem; non enim possunt se omnino reprimere et tamen possunt ad oppositas partes tendere<sup>900</sup>.

Tuttavia, da ciò ad abbandonare il sostanziale antropocentrismo, che del resto era comune a tutta la sua epoca, e concludere che tra le facoltà animali e quelle umane ci sia una mera differenza di grado, ci corre ancora molto. Anche il problema del composto umano, quindi, in Bonaventura rimane complessivamente, al di là della sua stessa consapevolezza, privo di una soluzione definitiva, più ancora, forse, di quanto avvenga per molti altri punti nevralgici del suo pensiero. Ma proprio dove in questo pensiero la sistematicità difetta, sovente è più ricca, come spesso accade, l'abbondanza di spunti: ciascuno di essi potrà, passando ad altri autori, raggiungere magari una compiutezza maggiore; ma proprio con ciò si perderà, fatalmente, la molteplicità di esiti possibili che ciascun nodo problematico possedeva nel suo momento 'incoativo'; e proprio in questa risiede (o così ho cercato di mostrare) un interesse non secondario di questa filosofia.

---

<sup>900</sup> *In Sent. II*, dist. XXXVIII, art. II, q. I, co.

## Bibliografia

### Fonti

*Opere di Bonaventura:*

*Breviloquium*, in *Opera theologica selecta*, vol. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1964, pp. 1-175.

*Christus unus omnium magister*, in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 295-307.

*Collationes de decem praeceptis*, in *Opera Omnia*, vol. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1891, pp. 505-532.

*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 455-503.

*Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 327-449.

*Illuminationes Bonaventurae de operibus VII dierum Parisius editae*, ed. F. Delorme, in *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1934, pp. 1-274.

*Commentarii in Sapientiam*, in *Opera Omnia*, vol. VI, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1893, pp. 107-233.

*De reductione artium ad theologiam*, in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 215-228.

*Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum*, in *Opera Omnia*, vol. VIII, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1898, pp. 337-374.

*Libri I-IV. Sententiarum*, in *Opera theologica selecta*, voll. I-IV, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1934-1949.

*Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 177-214.

*Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis*, in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 45-115.

*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 3-43.

*Sermones de sanctissima trinitate*, in *Opera theologica selecta*, vol. V, pp. 229-249.

*Opere di altri autori:*

- Agostino, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 27).
- Agostino, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart e L. Kalb, 2 voll., Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 47-48).
- Agostino, *De trinitate libri XV*, ed. W. J. Mountain, F. Gloire, 2 voll., Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50-50 A).
- Agostino, *De vera religione*, ed. J. Martin, in *De doctrina christiana. De uera religione*, Brepols, Turnhout 1962 (CCSL 32), pp. 187-260.
- Agostino, *De Genesi ad litteram*, in *La genesi II. La genesi alla lettera. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Opere di Sant'Agostino, vol. IX, 2)*, Città Nuova, Roma 1989.
- Agostino (ps.), *De spiritu et anima*, ed. J. P. Migne, in *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*, t. VI [PL 40], Migne, Paris 1865, cc. 779-832.
- Alano di Lilla (ps.) *De arte seu articulis catholicae fidei*, I, XXIV, ed. J. P. Migne, in *Alani de Insulis Doctoris Universalis Opera Omnia* [PL 210], Migne, Paris 1855; rist. Brepols, Turnhout 1976, cc. 595-618.
- Alessandro di Hales (et alii): *Summa theologiae* [*Summa Halensis*], ed. Collegii S. Bonaventurae, 5 voll., Quaracchi (Firenze), 1924-1948.
- Alberto Magno, *De causis et processu universitatis*, ed. W. Fauser, in *Opera Omnia*, t. XVII, pars II, Aschendorff, Monasterii Westfolorum (Münster) 1993.
- Alberto Magno, *De generatione et corruptione*, ed. P. Hossfeld, in *Opera Omnia*, t. V, pars II, Aschendorff, Monasterii Westfolorum (Münster) 1980, pp. 107-213.
- Alberto Magno, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, in *Opera Omnia*, t. XII, Aschendorff, Monasterii Westfolorum (Münster) 1955, pp. 3-44.
- Alberto Magno, *Commentarii in I-IV Sententiarum*, in *Opera Omnia*, voll. XXV-XXX, Vivès, Paris 1893-1894.
- Alberto Magno, *Summa de creaturis*, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, voll. XXXIV (pp. 306-799)-XXXV, Vivès, Paris 1895-1896.
- Alberto Magno, *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, voll. XXXI-XXXIII, Vivès, Paris 1895.
- Anonymi fragmentum, vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, in *Aristoteles latinus* I, 6-7, ed. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966.
- Angelo Silesio, *Cherubinischer Wandersmann*, ed. L. Gnädinger, Manesse Verlag, Zurich

1986; tr. it. di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, *Il pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Torino 1989.

Aristotele, *De anima*, tr. it. di Renato Laurenti, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 97-191.

Aristotele, *De generatione et corruptione*, tr. it. di Antonio Russo, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 1-95.

Aristotele, *De interpretatione*, tr. it. di Giorgio Colli, in *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 49-81.

Aristotele, *Fisica*, tr. it. di Antonio Russo, in *Opere*, vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 1-238.

Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di Antonio Russo, in *Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 2002.

Avicenna (Ibn Gebirol), *Fons vitae*, ed. C. Baeukmer, Aschendorff, Münster 1995.

Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V*, ed. S. Van Riet, Éditions Orientalistes-Brill, Louvain-Leiden 1968.

Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Leuven-Leiden 1977.

Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X*, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980.

Avicenna, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve-Leiden 1992.

Boezio, Severino, *Contra Eutychen et Nestorium [De duabus naturis et una persona Christi]*, ed. C. Moreschini, in *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Saur, München-Leipzig 2000, pp. 206-241.

Boezio, Severino, *Commentaria in Porphyrium*, ed. J. P. Migne, in *Manlii Severini Boetii Opera Omnia* [PL 64], Migne, Paris 1847; rist. Brepols, Turnhout 1979, cc. 71-158.

Broad, Charlie Dunbar, *Scientific Thought*, Kegan Paul, London 1923.

Bruno, Giordano, *De la causa principio e uno*, in *Dialoghi italiani*, a cura di G. Aquilecchia, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 173-342.

*Catalogus generalium*, ed. O. Holder-Egger, in *Mon. Germ. Hist., Scriptores*, t. XXIII, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, Hannover-Leipzig 1905-1913, pp. 653-674.

*Chartularium universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle-E. Châtelain, vol. I, Delalain, Paris



1889.

*Chronica XXIV generalium*, in *Analecta Franciscana*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, vol. III, Quaracchi (Firenze) 1897.

Dante Alighieri, *Convivio*, ed. F. Brambilla Ageno [*Le opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, t. III, vol. II], Le Lettere, Firenze 1995.

Dante Alighieri, *Purgatorio*, ed. G. Petrocchi, in *La Commedia secondo l'antica vulgata*, vol. III [*Le opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana*, t. VII], Arnoldo Mondadori, Milano 1967.

Egidio Romano, *De intellectu possibili*, in *Super libros De anima, De materia celi, De intellectus possibili, de gradibus formarum*, Venezia 1500, rist. Minerva GMBH, Frankfurt am Main 1982, 91-95.

Egidio Romano, *In Secundum librum Sententiarum*, ed. A. Rocca [*Angelus Rocchenis, Aegidii Columnae Romani In Secundum Librum Sententiarum Quaestiones*], Francesco Ziletti [*Franciscum Zilettum*], Venezia 1581.

Enrico di Gand, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, t. V, Brill, Leiden 1979.

Giovanni della Rochelle, *Summa de anima*, ed G. Bougerol, Vrin, Paris 1995.

Grossatesta, Roberto, *Hexaëmeron*, ed. R. C. Dales, S. Gieben, Oxford University Press, London 1982.

Guglielmo d'Alvernia, *De universo*, in *Guilielmus Parisiensis Opera Omnia*, ed. F. Hotot, B. Le Feron, Amiens-Paris 1674, rist. Frankfurt am Main 1967, vol. I, pp. 561-1012.

Guglielmo de la Mare, *Correctorium fratris Thomae*, in P. Glorieux (ed.), *Le correctorium corruptorii 'Quare'*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Kain 1927.

Guglielmo de la Mare (ps.), *Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O. F. M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, ed F. Pelster, Aschendorff, Münster 1956.

Guglielmo di Baglione, *Quaestio utrum anima rationalis ex natura sua sit hoc aliquid, et cum hoc sit vera perfectio corporis*, in Ignatius Brady, *Background of the Condamnation of 1270: Master William of Baglione, O. F. M.*, «Franciscan Studies» 30 (1970), pp. 5-48.

Guglielmo di Ockham, *Quaestio disputata utrum mundus potuerit creari ab aeterno*, ed. G. Etzkorn, F. E. Kelly, J. C. Wey, in *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuseriptorum edita*, vol. VIII, St. Bonaventure, New York 1984, pp. 59-97.

Guglielmo di Ockham, *Quodlibet II*, ed. J. C. Wey, in *Guillelmi de Ockham Opera*

*philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, vol. IX, St. Bonaventure, New York 1980, pp.

*Ignoti auctoris quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, ed. M. Giele, in Giele, Maurice, Van Steenberghen, Fernand e Bazán, Bernardo, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris 1971, pp. 21-117.

*Ignoti auctoris quaestiones in libros Aristotelis De anima*, ed. F. Van Steenberghen, in Giele, Maurice, Van Steenberghen, Fernand e Bazán, Bernardo, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris 1971, pp. 135-343.

Kant, Immanuel, *Storia generale della natura e teoria del cielo*, tr. it. di Alfio Cozzi, Vincenzo Bona, Torino 1956.

*Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. A. Pattiin, Tijdschrift voor Philosophie, Leuven 1966.

Locke, John, *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. di Camillo Pellizzi, Laterza, Bari 1994.

Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et providentia*, ed. G. Gál, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi (Firenze) 1956.

Meister Eckhart, *Nolite timere eos, qui occidunt corpus*, ed. G. Steer, in Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, vol. IV, 2, W. Kolhammer, Stuttgart 2003, pr. 109.

*Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio*, Città del Vaticano (Roma) 1979.

Pietro Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 2 voll., Quaracchi (Firenze) 1924.

Pietro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata (Roma), 1971-1981.

Schopenhauer, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di Nicola Palanga, Mursia, Milano 1991.

Schopenhauer, Arthur, *Sulla filosofia delle università*, tr. it. di Gorgio Colli, in *Parerga e paralipomena*, vol. I, Adelphi, Milano 1998, pp. 197-276.

Searle, John, *Il mistero della coscienza*, tr. it. di Eddy Carli, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

Sigieri di Brabante, *De necessitate et contingentia causarum*, ed. J. J. Duin, in *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1954.

Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, ed. B. Bazán, in B. Bazán (ed.), *Quaestiones in*

*tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires, Louvain 1972, pp. 70-112.

Sigieri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1983.

Sigieri di Brabante, *Quaestiones in tertium de anima*, ed. B. Bazán, in B. Bazán (ed.), *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires, Louvain 1972, pp. 1-69.

Tommaso d'Aquino, *De aeternitate mundi*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, Commissio Leonina, Roma 1976, pp. 83-89.

Tommaso d'Aquino, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLII, Commissio Leonina, Roma 1979, pp. 243-257.

Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, pp. 367-381.

Tommaso d'Aquino, *De iudiciis astrorum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, pp. 199-201.

Tommaso d'Aquino, *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XL, pars B, Commissio Leonina, Roma 1968.

Tommaso d'Aquino, *De substantiis separatis*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XL, pars D, Commissio Leonina, Roma 1968.

Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. XLIII, pp. 289-314.

Tommaso d'Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. P. M. Maggiòlo, Marietti, Torino-Roma 1965.

Tommaso d'Aquino, *In quattuor libros Sententiarum*, ed. R. Busa, in *Opera Omnia*, vol. I, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980.

Tommaso d'Aquino, *In symbolum apostolorum, scilicet "credo in Deum" expositio*, ed. R. M. Spiazzi, in *Opuscula theologica*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1954, pp. 193-217.

Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. M. Calcaterra, P. S. Centi, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1965, pp. 367-415.

Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M.*

*edita*, t. XXIII, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982.

Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, vol. II, pp. 7-276.

Tommaso d'Aquino, *Super Boetium de trinitate*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. L, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris 1992, pp. 75-171.

Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, ed. C. Pera, P. Marc e P. Caramello, in *Liber del veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles* (3 voll.), voll. II-III, Marietti, Torino-Roma 1961.

Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, ed. P. Caramello, 3 voll., Marietti, Torino 1952-1956.

Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, ed. J. P. Migne, in *Hugonis de S. Victore Opera Omnia*, t. II [PL 176], Migne, Paris 1854; rist. Brepols, Turnhout 1983, cc. 173-618.

## **Letteratura secondaria**

### *Monografie e articoli:*

Acar, Rahim, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas's positions*, Brill, Leiden-Boston 2005.

Alliney, Guido, De centro in circumferentia. *Metafore spaziali del rapporto tempo-eternità in Tommaso d'Aquino*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 66 (1999), pp. 89-120.

Baldner, Steven, *St. Albert the Great on the Union of the Human Soul and Body*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996), pp. 103-120.

Bazán, Bernardo C., *La corporalité selon saint Thomas*, in «Revue Philosophique de Louvain», 81 (1983), pp. 369-408.

Berti, Enrico, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, Itin. 5, in «Doctor Seraphicus» 40-41 (1993-94), pp. 7-16.

Berubé, Camille, *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976.

Bettetini, Maria, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.

Bettoni, Efrem, *Due interpreti del pensiero cristiano: S. Bonaventura e S. Tommaso*, in «Studi

Francescani» 76, I-II (1979), pp. 9-50.

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

Bettoni, Efrem, *S. Bonaventura da Bagnoregio (gli aspetti filosofici del suo pensiero)*, Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano 1973.

Bianchi, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

Bianchi, Luca, *Introduzione*, in Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo. Traduzione, introduzione e note di Luca Bianchi*, Unicopli, Milano 2003, pp. 7-73.

Bianchi, Luca, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

Bianchi, Luca e Randi, Eugenio, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Bigi, Vincenzo Cherubino, *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988.

Bloch, Ernst, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963.

Bloch, Ernst, *Die Lehren von der Materie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

Boland, Vivian, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

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

Bougerol, Jacques Guy, *Introduction a saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988.

Boulnois, Olivier, *Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison?*, in C. Esposito e P. Porro (ed.), *La causalità* («Quaestio» 2 [2002]), pp. 291-336.

Brady, Ignatius, *John Pecham and the Background of Aquinas's De aeternitate mundi*, in A. A. Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 141-178.

Bréhier, Emile, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 38 (1931), pp. 133-162.

Brown, Benjamin, *Bonaventure on the Impossibility of a Beginningless World: Why the Traversal Argument Works*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 79, III (2005), pp. 389-409.

Casadei, Elena, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col*

- pensiero antico*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008.
- Chenu, Marie-Dominique, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges Auguste Pelzer», 3<sup>e</sup> série, 26 (1947), pp. 159-181.
- Coccia, Emanuele, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Corvino, Francesco, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari 1980.
- Courtenay, William J., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990.
- Courtenay, William J., *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, Variorum Reprints, London 1984.
- Cousins, Ewert H., *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, in «Études Franciscaines» 18 (1968), pp. 15-31.
- Cullen, Christopher M., *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford (New York) 2006.
- Craig, William Lane, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.
- Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990.
- Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- Dal Pra, Mario, *Amalrico di Bene*, Bocca, Milano 1951.
- Damiata, Marino, *L'ultimo Bonaventura*, in «Studi Francescani» 101 (2004), pp. 5-143 e 102 (2005), pp. 5-176.
- Davis, Richard, *Bonaventure and the Arguments for the Impossibility of an Infinite Temporal Regression*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996), pp. 361-380.
- De Finance, Joseph, *Cogito cartésien et Réflexion thomiste*, Beauchesne, Paris 1946.
- De Libera, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990.
- Delio, Ilia, *Simply Bonaventure. An Introduction to his Life, Thought, and Writings*, New City Press, New York 2001.
- De Rijk, Lambertus Marie, *Nicholas of Autrecourt. His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994.
- Di Bella, Stefano, *Il fantasma dell'ecceità. Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione*, in P.

- Porro e J. Schumtz (ed.), *La posterità di Giovanni Duns Scoto* («Quaestio» 8 [2008]), pp. 535-567.
- Di Bella, Stefano, *The Science of Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Springer, Dordrecht 2005.
- Di Maio, Andrea, *Il vocabolario bonaventuriano per la natura*, in «Miscellanea Francescana» 88, I-II (1988), pp. 301-356.
- Di Maio, Andrea, *La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggetto di comunicazione*, in «Miscellanea Francescana» 90, I-II (1990), pp. 60-116.
- Di Maio, Andrea, *La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3. 2*, in G. d'Onofrio (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni: lettura di testi medievali*, Avagliano, Cava de'Tirreni 2001, pp. 157-184.
- Di Maio, Andrea, *La dottrina bonaventuriana sulla natura*, in «Miscellanea Francescana» 89, I-II (1989), pp. 335-392.
- Duhem, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. VII, Hermann, Paris 1956.
- Fabro, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950.
- Federici Vescovini, Graziella, *La "dotta ignoranza" di Cusano e San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus» 40-41 (1993-94), pp. 49-68.
- Fioravanti, Gianfranco, *Alberto versus Tommaso sulla possibilità di una creatio ab aeterno*, in A. Fabris, G. Fioravanti e E. Moriconi (ed.), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, ETS, Pisa 1997, pp. 235-244.
- Fioravanti, Gianfranco, *L'aristotelismo latino*, in P. Rossi, C. A. Viano (ed.), *Storia della filosofia*, vol. II, Laterza, Bari 1994, pp. 299-323.
- Frank, William A. e Wolter, Allan B., *Duns Scotus, Metaphysician*, Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 1995.
- Gallarino, Marco, *Il soggetto degli elementi: note sul ventinovesimo canto del Paradiso*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» 21 (2005), pp. 49-68.
- Gallarino, Marco, *Note sulla dottrina della causazione nel pensiero di Dante Alighieri*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» 20 (2003-2004), pp. 5-44.
- Galluzzo, Gabriele, *Aquinas on the Genus and Differentia of Separate Substances*, in «Documenti e Studi della Tradizione Filosofica Medievale» 18 (2007), pp. 343-361.

- Garin, Eugenio, *Medioevo e rinascimento*, Laterza, Bari 1961.
- Gauthier, René Antoine, *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 67 (1983), pp. 201-232.
- Gentile, Giovanni, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, vol. I.
- Ghisalberti, Alessandro, “*Ego sum qui sum*”: *la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 40-41 (1993-94), pp. 17-33.
- Ghisalberti, Alessandro, *Interpretazioni di Bonaventura nel novecento: a partire da Etienne Gilson*, in «Doctor Seraphicus», 50 (2003), pp. 47-63.
- Giele, Maurice, *La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote*, in «Revue Philosophique de Louvain» 58 (1960), pp. 529-556.
- Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1969.
- Gilson, Étienne, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it. di Maria Assunta del Torre, La nuova Italia, Firenze 1973.
- Gilson, Étienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1953.
- Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1948.
- Gilson, Étienne, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Vrin, Paris 1986.
- Goodman, Lenn E., *L'universo di Avicenna*, tr. it. di Sergio Crapiz, ECIG, Genova 1995.
- Grant, Edward, *Much Ado about Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Grazioso, Anna, *San Bonaventura e la razionalizzazione della teologia. L'antifilosofia della filosofia francescana*, in «Miscellanea Francescana» 104, I-II (2004), pp. 39-83.
- Guardini, Romano, *Un filosofo del basso medioevo: Bonaventura*, in Id., *Pensatori religiosi*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 9-28.
- Hayes, Zachary, *The Meaning of Convenientia in the Metaphysics of St. Bonaventure*, in «Franciscan Studies» 34 (1974), pp. 74-100.
- Hintikka, Jaakko, *Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Hissette, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain 1977.
- König-Pralong, Catherine, *Avènement de l'aristotelisme en terre chrétienne. L'essence et la matière: entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Vrin, Paris 2005.



- Koyré, Alexandre, *Studi newtoniani*, tr. it. di Paolo Galluzzi, Einaudi, Torino 1972.
- Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Clarendon Press, New York 1999.
- Leaman, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Lindberg, David C., *Roger Bacon and the Origins of perspectiva in the Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- Longpré, Ephrem, *Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O. F. M. Art. I. Le Commentaire sur les Sentences de S. Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 3, IV (1921), pp. 288-302.
- Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harper & Row, New York 1965.
- Lucentini, Paolo, *L'eresia di Amalrico*, in W. Beierwaltes (hrsg.), *Eriugena redivivus*, Winter, Heidelberg 1987, pp. 174-191.
- Lucentini, Paolo, *I falsi di Guarniero di Rochefort nel "Contra amaurianos"*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 84 (2005), pp. 269-97.
- Macken, Raymond, *Le statut de la matière première dans la philosophie d'Henri de Gand*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 46 (1979), pp. 130-182.
- Macken, Raymond, *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 47 (1980), pp. 188-230.
- Mahoney, Edward P., *Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (pessimus naturalis) and 'The Worst Metaphysician' (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions*, in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, B. R. Grüner, Amsterdam 1988.
- Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle*, Librairie de l'Université, Fribourg 1899.
- Mauro, Letterio, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976.
- Mauro, Letterio, *Bonaventura e Aristotele: il problema della causalità*, in «Antonianum» 71, III (1996), pp. 705-719.
- Mauro, Letterio, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, in «Doctor Seraphicus» 44 (1997), pp. 29-50.

- Mauro, Letterio, “*Per sequentes philosophos haec positio reprobata est*”. *Quale disegno dossografico in Bonaventura?*, in «Medioevo» 16 (1990), pp. 71-84.
- Mauro, Letterio, *S. Bonaventura e l'averroismo latino: insegnamenti di una controversia*, in «Doctor Seraphicus» 29 (1982), pp. 9-24.
- Mazzarella, Pasquale, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli 1978.
- McEvoy, James, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- McKeon, Richard, *Philosophy and Theology, History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas*, in «Journal of the History of Ideas» 36, III (1975), pp. 387-412.
- Michon, Cyrille, *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Flammarion, Paris 2004.
- Moonan, Lawrence, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Moretti-Costanzi, Teodorico, *San Bonaventura*, Armando, Roma 2003.
- Mugnai, Massimo, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001.
- Nardi, Bruno, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti; traduzione, commento e introduzione storica di Bruno Nardi; edizione riveduta da Paolo Mazzantini; saggio introduttivo di Giorgio Stabile*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 1-98.
- Nardi, Bruno, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma s. d [1952].
- Nardi, Bruno, *Studi di filosofia medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979.
- Noone, Timothy B., *Universals and Individuation*, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100-128.
- Ottaviano, Carmelo, *Metafisica dell'essere parziale*, Rondinella, Napoli 1954.
- Pasnau, Robert e Shields, Christopher, *The Philosophy of Aquinas*, Westview, Boulder (Colorado) 2004.
- Petagine, Antonio, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Pompei, Alfonso, *Cosmologia: scienza e fede in Bonaventura da Bagnoregio*, in «Doctor Seraphicus» 47 (2000), pp. 5-42.

- Poppi, Antonino, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Editrice Antenore, Padova 1966.
- Porro, Pasquale, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*, Leuven University Press, Leuven 1996.
- Porro, Pasquale, "Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, in «Medioevo» 18 (1992), pp. 231-273.
- Putallaz, François-Xavier e Imbach, Ruedi, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, tr. it. di Antonio Tombolini, Jaca Book, Milano 1998.
- Quinn, John Francis, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973.
- Ratzinger, Joseph, *San Bonaventura. La teologia della storia*, trad. it. di Marcella Montelatici, Nardini, Firenze 1994.
- Rodolfi, Anna, *Il concetto di materia in Alberto Magno*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004.
- Rodolfi, Anna, *Tempo e creazione nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Studi Medievali» 37, I (1996), pp. 135-169.
- Roland-Gosselin, Marie-Dominique, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948.
- Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, George Allen & Unwin, London 1964.
- Santinello, Giovanni, *Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della "Metafisica"*, in «Medioevo» 16 (1990), pp. 43-70.
- Schroeder, Frederic M. e Todd, Robert B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003.
- Synder, Steven C., *Albert the Great, Inchoatio Formae, and the Pure Potentiality of Matter*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 70 (1996), pp. 63-82.
- Todisco, Orlando, *Il corpo nel dibattito bonaventuriano-tomista. Dalla psicicizzazione del corpo alla somatizzazione dell'anima*, in «Miscellanea Francescana» 98, I-II (1998), pp. 217-248.
- Todisco, Orlando, *L'antifilosofia della filosofia di San Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» 100, I-II (2000), pp. 51-92.
- Thonnard, François-Joseph, *Les raisons séminales selon saint Augustin*, in *Actes du XIème*

- congrès international de philosophie*, vol. XII, North-Holland Publishing Company-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain 1953, pp. 146-152.
- Trottmann, Christian, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École Française de Rome, Roma 1995.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2002.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Il secolo XIII: Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino*, in *Atti del XXV Congresso Nazionale di Filosofia*, vol. I, Società Filosofica Italiana, Roma 1975 (pp. 111-132).
- Vanni Rovighi, Sofia, *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, in *Medioevo e rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, pp. 753-778.
- Vanni Rovighi, Sofia, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965.
- Vanni Rovighi, Sofia, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936.
- Vanni Rovighi, Sofia, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- Van Steenberghen, Fernand, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Deuxième édition, mise à jour*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1991.
- Van Steenberghen, Fernand, *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain 1977.
- Van Steenberghen, Fernand, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, London 1955.
- Van Steenberghen, Fernand, *The Problem of the Existence of God in Saint Thomas's Commentary of the Metaphysics of Aristotle*, in «Review of Metaphysics», 27 (1973-74), pp. 554-568 (trad. di John Wippel di *Le probleme de l'existence de Dieu dans le commentaire de Saint Thomas sur la Metaphysique d'Aristote*, in «Sapientia», 26 [1971], pp. 163-172).
- Vernier, Jean-Marie, *La définition de l'âme chez Avicenne et S. Albert le Grand*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 76, (1992), pp. 255-278.
- Walz, Matthew D., *Theological and Philosophical Dependencies in St. Bonaventure's Argument Against an Eternal World and a Brief Thomistic Reply*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 72 (1998), pp. 75-98.
- Webér, Édouard Henri, *Dialogue et dissension entre Saint Bonaventure et Saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris 1974.

Weisheipl, James A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1994.

Wippel, John F., *Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited)*, in «in «Journal of History of Philosophy» 19 (1981), pp. 21-37.

Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2000.

Wolter, Allan B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London 1990.

Zavalloni, Roberto, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

*Opere collettive:*

Alliney, Guido, e Cova, Luciano (ed.), *Tempus aevum aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Olschki, Firenze 2000.

Bougerol, Jacques Guy *et alii* (ed.), *S. Bonaventura: 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1973-74.

*Catechismo della chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (Roma) 1992.

Esposito, Costantino e Porro, Pasquale (ed.), *La materia* («Quaestio» VII [2007]), Brepols-Pagina, Bari 2008.

Gamboso, Virgilio (ed.), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura: contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1974.

*Il problema del male nel pensiero di San Bonaventura e in alcuni contesti della tradizione medievale. XVIII convegno di studi bonaventuriani* («Doctor Seraphicus» 38 [1991]), Centro di Studi Bonaventuriani, Bagnoregio 1991.

Martello, Concetto, Militello, Chiara, e Vella, Andrea (ed.), *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM). Catania, 22-24 settembre 2006*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2008.

Nussbaum, Martha C e Rorty, Amelie O. (ed.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992.

Porro, Pasquale (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its*

*Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001.

### **Opere di consultazione**

Caroli, Ernesto (ed.), *Dizionario bonaventuriano*, Editrici Francescane, Padova 2008.

Gracia, Jorge J. E. e Noone, Timothy B. (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Malden-Oxford-Melbourne 2003.

## Indice dei nomi

\*Abelardo, Pietro: 78, 79, 79n., 80.

Acar, Rahim: 159n.

de Adam, Salimbene: 220n.

Agostino: 20, 28n., 38n., 40n., 44, 46n., 66, 88, 88n., 92, 92n., 115, 116, 116n., 143n., 144n., 145n., 167, 197, 197n., 198, 199, 199n., 201, 213, 213n., 215, 215n., 241, 269, 269n., 293, 326, 335, 336, 338, 339, 340, 381, 382, 385n., 406, 406n., 441.

Alano di Lilla: 216.

Alberto Magno: 19, 19n., 25, 25n., 26, 26n., 27, 27n., 32, 53, 54, 54n., 60n., 69, 74, 80, 80n., 85, 85n., 86, 93, 94n., 126n., 143n., 147n., 156, 157, 158n., 163, 179, 181, 189, 191, 191n., 192n., 204, 209, 220, 222, 234, 242n., 254, 259, 260, 261, 268n., 272, 300, 308, 313, 314, 314n., 315, 316-322, 326, 328, 328n., 329, 330, 352, 364, 384n., 404, 404n., 415, 415n., 416, 445, 448.

Alcuino di York: 243n.

Alessandro di Afrodisia: 184, 320.

Alessandro di Hales: 5, 45, 54n., 219, 220, 220n., 313.

Alfredo Anglico: 156n.

Al-Ghazali: 385n.

Alliney, Guido: 104n., 118n.

Alpetragio: 385n.

Amalrico di Bene: 59, 59n.

Ambrogio: 215n.

Anassagora: 345.

Angelo Silesio: 439n.

Anselmo d'Aosta: 39, 48n., 112, 112n., 127, 127n.

Aristotele: 8 n., 18, 19, 25, 30, 31, 32, 33, 36n., 45, 59n., 62n., 63n., 66, 66n., 70, 71, 109n., 143, 148, 149, 151, 151n., 156n., 167, 174, 179, 193, 193n., 194, 194n., 195, 196, 196n., 197, 197n., 198, 198n., 199, 200, 201, 202, 202n., 203, 205, 206, 207, 208, 236, 244, 245, 270, 283, 291, 293, 294, 294n., 298, 301, 301n., 314, 314n., 316n., 323n., 324n., 345, 361, 361n., 362, 363n., 364n., 371, 372n., 416.

---

\* Vista la costante ricorrenza, il nome di Bonaventura non è stato indicizzato.

Averroè: 62, 62n., 63, 145, 146, 176, 184, 204, 289, 296, 385n.  
Avicebron: 8, 59n., 60n., 245, 246, 247, 285, 289, 385n.  
Avicenna: 62, 64n., 65, 99, 126n., 159, 159n., 191n., 296, 300, 334n., 385n., 393n.  
Bacone, Ruggero: 441.  
Basilio di Cesarea: 384n.  
Bazán, Bernardo: 16, 32n., 162n., 168n.  
Beda il Venerabile: 383, 383n., 385 n.  
Bernardo d'Arezzo: 87n.  
Bernardo di Chiaravalle: 79.  
Bettetini, Maria: 213n., 441n.  
Bettoni, Efrem: 29n., 52n., 75n., 250n., 251, 253, 253n., 328, 350, 428n., 430, 431n.  
Bianchi, Luca: 68, 68n., 69, 71n., 171n., 189n., 193n., 196, 207n.  
Bigi, Vincenzo Cherubino: 5n., 6, 6n., 14 n., 15n., 50n., 66n., 163n., 218n., 224n., 240n., 243n., 282, 283n., 384, 386, 386n., 388n., 394, 395, 396, 417.  
Bloch, Ernst: 312n., 329, 412.  
Boezio di Dacia: 190, 206, 206n., 207, 319n., 320n.  
Bougerol, Jacques Guy: 61, 61n.  
Boulnois, Olivier: 79n.  
Brady, Ignatius: 66n., 169n., 295n.  
Bréhier, Emile: 36, 36n.  
Broad, Charlie Dunbar: 109, 110, 110n., 111.  
Bruno, Giordano: 323, 324n., 328n., 413.  
Burnyeat, Myles F.: 363n., 364n.  
Cargnoni, Costanzo: 67n.  
Casadei, Elena: 59n., 60n.  
Cassiodoro: 156n.  
Chenu, Marie-Dominique: 121n.  
Coccia, Emanuele: 184n.  
Code, Alan: 365n.  
Cohen, Marc S.: 363n.  
Corvino, Francesco: 31, 31n., 45n., 67, 67n., 90, 90n., 189n., 250n., 253, 253n., 322, 322n., 328, 331, 332, 332n., 335, 335n., 340, 358, 430n., 439, 439n., 441n.



Courtenay, William J.: 67n., 378n., 379n.  
Craig, William Lane: 118n.  
Cullen, Cristopher M.: 384n.  
Dales, Richard C.: 105, 105n., 124n., 202n.  
Dal Pra, Mario: 59n.  
Dante Alighieri: 150n., 254, 318, 320, 320n., 321, 450.  
Davide di Dinant: 59, 59n., 60n.  
De Finance, Joseph: 174n.  
Delorme, Ferdinand: 3n., 276n.  
Democrito: 25, 25n., 301n.  
Dennett, Daniel: 263.  
De Rijk, Lambertus Marie: 87n.  
Di Bella, Stefano: 11n., 273n., 274, 303n., 413n.  
Di Maio, Andrea: 199n., 224n.  
Dionigi Aeropagita (ps.): 56, 61, 61n., 195, 367.  
Donati, Silvia: 162n., 210n., 271n., 393n.  
Dufourcq, Albert: 189n.  
Duhem, Pierre: 40, 189, 189n.  
Egidio Romano: 263, 353, 353n., 354, 354n., 355.  
Empedocle: 301n.  
Enrico di Gand: 74, 74n., 94, 97, 97n., 98, 98n., 99, 100n., 101, 128n., 190, 268n.  
Epicuro: 25n.  
Eustrazio di Nicea: 201n.  
Fabro, Cornelio: 146, 146n., 164n., 298n.  
Filippo il Cancelliere: 124n.  
Fioravanti, Gianfranco: 69, 70n.  
Francesco d'Assisi: 68, 222n., 440.  
Francesco di Meyronnes: 193, 193n.  
Frank, William A.: 8n.  
Frede, Michael: 364n.  
Freyer, Johannes: 123n., 131n.  
Garin, Eugenio: 189n.

Gauthier, René Antoine: 320n.

Gentile, Giovanni: 238, 238n., 239, 240, 243, 243n., 254.

Giele, Maurice: 174n.

Gilberto Porretano: 5 n.

Gilson, Étienne: 22, 22n., 27, 33, 33n., 35, 35n., 36, 38, 38n., 46n., 54n., 67, 67n., 82, 82n., 86, 87n., 89, 90n., 155n., 185n., 189, 189n., 194n., 196, 196n., 198n., 222n., 240n., 296n., 322n., 328, 330, 331n., 334, 345, 353, 384, 385n., 386, 386n., 387n., 388, 388n., 389, 396, 415n., 440, 449n.

Giovanni Damasceno: 48n., 300n.

Giovanni della Rochelle: 5, 24, 24n., 54n., 156n., 219, 220, 222.

Giovanni Duns Scoto: 8, 8n., 11n., 128n., 155, 155n., 210, 244, 245, 273, 282, 283.

Giovanni Scoto [Eriugena]: 59n.

Goffredo di Fontaines: 75.

Grant, Edward: 123n.

Grossatesta, Roberto: 78n., 202, 202n., 322, 384, 384n., 385, 386, 388, 389, 390, 391, 418, 424, 430n., 441.

Guglielmo d'Alvernia: 18, 19n., 121n., 147n.

Guglielmo de la Mare: 118n., 169, 169n.

Guglielmo di Baglione: 169, 169n., 295n.

Guglielmo di Ockham: 94, 97, 97n., 101, 101n., 102, 103, 240, 253, 271.

Hegel, G. F. W.: 65, 337.

Hintikka, Jaakko: 361n.

Hissette, Roland: 191n.

Imbach, Ruedi: 206n.

Kant, Immanuel: 56, 161, 173, 222n., 376, 377n.

König-Pralong, Catherine: 75n., 432n.

Koyré, Alexandre: 411n.

Kretzmann, Norman: 85n.

Leaman, Oliver: 62n.

Leibniz, Wilhelm G.: 11n., 56, 93, 120n., 273, 273n., 303, 303n., 330.

Leucippo: 25.

Lindberg, David C.: 384n.

Locke, John: 163n.  
Longpré, Ephrem: 169n.  
Lovejoy, Arthur O.: 361n., 425n.  
Lucentini, Paolo: 59n.  
Mahoney, Edward P.: 193, 193n., 194n.  
Mandonnet, Pierre: 314n.  
Maritain, Jacques: 250.  
Marston, Ruggero: 432n.  
Matteo d'Acquasparta: 99n.  
Mauro, Letterio: 20, 21n., 27n., 29n., 220n., 228, 328.  
Mazzarella, Pasquale: 22n., 311n., 316n., 318n., 323n., 324n., 353n., 354, 383, 413.  
McEvoy, James: 384n.  
Meister Eckart: 439n.  
Michon, Cyrille: 75n., 97, 97n., 101, 190.  
Moravcsik, Julius: 365n.  
More, Henry: 123n.  
Mounier, Emmanuel: 250.  
Mugnai, Massimo: 274n.  
Nardi, Bruno: 150n., 176n., 191n., 237, 237n., 266, 305n., 315n., 316, 316n., 317n., 318n.,  
320n., 328, 328n., 450.  
Nemesio: 156n.  
Newton, Isaac: 123, 411.  
Nicola d'Autrecourt: 87n.  
Nifo, Agostino: 193n.  
Noone, Timothy B.: 11n., 273n.  
Nussbaum, Martha C.: 363n., 365n.  
Olivi, Pietro Giovanni: 75, 154, 154n., 443n., 444n.  
Ottaviano, Carmelo: 311n., 312n.  
Pasnau, Robert: 10, 11n.  
Pecham, Giovanni: 66, 66n.  
Petagine, Antonio: 147n., 149, 149n., 157n., 170, 170n., 171, 171n., 174, 175, 180, 184n.,  
242, 314n., 318n., 320, 320n.

Pietro Lombardo: 3, 16, 17, 45n., 79, 79n., 84n., 85n., 114, 143n., 156n., 169n., 313, 376, 376n., 382, 406.

Platone: 8 n., 42, 198n., 199, 200, 256n., 283, 293, 361n.

Porfirio: 362.

Porro, Pasquale: 128n., 144n., 145, 145n., 146.

Porzia, Fabio: 152n.

Putallaz, François-Xavier: 206n.

Putnam, Hilary: 363n., 365n.

Quinn, John Francis: 16, 16n., 21n., 27n., 32, 42n., 197n., 241n., 388.

Ratzinger, Joseph: 42, 194, 194n., 195, 195n., 198, 327, 327n.

Reginaldo da Piperno: 67.

Rigaldi, Odo: 121n.

Rodolfi, Anna: 26n., 29, 29n., 60n., 66n., 144n., 157n., 158n., 205n., 210, 210n., 267n., 268n., 312n., 314, 314n., 319n., 321n., 328, 329, 329n.

Roland-Gosselin, Marie-Dominique: 162n.

Russell, Bertrand: 120n., 121n., 274n., 303n., 330n., 413n.

Schopenhauer, Arthur: 35, 36n., 409n.

Schroeder, Frederic M.: 184n.

Searle, John: 263, 264n., 364, 364n., 366.

Seller, Fabio: 404n.

Severino Boezio: 5, 19, 20, 106n., 163n., 202n., 213, 290, 290n.

Shields, Cristopher: 10, 11n.

Sigieri di Brabante: 54n., 74, 74n., 88, 126n., 147n., 170, 170n., 171, 172n., 175n., 177-183, 185, 185n., 189, 191, 191n., 194, 242n., 295, 314n., 319, 319n., 444, 445.

Sorabji, Richard: 363n.

Stump, Eleonore: 105n.

Telesio, Bernardino: 324n.

Tempier, Stefano: 174n., 189, 190, 191.

Thābīt ibn Qurra al-Harrānī: 385n.

Todd, Robert B.: 184n.

Todisco, Orlando: 46n.

Tommaso d'Aquino: 9, 10, 11, 15, 16n., 17, 18, 19n., 20, 20n., 24, 25, 25n., 26, 26n., 30, 31,

32, 40, 42, 43, 44, 54, 54n., 56, 60, 60n., 64, 64n., 65, 66, 66n., 67, 67n., 68, 74, 75, 82, 85, 85n., 91n., 93, 93n., 97n., 98, 105n., 106n., 118, 118n., 123, 129-134, 139-143, 145, 145n., 146, 147, 147n., 150-177, 180, 181, 182, 182n., 183, 185n., 188, 188n., 189, 192, 194, 196, 196n., 197n., 198, 200n., 206, 207, 213, 214n., 215, 216, 220n., 223, 224, 227n., 237, 238, 238n., 239n., 240, 241n., 246n., 254-261, 263n., 271, 272, 276, 280, 282, 284, 284n., 294-314, 316, 316n., 317-323, 329, 330, 331, 334, 335, 337, 340, 341, 341n., 342, 343, 345, 354, 361, 361n., 364, 374, 375n., 383, 383n., 388, 389, 398, 403, 403n., 413, 422, 422n., 423, 443, 445, 446, 449.

Trottman, Christian: 121n.

Ugo di S. Vittore: 16, 17, 388n.

Vanni Rovighi, Sofia: 150n., 151n., 155n., 167n., 169n., 197n., 219n., 220n., 288n., 444n.

Van Steenberghen, Fernand: 18, 18n., 32n., 33, 33n., 34, 38, 38n., 62n., 63n., 74n., 166, 166n., 172n., 189n., 192n., 194, 194n., 195n., 197n., 198, 215, 215n., 216, 219n., 263n., 311n., 320n.

Wéber, Henri: 46n., 341n., 387n.

Weisheipl, James A.: 123n., 131n., 188n.

Wippel, John F.: 11n.

Wolter, Allan B.: 8n.

Zavalloni, Roberto: 27n., 29, 29n., 32n., 245, 246, 432n.

## **Indice generale**

**Ringraziamenti** p.1

**Parte 1: La materia dal punto di vista metafisico** p. 2

**1. 1: Introduzione: differenza tra materia-potenza e materia-soggetto, e differente forza dei due concetti** p. 3

**1. 1. 1: Premessa** p. 3

**1. 1. 2: Onnipresenza della materia-potenza** p. 5

*Il problema della personalità dell'anima* p. 16

*Di nuovo sull'onnipresenza della materia-potenza* p. 18

**1. 1. 3: Onnipresenza della materia-soggetto** p. 21

*Il pluralismo non è solo fisico* p. 28

*Aristotele e il pluralismo* p. 30

**1. 2: Sull'onnipresenza della materia-potenza** p. 33

**1. 2. 1: Argomenti a favore, e relativa critica** p. 33

**1. 2. 1. 1: Argomento dell'analogia trinitaria** p. 33

*Tendenziale identificazione di filosofia e teologia nel pensiero bonaventuriano* p. 33

*Il caso della trinità* p. 43

*Analogia tra supposito divino e supposito creato?* p. 49

**1. 2. 1. 2: Argomento a partire dall'impossibilità di una forma pura creata** p. 52

*Dio come forma di tutte le forme? Problemi attinenti* p. 52

*Una forma pura possiederebbe una necessità assoluta?* p. 60

**1. 2. 1. 3: Argomento a partire dalla libertà divina, e dalla conseguente necessità di un inizio della creatura** p. 65

*Presentazione del problema* p. 65

*Realtà causate simultanee alla causa: perché la creatura non può rientrarvi?* p. 76

*Indeterminazione della creatura rispetto all'essenza di Dio* p. 78

*Limiti dell'indeterminazione nella creazione. Il problema del male* p. 88

*Le possibili creazioni ben ordinate sono infinite* p. 91

*La libera scelta di Dio implica la sua anteriorità al creato?* p. 94

*Problemi attinenti: se Dio ha preceduto ogni singola cosa, deve anche averne preceduto il complesso?* p. 102

*La durata di Dio può essere estesa?* p. 104

*La permanenza del passato nel creato e in Dio* p. 108

*Problemi interpretativi. Differenza tra spazio e tempo in rapporto a Dio* p. 115

*La teoria dell'estensione divina come successività, e la sua differenza da quella di Bonaventura* p. 125

*Rapporto tra materia e successione: il caso dell'aevum* p. 127

*Punti critici della teoria: la semplicità divina; la precedenza di un ente sovratemporale è una vera precedenza?* p. 135

*Problemi del rapporto tra prescienza e libertà, nelle creature e in Dio* p. 136

*Limiti dell'idea della libertà come anteriorità indifferente* p. 139

**1. 2. 1. 4: Conclusione** p. 142

**1. 2. 2: In difesa di Bonaventura: difficoltà di concepire la successione in una creatura che sia forma pura** p. 144

*Immaterialità e successività: il problema peripatetico* p. 144

*La posizione di Alberto Magno* p. 156

*Tommaso d'Aquino: limiti della sua impostazione* p. 158

*Il monopsichismo di Sigieri e degli 'aristotelici radicali' come 'cattiva coscienza' del peripatetismo tommasiano?* p. 170

*Situazione di Bonaventura di fronte al peripatetismo* p. 186

*Coscienza del problema peripatetico nelle fonti coeve* p. 189

*Parentesi conclusiva: la posizione di Bonaventura di fronte ad Aristotele* p. 194

**1. 2. 3: Conclusioni sulla materia-potenza** p. 208

**1. 3: Onnipresenza della materia-soggetto** p. 211

**1. 3. 1: Argomenti a favore, e relativa critica** p. 211

**1. 3. 1. 1: Argomento dell'analogia trinitaria** p. 211

**1. 3. 1. 2: Argomento a partire dalla necessità dell'individuazione nella specie** p. 221

*Introduzione* p. 221

*Pluralità di atti nella creatura* p. 225

*Nesso tra materia-potenza e materia-soggetto* p. 235

*Bonaventura di fronte al problema dell'individuazione* p. 242

*Differenza tra la dottrina bonaventuriana dell'individuazione e quella unicista* p. 254

*Sulla presunta insostenibilità del pluralismo: qualche precisazione filosofica* p. 261

*Limiti della teoria bonaventuriana dell'individuazione* p. 265

**1. 3. 2: Differenza della materia-soggetto bonaventuriana dal genere logico, e possibile presenza della stratificazione logico-ontologica in Bonaventura** p. 272

*La materia bonaventuriana non è un genere* p. 272

*Bonaventura sostiene il realismo dei generi?* p. 280

*Teorizzazione bonaventuriana della differenza tra composizione logico-metafisica e composizione fisico-concreta* p. 288

**1. 3. 3: Conclusione: utilità della materia-soggetto a spiegare la complessità reale dell'organizzazione degli enti e la trasmutazione fisica** p. 294

*La posizione di Tommaso di fronte alla scienza del mutamento in genere. Il 'fissismo' metafisico e i suoi problemi* p. 294



*Paradossi dell'embriologia tommasiana* p. 304

*Conclusioni provvisorie su Tommaso* p. 311

*Il compromesso di Alberto Magno: il problema dell'inchoatio formae* p. 313

*La soluzione bonaventuriana: considerazioni preliminari* p. 322

*La teoria bonaventuriana delle ragioni seminali: suo carattere dinamico e sua connessione col pluralismo* p. 326

*Digressione: significato dell'illuminazionismo bonaventuriano. Il contatto tra la mente e l'Assoluto* p. 334

*Conclusione del discorso sulle ragioni seminali: il dinamismo della natura* p. 341

## **Parte 2: La materia dal punto di vista fisico** p. 356

### **2. 1: Sguardo d'insieme sul cosmo bonaventuriano** p. 357

### **2. 2: La costituzione concreta delle intelligenze** p. 358

### **2. 3: La costituzione concreta del mondo corporeo** p. 369

#### **2. 3. 1: La cosmologia del mondo visibile** p. 369

*Il cosmo visibile nel suo insieme* p. 369

*Cenni di fisica celeste* p. 371

#### **2. 3. 2: Differenze formali e omogeneità materiale nell'universo corporeo** p. 374

*La materia prima dei corpi* p. 374

*Il problema del rapporto tra natura e soprannatura* p. 378

*Continuazione: il problema della forma della luce. L'estensione come attributo essenziale della materia corporea* p. 381

*Presenza della forma-luce in tutte le nature corporee* p. 394

*La luminosità accidentale presuppone quella sostanziale* p. 397

*L'azione dei cieli sulla Terra, e il suo fondamento nella forma-luce* p. 401

*Obiezioni e loro soluzione. Differenza tra la causalità dell'arte e quella della natura.*

*Pura passività della forma corporeitatis. Ruolo strutturale della luce nell'organizzazione*

*del cosmo sublunare* p. 405

*La luce è materia? Suo ruolo nella strutturazione delle essenze corporee. Introduzione delle successive indagini* p. 417

**2. 3. 3: Spunti possibili di 'riduzionismo' nella fisica bonaventuriana** p. 418

**2. 3. 3. 1: 'Verso il basso'. La forma della luce come possibile genere definitorio di tutta la natura corporea?** p. 418

*La luce come 'forma generale'* p. 419

*Gradi intensivi nella forma sostanziale* p. 422

*Problemi della gerarchizzazione ontologica nella pratica della cosmologia* p. 425

*Ancora sul rapporto tra la forma della luce e le altre forme corporee* p. 428

**2. 3. 3. 2: 'Verso l'alto'. La natura corporea come abbozzo imperfetto di corpo umano? L'uomo come *minor mundus*** p. 434

**2. 4: Conclusione: la difficoltà dell'unione ileomorfica nel composto umano** p. 443

**Bibliografia** p. 452

**Indice dei nomi** p. 469

**Indice generale** p. 476