

# L'ERMENEUTICA DEL TESTO ARISTOTELICO: DALLA "VIA ANTIQUA" ALLA "VIA MODERNA"

Alessandro Ghisalberti

**SÍNTESE** - Este artigo procura compreender o modo como a *via antiqua* e a *via moderna* devem ser entendidas no processo de interpretação das obras de Aristóteles da Idade Média até o Humanismo. O autor expõe o sentido etimológico da palavra *modernus* e mostra os diferentes significados dela - tanto em discussões filosóficas quanto teológicas - nos séculos 13, 14 e 15.

**PALAVRAS-CHAVE** - *Via antiqua. Via moderna.* Interpretação de Aristóteles. Realismo e nominalismo. *Potentia Dei absoluta. Potentia Dei ordinata.*

**ABSTRACT** - The article seeks to understand the way the *via antiqua* and the *via moderna* should be understood in the process of interpretation of Aristotle's works from the Middle Ages to the Humanism. The author explains the word *modernus* etimologically and shows the different meanings of it - in philosophical and theological discussions as well - in the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century.

**KEY WORDS** - *Via antiqua. Via moderna.* Interpretation of Aristotle. Realism and nominalism. *Potentia Dei absoluta. Potentia Dei ordinata.*

## 1 Dal testo fisso alla temporalità del testo

Intendendo occuparci del testo aristotelico nel passaggio dal Medioevo all'Umanesimo, è necessario premettere alcune considerazioni di carattere generale circa la nozione di temporalità, connessa con quella di modernità. Contrariamente all'aspettativa dell'uso linguistico corrente, legata fondamentalmente alla demarcazione stabilitasi nel sec. XV di una *via antiqua* rispetto a una *via moderna*, aspettativa che vorrebbe mantenere un legame stretto tra "modernità" e valori positivi di segno nuovo e progressivo, il termine "moderno" per molti secoli ha mantenuto l'accezione strettamente temporale di "contemporaneo", di ciò che è legato a una durata coestensiva a chi scrive o parla o agisce. Presentando la propria opera storiografica relativa agli accadimenti temporalmente a lui più prossimi, nel sec. XII Walter Map dichiara: "chiamo nostri tempi questa modernità, ovvero-

Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano.

VERITAS	Porto Alegre	v. 46	n. 3	Settembre 2001	p. 441-455
---------	--------------	-------	------	----------------	------------

sia il decorso degli ultimi cento anni, di cui ancora adesso perdurano le ultime parti".<sup>1</sup>

Secondo i lessici latini, *modernus* è un termine derivato dall'avverbio *modo* (ora, adesso), alla stessa stregua in cui *hodiernus* è derivato da *hodie*; è dunque etimologicamente fondato il riferimento del termine al presente, alla contemporaneità, in confronto con il significato attribuito a *modernus* dagli autori più antichi che l'hanno usato. L'uso è attestato a partire dai secoli V-VI, e precisamente in alcune lettere di papa Gelasio I (492-496) e nelle *Variae* di Cassiodoro (485-580).

Circa l'epistolario di papa Gelasio, lo studio analitico di W. Freund<sup>2</sup> ha rintracciato due lettere degli anni 494-495 in cui compare il termine *modernus*: scrivendo ai vescovi Martirio e Giusto, Gelasio ricorda un "moderno" decreto collaudato dall'autorità papale, mentre nella lettera ai vescovi Rufino e Aprile parla di "moderne" ammonizioni, accanto alle leggi dei principi o alle regole dei padri; l'accezione del termine è in entrambi i casi in direzione della contemporaneità, di documenti recenti nel senso di assai vicini nel tempo. Più numerose sono le occorrenze di *modernus* in Cassiodoro, soprattutto nelle *Variae*: il significato resta fondamentalmente quello di uomini o cose che sono nel presente, e come tali si diversificano da uomini o cose esistiti nel tempo passato, senza aggiungere altra connotazione o valutazione rispetto a quella meramente temporale. La distanza temporale dagli antichi caratterizza il significato di *moderno* anche in Beda, che parla di chiese antiche e chiese moderne, riferendo l'antichità ai tempi degli apostoli e dei padri ad essi più vicini, la modernità al tempo presente.<sup>3</sup>

In generale si può osservare un identico uso del termine nei non molti casi in cui *modernus* si riscontra negli autori dell'età carolingia: esso denota la contemporaneità, distinguendola dall'epoca degli antichi autori cristiani o pagani.

Negli artefici della grande rinascita del sec. XII l'uso meramente cronologico di *modernus* viene affiancato da altre accezioni, che vanno dall'intendere i "moderni" come i contemporanei immediati, alla qualifica di "moderni" attribuita agli autori di testi di logica e di discipline scientifiche, alla restrizione della cerchia dei "moderni" ai fautori del nominalismo nella controversia sulla dottrina degli universali. Nella contrapposizione tra maestri e scuole si distingue spesso fra due gruppi di "moderni": quelli che si fondano coscientemente sugli antichi, e quelli che rifiutano ogni legame con l'antichità. La scelta per l'uno o per l'altro orientamento porterà ad attribuire significato ora positivo ora negativo allo stesso termine "moderno".

Tra gli scrittori in cui compare "modernus" nel significato di contemporaneo, ma assumendo talora una valenza negativa per non avere un solido aggancio alla tradizione, va ricordato Abelardo, il maestro che da molte generazioni è stato

<sup>1</sup> W. MAP, *De nugis curialium. Courtiers' trifles*, edited and translated by M. R. James, revised by C. N. L. Brook - R. A. B. Mynors, Clarendon Press, Oxford 1983, dist. I, c. 30, p. 122.

<sup>2</sup> Cfr. W. FREUND, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Böhlau-Verlag, Köln 1957, pp. 4-16.

<sup>3</sup> Cfr. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, II, 19, ed. King, Oxford 1954, pp. 308-310; FREUND, *Modernus*, cit., pp. 43-46.

considerato il fondatore della novità "moderna" del sec. XII; nella *Dialectica* Abelardo identifica i "moderni" con un preciso gruppo di contemporanei, i logici sofisticati.<sup>4</sup> Possiamo pertanto affermare che *modernus*, nel suo riferirsi alla contemporaneità come nel suo distinguersi dall'antichità, è un concetto mobile, perché cronologicamente si sposta con il volgere delle età e perché, a partire dal sec. XII, può significare oltre il mero riferimento cronologico e assestarsi in un'area valutativa, che varia col variare del giudizio soggettivo sulle novità dell'età contemporanea. Nel sec. XII l'autocoscienza della modernità diventa forte a tutti i livelli del sapere; grazie agli autori di questo secolo siamo in grado di distinguere quali testi siano da considerare classici e quali "moderni", siamo cioè messi in condizione di individuare gli autori a partire dai quali si è stabilito uno stacco tra la stagione antica e quella propriamente medioevale.

Il secolo XIII è sin dagli inizi contrassegnato da un rinnovamento in tutti i campi dell'esegesi testuale, sia attraverso la ricezione delle novità maturate durante il sec. XII, sia mediante il rinnovamento delle tecniche ermeneutiche, a partire dall'ermeneutica biblica. Nell'arco di tutti i decenni di questo secolo si possono infatti riscontrare riprese dell'esegesi tradizionale, così come è venuta amplificandosi nella ridondanza dei sensi spirituali dei Commentari monastici al *Cantico dei Cantici*, oppure nell'espansione dell'allegoresi di cui è permeata tutta la produzione teologica dei maestri di San Vittore. Accanto a queste tendenze, il secolo XIII ha visto altresì l'irrompere di novità rilevanti, come la separazione delle questioni teologiche dall'esegesi biblica, l'affermarsi del senso letterale come predominante nella lettura della bibbia, l'influsso sull'esegesi biblica della nuova filosofia, veicolata all'Occidente dalle traduzioni in latino delle opere di Aristotele e dei suoi Commentatori greci ed arabi.

L'inizio del secolo XIII è dominato, per quanto concerne l'esegesi biblica, dalla figura di Stefano Langton, autore di Commenti a quasi tutti i libri della Bibbia; inoltre viene redatta la *Glossa ordinaria* alla Bibbia, che assume questa denominazione proprio agli inizi del secolo XIII. Nella stesura definitiva della *Glossa* vengono accolte le istanze più originali delle scuole del sec. XII, dalla formulazione di un linguaggio codificato per trattare le questioni teologiche (Abelardo, Pier Lombardo, Gilberto Porretano), alla riconosciuta autorevolezza dei *moderni auctores*, per cui gli autori più rinomati del secolo XII vengono citati come interpreti validi dei testi del passato accanto ai Padri; inoltre essa recepisce l'uso esegetico della "moralizzazione", vale a dire il riconoscimento della possibilità di leggere i testi classici senza timore per i contenuti diretti, spesso impastati di linguaggio mitologico o consuetudinario, ricercando l'insegnamento etico nascosto sotto l'*integumentum* della forma letteraria.

Sui contenuti dei corsi professati nelle università di nuova istituzione, viene estendendosi l'influenza della nuova filosofia, che comporta l'adozione della *quaestio* come modello ideale di elaborazione culturale, affidata a un'analisi minuta e

---

<sup>4</sup> Cfr. ABELARDO, *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Van Gorcum, Assen 1956, pp. 145-146.

penetrante dei temi e all'introduzione di una variante esegetica, che porta a definire i contenuti del libro da studiare nei termini delle quattro cause aristoteliche.

L'estensione dell'esegesi letterale sia alla Bibbia, sia ai testi filosofici e teologici si registra compiutamente a partire dai commentari biblici di Alberto Magno. La tecnica esegetica adottata è quella che si è storicamente imposta ai lettori delle opere di Aristotele; né poteva essere diversamente, essendo priva di sensatezza l'ipotesi che la comprensione del pensiero del Filosofo dovesse basarsi su di una rigorosa analisi letterale del testo, mentre la comprensione della Bibbia potesse derivare dall'attribuzione al testo di qualsivoglia significato. Con Alberto giunge al suo compimento il genere della *postilla*: le interpretazioni letterali ottengono la precedenza sulle letture dei Padri, e frequente è il ricorso a luoghi paralleli. Possiamo dire che con Alberto Magno, come col suo illustre discepolo Tommaso d'Aquino (del cui pensiero è probabile che Alberto si sia avvalso nella stesura definitiva delle sue *Postille*), matura il processo attraverso il quale la frequentazione dei testi di Aristotele da un lato, e l'attribuzione alla tecnica ermeneutica del compito di far emergere il vero pensiero dell'autore dall'altro, portarono a scindere la teologia dall'esegesi: la teologia diventa una scienza speculativa ed il suo metodo è argomentativo, non esegetico. L'abbandono del senso mistico è una delle conseguenze di questo processo: "leggere" diventa sinonimo di senso letterale; la *lectio divina* deve essere fatta sempre più *sine glossa*.<sup>6</sup>

## 2 L'ermeneutica del testo di Aristotele come spartiacque tra via antiqua e via moderna

Il processo costitutivo dell'aristotelismo scolastico, inteso come il radicarsi dell'influenza delle dottrine peculiari dello Stagirita a livello delle più importanti diramazioni del sapere, dalla teologia alla fisica, dalla cosmologia all'etica ed alla politica, è da situare nella prima metà del secolo XIII.

Se è vero infatti che la maggior parte delle opere di Aristotele è stata tradotta in latino nel corso del secolo XII, e se parimenti è accertata la ricezione delle dottrine logiche di tutto l'*Organon* aristotelico da parte dei maestri che sempre nel secolo XII hanno attivato gli studi della *logica nova*, in direzione di una dilatazione della semantica classica mediante l'assunzione di dottrine grammaticali e retoriche, occorre tuttavia riconoscere che la permeazione del pensiero aristotelico nella cultura dell'occidente latino avviene dopo un adeguato periodo di lettura del testo e di sedimentazione dei contenuti. Si dovette procedere all'individuazione delle reali novità, a ogni livello del sapere, che i testi di recente traduzione veicolavano; una volta individuate le novità di metodo e di contenuto, era necessario instaurare un confronto con la tradizione culturale dell'occidente, segnata dall'esegesi biblica dei Padri della chiesa e dalla ripresa fattane dai maestri dell'alto medioevo.

---

<sup>6</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *L'esegesi della scuola domenicana del secolo XIII*, in *La Bibbia nel Medio Evo*, a cura di G. Cremascoli - C. Leonardi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 291-304.

Un ulteriore elemento, d'indole metodologica, va assunto e dichiarato: la ricezione di Aristotele da parte degli scolastici latini coincide con la definitiva affermazione del metodo della *quaestio*. Tale metodo è presente sia nelle opere che formalmente lo adottano (*Quaestiones disputatae*), sia nella restante produzione filosofico-teologica delle università medievali, a livello di struttura implicita permanente.

Il metodo della *quaestio* rivela notevoli convergenze con il procedimento messo in atto dalla ricerca della 'prima sofia' nel testo di Aristotele, che giunge a determinare la verità attraverso il confronto con le tesi contrarie o comunque divergenti. Gli scolastici rivendicarono il carattere dimostrativo di questo metodo; eppure ebbero insieme chiara la consapevolezza che molte delle 'dimostrazioni' portate avanti nella *Metafisica* e nella *Fisica* non rispondono ai criteri della dimostrazione analitica, rigorosamente deduttiva e sillogistica, teorizzata dalla logica (*Analitici*).

Chiara conferma di questa consapevolezza ci viene, ad esempio, dal fatto che le prove dell'esistenza di Dio sono considerate dai medievali delle dimostrazioni imperfette, o perché sono dimostrazioni *quia*, cioè dimostrazioni che vanno dall'effetto alla causa, le quali giungono a concludere con delle proposizioni di esistenza in cui il termine Dio compare come predicato, oppure perché le conclusioni sono da considerarsi provate in base alla manifesta absurdità della tesi contraria (argomento 'per assurdo').

Inoltre, la conclusione convincente spesso emerge dal confronto serrato con le varie posizioni degli autori del passato, di ogni epoca e tradizione culturale: si può, per esempio, notare l'omogeneità con il percorso aporetico, assunto per giungere alla verità nella *Metafisica* aristotelica, di molti trattati scolastici di teologia, a partire dalle *Sententiae* di Pier Lombardo, che raccolgono i pareri fondati e convincenti degli antichi padri e dei 'moderni auctores'.<sup>6</sup> Analizzando sinteticamente alcuni nodi interni alla teologia razionale elaborata da autori che si sono variamente ispirati alla *Metafisica* aristotelica, si può vedere come quest'opera abbia dato un contributo decisivo all'imporsi della *via motus* nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. I maestri del sec. XIII riformularono la dimostrazione dell'esistenza del primo motore immobile, presente nel libro XII della *Metafisica*, in genere con una convinta adesione alla capacità probativa dell'argomento, e sostituirono il termine latino *Deus*, carico di una semantica teologica cristiana, all'espressione primo motore immobile, inaugurando un percorso epistemologico che, nel loro intendimento, poteva soddisfare il bisogno di dare alla teologia rivelata una accertata base filosofica, la quale dicesse in partenza della razionalità soggiacente all'atto di fede, che non esige il *sacrificium intellectus*, ma postula per l'appunto solo un *rationabile obsequium*.

Circa la dimostrazione di Dio si era già aperta una vivace discussione presso i due maggiori interpreti arabi della *Metafisica* di Aristotele. Secondo Avicenna,

<sup>6</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *I moderni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il medioevo latino*, vol. I, *La produzione del testo*, Salerno editrice, Roma 1992, t. I, pp. 617-620.

spetta alla metafisica il compito di dimostrare l'esistenza di Dio: oggetto della metafisica infatti è l'ente in quanto ente, e non Dio, dal momento che ogni scienza deve partire dalla provata convinzione circa l'esistenza del proprio oggetto. Poiché l'esistenza di Dio va dimostrata, Dio non può essere l'oggetto della metafisica, ma ciò sulla cui esistenza la metafisica investiga.

Per Averroè invece la dimostrazione dell'esistenza di Dio compete alla fisica e si costruisce attraverso l'analisi del movimento; il metafisico accoglie la dimostrazione della fisica, anche perché non sarebbe in grado di esibirne una in proprio. Averroè perciò giudica debole e non dimostrativa la prova che Avicenna aveva costruito sottoponendo ad indagine critica la distinzione tra essenza ed esistenza negli esseri finiti, distinzione che postula una fonte da cui l'essere derivi all'essenza, fonte che è Dio.

La rielaborazione della prova aristotelica, contenuta nell'ultimo libro della *Fisica* e nel libro XII della *Metafisica*, è fatta con peculiarità di accentuazioni presso i singoli autori del sec. XIII: accade così che, mentre Averroè e Alberto Magno pensano che l'esistenza di Dio sia provata dalla fisica, e che il compito della filosofia prima sia quello di determinare la natura di Dio, Tommaso d'Aquino ritiene che l'esistenza di Dio sia dimostrata dalla fisica, ma che la metafisica, studiando l'essere in quanto essere, giunga a dimostrare che il primo motore è la causa dell'ente.<sup>7</sup>

In questa prospettiva Tommaso è convinto di trovare nel testo aristotelico i presupposti per avallare anche la dottrina della creazione: la creazione si fonda sull'assoluta originarietà del primo principio, dell'essere cioè, che è implicato dall'*intelligere* e dal *vivere*, dal pensiero e dalla vita, che Aristotele considera attributi essenziali del primo motore. L'essere, ponendosi come perfezione assoluta, esclude il rinvio a qualsiasi ulteriorità che lo preceda: "Quia ergo intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud, inde est quod primum Ens dat esse omnibus per modum creationis".<sup>8</sup> La prospettiva creazionista storicamente si pone come una fusione dell'ontologia aristotelica con l'ontologia propria del neoplatonismo cristiano, con la cosiddetta "metafisica dell'Esodo" di Mario Vittorino, Agostino d'Ipbona e Dionigi Areopagita.<sup>9</sup>

È stato osservato che Tommaso, nella prima via della *Summa Theologiae*, abbandona l'impianto fisico particolarmente accentuato nella *Summa contra Gentiles*, I, 13, per giungere a una struttura argomentativa che interpreta l'aristotelico "omne quod movetur ab alio movetur" come riformulazione del principio del primato dell'atto sulla potenza, tematizzato nel libro IX della *Metafisica*: la potenza, la materia, non può essere all'origine della realtà, dove va piuttosto collocato un

<sup>7</sup> Cfr. J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A historical study of the Commentary on Metaphysics*, The Hague 1972, pp. 200-202.

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In librum de causis expositio*, prop. 18, l. XVIII, Pera ed., Marietti, Torino 1955, n. 346, 104. Cfr. *Summa Theologiae*, I, 63, 3, resp.

<sup>9</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel medioevo*, Roma - Bari 1990, pp. 103-112.

essere perfettissimo, *actus purus* privo di ogni potenzialità. Questa riformulazione più marcatamente speculativa della *via motus* nella *Summa Theologiae* lascia aperto l'interrogativo se possa essere considerata una riproposizione fondamentalmente fedele alla prova aristotelica contenuta nel libro XII della *Metafisica*, così come permane sempre un forte legame della dimostrazione aristotelica del primo motore con le dottrine fisiche e cosmologiche dello Stagirita. Questi aspetti problematici della lettura concordistica della filosofia di Aristotele con la teologia cristiana vennero sottolineati sin dagli inizi del sec. XIV. In particolare Guglielmo di Ockham e la sua scuola, cui verrà più tardi riconosciuta la primogenitura in ordine alla *via moderna*, misero a punto lucidamente le profonde divergenze che impediscono l'uso delle dottrine aristoteliche nella costruzione della teologia razionale, anche se nutrono una grande stima per Aristotele, in particolare per la logica e l'epistemologia.

Sulla costituzione della *via moderna* ha avuto non piccola influenza un importante documento dell'autorità ecclesiastica nei confronti dell'aristotelismo, il Sillabo dei 219 proposizioni censurate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier nel 1277; un cospicuo numero di queste proposizioni era ricavato dai testi di metafisica e di fisica di Aristotele o dei suoi interpreti arabi e latini.

A giudizio di Tempier, gli enunciati raccolti nel *Sillabo* presentano punti di contrasto con l'insegnamento della Bibbia o con la formulazione tradizionale degli articoli del credo cristiano; essi devono perciò essere riformulati, quando l'incompatibilità col dogma risulti solo di carattere formale; vanno respinti, quando veicolano una dottrina intrinsecamente in contrasto con la verità rivelata o con suoi corollari diretti.

Alcuni articoli del Sillabo si collegano al problema della creazione, in quanto mirano a respingere ogni prospettiva dottrinale che finisca con porre dei vincoli all'onnipotenza di Dio, uno dei primi attributi divini professati dal credo cattolico: "Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae".

Così l'art. 34 di Tempier censura la seguente proposizione: "Che la causa prima non può produrre una pluralità di mondi"; l'art. 49 considera inaccettabili le implicazioni concernenti questa dottrina: "Che Dio non può muovere il cielo con un movimento rettilineo, per la ragione che lascerebbe un vuoto". L'impossibilità dell'esistenza del vuoto è all'origine anche dell'art. 201: "Che colui che genera il mondo nella sua totalità pone il vuoto, in quanto il luogo precede necessariamente ciò che viene generato nel luogo; quindi prima della generazione del mondo sarebbe esistito un luogo senza un corpo collocato, ossia il vuoto".

Un ultimo richiamo, che ritengo utile a introdurre la problematica cosmologica, riguarda l'articolo 147: "Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur",<sup>10</sup> ossia la

---

<sup>10</sup> Gli articoli del *Sillabo* sono pubblicati da H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo I, Parigi 1899, p. 543-558. Due studi sono fondamentali per l'analisi del documento: R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mai 1277*, Louvain-Paris 1977;

proposizione che Dio o un altro agente non possono produrre ciò che è impossibile in assoluto è erronea se non si distingue tra impossibile in sé e impossibile secondo natura; mentre l'impossibile in sé non può essere prodotto né da Dio, né da altre potenze naturali, ciò che si configura come impossibile secondo natura, ossia ciò che risulta in contrasto con qualche legge naturale, può essere prodotto da Dio, in forza della sovrana potenza creatrice. Viene spontaneo, a questo proposito il richiamo alla distinzione di Guglielmo di Ockham fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*: la prima riguarda tutto ciò che Dio può sovraneamente compiere, e l'assolutezza (absoluta) del suo volere non ha altri limiti che l'intrinsecamente contraddittorio; la potenza ordinata verte sugli interventi possibili a Dio in riferimento all'ordine del cosmo da lui stesso stabilito. Il *Venerabilis Inceptor* precisa:

"Questa distinzione non va intesa come se si potessero in Dio due potenze realmente distinte, di cui l'una è ordinata e l'altra assoluta, dal momento che in Dio c'è un'unica potenza che riguarda il suo agire *ad extra*, e tale potenza da ogni punto di vista coincide con Dio stesso. La distinzione non va intesa nemmeno come se si dicesse che Dio può fare alcune cose ordinatamente, mentre può fare altre cose assolutamente e in modo non ordinato, poiché Dio non può fare nulla in modo non ordinato. La distinzione va intesa così: 'potere qualcosa' talvolta viene preso facendo riferimento alle leggi ordinate e istituite da Dio; si dice allora che Dio può fare quelle cose in base alla potenza ordinata. Altre volte 'potere' viene preso facendo riferimento a tutto ciò che non include contraddizione nell'essere prodotto, sia che Dio abbia stabilito di produrre in seguito quelle cose, sia che non l'abbia stabilito, dal momento che Dio può fare molte cose che pure non vuole fare, secondo il parere di Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum*, I, d. 43): in riferimento a queste cose si dice che Dio le può produrre in base alla potenza assoluta."<sup>11</sup>

Questo lucido passo del sesto *Quodlibet* ci consente di entrare subito nel ruolo centrale circa il tema della creazione così come è stato dibattuto dopo il 1277, in particolare da Giovanni Duns Scoto e dallo stesso Ockham: il "potere" del Dio onnipotente non è rivendicato solo come dominio dell'ordine da lui creato, o come affermazione della trascendenza divina pura e immutabile rispetto al mondo diveniente e caduco; si analizza con rigore logico anche l'immenso ordine del possibile, ossia del positivamente non contraddittorio, rapportando la volontà divina al suo "potere" circa gli atti creativi o distruttivi, circa le azioni dirette o le azioni mediate, che si configurano come possibili in quanto non implicano nulla che sia contraddittorio farsi. Si capisce come in questo dibattito la creazione non diventi più riferimento solo a ciò che Dio ha fatto o fa storicamente, ma anche a tutto ciò che farà, a tutto ciò che può fare, anche se Dio non è tenuto a fare tutto ciò che

---

L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.

<sup>11</sup> OCKHAM, *Quodlibet* VI, q. 1, art. 1; *Opera theologica* IX, p. 585-586.

può fare, e perciò si deve dire che ci sono delle cose ("creazioni") possibili, che pure non passeranno mai all'atto.<sup>12</sup>

Se l'ambito del dibattito scotista e ockhamista circa la creazione è ben inquadrato dalla distinzione fra la potenza assoluta e ordinata in Dio, va però subito notato che non riteniamo fondata l'equazione diretta tra la distinzione delle due potenze in Dio e la teologia cosiddetta "nominalistica", che accentuerebbe il momento arbitraristico del volere in Dio o, quanto meno, si configurerebbe come una teologia della salvezza totalmente dipendente dall'insondabile volere divino, anticipazione della concezione luterana di Dio. Non è consentito dai testi dei nostri autori asserire che l'insistenza sull'onnipotenza divina sia volta a togliere valore allo studio delle leggi naturali, né che insinui dubbi circa la capacità conoscitiva dell'uomo nei confronti del mondo oggettivo: il metodo di indagine è totalmente fiducioso nelle capacità della ragione, essendo legato al rigore logico sia nell'esegesi dei testi scritturistici, sia nell'estensione delle inferenze possibili a partire da ciò che la rivelazione insegna in modo inequivocabile.

L'osservazione metodologica che stiamo avanzando va completata mediante un'altra considerazione, di tipo storico: la distinzione fra la potenza assoluta e ordinata in Dio, come in generale l'inserimento del dogma dell'onnipotenza nelle questioni teologiche sulla creazione, non è stata una novità di Ockham, né di Duns Scoto; troviamo la distinzione, intorno al 1230, nel domenicano Ugo di St. Cher, nella *Summa theologica* di Alessandro di Hales, in molte opere di Tommaso d'Aquino, con particolare insistenza nel *Commento alla Sentenze*, e nella *Summa theologiae* di Alberto Magno; anzi, è proprio Alberto Magno il primo a dichiarare che si tratta di una distinzione di uso comune (*dici consuevit*).<sup>13</sup> Una dottrina comunemente accolta dai teologi scolastici diventa il punto discriminante, per come essa viene applicata nella trattazione delle questioni filosofiche e fa emergere atteggiamenti diversi, prospettive teologiche diversificate. Il documento censorio del 1277 non fu esplicitamente costruito in modo da opporre alla concezione necessitaristica del mondo greco-arabo la dottrina specifica della *potentia Dei absoluta*, ma difendeva semplicemente la libertà dell'agire divino da ogni sorta di limitazione. È stata la riconsiderazione globale degli attributi divini e delle leggi cosmologiche, esigita dalle condanne del *Sillabo*, il quale in particolare chiedeva il superamento della lettura di Aristotele accolta dai seguaci dell'averroismo latino, a condurre a una maggiore presa di coscienza della radicale differenza tra gli attributi del Dio biblico, onnipotente creatore, e il primo motore immobile del mondo, della tradizione peripatetica. Lo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina, da semplice attributo che si rispecchia nel meraviglioso ordine del creato

---

<sup>12</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, edited by L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 415-434.

<sup>13</sup> Cfr. L. MOONAN, *St. Thomas Aquinas on divine power*, in "Atti" del congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel settimo centenario, vol. III, Napoli 1976, p. 366-407; E. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze 1977, p. 18-33.

(sec. XIII) alla facoltà divina di produrre, senza alcun mediatore, tutto il producibile (prima metà del sec. XIV), ha trovato il suo movente principale nella revisione radicale della lettura della metafisica e della cosmologia aristotelica.

È sicuramente assai stimolante l'analisi delle implicazioni dell'onnipotenza divina a livello teologico e a livello filosofico che sia Duns Scoto, sia Ockham sviluppano in primo luogo commentando il primo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, alle distinzioni 42-43-44. Duns Scoto introduce l'esposizione del testo domandandosi se l'onnipotenza divina possa essere dimostrata con la ragione naturale, e risponde con una distinzione che molto ci illumina circa lo slittamento della problematica di cui sopra dicevamo: occorre distinguere tra la nozione filosofica di onnipotenza e quella teologica. Si può dire che Dio è onnipotente in quanto è la prima causa efficiente dotata di potenza attiva, che si estende a ogni effetto in quanto causa prossima o in quanto causa remota; l'onnipotenza così intesa di sua natura ammette il concorso attivo delle cause seconde, ed è un attributo razionalmente dimostrabile del "primum efficiens". Diversa è invece l'accezione teologica, razionalmente indimostrabile, la quale denota che Dio può produrre tutte le cose possibili senza il ricorso alle cause intermedie, con l'intervento diretto e immediato della sua sola potenza. Per poter dimostrare razionalmente questo attributo dovremmo poter rigorosamente provare la seguente proposizione: la prima causa effettiva può fare direttamente ciò che può fare mediante una causa seconda; ma l'ordinamento delle cause seconde non permette di giungere a questa affermazione, perché "anche se il sole possedesse una causalità più eminente di un bue o di un altro animale, non per questo si potrebbe concedere che il sole può generare immediatamente un bue così come può farlo attraverso il bue-causa".<sup>14</sup> Da un punto di vista filosofico è problematica l'idea che Dio possa svolgere la funzione delle cause seconde; le cause seconde sono tali costitutivamente per il loro relazionarsi alla causa prima, e quindi, nella prospettiva comune ai pensatori del secolo XIV, l'ipotesi dell'abolizione della causalità seconda induce all'abolizione della primalità della causalità prima. Come ben si esprimerà lo scotista Francesco di Meyronnes, un conto è che Dio possa produrre un "raggio", un altro è che Dio possa produrre un "raggio di sole", che è tale proprio perché proviene dal sole.<sup>15</sup> L'esclusione dell'intervento diretto e immediato di Dio, precisa Duns Scoto, non è per innalzare la perfezione della causalità seconda, bensì perché l'imperfezione degli effetti delle cause seconde è tale da rendere ripugante la loro attribuzione alla potenza immediata di Dio; l'*ultimum* cui può giungere la *ratio naturalis* è che la prima causa efficiente possiede una potenza effettiva più eminente della potenza di qualsiasi altra causa effettiva, ed anche che possiede in modo eminente la

---

<sup>14</sup> G. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 42, q. un.; ed. Vaticana, VI, p. 344.

<sup>15</sup> "Ponitur exemplum de radio solis habente respectum generationis passivae ad solem. Si autem fieret a Deo, esset quidem radius, sed non haberet respectum generationis passivae ad solem ita quod solo terminaret illum respectum, ita quo diceremus quod esset a sole" (FRANCESCO DI MEYRONNES, *In I Sent.*, prolog., 28; ed. Venezia 1520, f. 10 P-Q; cit. da L. BIANCHI, *Il vescovo*, cit., p. 97).

potenza effettiva di qualsiasi altra causa.<sup>16</sup> L'onnipotenza che Scoto chiama teologia configura invece il cosiddetto "postulato dell'immediatezza", ossia che la causalità divina possa sostituirsi integralmente alla causalità finita, possa cioè ignorare le condizioni causali, possa sconvolgerle e fare direttamente tutto ciò che può fare con le cause seconde ed anche tutto ciò che postulerebbe un diverso ordine delle cause seconde.

L'esegesi scotista dell'onnipotenza teologica viene sviluppata e ampliata da Ockham, il quale deve perciò confrontarsi con le censure del Tempier, e precisamente con l'articolo 69: "Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria". Il riferimento all'onnipotenza come capacità di fare tutto il possibile presente nell'enunciato di Tempier matura in una nuova proposizione: Dio può fare tutto il possibile liberamente e senza alcuna mediazione, in cui si esprime il ricordato principio di immediatezza, da Ockham chiamato "propositio famosa theologorum".<sup>17</sup> Il *Venerabilis Inceptor*, commentando la distinzione 42 del primo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, si domanda se Dio possa fare tutto ciò che può essere fatto dalle creature; assume cioè come unica nozione valida di onnipotenza quella che Duns Scoto qualificava come nozione teologica, e che includeva la possibilità per Dio di fare ogni cosa possibile alla creatura anche senza la cooperazione della creatura. Ockham risponde che la causalità totale e diretta di Dio non è dimostrabile, anche perché non si può rigorosamente dimostrare che Dio sia di fatto l'unica causa di tutte le cose, e nemmeno che egli causi in modo libero e contingente: se non si può dimostrare apoditticamente, ma solo con degli argomenti probabili, la creazione dal nulla, tanto meno si potrà provare in modo rigoroso che Dio può "omnia immediate a se solo, sine omni causa concausante, causare".<sup>18</sup> L'analisi del concetto di creazione dal nulla è svolta nel *Commento* al secondo libro delle *Sentenze*, dove Ockham spiega le ragioni della indimostrabilità razionale dell'affermazione che Dio agisce liberamente e senza alcun mediatore. In particolare egli sottolinea come nei testi dei filosofi pagani non compaia mai la tesi che Dio sia, in tutto e per tutto, *causa omnium*. Si può giungere a dire che per Aristotele Dio è causa efficiente di tutte le cose, dal momento che lo Stagirita sostiene che Dio è la causa finale di tutte le realtà, che si muovono in quanto sono attratte finalisticamente, e la causa finale, per essere veramente tale, deve essere anche causa efficiente. Ma non si può assolutamente dire che Aristotele abbia

---

<sup>16</sup> "Et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae (sicut deductum est distinctione 2 et per hoc probatum est eum habere potentiam infinitam) et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum intellectum" (G. DUNS SCOTO, *Ordiantio*, I, d. 42, q. un.; ed. Vaticana, VI, p. 343).

<sup>17</sup> OCKHAM, *Quodlibet* VI, q. 6, concl.; *Opera theologica*, IX, p. 604. Per le riserve di Ockham circa la dottrina scotista dell'onnipotenza, cfr. A. GHISALBERTI, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in AA. VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo 1986, pp. 34-55.

<sup>18</sup> OCKHAM, *In I Sent.*, d. 42, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 617.

posto la causalità totale nel primo motore, pari a quella sottesa dal concetto biblico di creazione: pur essendo causa di tutte le cose, il primo motore aristotelico non causa *contingenter*, non causa *de novo*, non causa liberamente. Causare *contingenter* significa produrre una cosa e non un'altra, significa che Dio nella sua attività creatrice *aequaliter respicit plura*, assunto questo che non era accettato né da Aristotele, né dai peripatetici arabi; secondo questi filosofi Dio non si rapporta egualmente a tutte le cose producibili, ma produce la prima intelligenza in modo necessario e, mediante la prima, produce la seconda, e così via. Il Dio aristotelico non stabilisce alcun rapporto diretto con le realtà sensibili, non conosce né muove direttamente i corpi sublunari, che agiscono sotto le influenze dei corpi celesti; diversa la concezione cristiana per cui "Dio è causa immediata di qualsiasi cosa producibile, causa totale o parziale, che sviluppa immediatamente la causalità di qualsiasi causa seconda".<sup>19</sup>

Nella distinzione 43 del commento al primo libro delle *Sentenze* troviamo un approfondimento: "Utrum Deus possit facere aliqua quae non facit nec faciet"; Ockham si interroga cioè se si possa dimostrare la libertà della volontà divina, in modo che risulti dimostrata anche la sua onnipotenza come facoltà di fare altro da ciò che compie. La risposta del *Venerabilis Inceptor* ripropone la convinzione che abbiamo anticipato: non si può dimostrare apoditticamente la libertà della volontà divina, anche perché l'esistenza della volontà libera non si dimostra, ma si desume dall'esperienza e l'esperienza ci consente di dire che Dio è un soggetto volente, ma non che è anche volente libero: Dio esula infatti da ogni approssimazione empirica. Non si può dimostrare la libertà, dunque non si può dimostrare l'onnipotenza, questo non significa che sia dimostrabile la tesi negativa: ammettere l'onnipotenza divina non è affatto contraddittorio, anzi la negazione dell'onnipotenza configurerebbe l'assurda tesi che l'azione creatrice di Dio è quella di una causa naturale: "Sed si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla, quorum utrumque patet esse manifeste falsum. Et ideo manifeste falsum est Deum esse causam naturalem aliorum a se".<sup>20</sup>

La distinzione 44 sviluppa le conseguenze della non contraddittorietà della radicale libertà del volere divino, del suo poter agire *contingenter*, facendo cose diverse da quelle che fa: Dio può creare un mondo migliore del nostro?

Ockham premette una precisazione circa il significato del termine "mundus": per mondo si deve intendere non tanto tutto ciò che Dio ha creato, ma l'insieme composto dalla moltitudine delle sostanze contenute in un unico corpo, più il

<sup>19</sup> OCKHAM, *In II Sent.*, q. 5; *Opera theologica*, V, p. 87. Ockham è molto attento a distinguere la vera posizione di Aristotele dalle contaminazioni neoplatoniche, in particolare, dall'inserzione nella teologia aristotelica della rigida gerarchia delle sostanze spirituali e celesti compiuta da Avicenna; pertanto egli dichiara che Aristotele non ha sostenuto tali vincoli gerarchici per il primo motore, ma l'ha inteso come causa immediata e totale delle sostanze separate e dei corpi celesti incorruttibili; queste sostanze e questi corpi celesti sono a loro volta causa immediata delle sostanze corruttibili, ossia delle generazioni e delle corruzioni. Cfr. A. GHISALBERTI, *Onnipotenza divina e creazione dal nulla in Guglielmo di Ockham*, in *Medioevo teologico*, cit., p. 147-162.

<sup>20</sup> OCKHAM, *In I Sent.*, d. 43, q. 1; *Opera theologica*, IV, p. 636.

corpo contenente stesso.<sup>21</sup> È facile riconoscere in questa definizione la descrizione aristotelica del cosmo, un'unica sfera immensa ma finita, composta dalle sostanze effettivamente esistenti, che sono anche le uniche sostanze possibili per Aristotele, il cui limite esterno è costituito dal cielo delle stelle fisse e che non compatisce il vuoto.

Una seconda precisazione verte sul significato del termine migliore (un mondo "migliore" del nostro): una cosa può essere detta migliore di un'altra in due sensi; riguardo all'essenza o riguardo all'accidente, Nel primo caso indichiamo che una specie è più perfetta di un'altra, nel secondo caso la distinzione riguarda solo un grado di bontà maggiore a parità di specie.

Ciò posto, Ockham si chiede se Dio possa creare un mondo migliore sia per essenza, sia riguardo all'accidente,<sup>22</sup> e risponde che non è contraddittorio ammettere un mondo che sia specificamente migliore del nostro, dato che Dio può creare nuove specie più perfette di quelle esistenti. Come già affermava Agostino, Dio potrebbe infatti creare un uomo che, a differenza dell'uomo storico, non possa peccare. Quindi non è contraddittorio, ossia è possibile, che Dio crei altre specie; d'altra parte la ragione non ha argomenti per dimostrare l'assurdità di tale assunto, per cui deve essere ammessa la possibilità di un mondo specificamente migliore.<sup>23</sup> A maggior ragione quindi si deve accettare che Dio potrebbe fare un mondo migliore negli accidenti e secondo la quantità, perché Egli potrebbe creare nuovi individui della medesima specie all'infinito.<sup>24</sup> Ockham però puntualizza che un cosmo migliore, sia riguardo alla specie, sia riguardo al numero di sostanze, non potrebbe coincidere col nostro, ma dovrebbe esserne distinto: ne deriva l'ammissione della possibilità dell'esistenza di una pluralità di mondi, e quindi della possibilità che Dio crei mondi migliori del nostro.

Con queste affermazioni Ockham si stacca definitivamente da quello che Lo-vejoy chiama il "principio di pienezza", latente nelle filosofie platoniche e neoplatoniche, per le quali nessuna potenzialità di essere manca la propria realizzazione e perciò l'universo è riempito da ogni possibile tipo di essere. Contemporaneamente egli abbandona il mondo chiuso di Aristotele, macchina perfetta ma senza possibilità di variazione o di sottrazione alle cosiddette "leggi naturali": proiettandosi verso la distinzione, esplicitata nel *Quodlibet* IV, q. 1, tra potenza assoluta e po-

---

<sup>21</sup> "In ista quaestione accipiendus est mundus praecise pro uno universo quasi composito ex partibus quae sunt substantiae, et non secundum quod includit accidentia substantiarum" (OCKHAM, *In I Sent.*, d. 44, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 651.

<sup>22</sup> "Videndum est utrum posset facere mundum meliorem isto bonitate essentiali sive substantiali, et hoc distinctum specie; secundum utrum posset facere mundum meliorem distinctum solo numero; tertium utrum posset facere mundum meliorem bonitate accidentalibus" (Ibid., pp. 651-652).

<sup>23</sup> OCKHAM, *In I Sent.*, d. 44, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 655.

<sup>24</sup> "Deus potest facere mundum meliorem isto, et distinctum solo munero ab isto mundo. Cuius ratio est quia infinita individua eiusdem rationis cum illis quae modo sunt, posset Deo producere. [...] Sed non arctatur ad producendum ea in isto mundo. Igitur posset ea producere extra istum mundum et ex eis facere unum mundum, sicut ex illis quae sunt iam producta fecit hoc mundum" (Ibidem). "Deus potest facere mundum meliorem bonitate accidentalibus, quia hoc non est nisi facere mundum informatum perfectioribus accidentibus. Sed hoc est possibile, cum Deus illa accidentia possit augere et per consequens facere ea perfectiora" (Ibid., p. 660).

tenza ordinata in Dio, per avallare la possibilità che Dio possa compiere un atto che non si concilia con l'ordine etico da lui imposto all'uomo (è possibile per Dio salvare un uomo senza infusione della grazia santificante?),<sup>25</sup> Ockham mira ad affermare un'eccedenza della volontà volente in Dio rispetto alla sua volontà voluta. Nel momento in cui Dio pone l'ordine del mondo attuale, la sua volontà non sottostà ad alcun altro ordine, legge o volere; il creato mostra il suo vero carattere, di entità costituite dal libero atto d'amore del creatore, entità che non vanno assolutezzate, anche perché non esauriscono tutta la capacità divina *ad extra*, non intaccano la sua assolutezza, il suo essere *ab-soluta*, sciolta da ogni vincolo e limitazione.

### 3 Osservazioni conclusive

Dalle considerazioni proposte risulta chiara la svolta operata dai maestri del sec. XIV, seguendo le istanze critiche nei confronti di Aristotele sollevate in modo particolare da Duns Scoto e da Ockham, sul piano della fisica e della cosmologia relativamente alle implicazioni teologiche loro connesse, così come erano state difese dai pensatori del sec. XIII.

Tuttavia la piena consapevolezza della contrapposizione tra la *via antiqua* e la *via moderna* si ebbe solo nel sec. XV. Non registriamo, cioè, nel sec. XIV una dichiarata opposizione della *via moderna* ad una *via antiqua* esplicitamente definita, caratterizzata da netti confini temporali. Ancora nella prima metà del sec. XV, la qualifica di *moderni*, riservata ai maestri di logica dell'ultimo medioevo, non portava gli umanisti a operare la distinzione tra una corrente del pensiero scolastico più in sintonia con una tradizione o con una presunta ortodossia, e una corrente di segno diverso; è noto che il primo umanesimo fu sostanzialmente omogeneo nello stigmatizzare la produzione filosofico-teologica della scolastica come negativa nella sua globalità.<sup>26</sup>

È solo a partire dalla seconda metà del sec. XV che è possibile registrare l'affermarsi di una distinzione consapevole tra *via antiqua* e *via moderna*, allorché si esplicitano due istanze connesse tra loro: occorre tornare allo studio di Aristotele sia in filosofia, sia in teologia, sul modello di quanto è stato fatto dai maestri del sec. XIII; l'attivazione di tale *via antiqua* viene fatta prendendo le distanze dai percorsi dei maestri del sec. XIV e dei loro seguaci, opponendosi cioè alla via dei *moderni* (nel senso sia di *recentiores*, sia di innovatori), che si era affermata abbandonando progressivamente l'uso di Aristotele in teologia, in metafisica ed in fisica, anche in ossequio, come si è visto, alla forti indicazioni in tal senso provenienti dal *Sillabo* antiaristotelico del 1277.

Si potrebbe forse dire che la portata delle censure di Tempier, com'è, in un certo senso, all'origine della *via moderna*, così è in qualche modo all'origine anche

<sup>25</sup> "Utrum homo possit salvarì sine caritate creata" (OCKHAM, *Quodlibet* VI, q. 1; *Opera theologica*, IX, p. 585).

<sup>26</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *I moderni*, cit., pp. 623-631.

del ritorno alla *via antiqua*, per opposta ragione, ossia per l'esaurirsi della forza direttiva del *Sillabo* stesso, storicamente manifestatasi lungo tutto l'arco della *via moderna*: il perdurare per tanto tempo della sua influenza ha alla fine provocato l'insorgere del bisogno di riprendere ex novo il confronto con l'aristotelismo.

Che la consapevole insorgenza di una *via antiqua* risalga alla seconda metà del sec. XV è una tesi sostenuta da Stefan Swieżawski,<sup>27</sup> secondo lo storico polacco, l'artefice principale della *via antiqua* è stato papa Niccolò V, l'umanista Tommaso Parentucelli, papa dal 1447 al 1455, noto agli studiosi come uno degli iniziatori della Biblioteca Vaticana.<sup>28</sup>

Si noti, da ultimo, che la ripresa della lettura concordista di Aristotele con la teologia si verificò nel centro-nord dell'Europa, mentre in Italia si affermò una linea di aristotelismo peculiare, che gli storici qualificano come secolare o *laico*, perché intendeva perseguire una ricostruzione fedele al testo ed esprime il vero pensiero dello Stagirita, prescindendo dall'accordabilità con le dottrine cristiane. Spesso rinchiuso nelle angustie dell'epiteto "averroista", peraltro inteso in senso spregiativo e sovraccarico di sospetto, questo aristotelismo ha legato la propria pretesa di oggettività alla riscoperta degli antichi commentatori greci; non solo evitava di fraintendere i testi, ma si poneva in sintonia con le esegesi più antiche di Aristotele, trasmessi da autori non sospettabili di interesse ideologico o religioso. Fra i promotori di questo aristotelismo italiano della seconda metà del Quattrocento e degli inizi del Cinquecento, spiccano i nomi di Nicoletto Vernia e di Agostino Nifo, a Padova, e di Pietro Pomponazzi, prima a Padova e poi a Bologna; si tratta dei tre nomi forse più noti di questo aristotelismo secolare, accanto ai quali stanno i nomi di altri maestri che la storiografia mette in collegamento con l'alessandrismo e con l'averroismo di età umanistica e rinascimentale.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> La tesi è stata riproposta nell'edizione francese della sua Storia della filosofia; cfr. S. SWIEZAWSKI, *Histoire de la philosophie européenne au XV<sup>e</sup> siècle*, Beauchesne, Paris 1990.

<sup>28</sup> Sul Parentucelli si veda la recente monografia di A. MANFREDI, *I codici latini di Niccolò V*, Città del Vaticano 1994. In questo volume si possono ricercare indicazioni precise circa gli orientamenti culturali del pontefice, desumibili anche dalla lista degli autori presenti nella sua biblioteca.

<sup>29</sup> Cfr. E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961; AA. Vv., *L'averroismo in Italia. Atti dei Convegni dei Lincei* (Roma, 18-20 aprile 1977), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979; AA. Vv., *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento* (a cura di A. Poppi), ed. Lint, Trieste 1983; A. GHISALBERTI, *Aspetti dell'aristotelismo nella seconda metà del sec. XV*, in "Studi Umanistici Piceni", XVIII (1998), pp. 73-82.