

IL TEMPO IN QUESTIONE

Paradigmi della temporalità
nel pensiero occidentale

a cura di Luigi Ruggiu

GUERINI

E ASSOCIATI

Questo volume è pubblicato con il contributo dell'Università di Venezia, del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze e del CNR.
I saggi qui contenuti hanno avuto come punto di riferimento il Convegno internazionale di studi sul tema «Che cos'è il tempo?», tenutosi a Venezia nei giorni 23-26 ottobre 1996, di prossima pubblicazione presso l'editore Bruno Mondadori. Essi costituiscono l'ideale prosecuzione e lo sviluppo del dibattito scientifico iniziato con il Convegno.

© 1997 Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA
viale Filippetti, 28 - 20122 Milano

Prima edizione: novembre 1997

Printed in Italy

ISBN 88-7802-836-3

Ristampa: v iv iii ii i 1998 1999 2000 2001 2002

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata, compresa la fotocopia. L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), via delle Erbe 2 - 20121 Milano, tel. e fax 02/809506.

PASQUALE PORRO

UN TEMPO PER LE COSE.

IL PROBLEMA DELLA DURATA DELL'ESSERE SOSTANZIALE
NELLE RECEZIONE SCOLASTICA DI ARISTOTELE

1. Il dominio della definizione aristotelica del tempo è nel Medioevo, dopo la traduzione e la diffusione della *Fisica*, praticamente incontrastato: tempo è per gli scolastici sempre il numero del movimento secondo il prima e il poi («*numerus motus secundum prius et posterius*») – anche se il senso di questa formulazione è stato inteso in modi spesso assai differenti¹. In realtà esisteva, a questo stesso riguardo, un modello alternativo, e cioè quello rappresentato dalla celebre analisi agostiniana contenuta nell'undicesimo libro delle *Confessioni*. Ma su nessun altro punto, forse, l'autorità del Padre della Chiesa è stata così volentieri sacrificata nel Medioevo a vantaggio di quella del Filosofo². Il fatto è che la riduzione del tempo all'anima sembra inevitabilmente comportare, per la maggior parte dei maestri del tardo XIII secolo, la negazione della realtà del movimento, con il risultato di compromettere la possibilità di un rapporto percettivo ben fondato con la realtà esterna. Più ancora, l'«errore» di Agostino è quello di considerare le parti del tempo come del tutto indipendenti fra loro: in questo modo, è in effetti difficile uscire dal paradosso per cui il passato non c'è più, il futuro non c'è ancora, e il presente si riduce a un istante sempre fuggevole e privo di estensione, per non debordare a sua volta nel passato e nel futuro. L'unico modo per sottrarre al nulla ciò che del tempo è già trascorso e ciò che ancora è a venire sembra dunque spettare alla capacità dell'anima di dilatare il presente, attraverso il ricordo e l'attesa, nelle altre due direzioni temporali. Ma ciò significa – per i medioevali (indipendentemente da come si voglia giudicare in sé la dottrina agostiniana) – svincolare completamente

¹ Cfr. Aristotele, *Phys.*, iv, 11, 219 b 1-2; Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, ed. F. Bossier, J. Brams, («Aristoteles Latinus», vii.1), Leiden-New York 1990, iv, 11, p. 175, 17. Sulla fortuna della trattazione aristotelica del tempo nel Medioevo rinviamo soprattutto ad A. Mansion, «La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux», *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 36, 1934, pp. 275-307 e ad A. Maier, «Das Zeitproblem», in Ead., *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1955, pp. 47-137; tr. it. *Il problema del tempo*, in Ead., *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Milano 1984, pp. 155-267.

² Cfr. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a.M. 1993, in particolare pp. 160-195, e soprattutto la ricostruzione complessiva di U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia 1994.

il tempo dalla successione del movimento: il moto dei corpi nella realtà esterna non è infatti dilatabile o misurabile ad arbitrio, e deve anzi possedere, come ogni altra quantità, una misura certa e appropriata³.

La perplessità nei confronti di ogni tentativo di negazione dell'oggettività del tempo è per altro ben testimoniata da uno degli articoli inclusi nel celebre elenco delle proposizioni condannate a Parigi dal vescovo Etienne Tempier il 7 marzo 1277: «*Quod tempus et aevum nihil sunt in re, sed solum in apprehensione*»⁴. Si è molto discusso se l'autentico obiettivo della condanna sia rappresentato in questo caso dalla dottrina agostiniana, dalla tesi averroista dell'identità materiale tra tempo e movimento, da una sovrapposizione delle due, o, infine, dalla tesi dell'eternità del mondo⁵. È certo difficile ritenere, data l'ispirazione complessiva della condanna, che Agostino sia stato preso qui direttamente di mira, ma è comunque un fatto che anche negli ambienti tradizionalmente meno benevoli verso Aristotele la sua definizione del tempo abbia decisamente prevalso sull'agostiniana *distentio animi*.

2. Non per questo gli scolastici non riconoscono, con lo stesso Aristotele, che la realtà del tempo è assai debole, e comunque subordinata a quella dell'anima. Il tempo è in effetti *partim in re extra* e *partim in anima*. Nella sintesi consegnata in Occidente da Averroè, e largamente condivisa, la realtà del tempo viene di fatto sdoppiata: nel suo aspetto materiale e potenziale, il tempo non è nulla di diverso dal movimento (meglio: dalla quantità successiva che definisce il movimento); nel suo aspetto formale e attuale, il tempo è questa stessa successione in quanto numerata dall'anima, in quanto, cioè, quest'ultima può spezzare la continuità reale del movimento marcando in atto un prima e un poi⁶. Quanto al problema dell'irreperibilità del passato e del futuro, che sembra comunque compromettere la piena esistenza del tempo (non ha infatti senso un ente che si componga di parti inesistenti), tutto sta – per gli scolastici – nel ruolo copulativo che Aristotele, a differenza proprio di Agostino, attri-

³ Un buon esempio di tale presa di distanza è offerto da Enrico di Gand, per altro normalmente considerato un teologo «agostiniano» (*Quodl.* III, q. 11, Parisiis 1518, in particolare f. 64rA; U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum...*, cit., in particolare pp. 469,8 - 470,4). In proposito cfr. anche P. Porro, *Enrico di Gand sul problema della realtà del tempo in Agostino (Quodl. III, q. 11)*, in M. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Congresso Internazionale (Bari, 28-30 ottobre 1986), Bari 1988, pp. 589-611.

⁴ Si tratta dell'art. 86 (secondo la numerazione di Mandonnet e Hissette) o 200 (secondo la numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis*). Cfr. in proposito R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977 («*Philosophes Médiévaux*», 22), pp. 152-154 e U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum...*, cit., in particolare pp. 177-181, 329-338.

⁵ Per un panorama sintetico delle principali interpretazioni cfr. K. Flasch, «*Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt?*», in F. Niewöhner, L. Sturlese (hrsg. von), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, pp. 42-50.

⁶ Cfr. Averroè, *In Phys.*, iv, t.c. 131, Venezia 1562, f. 202rE.

buisce all'istante: ogni istante costituisce infatti il termine del passato e l'inizio del futuro, garantendo così al tempo non solo la continuità, ma anche un livello minimale di oggettività. Non è insomma necessario che tutti gli istanti passati e futuri del tempo esistano in atto (in questo caso si avrebbe anzi per assurdo un infinito attuale): è invece sufficiente che esistano in potenza e che siano connessi all'unico istante che, di volta in volta, è in atto. La realtà degli enti successivi (come il movimento e il tempo) è sempre un misto di atto e potenza, ma l'essere in potenza non deve essere confuso con il puro nulla.

3. La recezione scolastica della teoria aristotelica del tempo non è stata ovviamente sempre uniforme o concorde; al di là tuttavia delle singole, differenti interpretazioni si può provare a delineare un quadro delle principali caratteristiche attribuite al tempo, e più o meno comunemente condivise, tra la fine del XIII secolo e gli inizi del XIV.

a) Il tempo è una *passio* o una proprietà del movimento. Questo rapporto dev'essere inteso nel suo senso più forte: il tempo è inconcepibile in assenza del movimento, e soprattutto esso non è la misura degli enti in movimento (se non per estensione), ma la misura del movimento stesso. Allo stesso modo, il tempo è misura della quiete solo *per accidens*, in quanto cioè la quiete può essere intesa – aristotelicamente – come la privazione del movimento⁷. Ciò significa che lo stato di quiete di una *res* può essere misurato dal tempo solo attraverso la misurazione di un movimento concomitante o – come diventa più usuale nel XIV secolo – attraverso il calcolo mentale di un movimento immaginario.

b) Il tempo è numero, e tuttavia non *numerus numerans* (il numero matematico con cui si numera), ma *numerus numeratus*, il numero cioè presente nelle realtà numerate. Il *numerus numeratus* dev'essere infatti inteso alla stregua di un concetto predicativo, tale da indicare un insieme di cose numerate, e cioè una quantità⁸: in questo senso, il tempo è – come detto – semplicemente la quantità successiva inerente al movimento.

c) Proprio perché *numerus numeratus* e non *numerus numerans*, il tempo non è una quantità discreta (come i numeri matematici), ma continua. Ciò che viene numerato è infatti il movimento (con cui il tempo coincide, per l'appunto, nel suo aspetto materiale) e il movimento è sempre continuo perché continua – nell'ottica aristotelica – è l'estensio-

⁷ Cfr. ad esempio Tommaso d'Aquino (*In Phys.*, IV, lect. 20, cura et studio P. Maggiolo [testo leonino], Torino-Roma 1965, p. 298, n. 608): «Unde manifestum est quod quiescens est in tempore, et mensuratur tempore non in quantum est quiescens sed in quantum est mobile. Et propter hoc [...] tempus est mensura motus per se, quietis autem per accidens».

⁸ Cfr. W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970 (2. durchgesehene Auflage); tr. it. *La Fisica di Aristotele*, Bologna 1993, in particolare pp. 400-401.

ne (*magnitudo*) su cui ha luogo. Abbiamo così una doppia derivazione: il tempo mutua la sua continuità dal movimento, che a sua volta la ricava dall'estensione.

d) In quanto continuo, il tempo *non si compone* di istanti, non risulta cioè dalla somma di istanti diversi, ma è fatto dall'istante, allo stesso modo in cui la linea non si compone di punti, ma è fatta dal fluire di un punto. In altri termini, ogni porzione di tempo, anche indefinitamente piccola, è sempre divisibile all'infinito, senza poter mai essere risolta in istanti. Analogamente, dati due istanti qualsiasi, è sempre possibile prendere una porzione di tempo intermedio.

e) Per quanto ogni movimento abbia natura successiva, e quindi temporale, non esistono tanti tempi quanti sono i movimenti, ma un solo tempo per tutti i movimenti uguali e simultanei. Questo principio aristotelico è in realtà uno dei più dibattuti nell'intero periodo scolastico, e ad esso sono state attribuite giustificazioni diverse. Tuttavia, la soluzione più classica a questo riguardo – divenuta poi praticamente canonica – è quella proposta ancora da Averroè attraverso la distinzione tra ciò di cui il tempo è *passio* o accidente (il movimento primo) e ciò di cui il tempo è solo misura (tutti gli altri movimenti). Come tutti (o quasi) gli accidenti, anche il tempo può derivare la sua unicità da quella del soggetto primo a cui inerisce, e tale movimento può essere a sua volta utilizzato come misura degli altri. Tale soggetto primo viene individuato, sulla scorta dello stesso Aristotele, nel movimento celeste, o più precisamente nel moto del primo cielo mobile. Si tratta tuttavia di una scelta che presenta comunque diversi inconvenienti, a partire dall'identificazione dello stesso primo mobile, che viene fatto coincidere con l'ottava sfera nella comune sintesi aristotelico-tolemaica dominante fino a buona parte del XIII secolo, e successivamente con la nona e perfino con la decima sfera, quando queste ultime furono introdotte per giustificare il fenomeno della precessione degli equinozi e il moto di trepidazione. In secondo luogo, se il cielo stesse fermo e la ruota del vasaio continuasse a girare (secondo il classico esempio agostiniano che fa il paio con l'esempio scritturale della battaglia di Iosafat), il movimento della ruota non avrebbe comunque natura temporale? Gli scolastici potevano disporre al riguardo della spiegazione proposta da Avicenna, che postulava l'esistenza di una connessione causale (almeno nell'ordine naturale) tra il moto celeste e tutti i moti inferiori: stando a questa ipotesi, nessun movimento sublunare sarebbe pertanto risultato possibile in assenza del moto celeste⁹. Già verso la fine del XIII secolo questo modello entra tuttavia in crisi, perché se appare adatto a spiegare il *motus ad formam*, cioè i processi di generazione e corruzione, risulta invece difficilmente comprensibile in riferimento agli altri tipi di movimento, e soprattutto a quello locale, che pure costituisce essenzialmente il soggetto del tempo. Nel XIV secolo s'impone co-

⁹ Cfr. Avicenna, *Sufficientia*, II, c. 13, Venezia 1508, f. 35vbE.

si un orientamento di tipo convenzionalistico: si può assumere come tempo estrinseco comune quello del primo mobile semplicemente perché è il più noto e il più regolare; ogni movimento inferiore possiede tuttavia un suo proprio tempo intrinseco indipendente dal primo. L'unicità del tempo si riduce così all'unicità del tempo estrinseco.

4. L'insieme di questi elementi definisce dunque, nei suoi tratti più generali, l'essenziale della concezione scolastica del tempo elaborata sulla base della *Fisica* aristotelica. Questo plesso presenta tuttavia qualche anomalia, su cui vale forse la pena di soffermarsi.

a) In primo luogo, il postulato della continuità del tempo, mai messo in discussione, mal si accorda con la tesi della non-eternità del mondo. È addirittura superfluo ricordare a questo proposito che per Aristotele, se il movimento è eterno, eterno è anche il tempo. Il principio della continuità svolge qui un importante ruolo implicito: se il movimento è infatti sempre continuo, non è mai veramente possibile fissarne un termine iniziale. Per questo, secondo un altro principio aristotelico quasi concordemente ammesso anche dagli scolastici, è impossibile una mutazione che non sia preceduta da un movimento – ciò che di per sé rende problematica l'idea di un inizio del mondo o del tempo. Ma la creazione viene invece assunta come una *mutatio* (o un *mutatum esse*) non preceduta da alcun movimento: la tesi contraria figura anzi nell'elenco condannato da Tempier¹⁰. In altri termini, anche se alcuni teologi scolastici contestano apertamente la plausibilità razionale della possibilità di una creazione eterna, essi si muovono nondimeno sempre nell'ambito della definizione aristotelica del tempo, che è e rimane perfettamente solidale con una visione invece eternalista.

b) In secondo luogo, non tutti i mutamenti sono continui: anzi, continuo in senso stretto è solo il movimento locale, in quanto – come già visto – continua è l'estensione su cui ha luogo. L'esempio più immediato di movimenti non continui è dato proprio dai processi di generazione e corruzione, che prescindono da qualsiasi riferimento all'estensione, e in cui la transizione da una forma all'altra avviene nell'istante: c'è sempre un primo istante in cui il vino non è più vino, ma aceto e così via¹¹. En-

¹⁰ Cfr. ad esempio l'art. 187 (217 nella numerazione del *Chartularium*): «Quod creatio non debet dici mutatio ad esse – Error, si intelligatur de omni modo mutationis». Cfr. R. Hissette, *Enquête...*, cit., pp. 277-280.

¹¹ Sull'istante del cambiamento in Aristotele cfr. R. Sorabji, «Aristotle on the Instant of Change», in *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 50, 1976, pp. 69-89 (ripreso, in forma più ampia, anche in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji [eds.], *Articles on Aristotle*, vol. III: *Metaphysics*, London 1979, pp. 159-177). Sulla problematica medioevale cfr. soprattutto N. Kretzmann, «Incipit/Desinit», in P.K. Machamer, R.G. Turnbull (eds.), *Motion and Time, Space and Matter*, Columbus 1976, pp. 101-136 e A. De Libera, «La problématique de l'«instant du changement» au XIII^e siècle: contribution à l'histoire des «sophismata physialia»», in S. Caroti (a cura di), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze 1989, pp. 43-93.

tro quale limite questi movimenti, che costituiscono una gran parte delle mutazioni percepibili, possono dunque dirsi misurati dal tempo? Ma c'è tutta un'altra classe di movimenti che non avvengono a contatto con l'estensione: si tratta dei movimenti interiori o mentali. Qui l'autorità di Agostino non viene mai scalfita: tutte le creature spirituali possiedono, a differenza di Dio, una forma di mutabilità temporale¹². L'anima ad esempio muta nel tempo perché ricorda ciò che aveva dimenticato, vuole ciò che non voleva, apprende ciò che non sapeva: questi eventi sono certamente successivi, ma non sono necessariamente continui, perché sono indipendenti sia dallo spazio che dal movimento celeste. Certo, si potrebbe dire che finché l'anima è congiunta, è sottoposta alle stesse condizioni del corpo: come quest'ultimo, essa si trova quindi soggetta all'influenza del movimento celeste e può pertanto dirsi misurata dal suo tempo. Ma che dire allora degli angeli e delle loro operazioni? Gli angeli pensano, vogliono, addirittura si spostano da un luogo a un altro, senza essere tuttavia vincolati all'estensione o subordinati al movimento celeste. Un angelo anzi – come alcuni, e tra questi Tommaso d'Aquino, concedono – può accedere a punti diversi dello spazio fisico in istanti diversi senza dover necessariamente attraversare i punti intermedi: un movimento di questo tipo, com'è evidente, è tutt'altro che continuo.

Esistono anche altri esempi – forse meno suggestivi di quello relativo agli angeli, ma epistemologicamente assai significativi – in cui appare impossibile far ricorso al normale tempo continuo della tradizione aristotelica: tra questi i più importanti sono certamente quello della propagazione della luce e quello del movimento nel vuoto. In entrambi i casi – in realtà – si ha a che fare (almeno in apparenza) con una mutazione istantanea, che sfugge in quanto tale alla norma dell'infinita divisibilità del continuo.

c) In terzo e ultimo luogo, non tutti gli enti sono di fatto successivi o sottoposti al movimento. I corpi celesti, ad esempio, si muovono localmente, e in questo senso sono senz'altro misurati dal tempo continuo, ma il loro essere sostanziale è incorruttibile e invariabile. Lo stesso vale, a maggior ragione, per gli angeli. Dove non c'è successione, però, non c'è tempo. D'altra parte, non si può neppure ritenere che tali realtà siano misurate dall'eternità, perché quest'ultima è per gli scolastici un attributo esclusivo di Dio, che coincide con il suo stesso essere e non denota in senso stretto una durata: l'eternità non è la durata infinita, ma l'unico istante indivisibile, assolutamente inesteso, in cui si racchiude l'essere sussistente.

5. Per supplire a queste lacune, la tradizione scolastica ha elaborato almeno altre due forme di durata del tutto estranee al lessico aristotelico (e più in generale all'intero complesso della filosofia antica): l'*aevum* e il tempo discreto (o tempo angelico). I due concetti non devono essere

¹² Agostino, *De Genesi ad litteram*, VIII, 20, 39, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, pp. 258, 25-259, 25 (PL 34, col. 388).

confusi tra loro: il primo rappresenta infatti la misura dell'essere sostanziale degli angeli e dei corpi celesti; il secondo la misura delle operazioni angeliche. L'*aevum* (o *aeternitas participata*) nomina così la durata di quell'essere che pur risultando in sé invariabile, indivisibile e permanente, non è tuttavia sussistente, in quanto è ricevuto o partecipato da altro. Per questo, si tratta di un essere che è attualmente incorruttibile, ma potenzialmente sempre defettibile (di fatto, gli angeli potrebbero, in via puramente ipotetica, ricadere nel nulla per decreto divino). Il tempo discreto è invece il tempo che misura la successione degli atti di inteliezione e volizione degli angeli (e delle anime separate): ciascuno di questi atti, preso in sé, ha natura istantanea e indivisibile; la loro successione, in quanto tale, è invece temporale. A differenza del tempo comune (continuo), questo tempo è svincolato da ogni parametro cosmologico, è immune da qualsiasi riferimento all'estensione continua e, soprattutto, è realmente composto di istanti: non si tratta quindi di una quantità infinitamente divisibile, ma di un insieme successivo che può essere risolto nei suoi elementi costitutivi, e cioè nei suoi istanti. L'aspetto forse più curioso a questo riguardo è che ciascuno di questi istanti possiede una sua permanenza e una sua propria durata, dal momento che ogni angelo può trattenersi in una sola operazione a suo completo arbitrio: così, almeno secondo l'opinione più diffusa, un solo istante del tempo discreto potrebbe coesistere con una larga porzione del nostro tempo¹³. E se il sintagma «istante permanente» può sembrare nulla più di un ossimoro (nella misura in cui *in-stans* vale alla lettera *non-stans*), le cose stanno invece diversamente: ciò che definisce l'istante per gli scolastici non è tanto la sua natura infinitesimale, ma la sua indivisibilità.

Un paradosso inverso si verifica nel caso del movimento nel vuoto, almeno per coloro che abbandonano su questo punto l'originaria impostazione aristotelica per adottare l'interpretazione cinematica sviluppata da Avempace e filtrata in Occidente, sia pure in negativo, attraverso Averroè. In omaggio al principio di uno stretto rapporto proporzionale tra la velocità del mobile e la resistenza del mezzo, Aristotele aveva com'è noto escluso che un ipotetico movimento nel vuoto potesse avere natura temporale: in mancanza di resistenza, il mobile avrebbe infatti attraversato il vuoto in qualcosa di infinitamente minore del tempo, e cioè nell'istante (ciò che per Aristotele stesso dimostrava in effetti l'impossibilità del vuoto). Per Avempace, e per buona parte dei maestri a cavallo tra XIII e XIV secolo (a partire anche in questo caso da Tommaso d'Aquino), l'assenza della resistenza del mezzo aumenta la velocità del mobile senza tuttavia annullare la *distancia terminorum*, e quest'ultima implica di per sé il carattere successivo (e perciò temporale) di ogni movimento¹⁴. Ma pro-

prio per questo (secondo una conseguenza che però solo Egidio Romano, a quanto sembra, mostra di trarre in modo esplicito) tale successione, fatta di istanti non continui, risulterebbe in ultima analisi talmente rapida da poter coincidere con un solo istante del tempo continuo¹⁵. Il tempo discreto della caduta di un corpo nel vuoto avrebbe così una caratteristica opposta a quella attribuita al tempo discreto delle operazioni angeliche: nel primo caso, più istanti del tempo discreto si troverebbero a coesistere con un solo istante del nostro tempo; nel secondo, più o anche infiniti istanti del nostro tempo si trovano a coesistere con un solo istante del tempo discreto. Per quanto spesso ostiche e apparentemente artificiali, le controversie sui rapporti tra istanti di tempi diversi offrono alcune tra le pagine più interessanti – e finora meno studiate – delle discussioni medioevali sul tempo.

6. C'è però un altro aspetto fondamentale della dottrina aristotelica del tempo che crea non pochi problemi agli interpreti medioevali, ed è il fatto che essa non include la durata dell'essere delle sostanze generabili e corruttibili – l'essere insomma delle comuni cose sublunari. In quanto numero del movimento, come visto, il tempo non è la misura delle cose *in quanto tali*, ma delle cose *in quanto mobili*, tanto che nel loro stato di quiete esse vengono misurate solo in quanto potenzialmente mobili. Prendendo dunque la definizione aristotelica nel suo senso più stretto, non solo gli angeli, i corpi celesti, le operazioni mentali, ma anche le cose stesse non sono nel tempo. Quale può essere dunque la loro misura appropriata? Ci sono almeno tre possibili risposte che vengono elaborate a questo proposito nella produzione scolastica.

a) Fino alla seconda metà del XIII secolo, il modello dominante – ben rappresentato da Tommaso d'Aquino – è quello secondo cui la natura degli enti fisici sublunari, anche quando non sono attualmente in movimento, è comunque rappresentata dalla motilità. In questo senso, si può dire che l'essere delle sostanze generabili e corruttibili è misurato dal tempo non *secundum se*, ma *secundum accidens*, cioè in modo indiretto e secondario, perché comunque è proprio di queste sostanze il fatto di poter essere in movimento¹⁶. Naturalmente, un ruolo importante svolge

and Avempace: the Dynamics of the Leaning Tower Experiment», *Journal of the History of Ideas*, 12, 1951, pp. 163-193, 375-422; E. Grant, «Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages», *Isis*, 55, 1964, pp. 265-292 e Id., «Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's Pisan Dynamics», *Centaurus*, 11, 1965, pp. 79-95, entrambi ripresi, con la paginazione originaria, nel volume: Id., *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, London 1981; J.A. Weisheipl, «Motion in a Void: Aquinas and Averroes», in AA.VV., *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, I, pp. 467-488.

¹⁵ Conclusione che per altro Egidio ribadisce a più riprese (*In Phys.*, IV, lect. 27; *De motu angelorum*, q. 7; *Quodl.* VI, q. 7); cfr. in proposito C. Trifogli, «Giles of Rome on Natural Motion in the Void», *Mediaeval Studies*, 54, 1992, pp. 136-161.

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Phys.*, IV, 12, 221 b 25-30; Aristoteles Latinus, *Physica – Translatio Vetus*, IV, 10, ed. F. Bossier, J. Brams, p. 183, 13-20: «Ominino enim, si mensura quidem est tempus

¹³ Rinviamo in proposito a P. Porro, «Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand: due questioni sul tempo angelico», *Medioevo*, 14, 1988, pp. 107-148.

¹⁴ Sulla posizione di Avempace e la sua fortuna in Occidente cfr. E.A. Moody, «Galileo

qui l'idea che tutte le sostanze sublunari siano sottoposte all'influenza del movimento celeste, e che tutto ciò che si muove sotto la volta del cielo sia misurato dal tempo del primo mobile. Con il progressivo indebolimento del vincolo causale tra movimento primo e moti inferiori, questo tipo di approccio perde uno dei suoi più importanti presupposti teorici. La sua crisi definitiva è però segnata dal fatto che, anche in termini aristotelici, appare piuttosto strano che, in una stessa sostanza, la durata di un atto secondario (il movimento) possa essere assunta come misura accidentale della durata dell'atto primo (l'essere sostanziale). E ancora: può la durata complessiva dell'esistenza essere considerata semplicemente come un caso di privazione del movimento?

b) Il secondo modello, elaborato tra la fine del XIII secolo e i primi decenni del XIV, si basa invece sull'estensione del concetto di *aevum* anche al caso delle sostanze generabili e corruttibili. L'*aevum* è infatti la misura dell'essere permanente, ma l'essere sostanziale delle comuni realtà sublunari è di questo tipo, perché se è vero che è soggetto alla contrarietà e all'alternarsi delle forme, è vero anche che, finché è sotto una determinata forma, esso è invece, per l'appunto, stabile e invariabile. Il primo a proporre una soluzione di questo tipo sembra essere Enrico di Gand¹⁷, ma la sua fortuna è legata soprattutto a Duns Scoto e alla sua scuola¹⁸, per quanto essa si trovi attestata, nel XIV secolo, anche fuori dall'ambito francescano¹⁹.

motus per se, aliorum autem secundum accidens, manifestum est quoniam quorum esse mensurat, his omnibus inerit esse in quiete et motu. Quaecumque quidem igitur corruptibilia et generabilia sunt et omnino aliquando quidem sunt aliquando vero non, necesse est in tempore esse; est enim tempus quoddam plus quod excellit esse ipsorum et mensurantibus substantiam». Si confronti il commento di Tommaso al passo in questione (*In Phys.*, cit., IV, lect. 20, p. 298, n. 611): «Unde et generabilia et corruptibilia et omnia quae quandoque sunt et quandoque non sunt, quia sunt in moveri et quiescere, sunt in tempore: quia quoddam tempus est maius eis, quod excellit durationem ipsorum, et propter hoc mensurat substantias eorum, non secundum id quod sunt, sed secundum esse vel durationem ipsorum». Sulla trattazione del tempo da parte di Tommaso d'Aquino rimane fondamentale A. Ghisalberti, «La nozione di tempo in S. Tommaso d'Aquino», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 59, 1967, pp. 343-371.

¹⁷ Cfr. Enrico di Gand, *Quodl. V*, q. 13, Parisii 1518, in particolare ff. 173vR-174rS.

¹⁸ Cfr. Giovanni Duns Scoto, *In II Sent. (Ordinatio)*, dist. 2, p. 1, q. 4, ed. Vaticana, t. VII, nn. 143-188, pp. 219-239, in particolare nn. 167-184, pp. 230-237; Id., *In II Sent. (Lectura)*, dist. 2, p. 1, q. 4, ed. Vaticana, t. XVIII, nn. 150-162, pp. 148-152.

¹⁹ Ad esempio nel domenicano Giovanni di Napoli e nel carmelitano Giovanni di Baconthorp. Cfr. Giovanni di Napoli, *Quaestiones variae Parisii disputatae*, q. 32, Neapoli 1618, in particolare p. 279; Giovanni di Baconthorp, *In II Sent.*, dist. 2, q. 2, art. 1, par. 4, Cremonae 1618, in particolare pp. 470-471. Va segnalato che Ockham ritiene invece l'*aevum* uno pseudoconcetto, e ammette soltanto il tempo come durata creata (*In II Sent. - Reportatio*, q. 8). Quest'ultimo, d'altra parte, è inteso da Ockham alla stregua di un puro termine connotativo, che nomina in *recto* il movimento e in *obliquo* l'anima che lo numera (cfr. ad esempio *In Phys.*, q. 47). Il tempo non è dunque un ente indipendente dal movimento, ma poiché neppure la realtà del movimento si distingue da quella del mobile, il tempo stesso può tornare - per tutt'altra via - a essere assunto come durata delle *res* sublunari.

c) Il terzo modello fa invece ricorso al tempo discreto, o meglio all'istante del tempo discreto. I sostenitori di questo approccio non contestano che l'essere delle sostanze generabili e corruttibili sia a suo modo permanente (e come tale non possa essere misurato dal tempo continuo), ma negano che l'*aevum* possa fungere in questo caso da misura appropriata: l'essere delle realtà eterne non è infatti naturalmente destinato alla corruzione (in modo tale che un angelo debba necessariamente venir meno per lasciare il posto a un altro), mentre l'essere di tutte le sostanze sublunari è destinato di per sé a corrompersi e a subire l'avvicendamento delle forme sostanziali. Per questo, l'istante del tempo discreto sembra risultare più indicato: così come le operazioni angeliche sono in sé indivisibili e permanenti, ma sono tuttavia destinate a succedersi l'una all'altra, anche l'essere sostanziale delle cose è di volta in volta stabile e permanente finché è sotto una forma, ma è destinato a corrompersi in ragione del naturale e ineluttabile susseguirsi delle forme. Questo tipo di soluzione è fatto proprio soprattutto da alcuni maestri domenicani dei primi decenni del XIV secolo, come Erveo di Nédellec e Durando di San Porziano (il che dimostra come la posizione di Tommaso a questo riguardo sia stata ben presto ritenuta insoddisfacente all'interno del suo stesso ordine)²⁰, ma gode di una persistenza assai lunga, riaffacciandosi ad esempio, alle soglie della stessa età moderna, nelle *Disputationes Metaphysicae* di Suárez²¹.

7. Se la prima di queste opzioni è tutto sommato più vicina all'impianto della *Fisica*, le altre due fanno appello a nozioni che non hanno un'origine aristotelica e che provengono invece dal lessico teologico. L'aspetto più interessante è dato qui anzi proprio dal fatto che nozioni di derivazione teologica (o, meglio ancora, angelologica), elaborate per integrare il silenzio aristotelico intorno alla durata delle creature spirituali, siano state poi applicate a ritroso per cercare di porre rimedio a un'altra mancanza, per certi versi ben più imbarazzante: quella di una durata e di una misura appropriate per l'essere delle normali cose sublunari.

Da questo punto di vista, il luogo comune secondo cui i medioevali sarebbero stati, per così dire, «ossessionati» dalla temporalità delle cose merita forse qualche ripensamento. Occorre in effetti tener presente che il termine *tempus*, nel lessico scolastico, possiede una valenza fortemente limitata, e non è carico di quel significato metafisico che si è spesso por-

²⁰ Cfr. Erveo di Nédellec, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 2, Parisii 1647, in particolare pp. 202C-203A; *Quodl. II*, q. 12, Venetiis 1513, in particolare ff. 57va-58va; Durando di San Porziano, *In II Sent.*, dist. 2, q. 6, Venetiis 1571, in particolare ff. 134vb-135rb. Durando ed Erveo sono tuttavia in disaccordo tra loro sulla possibilità di rinvenire un tempo discreto estrinseco in grado di fungere da misura unitaria per tutti gli altri (possibilità ammessa da Erveo, e rifiutata da Durando).

²¹ Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, L, sect. 7, ed. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón, t. VII, Madrid 1966, in particolare pp. 209-212.

tati ad attribuirgli. Il tempo, almeno nel tardo Medioevo, non coincide insomma con quella che oggi si è soliti indicare come «temporalità». Ma la stessa «temporalità» delle cose (quando non sta a indicare la semplice accettazione della non-eternità del mondo) è per i medioevali un fatto tutt'altro che scontato: essere-nel-tempo non è affatto qui un sinonimo di contingenza, sia perché il concetto di tempo ricavato da Aristotele recava in sé le tracce ancora ben visibili di una concezione eternalista; sia perché proprio gli scolastici hanno messo in dubbio, nel modo più radicale, la possibilità di un'interpretazione esclusivamente statistico-temporale delle modalità; sia infine perché, a partire almeno dall'ultimo scorcio del XIII secolo, il tempo non è più stato ritenuto, da molti maestri, come la misura propria dell'essere delle cose. Né si può assolutizzare, come spesso si è fatto, la contrapposizione gerarchica tra la durata degli enti incorruttibili e quella degli enti sublunari: i confini sono in realtà a questo riguardo assai più fluidi di quanto si sia a prima vista disposti ad ammettere, e la riprova più evidente sta proprio nel fatto che misure originariamente elaborate per esprimere la durata incorruttibile o indivisibile delle sostanze separate siano poi state impiegate, senza particolari aggiustamenti, anche per le sostanze generabili e corruttibili.

Il senso profondo delle discussioni medioevali sul tempo e del lavoro interpretativo sulla definizione aristotelica non sembra dunque risiedere tanto nell'assunzione, come punto di partenza, del riconoscimento di una presunta generale temporalità delle cose, ma al contrario proprio nella ricerca di una nozione in grado di esprimere la durata delle cose a prescindere dal movimento. Per i maestri del XIII e XIV secolo, in ultima analisi, il problema non è più quello agostiniano di redimere in qualche modo le cose dal tempo, ma quello – esattamente opposto – di dare un tempo alle cose²².

Bibliografia

- Aegidius Romanus, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Venetiis 1502, rist. an. Minerva, Frankfurt a.M. 1968.
- «Quaestiones de motu angelorum», ed. G. Bruni, *Analecta Augustiniana*, 17 (1939-1940), pp. 22-66.
 - *Quodlibeta*, Lovanii 1646, rist. an. Minerva, Frankfurt a.M. 1966.
- Aristoteles, *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1950 e successive ristampe; tr. it. di L. Ruggiu, Milano 1995.

²² Ci permettiamo di rinviare, per un'analisi più dettagliata e per una più ampia documentazione, a P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'ævum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven 1996.

- Aristoteles Latinus, *Physica-Translatio Vetus*, ed. F. Bossier, J. Brams («Aristoteles Latinus», VII.1), Leiden-New York 1990.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, CSEL 28/1.
- Averroes, *Aristotelis de Physico Auditu*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, t. IV, Venetiis 1562, rist. an. Minerva, Frankfurt a.M. 1963.
- Avicenna, *Sufficientia*, Venetiis 1508, rist. an. Bibliothèque S.J., Louvain 1961.
- A. De Libera, *La problématique de l'«instant du changement» au XIII^e siècle: contribution à l'histoire des «sophismata physicialia»*, in *Studies in Medieval Natural Philosophy*, a cura di S. Caroti, Firenze 1989, pp. 43-93.
- Durandus de Sancto Porciano, *In IV libros Sententiarum*, Venetiis 1571; rist. an. Gregg, Ridgewood (NJ) 1964.
- K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar, Frankfurt a.M. 1993.
- *Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt?*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich 1994, pp. 42-50.
- A. Ghisalberti, «La nozione di tempo in s. Tommaso d'Aquino», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 59 (1967), pp. 343-371.
- E. Grant, «Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's Pisan Dynamics», *Centaurus*, 11 (1965), pp. 79-95, ripreso anche, con la paginazione originaria, nel volume *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, London 1981.
- «Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages», *Isis*, 55 (1964), pp. 265-292.
- Guilelmus de Ockham, *Brevis Summa libri Physicorum. Summula Philosophiae Naturalis. Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. S. Brown, The Franciscan Institute («Opera Philosophica», 6), St. Bonaventure-New York 1984.
- *Quaestiones in II Sententiarum (Reportatio)*, ed. G. Gál, R. Wood, The Franciscan Institute («Opera theologica», 5), St. Bonaventure-New York 1981.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, Parisiis 1518, rist. an. Bibliothèque S.J., Louvain 1961.
- Hervaeus Natalis, *In libros IV Sententiarum*, Parisiis 1647, rist. an. Gregg, Farnborough Hants 1967.
- *Quodlibeta*, Venetiis 1513, rist. an. Gregg, Ridgewood (NJ) 1966.
- R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
- Ioannes de Baconthorp, *In librum II Sententiarum*, Cremonae 1618.
- Ioannes de Neapoli, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, Neapoli 1618.
- Ioannes Duns Scotus, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, dist. 1-6, studio et cura Commissionis Scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 18), Città del Vaticano 1982.
- *Ordinatio*, II, dist. 1-3, studio et cura Commissionis Scotisticae, Typis Polyglottis Vaticanis («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», 7), Città del Vaticano 1973.
- U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia 1994.
- N. Kretzmann, *Incipit/Desinit*, in *Motion and Time, Space and Matter*, ed. a cura di P.K. Machamer, R.G. Turnbull, Columbus 1976, pp. 101-136.
- A. Maier, *Das Zeitproblem*, in *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Na-*

turphilosophie, Roma 1955, pp. 47-137, tr. it. *Il problema del tempo*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Milano 1984, pp. 155-267.

- A. Mansion, «La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux», *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 36 (1934), pp. 275-307.
- E.A. Moody, «Galileo and Avempace: the Dynamics of the Leaning Tower Experiment», *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), pp. 163-193, 375-422.
- P. Porro, «Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand: due questioni sul tempo angelico», *Medioevo*, 14 (1988), pp. 107-148.
- *Enrico di Gand sul problema della realtà del tempo in Agostino (Quodl. III, q. 11)*, in *L'umanesimo di sant'Agostino*, Atti del Congresso Internazionale, Bari, 28-30 ottobre 1986, a cura di M. Fabris, Bari 1988, pp. 589-611.
- *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'ævum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven 1996.
- R. Sorabji, «Aristotle on the Instant of Change», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume, 50 (1976), pp. 69-89 (ripreso, in forma più ampia, anche in *Articles on Aristotle*, vol. 3, *Metaphysics*, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1979, pp. 159-177).
- F. Suárez, *Disputationes Metaphysicæ*, ed. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón, 7 voll., Madrid 1962-1966.
- Thomas de Aquino, *Sententia super Physicam*, cura et studio P. Maggiolo [testo leonino], Torino-Roma 1965.
- C. Trifogli, «Giles of Rome on Natural Motion in the Void», *Mediaeval Studies*, 54 (1992), pp. 136-161.
- J.A. Weisheipl, *Motion in a Void: Aquinas and Averroes*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, I, pp. 467-488.
- W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970 (2. durchgesehene Auflage); tr. it. *La Fisica di Aristotele*, Bologna 1993.