

ACCADEMIA EUROPEA PER GLI STUDI STORICI

IL TEMPO NEL MEDIOEVO

RAPPRESENTAZIONI STORICHE
E CONCEZIONI FILOSOFICHE

a cura di
RICCARDO CAPASSO
e
PAOLO PICCARI

SOCIETÀ ITALIANA DI DEMODOSSALOGIA

MENTO
ENZE
ICHE
ED.

DI BARI

ACCADEMIA EUROPEA PER GLI STUDI STORICI

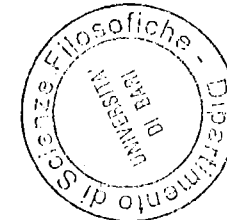
*Flor.
H. Med.
1
F
92*

IL TEMPO NEL MEDIOEVO

RAPPRESENTAZIONI STORICHE
E CONCEZIONI FILOSOFICHE

12805

Atti del Convegno internazionale
di Roma, 26-28 novembre 1998



a cura di
RICCARDO CAPASSO
e
PAOLO PICCARI

Dono già invent.

SOCIETÀ ITALIANA DI DEMODOSSALOGIA

Dipartimento di Scienze Filosofiche

Numero 524/9005288 di inventario

INDICE

Premessa	p. 5
Presentazione <i>di Ludovico Gatto</i>	p. 7
Dall'unità cronografica al particolarismo medievale <i>di Riccardo Capasso</i>	p. 19
Nota sulle condizioni generali della riflessione filosofica sul tempo <i>di Kurt Flasch</i>	p. 37
Il <i>computus</i> nell'alto Medioevo <i>di Paolo Piccari</i>	p. 49
Il vocabolario filosofico medievale del tempo e della durata <i>di Pasquale Porro</i>	p. 63
Sistemi cronologici e tempo storicizzato <i>di Paolo Daffinà</i>	p. 103
Il tempo nell'alto Medioevo <i>di Marta Cristiani</i>	p. 111
Il tempo dall'età medievale all'età contemporanea: interpretazioni demodossalogiche <i>di Giulio D'Orazio</i>	p. 133

In copertina: Disputa fra teologo e astrologo. Incisione da P. D'Ailly, *Concordantiae astronomiae cum theologiae*, Augsburg 1490, c. Iv.

tura cristiana, con avanzamenti progressivi e regressi momentanei, si sedimentano in altrettanti strati nella sua opera. Le differenze divengono elementi decorativi e la giustapposizione di elementi eterogenei ingannano la vista e soddisfano gli appetiti enciclopedici invece di nutrire e di rafforzare l'intelligenza. E' a prezzo di tale sincretismo interno al Cristianesimo che il *computus*, scienza del numero e del tempo, si è integrata definitivamente nella cultura latina.

La coesistenza pacifica che Rabano stabilisce tra l'eredità classica e le necessità proprie della cristianità accentua l'importanza del *trivium* a detrimento del *quadrivium*, favorendo la definitiva ascesa del *computus*. Ubaldo di Saint-Amand introduce il numero aureo alla fine del IX secolo³²; ma, per ragioni ancora sconosciute, l'impiego di questo nuovo strumento non si diffonde che tre secoli più tardi con la *Massa compoti* di Alessandro di Villadieu³³. Intorno all'anno mille, Abbone di Fleury, Hériger de Lobbes e Gerlando di Besançon correggono e migliorano il calcolo di Beda sull'origine dell'era dell'incarnazione³⁴. Qualche tempo dopo, Ermanno di Reichenau perfezionerà le epatte ed i regolari³⁵.

L'utilità del computo sarà riconosciuta sin quando le traduzioni arabo-latine non apriranno nuovi orizzonti nel campo delle matematiche e dell'astronomia. Di fronte a tale ampliamento degli orizzonti spirituali e spaziali, di cui il *Computus correctorius* di Roberto Grossatesta è una testimonianza esemplare, il *computus* perderà gradualmente la sua importanza a favore delle nuove metodologie d'indagine scientifica.

³² Si veda in proposito A. Van de VYVER, *Hucbald de Saint-Amand, écolâtre, et l'invention du Nombre d'or*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, pp. 71-79.

³³ Cfr. W.-E. VAN WIJK, *Un comput de la fine du douzième siècle*, in *Archive internationale d'histoire des sciences*, 30 (1951), pp. 867-873.

³⁴ Cfr. A. CORDOLIANI, *Abbon de Fleury, Hériger de Lobbes et Gerland de Besançon. Sur l'ère de l'Incarnation de Denys le Petit*, in *RHE*, 44 (1949), pp. 463-487.

³⁵ Cfr. A. CORDOLIANI, *Le computiste Hermann de Reichenau*, in *Miscellanea storica ligure*, 3 (1963), pp. 165-190.

Pasquale Porro
IL VOCABOLARIO FILOSOFICO MEDIEVALE DEL
TEMPO E DELLA DURATA

I maestri scolastici distinguono solitamente tre forme principali di durata: il tempo, l'*aevum* (evo o eviternità) e l'eternità propriamente detta. Ciascuna di esse è in teoria destinata a coprire una distinta regione ontologica: quella degli enti generabili e corruttibili, quella degli enti incorruttibili (corpi celesti e angeli), e quella del divino in senso stretto. Ma un simile schema tripartito, per quanto comune, rappresenta in realtà una semplificazione, che richiede di essere qualificata e integrata. Innanzi tutto, questo tipo di sistemazione vale solo per un periodo ben determinato, che non solo non include l'intero pensiero altomedievale, com'è ovvio, ma non coincide neppure con quello propriamente scolastico: il termine *aevum*, in effetti, si stabilizza nella sua valenza tecnica di durata dell'essere sostanziale degli angeli e dei corpi celesti solo a partire dalla seconda metà del XIII secolo, ed entra piuttosto repentinamente in crisi (sia pure in modo non definitivo) già nei primi decenni del XIV, quando molti maestri, a cominciare da Ockham, tornano a negare l'esistenza di una qualsiasi durata intermedia tra il tempo e l'eternità.

In secondo luogo, la stessa corrispondenza tra i livelli ontologici e le relative forme di durata non risulta in definitiva così stretta e biunivoca. I corpi celesti e gli angeli, ad esempio, hanno una durata priva di successione per quel che riguarda il loro essere sostanziale, ma non per quel che riguarda le loro operazioni. Poiché queste ultime rappresentano in generale dei movimenti, e il movimento in quanto tale è indissociabile dal tempo, si deve ammettere che tali sostanze siano in qualche modo misurate anche dal tempo. E se per i corpi celesti, che sono pur sempre materiali e si muovono di moto continuo, si può far ricorso allo stesso tempo che costituisce la misura degli enti sublunari, non si può procedere allo stesso modo per quel che riguarda i moti delle creature spirituali (ad esempio, gli atti di inteliezione e volizione), che sono indipendenti dall'estensione fisica e non sono pertanto necessariamente continui. Per questo, molti maestri del XIII e XIV secolo ammettono non tre, ma quattro forme effettive di durata¹: così

¹ Cfr. ad es. IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* I, q. 9, ed. E. YPMA, Augustinus-Verlag, Würzburg 1968, p. 131,111-115: "...cum duae sint mensurae durationis, videlicet tempus et aeternitas vel aevum, et utraque dividatur in duas, erunt quatuor mensurae durationis. Tamen a doctoribus communiter solum tres assignari solent, scilicet tempus, aeternitas, dicta simpliciter et plena, et aeternitas diminuta, quae proprie ab ipsis vocatur aevum...".

come duplice è l'eternità (quella semplice di Dio e quella analogica degli angeli e dei corpi celesti, designata appunto come *aevum*), duplice è anche il tempo, perché accanto al *tempus nostrum*, il tempo fisico che misura tutti i movimenti dei corpi, si deve porre anche un tempo diverso, che misura i moti delle creature spirituali. Per questa ulteriore forma di durata non è stato coniato un termine appropriato, né — come nel caso di *aevum* — si è fatto ricorso ad un nuovo calco dal greco da affiancare al termine latino già esistente: più comunemente, questo tempo di diversa natura è stato semplicemente designato come *tempus angelorum*. E a ulteriore riprova dell'impressione che la corrispondenza tra gradi di essere e forme di durata è tutt'altro che rigida, va ricordato soprattutto che nel quattordicesimo secolo — come avremo occasione di vedere — tanto l'*aevum* quanto il tempo discreto cominciano a venire impiegati anche in riferimento alla durata dell'essere sostanziale degli enti generabili e corruttibili.

Questa situazione fluida dipende anche dal fatto che i termini stessi in questione (con la parziale eccezione dell'*aeternitas* divina) non hanno nel periodo scolastico una definizione perfettamente univoca: al contrario, nei *Commenti alla Fisica* e nei *Commenti alle Sentenze* compresi tra il 1250 e il 1350 si ritrova un dibattito sorprendentemente ampio sulla natura del *tempus* e dell'*aevum*, nel corso del quale i due termini vengono costantemente risemantizzati in modi di volta in volta differenti, variando in modo corrispondente l'ambito di riferimento. Molti aspetti di tale dibattito sono già stati fortunatamente ricostruiti con molta accuratezza²; pertanto, il nostro intento qui sarà quello di tracciare un quadro

² Per una visione d'insieme cfr. soprattutto A. MANSION, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, "Revue Néoscholastique de Philosophie", 36 (1934), pp. 275-307; A. MAIER, *Das Zeitproblem*, in *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Philosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955, pp. 47-137; trad. it. *Il problema del tempo*, in *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 155-267; 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*, B.R. Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1994; A. GHISALBERTI, *Ontologia e logica della temporalità da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, in *Filosofia del tempo*, a cura di L. RUGGIU, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 72-85. Anche in questo caso Pierre Duhem aveva in qualche modo tracciato la via: cfr. P. DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris 1913-59, t. VII, pp. 303-461. Per un'antologia di testi medievali in traduzione italiana si veda infine M. PARODI, *Tempo e spazio nel Medioevo*, Loescher, Torino 1981. Per quanto riguarda l'*aevum* e il tempo discreto, ci permettiamo di rinviare a P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*, Leuven University Press, Leuven 1996.

d'insieme, inevitabilmente generico, del lessico medievale delle forme di durata, indicando solo alcune delle principali valenze che i termini *tempus*, *aeternitas* e *aevum* vengono nel complesso ad assumere, e tenendo invece conto del fatto che, accanto ad essi, il vocabolario scolastico ne include anche altri (ad es. *perpetuitas*, *sempiternitas*, *saeculum*, *aeternitas participata*, *nunc*), che a volte costituiscono delle semplici sottodistinzioni, e altre volte sono invece introdotti per coprire alcuni casi particolari che sembrano sfuggire alle maglie della classificazione costruita sulle tre forme principali.

1. *Tempus*

1.1. *Tempus come numerus motus*

La storia delle valenze del termine *tempus* nel Medioevo può essere suddivisa in due grandi periodi: quello precedente e quello successivo alla diffusione della *Translatio Vetus* della *Fisica* aristotelica. Per comodità, procederemo qui a ritroso, dal momento che il secondo periodo è evidentemente quello in cui si forma e si stabilizza il lessico propriamente scolastico, a partire appunto dalla definizione offerta da Aristotele nel IV libro della *Fisica*: il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi ("numerus motus secundum prius et posterius")³.

Ora, questa stessa formulazione, pur venendo accolta alla lettera in modo praticamente unanime, è stata poi intesa in modi spesso radicalmente differenti. La sintesi che gradualmente si impone verso la fine del tredicesimo secolo si fonda in buona parte sull'interpretazione averroista della trattazione aristotelica, e trova forse la sua esposizione più rappresentativa e fortunata nella q. 11 del *Quodlibet* III di Enrico di Gand. Stando a questa *vulgata*, per così dire, la realtà del tempo è assai debole, e comunque subordinata all'esistenza del movimento da una parte, e a quella dell'anima dall'altra: il tempo è in effetti *partim in re extra* e *partim in anima*. Sulla scorta di Averroè, questa doppia polarità del tempo viene spiegata facendo ricorso alla coppia concettuale atto/poten-

³ Cfr. ARIST., *Phys.*, IV, 11, 219 b 1-2; ARIST. LATINUS, *Physica - Translatio Vetus*, IV, 11, ed. F. BOSSIER - J. BRAMS, E.J. Brill ("Aristoteles Latinus", VII.1), Leiden - New York 1990, p. 175,17.

za: 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, nella misura in cui quest'ultima può spezzare la continuità reale del movimento marcando in atto un prima e un poi⁴. Senza l'anima, il tempo esisterebbe dunque solo in potenza; ma d'altra parte, se nulla si muovesse (neppure l'anima stessa), non si darebbe affatto tempo. L'anima conferisce dunque al tempo il suo *complementum formale*: sintagma significativo, perché indica tanto che è l'anima a far esistere il tempo in atto (formalmente), quanto che questa attualizzazione esige già una base materiale o potenziale (il movimento), di cui possa costituire appunto il completamento o perfezionamento. Segnando un prima e un poi, l'anima introduce un elemento discreto nel continuo del movimento. Così, sottolinea Enrico di Gand, il tempo è continuo dal punto di vista materiale, discreto dal punto di vista formale: ma poiché esso risulta alla fine dalla composizione dei due aspetti, la sua vera natura è di essere discreto nel continuo⁵. Il postulato della continuità (materiale) del tempo permette di ovviare anche al classico inconveniente dell'apparente inconsistenza del passato e del futuro, che sembra costituire uno dei principali ostacoli al riconoscimento della

⁴ Cfr. AVERROES, *In Phys.*, IV, t.c. 131, ed. Venetiis 1562, f. 202rE: "...cum non fuerit anima, non erit tempus. Nisi aliquis dicat quod erit, etsi anima non fuerit, ex illo quod, cum fuerit in actu, tempus erit in potentia. Et hoc est propter suum subiectum proprium, scilicet motum. Et hoc intendebat, cum dixit: 'Verbi gratia quoniam possibile est, ut motus sit absque eo, quod anima sit', idest, motus erit, etsi anima non erit. Et secundum quod prius et posterius sunt in eo numerata in potentia, est tempus in potentia, et secundum quod sunt numerata in actu, est tempus in actu. Tempus igitur in actu non erit, nisi anima sit; in potentia vero erit, licet anima non sit". D'altra parte, sempre in base alla definizione aristotelica, 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. La possibilità della numerazione in atto dipende tuttavia sempre dall'anima: si potrebbe così dire che il tempo esiste al di fuori dell'anima in quanto numerabilità, ma ha bisogno dell'anima per essere numerato in atto. A quest'ultima distinzione fanno riferimento alcune varianti terminologiche apportate alla distinzione averroista tra componente materiale (potenziale) e componente formale (attuale) del tempo: Giovanni di Baconthorp chiama ad esempio il primo aspetto *numerabilitas rei* (o *aptitudinalis numerabilitas*), e il secondo *actualis numeratio* (*In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 3), mentre Pietro Aureolo preferisce distinguere tra la *quantitas indeterminata continua* e la *quantitas determinata e mensurata*, cioè *reducta ad numerum aliquem determinatum* (*In II Sent.*, dist. 2, q. 1).

⁵ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* III, q. 11, ed. Parisiis 1518, f. 64r-vC; ed. JECK (in *Aristoteles contra Augustinum...*), pp. 471,21-472,1.

realtà extramentale del tempo. Tutto dipende qui — per Enrico e per buona parte degli scolastici — dal ruolo copulativo che Aristotele attribuisce all'istante: in quanto limite di una quantità continua (come il punto rispetto alla linea), l'istante costituisce infatti sempre insieme il termine del passato e l'inizio del futuro, saldando l'uno e l'altro al presente e garantendo così ad entrambi un livello minimale di oggettività.

In questa sistemazione, come conviene sottolineare, il tempo non è direttamente la misura *degli enti in movimento*, ma la misura *del movimento stesso* (e più ancora, almeno per buona parte del XIII secolo, di un movimento particolare: quello del primo mobile). In effetti, stando alla stessa trattazione aristotelica, il tempo è misura della quiete solo *per accidens*, in quanto cioè la quiete può essere intesa come la privazione del movimento⁶. In tal senso, 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.

Come detto, i tratti appena ricordati rappresentano una sorta di estrapolazione, che non rende giustizia della grande varietà dei modelli interpretativi proposti per spiegare la natura del tempo. Bonaventura, ad esempio, radica il tempo nella potenzialità della materia in generale, e non nel movimento in quanto tale. Ma, in realtà, *tempus* è per Bonaventura termine polisemico che si può intendere in quattro accezioni diverse: a) *communissime*, come misura di qualunque durata creata; b) *communiter*, come misura di qualunque mutamento dal non-essere all'essere, e da un determinato essere ad un altro; c) *proprie*, come misura di ogni variazione successiva, continua o non continua; d) *magis proprie* come "mensura motus sive variationis successivae et continuae regulatae secundum regulam motus octavae sphaerae". Questo è il livello a cui si colloca la definizione aristotelica, ma è pur sempre un livello ristretto: "et sic consuevit accipi a Philosopho: sed ista est coarctata temporis acceptio"⁷.

⁶ Cfr. ARIST. LATINUS, *Physica - Translatio Vetus*, IV, 12, ed. BOSSIER - BRAMS, p. 182,16-17: "Quoniam autem tempus mensuratio motus, erit et quietis metrum secundum accidens...". Così, in proposito, Tommaso d'Aquino (*In Phys.*, IV, lect. 20, cura et studio P. MAGGIOLLO [testo leonino], Marietti, 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".

⁷ Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, art. 2, q. 1, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1885, pp. 64-65.

Sempre in ambito francescano, Olivi, sia pure con qualche esitazione, allude alla possibilità di riferire il tempo non semplicemente al movimento, come nella tradizione aristotelica, ma all'esistenza in quanto tale⁸. Tra i domenicani, Durando di San Porziano e Erveo di Nédellec si distaccano dal modello che fa dell'istante presente, nel suo ruolo copulativo, il punto minimale di ancoraggio per la realtà del tempo e, attraverso la distinzione tra ciò che è in atto in modo simultaneo e ciò che è in atto in modo successivo, si spingono fino a considerare come reali e attuali anche il passato e futuro⁹.

Ma è soprattutto nel XIV secolo che lo scenario prima descritto subisce mutamenti fondamentali. Ockham, ad esempio, considera la definizione aristotelica del tempo come definizione non di una *res*, ma di un nome, dal momento che *tempus* non indica nulla di distinto dal movimento, e quest'ultimo a sua volta non importa nessuna realtà ontologica distinta da quella del mobile¹⁰. Più precisamente, "tempo" è per Ockham

⁸ Cfr. PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 10, ed. B. JANSEN, *Ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, Quaracchi - Firenze 1922, I, pp. 188-196 (va tuttavia detto che Olivi sta qui discutendo un'opinione riportata).

⁹ Cfr. DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II Sent.*, dist. 2, q. 4, ed. Venetiis 1571, f. 133va; HERVAEUS NATALIS, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, ed. Parisiis 1647, p. 203bA-B.

¹⁰ Cfr. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 47 ("Utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius"), ed. S. BROWN, *The Franciscan Institute*, St. Bonaventure - New York 1984, p. 524, 10-16: "'tempus' solum habet definitionem exprimentem quid nominis qualis potest esse nominum, verborum, adverbiorum etc. Et causa est quia 'tempus' non significat aliquam rem unam totaliter distinctam a rebus permanentibus cuius esse possit exprimi per definitionem. Sed hoc nomen 'tempus' significat primum motum caeli continuum et uniformem, et significat animam et actum animae per quem numerat prius et posterius in motu". Cfr. anche q. 37 ("Utrum tempus sit aliquid distinctum a rebus permanentibus"), ed. BROWN, p. 495, 50-52: "...tempus est nomen relativum vel saltem connotativum; quod patet per definitionem exprimentem quid nominis"; q. 39 ("Utrum haec sit concedenda de virtute sermonis 'tempus est ens'"), ed. BROWN, p. 500, 13-17: "Et ideo ista propositio 'tempus est' non est absolute concedenda sicut ista 'homo est', 'albedo est', sed debet resolvi in aliam propositionem, quia per illam propositionem 'tempus est' nihil aliud est intelligendum nisi quod aliquid movetur, unde potest anima cognoscere quantum aliquid aliud mobile movetur"; *Brevis summa libri Physicorum*, IV, c. 6, ed. BROWN, p. 76, 7-8: "...haec definitio non est data proprie ex genere et differentia, sed est quid nominis tantum". Sulla concezione del tempo in Ockham, cfr. H. SHAPIRO, *Motion, Time and Place According to William Ockham*, *The Franciscan Institute*, St. Bonaventure - New York 1957 (soprattutto in riferimento alle *Summulae*); A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, E.J. Brill, Leiden - Köln 1984, in part. pp. 137-158; M. MCCORD-ADAMS, *William of Ockham*, Indiana University Press, Notre-Dame 1987, in part. pp. 853-899; O.L. LARRE, *El tiempo y el instante en la Summula philosophiae naturalis atribuida a Guillermo de Ockham*, "Estudios Franciscanos", 90 (1989), pp. 353-366; O.L. LARRE - J.E. BOLZÁN, *La teoría del tiem-*

un termine connotativo che nomina *in recto* il movimento in sé, e *in obliquo* l'anima che misura tale movimento¹¹. Ma per quanto la definizione aristotelica venga intesa solo in rapporto al *quid nominis* del tempo, e non al *quid rei*, l'interpretazione occamista viene così a ritrovare, per tutt'altra via, un paradossale punto di contatto con quella averroista: la riduzione del tempo al movimento. Ampiamente diffusa nell'ambito della *via moderna*, questa soluzione viene affiancata da quella consolidata nella tradizione post-scotista (e che non si trova in quanto tale nello stesso Scoto, che tende invece a scindere l'esistenza del tempo da quella del movimento). Il caso forse più originale e significativo in proposito è quello di Guglielmo di Alnwick, che propone un'ulteriore rielaborazione della dottrina averroistico-enrichiana: il complemento formale che l'anima attribuisce al movimento, con cui il tempo coincide nel suo aspetto materiale, non è qualcosa di puramente intra-psichico, ma un *respectus realis*, e cioè una relazione oggettiva che l'anima produce al di fuori di sé¹².

Il vero tratto comune della fortuna scolastica della definizione aristotelica, ad ogni modo, sembra risiedere proprio nello strettissimo e quasi esclusivo rapporto che viene istituito tra tempo e movimento: un rapporto che è fondamentale non solo nel modello averroista, ma anche in quello che, per pura comodità, potremmo genericamente definire "nominalista".

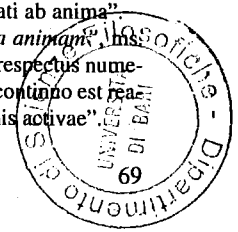
1.2. *Tempus come morae motusque dimensio*

Dal momento della sua (ri)apparizione, come detto, la definizione

po en Ockham y la autenticidad de la Summula in libros Physicorum, "Sapientia", 45 (1990), pp. 39-48. Alcune delle *Questioni sulla Fisica* relative al tempo sono state tradotte in italiano in GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scritti filosofici*, a cura di A. GHISALBERTI, Nardini, Firenze 1991, in part. pp. 198-214.

¹¹ Cfr. GUILIELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 47, ed. BROWN, p. 525, 26-29: "Unde hoc nomen tempus significat motum in recto et animam et eius actum in obliquo. Et propter hoc tempus significat prius et posterius in motu in recto, et ideo posset expressius dici quod tempus est prius et posterius ipsius motus numerati ab anima".

¹² Cfr. GUILIELMUS DE ALNWKICK, *Quaestio "Utrum tempus sit quid reale extra animam"*, *Ms. Vat. Lat. 1012*, f. 96rb: "...ex numeratione activa intellectus consurgit quidam respectus numerationis passivae in continuo, ita quod iste respectus numerationis passivae in continuo est realis et extra in re, et tamen dependet ab anima, scilicet ex respectu numerationis activae".



della *Fisica* aristotelica sconvolge l'intero quadro lessicale precedente. Tale quadro, per la verità, non appare particolarmente articolato se non per il fatto che, accanto a *motus*, esso fa perno soprattutto sul termine *mora*, le cui valenze abbracciano tanto "quiete" quanto genericamente "durata", "permanenza" in un determinato stato. *Mora* è termine che si trova già in Agostino, ad esempio in un passo del *De immortalitate animae* che costituisce forse il precedente più significativo della celebre dottrina del tempo poi esposta nell'undicesimo libro delle *Confessioni*: non si dà tempo, si osserva qui, *sine intervallo morarum*¹³. Ma il termine compare soprattutto in una definizione spesso citata dagli scolastici, e che alcuni di essi (ad esempio Alberto Magno) attribuiscono a Prisciano: "Priscianus dicit, quod tempus est mora motus mutabilium rerum"¹⁴. La fonte diretta di questa indicazione è presumibilmente l'*Elementarium* del lessicografo-enciclopedista Papias, la cui diffusione si colloca intorno alla metà dell'XI secolo, e in cui alla voce *tempus* si legge: "Tempus est mutabilium rerum more vel motus ipsum intervallum breve vel longum..."¹⁵. A differenza della formula aristotelica, come si può notare, questa definizione non è incentrata solo sul movimento (*more vel motus*), e sembra avere di mira la durata in quanto tale (*intervallum breve vel longum*) più che la sola quantità successiva del moto. Per altro, nel seguito della stessa voce si marca una certa distanza tra il tempo inteso per così dire in senso assoluto e le sue coordinate cosmologiche, che permettono invece la definizione di determinati periodi di tempo (*annus, menses, dies*).

Ma l'autorità che sancisce il successo di questo plesso lessicale è probabilmente già Giovanni Scoto Eriugena, che in almeno due circostanze, nel *Periphyseon*, definisce il tempo servendosi congiuntamente di *mora* e *motus*: "Est enim tempus mutabilium rerum morae motusque certa rationabilisque dimensio"¹⁶; "Est enim tempus morarum vel

¹³ Cfr. AUGUSTINUS, *De immortalitate animae*, 3, 3, PL 32, col. 1023.

¹⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, I, pars I, tract. 5, q. 23, c. 3, ed. D. SIEDLER - W. KÜBEL - H.G. VOGELS, Aschendorff, Münster 1978, p. 136,9-10; ma talvolta (se non è un'anomalia paleografica o editoriale) invece di *mora* si trova *mensura*; cfr. ad es. tract. 5, q. 23, c. 1, p. 124,10-11: "sicut enim dicit Priscianus, tempus est mensura motus mutabilium rerum".

¹⁵ PAPIAS, *Elementarium*, Venetiis 1496, rist. anast. Bottega d'Erasmus, Torino 1966, p. 347.

¹⁶ IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. E. JEAUNEAU, Brepols, Turnhout 1996, p. 90,2790-2791 (PL 122, 507A-B). Il contesto riguarda gli accidenti che fungono quasi da sostanze rispetto ad altri accidenti, come il colore e appunto il tempo, o meglio i "tempora, quae in morosis rerum motibus intelliguntur" (pp. 89,2789-90,2790).

motuum certa et naturalis dimensio"¹⁷. Dal punto di vista terminologico, si può rilevare la presenza di *dimensio* al posto di *numerus* (proprio della tradizione aristotelica) e di *mensura*, che pure avrà grande fortuna in età scolastica. In entrambi i passi, poi, *mora* sembra suggerire prevalentemente, in contrapposizione a *motus*, l'idea di stasi o quiete, attenuando decisamente la dipendenza del tempo dal movimento: il tempo rappresenta la dimensione certa del permanere o del movimento delle cose mutabili. Infine, è significativo che in entrambe le definizioni compaia esplicitamente il termine *res*, che cioè il tempo venga messo direttamente in rapporto con le *res mutabiles*, esattamente all'opposto di ciò che accade nella tradizione aristotelica. Considerando la persistenza, diretta e indiretta, di queste definizioni del *Periphyseon* fino allo stesso XIII secolo, si potrebbe quindi affermare che, prima della reintroduzione in Occidente di Aristotele, il vocabolario latino del tempo sia segnato soprattutto dalla terminologia eriugeniana. Allo stesso Eriugena si deve poi il concetto di *tempus generale*, che, riprendendo una distinzione già abbozzata nello Pseudo-Dionigi (e prima ancora in Proclo), sta ad indicare una specie di durata intermedia tra l'eternità divina propriamente intesa e il tempo parziale e successivo che caratterizza i singoli eventi del nostro mondo corruttibile. In questo senso, il tempo generale precede tutto ciò che è temporale (ma si tratta, evidentemente, di una precedenza logica e ontologica, per non cadere in un circolo vizioso), e rappresenta il termine stabile (come compimento o pienezza dei tempi) a cui approderà infine la stessa successione delle vicende temporali¹⁸. A ciò si salda l'altro caposaldo della dottrina eriugeniana, nel cui dettaglio qui ovviamente non entreremo, secondo cui il tempo come dimensione delle cose (e anzi come condizione della definibilità delle cose) è sempre un prodotto dell'intelletto, anche se dell'intelletto divino prima ancora che di quello umano: il che assicura appunto tanto l'anteriorità

¹⁷ IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, V, PL 122, col. 890A.

¹⁸ Cfr. IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, I, ed. JEAUNEAU, p. 58,1746-1756 (PL 122, col. 483B-C): "Praecedit autem locus generalis tempusque generale secundum intelligentiam omnia quae in eis sunt; praecedit igitur specialium propriorumque locorum temporumque cognitio ea quae in eis specialiter proprieque intelliguntur. Ac per hoc concluditur nil aliud esse locum nisi naturalem diffinitionem modumque positionemque uniuscuiusque siue generalis siue specialis creaturae, quemadmodum nil aliud est tempus nisi rerum per generationem motionis ex non esse in esse inchoationem ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensionis donec ueniat stabilis finis, in quo immutabiliter omnia stabunt".

del tempo in generale rispetto a tutto ciò che ha luogo in esso, quanto la sua consistenza oggettiva¹⁹.

La fortuna di *mora* è comunque ancora ben attestata nel XII secolo, soprattutto negli autori più rappresentativi della cosiddetta *aetas boethiana*. Gilberto Porretano parla ad esempio di *mora temporis* in contrapposizione alla *mora aeternitatis*²⁰, articolandone la distinzione in base ai criteri della *collectio* e della *collatio*, su cui avremo modo di tornare più oltre. Ciò che è curioso è l'inversione della posizione dei termini che si è qui verificata: dal *tempus* come *dimensio morae* si è passati alla *mora temporis*. *Mora* sembra pertanto assumere qui il significato di durata in generale più che quello di quiete, e in questo senso la durata (*mora*) del tempo si contrappone a quella dell'eternità proprio perché la prima è partibile e misurabile (derivando dalla raccolta e dal confronto di singole durate diverse), la seconda è unitaria, indivisibile e assoluta.

Un quadro lessicale affine si ritrova nel *Compendium Logicae Porretanum*, in cui viene anzi esplicitata un'interessante distinzione tra *tempus quantitas* (definito come "mora qua tenetur proprietas in subiecto"; si trova qui anche la definizione attribuita da Alberto Magno a Prisciano: "tempus est mora motus rerum temporalium") e *tempus quando* (definito come *collatio morarum*). Il *tempus quantitas* esprime dunque la durata di una cosa in un determinato stato, o per meglio dire, il periodo in cui una determinata proprietà permane in un soggetto; il *tempus quando* esprime invece il rapporto o la comparazione tra durate diverse, e ad esso fanno riferimento tutti gli avverbi temporali con cui è possibile rispondere a ogni domanda introdotta dalla particella interrogativa "quando"²¹. Così è anche in Alano di Lilla, che nella *Summa* "*Quoniam*

¹⁹ Rinviamo in proposito a M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, "Studi medievali", 3ª serie, 14 (1973), pp. 39-136 e *Le problème du lieu et du temps dans le livre 1^{er} du "Periphyseon"*, in *The Mind of Eriugena*, Papers of a Colloquium (Dublin, 24-28 July 1970), Irish University Press, Dublin 1973, pp. 41-48.

²⁰ Cfr. GILBERTUS PICTAVIENSIS, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, ed. N.M. HÄRING, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1966, p. 129,8-12.

²¹ Cfr. [ANON.], *Compendium Logicae Porretanum*, ed. S. EBSESEN - K.M. FREDBORG - L.O. NIELSEN, "Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin", 46 (1983), p. 45,81-88: «Distinguitur etiam inter tempus quantitatem et tempus quando. Tempus quantitas est mora qua tenetur proprietas in subiecto, unde dicitur ab auctoribus: tempus est mora motus rerum temporalium. Movetur enim res proprietatis susceptione. Tempus vero quando dicitur collatio morarum, ut cum dicitur "Socrates est modo", id est essentia moratur in Socrate dum moratur in alio; ad tempus quando sunt inventa omnia adverbia que possunt responderi per interrogationem factam per "quando"...

homines", dopo aver definito anch'egli il tempo in senso assoluto come "mora et motus mutabilium rerum" (i due termini configurano qui addirittura una sorta di endiadi!), definisce il *tempus quando* come la "collatio rei ad rem secundum moras proprietatibus earundem rerum assistentes, vel unius rei ad seipsam secundum moras diversarum proprietatum eiusdem rei concomitantes"²². Anche in questo caso, è forse interessante notare come la durata (*mora*) venga riferita alle *proprietates* di una *res*, più che alle *res* stesse, e come il confronto tra durate diverse possa essere riferito anche a stati diversi di una medesima *res*.

Se questi esempi testimoniano la diffusione del lessico 'erigeniano', va anche ricordato che i pensatori latini, prima della traduzione integrale della *Fisica*, potevano disporre di un'altra definizione filosofica classica del tempo, e precisamente quella che si poteva ricavare dal *Timeo* platonico, reso accessibile dalla versione di Calcidio. L'idea del tempo come *imago aeternitatis* (o *imago aevi*) s'incontra in effetti soprattutto negli autori della scuola di Chartres, come ad esempio Bernardo Silvestre e Guglielmo di Conches: essa sembra avere una valenza prevalentemente metaforica, utile tuttavia a ribadire che l'eternità è lo stato in cui tutte le cose sono simultaneamente presenti, e che come tale compete unicamente a Dio e al mondo archetipico rappresentato dalla sua Sapienza, mentre il tempo definisce la successione del nostro mondo sensibile. Indicando il tempo come immagine mobile dell'eternità si intende quindi sottolineare che ciò che è presente simultaneamente nell'eternità si dà successivamente nel tempo. Tra tempo e eternità, osserva ad esempio Bernardo, c'è quasi un rapporto circolare, perché il tempo trae origine dall'eternità e ad essa infine ritorna "sposato da un cammino troppo lungo" (*longiore circulo fatigatum*), mentre l'eternità sembra quasi rinnovarsi nel tempo²³. Anche in questo caso il rapporto iconico o mimetico del tempo rispetto all'eternità serve fondamentalmente a spiegare il modo in cui il mondo ideale o archetipico informa quello sensibile. Ma l'impianto originariamente platonico viene comunque saldato all'eredità erigeniana: tempo e spazio, che in Giovanni rappresentavano le "dimensioni" imprensindibili di ogni corpo conoscibile e definibile, sono considerate da Guglielmo cause (accidentali) delle cose, da affian-

²² Cfr. ALANUS DE INSULIS, *Summa "Quoniam homines"*, ed. P. GLORIEUX, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 20 (1953), n. 25a, p. 163.

²³ Cfr. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia: Macrocosmus*, IV, 10, ed. P. DRONKE, E.J. Brill, Leiden 1978, p. 119.

care alle quattro tradizionali cause aristoteliche. Propria di Guglielmo è anche l'idea secondo cui il tempo ammette in realtà tre definizioni: una generale, una totale e una parziale. La prima riprende alla lettera quella eriugeniana (dimensione della stasi e del movimento delle cose mutabili); la seconda fa riferimento all'estensione complessiva del tempo dalla creazione del mondo alla sua fine; la terza è mutuata da Cicerone e si applica ad una quantità determinata di tempo designabile con un nome appropriato (giorno, notte, mese)²⁴. Ancora una volta, vale la pena di sottolineare come nella definizione generale del tempo il caso della quiete sia accuratamente distinto da quello del movimento, e goda della medesima dignità.

Si può così affermare che la terminologia altomedievale sembra nel complesso mostrare, rispetto a quella di derivazione aristotelica, una maggiore attenzione alla durata in quanto tale e alla considerazione del permanere di una sostanza in uno stato determinato: il rapporto tempo-movimento, d'altra parte, non viene certamente negato, ma non risulta così esclusivo come nella tradizione aristotelica.

1.3. *Tempus come distentio animi*

Accanto a quella platonica e a quella aristotelica, esisteva com'è noto una terza fondamentale definizione del tempo che i maestri scolastici avrebbero potuto mutuare dall'antichità (in questo caso: dalla tarda antichità), e che presentava per di più il vantaggio di non provenire da un filosofo pagano, ma da una delle più autorevoli e influenti fonti cristiane: ci riferiamo ovviamente a quella offerta da Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessioni*. Ma, come abbiamo già avuto modo di osservare in altre occasioni, su nessun altro punto l'*auctoritas* di un Padre della Chiesa sembra essere stata così volentieri sacrificata nel Medioevo a vantaggio di quella del Filosofo²⁵.

Si è talvolta sostenuto che tale scelta sia stata motivata essenzial-

²⁴ Cfr. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem, In Timaeum 37d-e*, ed. E. JEAUNEAU, Vrin, Paris 1965, cc. 94-96, pp. 176-178.

²⁵ Cfr. in proposito soprattutto K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, in part. pp. 160-195 e la già citata ricostruzione complessiva di U.R. Jeck (cfr. *supra*, nota 2).

mente dalla scarsa conoscenza o dalla incomprendimento della trattazione agostiniana, che sarebbe stata citata e utilizzata poche volte dai medievali; le cose non stanno affatto così, perché gli scolastici in generale conoscono bene il testo dell'undicesimo libro delle *Confessioni*, e la presa di posizione nei confronti di Agostino è pertanto quasi sempre intenzionale e ben motivata.

Potremmo tuttavia a questo proposito distinguere due diverse strategie: a) quella del rifiuto esplicito; b) quella di un aggiustamento terminologico e concettuale, tale da rendere la trattazione agostiniana maggiormente compatibile con quella aristotelica, e meno esposta ai rischi di una possibile interpretazione esclusivamente soggettivistica.

a) Il primo atteggiamento trova un'esposizione particolarmente esplicita e chiara ancora una volta nella q. 11 del *Quodl. III* di Enrico di Gand, che pure per solito è abbastanza sensibile alle dottrine agostiniane. Secondo Enrico, l'analisi delle *Confessioni* sembra spezzare qualsiasi rapporto tra tempo e movimento, con esiti irrimediabilmente idealistici. Negare infatti la realtà dell'istante, come fa Agostino, in ragione della sua inestensione e della sua labilità, significa inevitabilmente negare la realtà delle mutazioni esterne a cui ogni singolo istante corrisponde. In questo modo, la negazione della realtà oggettiva del tempo conduce necessariamente alla negazione della realtà oggettiva del movimento, ciò che è contro ogni sana evidenza sensoriale ("contra clarum iudicium sensus non decepti"). Per di più, Agostino non ha riconosciuto la doppia natura (continua e discreta) del tempo; considerando ogni istante come slegato dai precedenti e dai successivi, egli si è così precluso ogni possibilità di uscire, a differenza di Aristotele, dall'aporia dell'apparente irreperibilità del passato e del futuro. La conclusione non lascia spazio a dubbi o esitazioni: "Salva ergo reverentia beati Augustini, non omnino negandum est tempus esse extra animam"²⁶. Ma perplessità più o meno analoghe, pur senza nominare esplicitamente Agostino, si ritrovano anche, per non citare che pochi

²⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl. III*, q. 11, ed. Parisiis 1518, f. 64rA; ed. JECK, pp. 469,8-470,4. Cfr. in proposito P. PORRO, *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, Levante, Bari 1988, pp. 589-611; JECK, *Aristoteles contra Augustinum...*, in part. pp. 339-398.

esempi, in Kilwardby, Alberto Magno, Pietro di Giovanni Olivi²⁷: come si vede, l'appartenenza al clero secolare, all'ordine domenicano o a quello francescano non sembra marcare qui alcuna differenza significativa.

b) La seconda via si trova invece ben esemplificata in Giacomo di Viterbo, il cui atteggiamento più benevolo, invece, si può forse spiegare proprio in base all'appartenenza all'ordine degli Eremitani di sant'Agostino. Ma il prezzo da pagare per questa attitudine meno severa (tenendo conto che anche Giacomo espone ed approva la teoria aristotelica del tempo, nell'interpretazione averroista che già conosciamo) è una modifica non proprio irrilevante apportata alla terminologia agostiniana. Dalla *distentio animi* si passa infatti alla *distensio motus*: "Est igitur sciendum quod beatus Augustinus, XI libro *Confessionum*, definiens tempus dicit quod tempus est distensio motus"²⁸. Ora, la "distensione" del movimento può per Giacomo intendersi in due modi: secondo l'estensione su cui ha luogo (che è l'aspetto fondamentale sottolineato da Aristotele), o secondo la quantità che gli è propria, e cioè secondo la propria durata (che Giacomo chiama significativamente *duratio seu mora*

²⁷ Cfr. ROBERTUS KILWARDBY, *De tempore*, ed. O. LEWRY, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 8,4-7: "...eodem rationes que facte sunt de tempore possent fieri de motu, et consimiles. Cum tamen nemo ambigit motum esse aliquid extra animam, propterea dicendum tempus esse aliquid verum ens extra animam"; ALBERTUS MAGNUS, *In Phys.*, IV, tract. 3, c. 3, ed. HOSSFELD, p. 264,72-81: "Cum ergo videamus motum esse ad sensum in rerum natura, extra animam erit et tempus aliquid extra animam. Adhuc autem, ridiculum videtur id quod est vera quantitas continua, esse in anima solum, quae nullius quantitatis est et simplex est. Constat autem, quod tempus est vera quantitas continua. Adhuc autem, si tempus esset in anima, tunc diceretur passio animae et non passio motus nec participaret passionis veri continui et veri discreti, quae omnia falsa sunt"; PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quodl.* I, q. 3, ed. Venetiis 1509, f. 2ra: "Qui enim negat motum esse in rebus extra animam, negat sensum, quia indubitabiliter sentimus et videmus multas res moveri et multos motus in eis fieri: alias quando navis currit per mare ad portum vel a portu, ille cursus nihil esset, nisi in sola apprehensione nostra. Sed motus non potest esse extra, quin eius duratio sit extra cum ipso et in ipso. Tempus autem est idem quod duratio motus. Ergo vere tempus est extra, sicut et motus".

²⁸ Cfr. IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* III, q. 12, ed. E. YPMA, Augustinus-Verlag, Würzburg 1973, p. 169,100-101. Si tratta di una questione particolarmente utile per accostarsi ai dibattiti scolastici sul tempo, anche per l'insieme delle fonti richiamate: Aristotele, Agostino, il *Commento alle Categorie* di Simplicio, la cosiddetta *Metaphysica* di al-Ghazzālī, il *Commento al De Trinitate* di Gilberto Porretano. Interessante è anche la compresenza di termini tratti da lessici diversi: non solo da quello aristotelico e da quello agostiniano, ma anche, attraverso la mediazione di Gilberto, da quello eriugeniano (*mora*).

motus). Solo in quest'ultimo senso, per Giacomo, la *distensio motus* corrisponde in senso stretto al tempo, e solo da questo punto di vista si può dire che le sue parti esistono nell'anima. In altri termini: considerato in se stesso, il movimento è del tutto indipendente dall'anima, ma in quanto "distensus" secondo la durata, esso rappresenta una quantità continua e successiva, le cui parti, non potendo sussistere tutte simultaneamente nella realtà esterna, esistono solo nell'anima²⁹. E in questo modo dev'essere interpretata la dottrina agostiniana: "Tempus enim distensio motus, non ut motus existit extra animam, sed ut existit apud animam, quia hoc modo dicitur distensus. Et haec est intentio beati Augustini, in XI libro *Confessionum*, ubi hanc materiam pertractat"³⁰.

È stato talora osservato (ad esempio dalla Maier) che soltanto in ambiente renano, e in particolare in Teodorico di Freiberg (più ancora che in Eckhart), sembra ritrovarsi una maggiore prossimità alle tesi agostiniane. Ma, a ben vedere, ci si trova qui di fronte ad un'impostazione del problema del tempo che intende restare fedele non tanto ad Agostino, quanto al modo complessivo in cui Teodorico stesso concepisce la funzione dell'intelletto come in qualche modo "costitutivo" delle realtà conosciute. Così, nel caso specifico, Teodorico afferma che all'infuori della singola mutazione istantanea (*mutatum esse*), nulla è in atto nel movimento e quindi nella successione; per questo, e qui è il punto di contatto con Agostino, le parti del moto e quelle del tempo esistono soltanto nell'anima e a partire dall'anima (*in anima et ab anima*)³¹.

²⁹ Cfr. IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* III, q. 12, ed. YPMA, p. 172,165-170: "Licet igitur motus, secundum suam essentiam et ut motus est, sit extra animam, et similiter partes motus ut sunt motus essentialiter sunt extra animam, tamen motus ut distensus vel distensio motus est apud animam tantum, et partes motus, ut partes sunt moti distensi secundum continuam quantitatem, sunt apud animam solum. Et ita tempus, quod est distensio motus, est apud animam solum".

³⁰ Cfr. IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* III, q. 12, ed. YPMA, p. 173,190-193.

³¹ Cfr. THEODORICUS TEUTONICUS DE FREIBERG, *De natura et proprietate continuorum*, 3, ed. R. REHN in DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Meiner, Hamburg 1983, pp. 256,37-257,44: "Cum igitur talis variationis [scil. in motu] nihil actu inveniatur in esse, sed solum ipsum mutatum esse continuans partem priorem variationis posteriori, manifestum est, quod nec prior pars nec posterior secundum id, quod sunt, nec inquantum prior et posterior sunt nisi per acceptionem et determinationem animae. Ex quo enim secundum id, quod sunt, non inveniuntur in actu, ergo nec inquantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini XI *Confessionum*, ubi tractat materiam istam ostendens, quod tempus non est nisi in anima et ab anima". Cfr. anche FLASCH, *Was ist Zeit?*..., pp. 187-189.

Nella realtà esterna, il tempo esiste dunque, secondo Teodorico, solo in potenza, come “numerabilità” o attitudine alla numerazione — che è esattamente quanto sostiene l’interpretazione averroista della dottrina aristotelica. Come si vede, è Averroè a fungere qui da vero e proprio punto di raccordo (o da “catalizzatore”, per usare l’espressione di Jeck) tra la teoria aristotelica e quella agostiniana³². Di conseguenza, non si potrebbe affermare che Teodorico sia agostiniano, a proposito della realtà del tempo, più di quanto non sia averroista, perché in un caso come nell’altro alla componente psicologica viene attribuita una rilevanza fondamentale. Ciò che distingue la posizione averroista da quella agostiniana, e la rende di gran lunga preferibile per la maggior parte degli scolastici, non è tanto la funzione dell’anima quanto il diverso ruolo attribuito al movimento: nell’uno e nell’altro caso, l’esistenza attuale del tempo dipende dall’anima, ma mentre per Averroè il tempo esiste in potenza al di fuori dell’anima, e coincide materialmente con il movimento, Agostino non fa esplicita menzione di questa connessione, e sembra infine (questa è almeno, come visto, l’impressione di molti maestri) compromettere la consistenza oggettiva del movimento stesso.

È appena il caso di ricordare, a questo proposito, come un articolo a proposito della realtà extramentale del tempo (e dell’*aevum*) sia stato incluso nell’elenco condannato dal vescovo parigino Tempier il 7 marzo 1277 (“*Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione*”)³³, e come un’altra tesi, per certi versi simile nelle implicazioni,

³² Non è un caso che, estendendo la sua conclusione a qualsiasi forma di durata creata, Teodorico citi congiuntamente Aristotele, Averroè e Agostino: “*Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus secundum Philosophum IV Physicorum et Commentatorem ibidem et Augustinum XI Confessionum, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens*” (THEODORICUS DE FREIBERG, *De mensuris*, 8, ed. REHN, p. 239,59-67).

³³ Si tratta dell’art. 200 secondo la numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, e dell’86 secondo la numerazione di Mandonnet e Hissette. Cfr. in proposito R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain - Vander-Oyez, Paris 1977, pp. 152-154 e JECK, *Aristoteles contra Augustinum...*, in part. pp. 177-181 e 329-338. Per un panorama sintetico delle principali interpretazioni (Maier, Hissette, Bianchi) cfr. K. FLASCH, *Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt?*, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Hrsg. F. NIEWÖHNER - L. STURLESE, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 42-50.

ma differente nella formulazione, sia stata condannata da Kilwardby pochi giorni dopo, il 18 marzo, a Oxford (“*quod tempus non est in predicamento quantitatis*”). Quale teoria avevano di mira i censori? Difficile, per ovvi motivi, pensare che si sia voluto colpire Agostino, ma, data la presenza nella Commissione di Teologi riunita da Tempier di Enrico di Gand, che di lì a poco avrebbe riproposto nella citata q. 11 del *Quodl. III* l’interpretazione averroista, difficile anche ipotizzare che il bersaglio sia stato lo stesso Averroè. Tutto è poi complicato dalla presenza, nell’articolo parigino, del termine *aevum*, che è ovviamente estraneo tanto alla dottrina agostiniana quanto a quella averroista: rimane così plausibile che almeno l’articolo condannato da Tempier possa essere fatto rientrare nel novero di quelli sospettati di favorire la possibilità eternità del mondo, o, in maniera più sofisticata, che esso suggerisca una perfetta identità reale tra l’essere delle creature (sia successive che permanenti) e le loro rispettive misure (tempo e *aevum*) — identità che bisognerebbe invece presupporre soltanto a proposito di Dio³⁴.

C’è infine un’ultima annotazione da fare a proposito della fortuna medievale delle tesi agostiniane sul tempo, e cioè che spesso all’undicesimo libro delle *Confessioni* gli scolastici hanno preferito alcuni passi del *De Genesi ad litteram*, e in particolare quello, nel V libro, in cui si dice che “*factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora*”³⁵. Da qui l’idea che Agostino abbia definito il tempo non solo come *distentio animi*, ma anche, e più propriamente, come *creaturae motus*: definizione che non solo permetteva di riavvicinare Agostino ad Aristotele (grazie alla presenza esplicita di *motus*), ma anche di estendere — come vedremo — l’uso di *tempus* ai moti di tutte le creature, comprese quelle puramente spirituali.

2. Aeternitas, sempiternitas, perpetuitas

Come già accennato, il concetto di eternità ha posto ai medievali e agli scolastici assai meno problemi di quanti non ne abbia sollevati il tempo. In questo caso, si può anche riconoscere una sostanziale conti-

³⁴ Cfr. in proposito PORRO, *Forme e modelli di durata...*, pp. 10-14 (in part. n. 15).

³⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, V, 5, [12], ed. J. ZYCHA, CSEL 28/1, Tempusky, Wien - Praha - Freytag, Leipzig 1894, in part. p. 145,12-19.

nuità tra il periodo precedente la fondazione delle Università e quello propriamente scolastico — una continuità segnata dall'adozione praticamente incontrastata della definizione boeziana: "aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"³⁶. In effetti, la fortuna di questa formulazione è stata anche dovuta all'assenza di una possibile definizione concorrente da parte di Aristotele — se si eccettua il noto passo del *De caelo* in cui si descrive l'αἰών, ma che un po' per l'ambiguità terminologica delle versioni latine e un po' per la sua connotazione tendenzialmente politeistica non sembra aver suscitato eccessive simpatie tra i teologi³⁷. Vale invece la pena di sottolineare che nella formula boeziana tutto il peso cade non tanto sull'aggettivo *interminabilis*, quanto sul sintagma *tota simul*: l'eternità è possesso simultaneo — e dunque non successivo — di una vita che è pertanto *interminabilis* solo perché priva di limiti intrinseci, e non perché dotata di una durata infinita. Delle due fondamentali accezioni di eternità elaborate dal pensiero greco — l'onnitemporalità e l'atemporalità — Boezio, superando anche le incertezze aristoteliche, sceglie insomma decisamente la seconda. Lo scopo di fondo dell'accurata formulazione boeziana è per altro proprio quello di evitare che altre realtà, eventualmente prive di un inizio e di una fine, possano essere in qualche modo assimilate all'eternità divina. Anche ammettendo, ad esempio, che il mondo non abbia avuto un inizio temporale, si può comunque affermare che la sua durata non uguaglia né si avvicina all'eternità divina. L'eternità del tempo dipende infatti dall'infinita successione delle parti, quella di Dio (che è in verità l'unica a poter essere definita tale) sta invece, come detto, nel pieno e immutabile possesso simultaneo della propria esistenza. Bisognerà in pratica giungere fino a Hobbes per incontrare una critica radicale di questo modello che attribuisce a Dio una durata che non è di fatto tale, e rappresenta anzi propriamente la negazione di ogni durata.

Boezio fissa così nel lungo periodo la distinzione tra un'accezione atemporale (intensiva) dell'eternità propria solo di Dio e una "estensiva", propria del mondo, come durata infinita che copre l'intero corso del tempo. Questa divaricazione si riflette anche a livello terminologico: *aeternitas* viene riferito alla sola accezione atemporale, mentre *perpe-*

³⁶ BOETHIUS, *De consol. philos.*, V, pr. 6, ed. L. BIELER, CCSL 94, Brepols, Turnhout 1957, p. 101,8-9.

³⁷ Cfr. ARIST., *De caelo*, I, 9, 279 a 20-28.

tuitas e sempiternitas vengono utilizzati per indicare l'onnitemporalità. In realtà, i testi boeziani non sono completamente uniformi in proposito: nel secondo commento all'*Isagoge* (ca. 508-509), ad esempio, *perpetuitas e aeternitas* sono usati ancora quasi come sinonimi³⁸; nel secondo commento al *De interpretatione* (ca. 515-516), *aeternus*, come attributo divino, è invece contrapposto a *immortalis e sempiternus*, riferiti ai corpi celesti³⁹. La distinzione più significativa e più nota si trova tuttavia nel *De Trinitate* (ca. 519-520), in cui il *nunc stans* dell'eternità divina viene contrapposto al *nunc fluens* che costituisce invece il nostro tempo e la sempiternità⁴⁰.

Questa ulteriore sistemazione lessicale non sembra imporsi tuttavia immediatamente nell'Alto Medioevo, in cui al contrario prevale ancora la distinzione agostiniana e più ancora eriugeniana tra *tempora aeterna e tempora saecularia*. Entrambi i sintagmi traducono in realtà l'espressione paolina χρόνοι αἰώνιοι, ma il primo è utilizzato da Eriugena, nel II libro del *Periphyseon*, per indicare la dimensione stabile del principio divino e delle cause primordiali, e il secondo per indicare la dinamica di processione e ritorno determinata dal dispiegarsi delle stesse cause nella serie ordinata degli effetti⁴¹. È soprattutto a partire dal XII secolo che la distinzione boe-

³⁸ Cfr. BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii (ed. secunda)*, IV, c. 6, ed. G. SCHEPSS - S. BRANDT, CSEL 48, Wien 1906, p. 257,5-7: "...sed eadem corpora [scil. caelestia] propter simplicitatem et perpetuitatem motus aeterna esse confirmat". Si vedano in proposito anche le osservazioni di Obertello in BOEZIO, *La consolazione della filosofia - Gli opuscoli teologici*, a cura di L. OBERTELLO, Rusconi, Milano 1979, p. 307, n. 33; p. 372, n. 28, nonché P. COURCELLE, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire, Études Augustiniennes*, Paris 1967, in part. pp. 224-226 e R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, London 1983, pp. 116-120.

³⁹ Cfr. BOETHIUS, *In Aristotelis Peri hermeneias*, ed. K. MEISER, Teubner, Leipzig 1880, II, p. 412,5-6; p. 414, 18-19.

⁴⁰ Cfr. BOETHIUS, *De Trinitate*, ed. H.F. STEWART - E.K. RAND - S.J. TESTER, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - Heinemann, London 1973, p. 20,64-74: "Quod vero de Deo dicitur 'semper est', unum quidem significat, quasi omni praeterito fuerit, omni quoquo modo sit praesenti est, omni futuro erit. Quod de caelo et de ceteris immortalibus corporibus secundum philosophos dici potest, at de Deo non ita. Semper enim est, quoniam 'semper' praesentis est in eo temporis tantumque inter nostrarum rerum praesens, quod est nunc, interest ac divinarum, quod nostrum 'nunc' quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero 'nunc' permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit...".

⁴¹ Cfr. in proposito G. D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula sacra nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, a cura di L. OBERTELLO, Herder, Roma 1981, pp. 343-354, in part. pp. 350-352, in cui si rileva anche come i *tempora saecularia* di Giovanni Scoto non possano essere fatti propriamente coincidere con la *perpetuitas* boeziana.

ziana tra *aeternitas* da una parte e *perpetuitas* e *sempiternitas* dall'altra si afferma gradualmente nel lessico teologico e filosofico⁴². In qualche occasione, in verità, questa bipartizione viene arricchita dall'ulteriore, più precisa (almeno nelle intenzioni) distinzione tra perpetuità e sempiternità. È il caso ad esempio di Gilberto Porretano, che per altro, facendo leva sul termine *mora*, propone una definizione di eternità apparentemente alternativa a quella boeziana, ma sostanzialmente identica nel significato: "una singularis et individua et simplex et solitaria mora que uocatur eternitas, qua Deus ipse fuit est et erit eternus"⁴³. Commentando il passo del *De Trinitate* in cui Boezio definisce l'eternità come *nunc stans*, dopo aver chiarito che le nostre espressioni temporali come "sempre", "oggi" ecc. non indicano mai qualcosa di semplice ma sempre un rapporto tra tempi e un insieme di tempi diversi ("...diuersorum temporum collatio atque collectio")⁴⁴, Gilberto distingue ulteriormente tra *perpetuitas* e *sempiternitas*: "Differt tamen [scil. sempiternitas] a perpetuitate quoniam hoc nomine, quod est 'perpetuitas', intelligitur sine collatione collectio: hoc vero, quod est 'sempiternitas', cum collectione collatio. 'Eternitatis' autem nomine neutrum i.e. neque collatio neque collectio"⁴⁵. Questa proposta di sistemazione non risulta purtroppo né immediatamente evidente né facilmente comprensibile. Probabilmente, Gilberto intende affermare che il tempo risulta sempre dalla raccolta di durate (intervalli: *morae*) diverse, e dal rapporto che tra esse si instaura; la sempiternità dal rapporto della totalità degli intervalli temporali con ciascuno di essi; la perpetuità dalla semplice raccolta degli intervalli, senza che tale insieme sia messo in rapporto con la totalità del tempo (o con altri tempi parziali); l'eternità, infine, non deriva né dalla raccolta né dalla messa in relazione di tempi diversi. È tuttavia consolante constatare come tale distinzione risulti piuttosto ostica e enigmatica anche per gli stessi scolastici: Alberto Magno, ad esempio, che ha il coraggio di pro-

⁴² Nel XIII secolo, sulla scorta delle versioni latine dell'*Elementatio theologica* e del *De causis*, si incontra anche la distinzione tra *perpetuitas per modum aeternitatis* (accezione atemporale) e *perpetuitas per modum temporis* (accezione onnitemporale). Cfr. ad es. THOMAS DE AQUINO, *Super librum De causis expositio*, pr. 30, ed. C. PERA, Marietti, Torino - Roma 1955, p. 142.

⁴³ GILBERTUS PICTAVIENSIS, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, ed. HÄRING, p. 131, 90-92 cfr. *supra*, nota 20.

⁴⁴ GILBERTUS PICTAVIENSIS, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, ed. HÄRING, p. 127, 61-62.

⁴⁵ GILBERTUS PICTAVIENSIS, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, ed. HÄRING, p. 132, 15-19.

pone un'interpretazione, cerca di darne conto riportando la coppia *collatio/collectio* a quella — senz'altro più familiare nel lessico aristotelico, ma forse estranea alle intenzioni di Gilberto — continuo/discreto⁴⁶.

Più o meno allo stesso quadro lessicale possono essere ricondotti i commenti a Boezio appartenenti in linea di massima al medesimo periodo. Teodorico di Chartres, ad esempio, prova a saldare il passaggio del *De Trinitate* con la definizione della *Consolatio*: eternità e sempiternità designano entrambe il possesso di una vita interminabile, che è tuttavia simultaneo nella prima, e successivo nella seconda⁴⁷. Per Bernardo Silvestre, la perpetuità "gareggia" in durata con l'eternità, ma differisce da quest'ultima per il fatto di aver avuto inizio in un determinato momento del tempo⁴⁸. In Guglielmo di Conches si ritrova l'ulteriore distinzione tra perpetuità e sempiternità (fermo restando che l'eternità semplice spetta solo a Dio), in modo fortunatamente assai meno complesso rispetto a Gilberto: la sempiternità è propria di ciò il cui principio non è *nel* tempo, ma *col* tempo, come il mondo; la perpetuità è propria di ciò che, pur essendo destinato a durare sempre, ha invece inizio nel tempo, come l'anima umana⁴⁹. E un'articolazione simile si incontra anche nel *Tractatulus* sulla *Genesis* di Clarenbaldo di Arras, a lungo attribuito a Teodorico di Chartres⁵⁰.

Una distinzione assai meno marcata tra eternità e sempiternità è inve-

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, I, pars 1, tract. 5, q. 23, c. 3, art. 3, §1, ed. SIEDLER - KÜBEL - VOGELS, p. 141, 28-31: "Collata sunt enim proprie, quae ad unum collata sunt, quod est copulans et continuans. Collecta vero simul sunt sub forma discretionis".

⁴⁷ Cfr. THEODORICUS CARNOTENSIS, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, IV, 30, ed. N.M. HÄRING in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971, p. 291.

⁴⁸ Cfr. BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia: Macrocosmus*, IV, 10, ed. DRONKE, p. 119.

⁴⁹ Cfr. GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, c. 43, ed. JEAUNEAU, p. 111: "Quod ut melius intelligatur, quid proprie sit eternum, quid sempiternum, quid perpetuum dicamus. Et est eternum quod caret principio et fine ut Creator; sempiternum quod, carens fine, habet principium non in tempore sed cum tempore ut mundus; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima hominis. Sed tamen sepe invenimus unam de istis dictionibus pro alia...".

⁵⁰ Cfr. CLARENBALDUS ATREBATENSIS, *Tractatulus super librum Genesis*, 47-48, ed. N.M. HÄRING in *Life and Works of Clarenbald of Arras, a Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1965, p. 248: "Aeternitas namque est status rerum quae nec principium habuerunt nec finem sunt habiturae. [...] Sempiternitas vero est rerum status quae simul cum primo temporis momento esse coeperunt sed fine cariturae sunt: ut secundum philosophos mundus. Perpetuitas est status rerum quae post temporis ortum esse coeperunt nec fine sunt habiturae: ut animae. Temporalitas autem est status rerum quae post principium temporis esse coeperunt et in tempore sunt desiturae: ut aedificia et pleraque opera naturae".

ce tracciata da Riccardo di San Vittore: "...aliud sonare videtur eternum, aliud autem sempiternum. Sempiternum namque esse videtur quod caret initio et fine; eternum quod caret utroque et omni mutabilitate; et quamvis forsitan neutrum sine altero invenitur, recte tamen inter nominum significationem distinguitur"⁵¹. Qui entrambi i termini sono di fatto riferiti a Dio, e la loro diversità sembra essere ridotta a un fatto linguistico più che ontologico.

Il periodo propriamente scolastico sembra offrire nel complesso ben poche variazioni al riguardo: *aeternitas* è termine che viene riferito esclusivamente a Dio, e designa non tanto una forma di durata, quanto una proprietà dell'essenza divina, da cui non può essere dissociata in senso reale; *sempiternitas* e *perpetuitas* sono invece impiegati, spesso con la stessa distinzione reciproca incontrata in Guglielmo di Conches e Clarembaldo di Arras, per designare l'onnitemporalità (ovvero la durata di tutto ciò che inizia con il tempo e cesserà con la fine del tempo stesso) o la durata infinita. L'unica differenza significativa a questo proposito è forse data dal fatto che, dopo l'adozione della fisica e della cosmologia aristoteliche, la cessazione del movimento celeste (e dunque del mondo) viene considerata un evento soprannaturale, che non rientra nell'ordine delle cose.

A livello di pura curiosità, per completare questa famiglia di lemmi, si può infine citare l'uso di *antiperpetuum* nel *De universo* di Guglielmo di Auvergne (e dunque in pieno XIII secolo) per designare il periodo immaginario anteriore all'inizio temporale del mondo, e quindi alla *perpetuitas*: "ad non esse temporis econtrario se habet perpetuitas: perpetuum enim habet inceptionem sine desinitione; non esse vero temporis desinitionem sine inceptioe, et propter hoc nominari potest proprie antiperpetuum"⁵².

3. *Aevum*

Com'è noto, il termine latino *aevum* non è che la traduzione (ma si

⁵¹ RICARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate*, II, 4, ed. J. RIBAILLIER, Vrin, Paris 1958, p. 111,4-9.

⁵² GUILIELMUS DE ALVERNIA, *De universo*, I, 2, c. 2, ed. Parisiis 1647, p. 686bE, erroneamente numerata come 786.

potrebbe anche dire il calco o la traslitterazione) del greco αἰών. Pertanto, in forza della sua origine, esso non dovrebbe indicare nulla di diverso da *aeternitas*, l'altro vocabolo latino (per altro derivante dalla stessa radice indo-europea) utilizzato per rendere la medesima forma greca. Di questo dato di fatto sono ben consapevoli anche gli scolastici: "ex ignorancia lingue Graece prouenit quod communiter apud multos euum ab eternitate distinguitur, ac si distingueretur 'antropos' ab 'homine'; quod enim in Greco dicitur euon, in Latino dicitur eternitas", osserva ad esempio Tommaso d'Aquino⁵³; e in termini molto simili, per non citare che un altro esempio, si esprime anche Giacomo di Viterbo: "aevum non est alia mensura quam aeternitas, si proprietas nominis consideretur. Aevum enim graece, latine dicitur aeternitas"⁵⁴.

Ma al di là di questo riconoscimento, è invece accaduto che *aevum* si sia progressivamente distinto da *aeternitas* per andare ad indicare qualcosa di diverso, e cioè la misura dell'essere sostanziale degli angeli e dei corpi celesti, ovvero di tutti quegli enti il cui essere *non* è variabile e successivo (e non può perciò venir misurato dal tempo), ma non è neppure così semplice, indivisibile e immutabile come quello divino.

Il modo in cui il termine si è stabilizzato in questa valenza più tecnica e ristretta non è tuttavia ancora completamente chiaro. In effetti, questa divaricazione è sostanzialmente sconosciuta all'insieme del pensiero altomedievale, ed ancora nella prima metà del XIII secolo *aevum* viene impiegato prevalentemente come semplice sinonimo di *aeternitas*⁵⁵. Ugualmente poco definito è il sistema delle fonti che potrebbe aver portato alla successiva specializzazione. Bisognerebbe qui distinguere, in realtà, la storia del concetto dalla storia del termine. Per quanto riguarda il primo aspetto, si potrebbe risalire fino all'esigenza procliana di ritrovare un termine intermedio tra ciò che è eterno e ciò che è temporale — esigenza filtrata tanto nello Pseudo-Dionigi quanto nel *Liber de causis*, e in un caso come nell'altro ulteriormente rafforzata dalla necessità di

⁵³ THOMAS DE AQUINO, *Quodl.* V, q. 4, art. un., cura et studio fratrum praedicatorum (*Quaestiones de quolibet*, II), Commissio Leonina, Grottaferrata (Roma) – Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 371,23-28. Cfr. anche *Super librum De causis expositio*, pr. 2, lect. 2, ed. PERA, p. 15: "...si quis recte consideret, aevum et aeternitas non differunt nisi sicut 'anthropos' et homo: in graeco enim 'aevum' aeternitas dicitur sicut et 'anthropos' homo".

⁵⁴ IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* I, q. 9, ed. YPMA, p. 128,23-25.

⁵⁵ Rinviando in proposito a PORRO, *Forme e modelli di durata...*, pp. 90-92, in particolare note 105 e 106.

marcare con maggior decisione, in ambito cristiano come in ambito islamico, la distanza tra la sovratemporalità che compete alla causa prima e quella che compete invece alle altre cause supreme ad essa subordinate⁵⁶.

Tutto ciò, come detto, riguarda la storia del concetto, dal momento che la forma *aevum* non compare affatto nella versione latina del *De causis*, e, nell'ambito delle traduzioni latine dei *Nomi divini*, figura solo in quella di Giovanni Saraceno, senza per altro essere usata in contrapposizione ad *aeternitas*⁵⁷. Il fatto è che, per quel che riguarda la storia del termine, le indicazioni non sono certamente più ricche. Nel latino classico, patristico e altomedievale *aevum* sta ad indicare prevalentemente o un lungo periodo di tempo (come appunto *saeculum*) o l'eternità senza ulteriori qualificazioni (senza distinguersi così da

⁵⁶ Cfr. [Ps.]-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De div. nom.*, X, ed. B.R. SUCHLA, De Gruyter, Berlin - New York 1990, pp. 214-217; per le versioni latine cfr. Ph. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, I, in part. pp. 482-498. Per quanto riguarda il *De causis*, il testo più significativo a questo riguardo è senza dubbio rappresentato dalla prop. 30 [31], a sua volta dipendente dalla prop. 106 dell'*Elementatio* procliana. Cfr. [ANON.], *Liber de causis*, prop. 30 [31], ed. PATTIN, nn. 210-13, pp. 110,43-112,72: "Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis. [...] Manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis substantiis et suis actionibus et inter res quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis sunt res cadentes sub aeternitate per substantias suas et cadentes sub tempore per operationes suas, sicut ostendimus".

⁵⁷ Altre indicazioni sulle molteplici valenze di αἰών i medievali potevano ricavarle dalla versione latina del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno: cfr. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, II, 1, PG 94, coll. 862B-863C; *translatio* BURGUNDII, c. 15, ed. E.M. BUYTAERT, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) - Nauwelaerts, Louvain - Schöningh, Paderborn 1955, pp. 66-68. Secondo Giovanni, in un primo senso αἰών indica la durata della vita di ciascun individuo; in un secondo senso, uno spazio di mille anni; in una terza accezione, tutta la vita presente, intesa come durata complessiva del tempo e del mondo, a cui tuttavia può aggiungersi (come ulteriore valenza) anche la vita futura, che avrà luogo dopo la resurrezione. Inoltre, αἰών può indicare anche ciascuna delle sette epoche che costituiscono la storia di questo mondo, a cui si aggiungerà appunto l'ottava dopo la sua consumazione. L'ultimo significato è ripreso, quasi alla lettera, da Gregorio di Nazianzo: l'αἰών non è né tempo né parte del tempo, ma ciò che "si estende" con le realtà eterne, per le quali esso rappresenta esattamente ciò che il tempo è per le realtà temporali. Questa griglia di significati viene talvolta ripresa nelle discussioni del XIII secolo sulla natura dell'*aevum* (ad esempio da Egidio Romano). E tuttavia nella versione latina di Burgundione del *De fide orthodoxa*, il termine usato per rendere αἰών non è *aevum*, ma ancora *saeculum*. Per quanto riguarda la definizione di Gregorio, cfr. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orat.*, 38,8, PG 36, col. 320 e *Orat.*, 45, 4, PG 36, col. 628; cfr. ugualmente BASILIUS MAGNUS, *Adv. Eun.*, 2, 13, PG 29, col. 596.

aeternitas). In Agostino si trova una sola occorrenza significativa nella q. 72 del *De diversis quaestionibus* 83 ("De temporibus aeternis"), dedicata all'interpretazione della formula paolina, apparentemente contraddittoria, "ante tempora aeterna" (Tit 1,2)⁵⁸. Per Agostino la formula potrebbe stare ad indicare o la totalità dei tempi (la scelta di "aeterna" in luogo di "omnia" sarebbe in questo senso giustificata dal fatto che il tempo stesso non può aver avuto inizio nel tempo, poiché prima del tempo non poteva esserci tempo) o l'*aevum*, di cui si dice unicamente che è stabile, in contrapposizione al tempo, che è invece di per sé intrinsecamente mutevole ("...illud stabile est, tempus autem mutabile"). Non si trovano però in Agostino altre indicazioni, e anche quando più tardi, nel *Contra Priscillianistas et Origenistas* (ca. 415), Agostino farà esplicito riferimento alla difficoltà di rendere in modo univoco in latino il greco αἰών, si limiterà ad osservare che il termine può rimandare sia semplicemente all'idea generica di lunga durata temporale sia all'eternità senza fine, senza neppure utilizzare il termine *aevum* ("... id quod αἰών Graece dicitur, et saeculum et aeternum interpretari potest")⁵⁹.

Come già detto, è soltanto nel XIII secolo che per designare la particolare durata dell'essere sostanziale degli enti incorruttibili s'impone *aevum* come distinto tanto dall'eternità quanto dal tempo⁶⁰. Gli stessi scolastici testimoniano in qualche modo la novità della valenza assunta

⁵⁸ AUGUSTINUS, *De div. quaest.* LXXXIII, q. 72, ed. A. MUTZENBECHER, CCSL 44A, Brepols, Turnhout 1975, p. 208,3-10.

⁵⁹ Cfr. AUGUSTINUS, *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, V, 5, ed. K.-D. DAUR, CCSL 49, Brepols, Turnhout 1985, p. 169,114-133. Sulla frequenza e le valenze di *aevum* in Agostino rimandiamo a PORRO, *Forme e modelli di durata...*, pp. 72-83, in part. n. 69. Agostino sembra comunque aver ammesso una forma di durata a sé a proposito del *caelum caeli*, e cioè della creatura spirituale (informe), nel XII libro delle *Confessioni*.

⁶⁰ Dall'Alto Medioevo fino a tutto il XIII secolo non si incontrano in effetti occorrenze significative. Quanto al mondo arabo esiste tuttavia almeno un termine — *dahr* — che potrebbe in qualche modo essere accostato a *aevum*. *Dahr* sta infatti ad indicare (almeno in Avicenna) la stabilità degli enti, laddove *zamān* (tempo) si rapporta al loro movimento e *dawām* (che sembra possedere una valenza meno tecnica) alla perpetuità (*perpetuitas*, *diuturnitas*). Per questo, *dahr* è stato talvolta tradotto proprio con *aevum*, ma, come suggerisce la Goichon, "s'il y a quelque analogie entre les deux concepts, il n'y a pas identité parfaite..." (A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, n. 255, pp. 127-29). La Goichon propone di rendere *dahr* con "durata": il tempo è infatti misura della cosa in quanto mutevole, il *dahr* in quanto stabile.

dal vocabolo⁶¹. Kilwardby, ad esempio, introducendo l'analisi dell'*aevum* nel proprio *Commento alle Sentenze*, è costretto a constatare lacericamente l'assoluta mancanza di fonti e *auctoritates* in proposito: "Dicendum quod aevum est. Nec tamen sancti nec philosophi aliquid expresse locuti sunt de aevo"⁶². E analogamente, anche Riccardo Rufo confessa candidamente di non aver mai incontrato in Agostino né in altri "santi" il concetto di "eternità creata": "Quid autem sit ipsa aeternitas creata ipsius angeli, non vidi Augustinum vel alium sanctum hoc expresse docere, nec Augustinum vidi eam distinguere contra simpliciter aeternitatem"⁶³.

L'*aevum* comunque ha dato vita a discussioni non meno articolate e complesse di quelle suscitate dal tempo, che non è ovviamente possibile ricostruire nel dettaglio in questa sede⁶⁴. Limitandoci alle definizioni principali, si potrebbe dire che l'*aevum* è stato di volta in volta inteso come:

a) la misura degli enti incorruttibili che hanno un inizio (sono stati cioè creati dal nulla) ma non una fine. L'*aevum* definisce in questo senso una sorta di *aeternitas ex parte post*, secondo un modello che si ritrova ad esempio tanto nella *Summa Halensis* ("...aevum est duratio rei habentis esse post non esse, sed non vertibilis in non esse") quanto in Kilwardby ("...aevum est mensura esse stabilis rerum perpetuarum. Per-

⁶¹ È stata probabilmente proprio la sovrapposizione tra l'uso ambiguo del termine come corrispondente latino di αἰών nella versione di Giovanni Saraceno dei *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi, e l'occorrenza agostiniana della q. 72 del *De diversis quaestionibus* a determinare la scelta del termine. Una curiosa ricostruzione della genealogia del termine *aevum* è invece suggerita, servendosi congiuntamente di Agostino e Proclo, da Tommaso di Strasburgo: cfr. THOMAS DE ARGENTINA, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, ed. Venetiis 1564, f. 132va: "...aevum dicitur a vita. Nam secundum beatum Augustinum super Gen. prima mulier vocata fuit vita, eo quod esset mater omnium viventium: nostra autem littera habet Aeva. Ex quo apparet, quod aevum vel aeva idem est quod vita. Et quia secundum Proclum aeternitas est mensura vitae, ideo quandoque unum istorum accipitur pro altero...".

⁶² Cfr. ROBERTUS KILWARDBY, *In II Sent.*, dist. 2, q. 10, ed. G. LEIBOLD, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1993, p. 40,39-40. Kilwardby fornisce anche un tentativo di spiegazione per tale silenzio: "Et causa forte est, quia diu fuit opinio quod non erat spiritus nisi coniunctus corpori excepto Summo Spiritu" (p. 40,40-41).

⁶³ RICARDUS RUFUS, *In II Sent. (Abbreviatio Bonaventurae)*, dist. 2, ms. Vat. Lat. 12.993, f. 138ra.

⁶⁴ Rinviando in proposito ai capitoli 1 e 2 di *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*.

petua enim sunt quae incipiunt, sed non desinunt")⁶⁵.

b) La misura di quegli enti che, pur *possedendo* stabilmente il proprio essere (e a prescindere dal fatto di aver avuto o meno un inizio temporale), *non sono* il loro stesso essere: l'*aevum* indica in tal senso la durata stabile e permanente di ciò che a differenza di Dio non è atto puro, e ammette una composizione tra essere e "quod est". Questa è la posizione di Alberto Magno⁶⁶, difesa anche da Tommaso nel *Commento alle Sentenze*⁶⁷; essa presenta il vantaggio di salvaguardare la distanza tra eternità e *aevum* anche ammettendo, con Aristotele e i *philosophi*, che altri enti oltre Dio siano privi di un inizio temporale.

c) La misura di quegli enti che possiedono in modo stabile e permanente il proprio essere sostanziale, ma in cui tale essere, a differenza di quanto accade in Dio, si accompagna a operazioni mutevoli. Questa distinzione è marcata soprattutto, per non citare che l'esempio più noto, nella *Summa theologiae* dello stesso Tommaso⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. ALEXANDER DE HALES [attr.], *Summa theologiae*, I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, membr. 3, c. 1 ("De essentia aevi"), ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1924, p. 100; ROBERTUS KILWARDBY, *In II Sent.*, dist. 2, q. 10, ed. LEIBOLD, pp. 40,42-41,52.

⁶⁶ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 10, ed. P. SIMON, Aschendorff, Münster 1972, pp. 408,70-409,12: "...distinctio trium mensurarum [scil. tempus, aevum, aeternitas] penes habere principium et finem vel secundum non habere finem, sed principium vel neutrum inventa est a magistris. Et ideo non invenitur, quod auctores, vel sancti vel philosophi, multam faciant mentionem de aevo, cum illa distinctio nulla sit, ut dictum est, sed ponunt quandoque aevum esse aeternitatem participatam. Si tamen sit differentia inter aevum et aeternitatem, haec erit, quod in potentia stans semper sub actu sine aliquo fluxu facit aevum, in aeternitate autem non est potentia, sed totum actus et idem re esse et 'quod est'. Et sic est medium inter aeternitatem et tempus, et ideo manifestatur per utrumque". Cfr. anche *Summa theol.*, I, p. 1, tract. 5, q. 23, c. 3, art. 3, ed. SIEDLER - KÜBEL - VOGELS, p. 140,65-89.

⁶⁷ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, dist. 19, q. 2, art. 1, sol., ed. MANDONNET, p. 467, ma anche *In I Sent.*, dist. 8, q. 2, art. 2, ed. MANDONNET, p. 205.

⁶⁸ THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 10, art. 5, cura et studio P. CARMELLO (testo leonino), Marietti, Torino - Roma 1948 (e successive ristampe), pp. 45-46. Anche lo stesso Alberto Magno ha in alcuni luoghi fatto propria tale soluzione: cfr. ad es. *In Phys.*, IV, tract. 4, c. 4, ed. HOSSFELD, p. 297,59-64. Le prime tre definizioni esposte convivono invece praticamente in THOMAS DE AQUINO, *Quodl. X*, q. 2, art. un., cura et studio fratrum praedicatorum (*Quaestiones de quolibet*, I), p. 130,138-51 (ed. SPIAZZI, p. 200). Sulla dottrina tomista dell'*aevum* cfr. F. ZIGON, *Das Aevum*, "Philosophisches Jahrbuch", 21 (1908), pp. 483-96 e soprattutto C.J. PETER, *The Doctrine of Thomas Aquinas Regarding Eternity in the Rational Soul and Separated Substances*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Roma 1964.

d) La misura di quegli enti che pur possedendo il loro essere in modo simultaneo e inalterabile, non sono tuttavia privi di una certa potenzialità verso il nulla dovuta alla loro origine creaturale. Si tratta di una potenzialità puramente teorica, perché essa è di fatto superata dall'azione conservante di Dio: tanto basta tuttavia per definire l' *aevum* come eternità potenzialmente defettibile, così come ad esempio fa a più riprese Enrico di Gand ("aevum est mensura aeviterni quoad modum existendi in simultate quadam defectibili")⁶⁹.

e) La misura degli enti che non sono eterni semplicemente o in senso assoluto, ma secondo la capacità della propria natura, e dunque per partecipazione: *aevum* in questo senso indica l' *aeternitas participata*, secondo una definizione che si ritrova soprattutto in Egidio Romano ("aevum [...] dicit ipsam aeternitatem participatam quam proprie dicimus esse angelorum mensuram")⁷⁰ e in Giacomo da Viterbo, che si avvale anche dei sintagmi *aeternitas diminuta* o *aeternitas analogica*⁷¹.

Un tratto comune a tutte queste definizioni è l'idea del carattere permanente, simultaneo e non-successivo dell' *aevum* stesso: solo in Bona-

⁶⁹ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* XI, q. 11, ed. Parisiis 1518, f. 465vM. Cfr. anche *Summa*, art. 31, q. 2, ed. R. MACKEN, Leuven University Press, Leuven 1991, p. 16, 12-18 e pp. 14, 72-15, 92; *Quodl.* V, q. 13, ed. Parisiis 1518, ff. 171vB-172rD. Cfr. in proposito G.A. WILSON, *Non-Being: Eternity and Time in the Ontology of Henry of Ghent*, "Mediaevalia", 3 (1993), pp. 77-90. Su posizioni analoghe anche Goffredo di Fontaines: cfr. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodl.* VII, q. 8, ed. M. DE WULF - J. HOFFMANS, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914, p. 364.

⁷⁰ AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, ed. Venetiis 1503, f. 37ra. Egidio tenta anche di spiegare, in base alla *penuria nominum*, la divaricazione tra *aeternitas* e *aevum*: "Non enim videtur plus differre aevum ab aeternitate nisi quia aevum est nomen graecum, aeternitas est nomen latinum. Qualiter autem introductum est quod dicamus Deum mensurari aeternitate, angelos vero aevo, forte causa fuit vocabulorum penuria. Nam cum duplex sit aeternitas, videlicet simplex qua mensuratur Deus, participata qua mensurantur angeli, non habentes proprium nomen aeternitatis participatae, vocavimus ipsam aevum et inde inolevit communiter ut aevum acciperetur pro aeternitate participata et diceretur angelorum mensura" (*De mensura angelorum*, ed. Venetiis 1503, f. 37ra-b, controllata con il ms. Vat. Lat. 834, f. 32ra).

⁷¹ Cfr. IACOBUS DE VITERBIO, *Quodl.* I, q. 9, ed. YPMA, p. 132, 146-149: "Ex dictis autem potest colligi quid intelligendum sit nomine aevei, secundum quod a doctoribus modernis communiter accipitur. Est enim mensura quaedam durationis esse, vel operationis interminabilis, et simul totius existentis, non simpliciter et plene, sed quodam modo et diminute. Unde et brevius dici potest quaedam participata et diminuta aeternitas". Per l'idea di eternità analogica: "Est igitur duplex aeternitas: una plena, alia diminuta. Utrique autem commune est aeternitatis nomen, non univoce nec omnino aequivoco, sed analogice..." (p. 131, 108-110)

ventura e in Olivi si affaccia l'ipotesi che anche l' *aevum*, in quanto durata creata, abbia in qualche modo natura successiva⁷².

C'è infine un aspetto fondamentale che non può essere trascurato, ed è l'applicazione extrateologica del concetto a partire dall'ultimo scorcio del XIII secolo, ovvero l'estensione dell' *aevum* anche al caso delle sostanze generabili e corruttibili. L' *aevum* rappresenta infatti, come appena visto, la misura dell'essere permanente, ma si può osservare che anche l'essere sostanziale delle comuni realtà sublunari rientra in realtà in questa classe, 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 Gand⁷³, ma la sua fortuna è legata soprattutto a Duns Scoto e alla sua scuola⁷⁴; ad ogni modo, essa si trova attestata, nel XIV secolo, anche al di fuori dell'ambito francescano⁷⁵. Parallelamente, come già accennato inizialmente, Ockham procede per una strada diametralmente opposta, denunciando l' *aevum* come un concetto fittizio, e ammettendo come uniche misure della durata in generale l'eternità e il tempo: "loquendo de mensura durationis, sic dico quod angeli mensurantur per tempus et non per aevum, quia aevum nihil est"⁷⁶.

⁷² Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, art. 1, q. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, pp. 61-63 (Bonaventura sostiene tuttavia che la successione dell' *aevum* sia diversa da quella del tempo, in quanto *sine variatione et innovatione* — formula che molti riterranno incomprensibile, ma che per Bonaventura indica solo la necessità dell'azione conservante di Dio: ogni angelo possiede già il suo essere, ma non tutta la continuazione del proprio essere); PETRUS IOANNIS OLIVI, *In II Sent.*, q. 9, ed. JANSEN, I, pp. 159-187. Dibattiti ben più accesi ha suscitato invece il problema relativo alla possibile unicità dell' *aevum*. Cfr. PORRO, *Forme e modelli di durata...*, pp. 178-212, e il precedente contributo *Enrico di Gand e il problema dell'unicità dell' "aevum"*, "Medioevo", 13 (1987), pp. 123-193.

⁷³ Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* V, q. 13, ed. Parisiis 1518, in part. ff. 173vR-174rS.

⁷⁴ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *In II Sent. (Ordinatio)*, dist. 2, p. 1, q. 4, ed. Vaticana, t. VII, Città del Vaticano 1973, nn. 143-88, pp. 219-239, in part. nn. 167-84, pp. 230-237; *In II Sent. (Lectura)*, dist. 2, p. 1, q. 4, ed. Vaticana, t. XVIII, Città del Vaticano 1982, nn. 150-62, pp. 148-152.

⁷⁵ Ad esempio nel domenicano Giovanni di Napoli e nel carmelitano Giovanni di Baconthorp. Cfr. IOANNES DE NEAPOLI, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, q. 32, ed. Neapoli 1618, in part. p. 279; IOANNES DE BACONTHORP, *In II Sent.*, dist. 2, q. 2, art. 1, § 4, ed. Cremonae 1618, in part. pp. 470-471.

⁷⁶ GUILLELMUS DE OCKHAM, *In II Sent. (Reportatio)*, q. 11, ed. G. GÁL - R. WOOD, The Franciscan Institute, St. Bonaventure - New York 1980, p. 236, 18-20. Su posizioni analoghe Buridano e la successiva generazione della *via moderna*.

4. *Tempus angelorum* (tempo discreto)

Anche l'idea dell'esistenza di un tempo diverso per le creature spirituali nasce da un'esigenza neoplatonica, ben esposta nel *De causis*: quella di garantire la massima unità e coesione nell'ordinamento dell'universo, assicurando la continuità dei gradi gerarchici. Per questo motivo, occorre che le realtà intermedie tra l'assoluta immutabilità divina e la variabilità degli enti generabili e corruttibili partecipino tanto dell'una quanto dell'altra — ciò che si può ottenere solo distinguendo, in esse, la durata della sostanza da quella delle relative operazioni⁷⁷.

Nella cosmologia tardo-antica e medievale, com'è noto, questo spazio intermedio è occupato essenzialmente dagli angeli, che appunto partecipano da una parte dell'immutabilità divina (e in questo senso la loro misura appropriata è rappresentata dall'*aevum*), e dall'altra della mutevolezza creaturale (e per questo si deve attribuire loro anche una forma di tempo). D'altra parte, nel *De Genesi ad litteram*, anche Agostino aveva sottolineato che se Dio non si muove né nello spazio né nel tempo, e i corpi si muovono sia nello spazio che nel tempo, le creature spirituali si muovono invece solo nel tempo⁷⁸.

Le differenze fondamentali tra il tempo cosmico comune e questo tempo a sé, proprio delle creature spirituali, sono state individuate con grande precisione, per nostra fortuna, da Egidio Romano in alcune questioni dedicate espressamente all'argomento (*De mensura angelorum*):

a) al contrario di quanto accade per i movimenti sublunari continui, nulla impedisce di individuare il primo termine di una mutazione discreta (quale ad esempio un atto di inteliezione).

b) In secondo luogo, il cielo (soggetto in senso stretto del tempo fisico) non si trattiene mai in una parte dello spazio, ma transita sempre di continuo da una porzione a quella successiva; un angelo (o un'anima) può al contrario soffermarsi a proprio piacimento in una determinata operazione.

c) Il cielo, così come qualunque altro mobile corporeo, non acquisisce nessuna porzione di spazio in modo simultaneo, ma sempre attraverso la successione delle parti, mentre le operazioni angeliche sono in sé assolutamente semplici e indivisibili.

⁷⁷ Cfr. il testo già citato [*supra*, nota 56] della prop. 30 [31] del *De causis*.

⁷⁸ Cfr. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, VIII, 20 [39], ed. ZYCHA, pp. 258,25-259,25.

d) Infine, anche lo spazio già percorso non viene abbandonato dal cielo (e in generale da un mobile corporeo) simultaneamente, ma sempre e solo parte dopo parte; al contrario, un angelo può condurre a termine completamente e in un'unica soluzione l'operazione precedente per passare a quella successiva.

Queste quattro differenze possono essere in realtà sintetizzate in una sola: il tempo cosmico denota una successione continua, quello delle operazioni angeliche ha invece natura discreta. Così, mentre il tempo propriamente detto è composto di parti che sono sempre anch'esse successive e perciò temporali, il tempo discreto risulta dalla successione di operazioni distinte, ciascuna delle quali è in sé semplice e indivisibile, ed è pertanto misurata da un solo istante. In altri termini, se il tempo cosmico è sempre fatto di tempi ed è sempre divisibile in infiniti tempi, quello angelico è invece composto di elementi atemporali, e cioè di istanti. Il tempo discreto non concerne quindi *la durata delle singole operazioni*, ma solo la loro *successione*⁷⁹. Ogni operazione angelica è pertanto misurata dall'istante se considerata in sé, ed è misurata dal tempo una volta messa in relazione con le altre. In questo modo si ammette ciò che — da Aristotele in poi — era stato sempre escluso per il tempo comune: la possibilità di fare dell'istante l'elemento costitutivo del tempo stesso.

A ciò si devono tuttavia aggiungere alcuni fattori di complicazione. In primo luogo, gli angeli possiedono non soltanto operazioni intrinseche (gli atti di inteliezione e volizione), ma anche operazioni estrinseche, rivolte cioè all'esterno. Ad esempio, per gli scolastici gli angeli possono spostarsi localmente (ciò che Agostino sembrava invece escludere), applicandosi a parti diverse dello spazio. Ora, si deve ritenere che tali movimenti locali siano misurati dal tempo continuo, dal momento che hanno luogo sull'estensione continua, o piuttosto dal tempo discreto, dal momento che sono il risultato di atti mentali? Molto dipende qui, ovviamente, dal modo in cui s'impone il problema della localizzazione degli angeli — problema di per sé spinoso, ma reso ancor più inestricabile

⁷⁹ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *De mensura angelorum*, q. 9, ed. Venetiis 1503, f. 70vb: "In una ergo et eadem operatione angeli non est dare duo instantia nec est ibi dare successionem propter quod non mensuratur tempore sed instanti. Tempus ergo quod mensurat tales operationes non est nisi successio instantium". La stessa posizione è espressa in modo molto chiaro da Enrico di Gand nella q. 8 ("Utrum cogitationes substantiae incorporalis separatae mensurentur mensura composita ex indivisibilibus") del *Quodl.* XII.

dalle indicazioni contraddittorie contenute nella condanna parigina di Tempier del 7 marzo 1277⁸⁰. Molto brevemente, potremmo ricondurre la questione a due tesi contrapposte: a) quella di coloro che sostengono che l'angelo è sempre in qualche modo nel luogo (anche se *definitive* più che *circumscriptive*), e che pertanto, per passare da un punto all'altro dello spazio, deve comunque attraversare tutti i punti intermedi (in tal caso, il tempo corrispondente al movimento sarà inevitabilmente continuo)⁸¹; b) quella di coloro che ritengono al contrario che l'angelo acceda al luogo solo in virtù delle operazioni, e che possa pertanto applicarsi successivamente in punti distinti dello spazio senza continuità (in tal caso, evidentemente, il tempo dell'operazione sarebbe anch'esso discreto)⁸². C'è anche, per la verità, chi non prende partito: Tommaso d'Aquino, ad esempio, pur propendendo per la seconda opzione, afferma che l'angelo può scegliere liberamente il modo in cui muoversi, passando o non passando attraverso i punti intermedi del suo percorso⁸³. Ma questo possibile scarto tra operazioni intrinseche ed estrinseche pone anche altri problemi: se gli angeli si muovono anche nello spazio, che rapporto c'è tra il tempo angelico e quello cosmico? E ancora: che rapporto c'è tra la misura delle operazioni intrinseche e quella delle operazioni estrinseche?

Intorno alla fine degli anni Ottanta del XIII secolo (e più precisamente intorno al 1289), tale plesso di questioni dà origine ad uno dei dibattiti più astrusi, ma anche suggestivi, del periodo. Anche in questo caso, ci limiteremo qui a riportarne schematicamente le conclusioni. Per Egidio Romano, le applicazioni (operazioni estrinseche) degli angeli sono misurate da istanti inestesi, che si susseguono senza alcun intervallo (*sine mora*): pertanto,

⁸⁰ Cfr. PORRO, *Forme e modelli di durata...*, pp. 286-314.

⁸¹ È la tesi che si legge ad esempio nella *Summa Halensis*, e con qualche esitazione in Bonaventura: cfr. ALEXANDER DE HALES [attr.], *Summa theol.*, II, inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 2, tit. 2, membr. 1, c. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, II.1, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1928, n. 181, p. 236; BONAVENTURA, *In I Sent.*, dist. 37, p. 2, art. 2, q. 2 ("Utrum angelus moveatur per medium"), ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi - Firenze 1882, p. 660.

⁸² Un buon esempio è Egidio Romano, che dedica al problema un'intera raccolta di questioni: cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestiones de motu angelorum*, ed. G. BRUNI, "Analecta Augustiniana", 17 (1939-40), pp. 22-66.

⁸³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quodl.* I, q. 3, art. 2 ("Utrum [angelus] possit moueri de extremo in extremum sine medio"), ma anche *In I Sent.*, dist. 37, q. 4, art. 2 e *Summa theol.*, I, q. 53, art. 1.

un'intera serie di istanti del tempo discreto (riferito alle applicazioni) può corrispondere ad un solo istante del tempo continuo. È appena il caso di sottolineare come questa singolare asimmetria tra i due tempi faccia saltare uno dei requisiti aristotelici del principio di non-contraddizione (nello stesso istante del nostro tempo uno stesso evento potrebbe essere e non essere); è invece interessante rilevare come questa asimmetria si reduplichi all'interno dello stesso tempo discreto, dal momento che, per Egidio, gli istanti che misurano le operazioni intrinseche possono durare a piacimento, mentre quelli che misurano le operazioni estrinseche sono sempre inestesi. A questa difficoltà, Enrico di Gand cerca di ovviare introducendo un intervallo intermedio (*mora*) nella successione dei singoli istanti inestesi che misurano le applicazioni — un intervallo che corrisponde esattamente alla durata della corrispondente operazione intrinseca, evitando così ogni squilibrio nel tempo angelico. In rapporto al nostro tempo, il risultato che si ottiene capovolge in qualche modo quello egidiano: all'istante che misura un'applicazione dell'angelo corrisponde sempre e solo un istante del nostro tempo, ma all'istante che misura un atto mentale angelico corrisponde invece sempre una porzione del nostro tempo, e dunque una serie infinita di istanti. Come si sarà notato, tanto Egidio quanto Enrico ammettono di fatto due serie di istanti nel tempo discreto, e dunque di fatto due distinti tempi discreti, uno relativo alle operazioni intrinseche e uno relativo a quelle estrinseche (o applicazioni) — il che complica ulteriormente il quadro complessivo delle forme di durata ammesse dagli scolastici. Infine, per Goffredo di Fontaines, tutti gli istanti del tempo angelico, tanto relativi agli atti mentali quanto alle applicazioni, possiedono una loro estensione equivalente, e pertanto non c'è alcun bisogno di ricorrere ad una *mora* intermedia nella successione delle operazioni estrinseche per bilanciare le due serie. Possiamo solo citare due degli aspetti epistemologicamente più rilevanti di questo singolare dibattito: la distinzione tra istanti di natura e istanti temporali (e dunque tra ordine logico e ordine cronologico), e la possibilità di concepire moti istantanei, esclusi dalla fisica aristotelica, come la caduta di un grave nel vuoto o la propagazione della luce⁸⁴.

⁸⁴ I testi principali del dibattito sono rappresentati dalla q. 7 del *De motu angelorum* di Egidio Romano, dalla q. 7 del *Quodl.* XIII di Enrico di Gand e dalla q. 13 del *Quodl.* VI di Goffredo di Fontaines. Cfr. in proposito P. PORRO, *Ancora sulle polemiche tra Egidio Romano e Enrico di Gand: due questioni sul tempo angelico*, "Medioevo", 14 (1988), pp. 107-48 e soprattutto *Forme e modelli di durata...*, pp. 314-347.

Così come l'*aevum*, anche il tempo discreto è andato incontro ad esiti contrastanti nel XIV secolo. Da una parte, alcuni maestri domenicani, come Erveo di Nédellec e Durando di San Porziano, hanno pensato di estendere il tempo discreto — o, più precisamente, l'istante del tempo discreto — alla durata dell'essere sostanziale degli enti generabili e corrottili, in alternativa all'*aevum* stesso. In effetti, l'*aevum* suggerisce sempre l'idea di incorruttibilità, 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 determinata forma, ma è destinato a corrompersi in ragione del naturale e ineluttabile susseguirsi delle forme stesse⁸⁵. Per quanto curiosa, questa tesi ha potuto godere di una persistenza assai lunga, riaffacciandosi ad esempio, alle soglie della stessa età moderna, nelle *Disputationes Metaphysicae* di Suárez⁸⁶.

Per aspettare invece un rifiuto esplicito del tempo discreto non bisogna in questo caso aspettare Ockham: già dalla fine del XIII secolo, i francescani si mostrano nel complesso restii ad accettare questo tipo di misura a sé, come testimoniano ad esempio Matteo d'Aquasparta e, appena più tardi, lo stesso Scoto⁸⁷.

⁸⁵ Cfr. HERVAEUS NATALIS, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 2, ed. Parisiis 1647, in part. pp. 202C-203A; *Quodl. II*, q. 12, ed. Venetiis 1513, in part. ff. 57va-58va; DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In II Sent.*, dist. 2, q. 6, ed. Venetiis 1571, in part. ff. 134vb-135rb. Durando e 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).

⁸⁶ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, L, sect. 7, ed. S. RÁBADE ROMEO - S. CABALLERO SÁNCHEZ - A. PUIGSERVER ZANÓN, Gredos, t. VII, Madrid 1966, in part. pp. 209-212.

⁸⁷ Cfr. la q. 3 del *De motu animae separatae* di Matteo d'Aquasparta e soprattutto IOANNES DUNS SCOTUS, *In II Sent. (Ordinatio)*, dist. 2, p. 2, q. 7, ed. Vaticana, n. 501, p. 380,5-20: "Dico igitur ad quaestionem quod pluralitas non est ponenda sine necessitate, et non est necessitas quare debeat poni tempus discretum mensurans motum angeli, — nam quidquid salvatur per illud tempus discretum, salvatur etiam per tempus continuum in communi [...]. Non igitur est inconveniens ponere angelum, in quantum participat condicionem corporalem (id est, quae potest esse aliquo modo eiusdem rationis in ipso et in corpore), quod etiam participet mensuram corporis aliquo modo; in quantum autem movetur localiter, participat 'ubi' (quod est passio corporalis, aliquo modo eiusdem rationis in ipso et in corpore); igitur etiam potest mensurari mensura primi corporis moti".

5. Ulteriori articolazioni: *saeculum* e *aeternitas participata*

5.1. *Saeculum*

Un altro termine che filtra nel vocabolario scolastico della durata con una sua valenza specifica (sia pur limitatamente alla prima scuola francescana del Duecento) è *saeculum* — una delle forme utilizzate tradizionalmente per rendere αἰών. Nella *Summa Halensis* il termine compare in riferimento al problema dell'epectasi, e cioè in relazione alla durata dell'atto beatifico. Quest'ultimo non è in effetti misurato in senso stretto né dal tempo né dall'*aevum*, ma da qualcosa che è *quasi tempus* e *quasi aevum*: quasi tempo, nella misura in cui si considera la variazione (incremento) dei gradi di intensità della contemplazione e dell'amore; quasi *aevum*, perché nell'atto stesso della contemplazione non interviene tuttavia alcuna mutazione essenziale, ma solo un aumento di intensità (ciò che varia, in altri termini, sono le circostanze dell'atto, non l'atto stesso)⁸⁸. Proprio per designare questa particolare misura ancipite, viene riferito nella *Summa*, alcuni hanno fatto ricorso al termine *saeculum*: ma la descrizione che viene poi fornita del concetto corrispondente ricalca sostanzialmente quella del tempo discreto⁸⁹. Si può notare ad ogni modo come quest'uso particolare del termine non venga qui proposto, ma semplicemente segnalato, e come non sia chiaro se Alessandro

⁸⁸ Cfr. ALEXANDER DE HALES [attr.], *Summa theol.*, I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, membr. 3, c. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, pp. 104-105.

⁸⁹ Cfr. ALEXANDER DE HALES [attr.], *Summa theol.*, I, p. 1, inq. 1, tract. 2, q. 4, membr. 3, c. 4, art. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 108: "Aliquibus autem aliter visum est quod esset ponenda mensura inter aevum et tempus media, quae diceretur 'saeculum' a sequendo, eo quod haberet 'nunc' sequens ad 'nunc' sine continuitate motus media, sicut tempus habet 'nunc' sequens ad 'nunc' tamen cum continuitate motus media. Et secundum hoc ponunt quod post aeternitatem est 'nunc' sive praesens manens, non succedens nec continuans: et secundum hoc est 'nunc' aevi; et est 'nunc' fluens, succedens et continuans: et hoc modo est 'nunc' temporis, quemadmodum punctus lineae inchoans lineam et terminans lineam et etiam punctus continuans lineam; et iterum est 'nunc' succedens ad 'nunc' non continuans: et hoc modo est 'nunc' in mensura, quae dicitur saeculum; sequitur enim 'nunc' ad 'nunc', quamvis non sit continuitas secundum dimensionem media. Et secundum hoc dicunt talem ordinem esse durationis post aeternitatem: est primo duratio uno modo se habens, in qua nihil sequitur, et haec est 'aevum'; consequenter est duratio, in qua aliquid consequitur, sed tamen sine continuatione, et hanc dicunt 'saeculum'; et est iterum duratio, in qua aliquid antecedit et sequitur secundum continuitatem motus, et haec est 'tempus'".

di Hales e gli altri che hanno posto mano alla redazione della *Summa* si schierino pro o contro tale opzione lessicale.

Lo stesso vocabolo è invece usato da Bonaventura per indicare la misura di altri due casi che non sembrano rientrare propriamente né nel tempo né nell'*aevum*. Il primo è rappresentato dai primi tre "giorni" della creazione, in cui non c'era ancora il tempo (che — secondo il racconto mosaico — sembra cominciare a scorrere soltanto nel quarto giorno), ma in cui esistevano già alcune realtà corporee mutevoli, come le piante e gli arbusti, che non potevano per ciò stesso essere misurate neppure dall'*aevum*. Il secondo caso è invece rappresentato dalla durata dei supplizi eterni dopo il giorno del giudizio, e quindi dopo la cessazione del tempo cosmico⁹⁰: anche qui l'*aevum* è inutilizzabile, dal momento che i tormenti sono sì senza fine, ma sono comunque caratterizzati dalla continua mutabilità e successione⁹¹.

5.2. *Aeternitas participata*

Una delle definizioni di *aevum* che abbiamo incontrato (ad esempio in Egidio Romano) identifica quest'ultimo con l'*aeternitas participata*. Lo stesso sintagma è tuttavia usato da Tommaso d'Aquino con un altro significato, ancora più ristretto, come misura propria dell'atto beatifico. Secondo Tommaso, infatti, l'operazione naturale dell'angelo (ovvero la sua beatitudine naturale) può ulteriormente perfezionarsi nell'operazione soprannaturale (la *visio gloriae*), in cui soltanto la conoscenza di Dio è assoluta e perfetta. Da che cosa può essere misurata tale beatitudine soprannaturale? Certamente non dal tempo, perché non vi è qui secondo Tommaso alcuna forma di successione⁹², ma neppure dall'*aevum*, perché essa eccede le capacità naturali delle creature, mentre l'*aevum* — come già sappiamo — misura proprio l'essere e l'operazione *naturale* delle creature immutabili⁹³. Ed è

⁹⁰ Nell'*Apocalisse* (10,6), a cui Bonaventura sembra far riferimento, si legge infatti che "tempus non erit amplius".

⁹¹ Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 2, p. 1, art. 1, q. 3, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, p. 66.

⁹² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2.

⁹³ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In IV Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, sol. 3 c, ed. Parmae 1857, VII, p. 1189: "Non potest etiam mensurari aevo, quia aevum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles: haec autem visio excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas".

per questo che occorre introdurre una nuova misura a sé, che Tommaso designa appunto *aeternitas participata*. L'oggetto della conoscenza soprannaturale è infatti la stessa essenza divina, non la sua *similitudo* impressa nella natura angelica; ma l'essenza divina è nell'eternità, anzi è la stessa eternità: di conseguenza la visione soprannaturale di Dio ha anch'essa luogo nell'eternità, o — più precisamente — costituisce appunto una forma di partecipazione all'eternità⁹⁴. Il fatto stesso che la conoscenza naturale di Dio possa esser resa ancor più perfetta implica in effetti in quest'ultima una forma, sia pur minimale, di potenzialità, che è invece completamente superata nella *cognitio gloriae* attraverso la partecipazione all'immutabilità divina. E ciò che vale per gli angeli può essere applicato all'intero campo delle creature razionali (e cioè anche all'anima umana, sia pur solo *in patria*, e non anche *in via*).

Se si esclude la più tarda (ma comunque sofferta) fortuna nel periodo controriformistico, dovuta principalmente all'influenza dei grandi commentatori rinascimentali di Tommaso, si può dire che questa proposta di scindere l'*aevum* dall'*aeternitas participata* non ha in generale raccolto molti consensi in età scolastica⁹⁵. Per la gran parte dei teologi, la visione beatifica rimane misurata dall'*aevum* (se considerata immutabile) o, più raramente, dal tempo discreto (qualora si ammetta l'epectasi)⁹⁶.

Il rifiuto più esplicito di questa considerazione a sé dell'*aeternitas participata* si trova forse in Duns Scoto. L'argomento è sviluppato nel *Com-*

⁹⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 61, ed. C. PERA - P. MARC - P. CARMELLO, Marietti, Torino - Roma 1961-67, p. 80, n. 2360: "Obiectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam [...]. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est". Va tuttavia detto che Tommaso non si è sempre mantenuto rigorosamente fedele alla distinzione, utilizzando talvolta (specie nella produzione giovanile) *aevum* e *aeternitas participata* come sinonimi. Cfr. ad es. *In I Sent.*, dist. 19, q. 2, art. 1, ad 1, ed. MANDONNET, p. 468: "...aevum nihil aliud est quam aeternitas quaedam participata: unde non inveniuntur auctores antiqui multum curasse de differentia aevi et aeternitatis".

⁹⁵ Cfr. in proposito l'esaustivo studio di C.J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and His Commentators on the Duration of the Acts of Glory*, Università Gregoriana, Roma 1964, che offre anche una ricostruzione estremamente meticolosa e dettagliata del dibattito poi sviluppatosi nella scolastica del XVI e XVII secolo.

⁹⁶ Naturalmente, quei francescani che ammettono la natura successiva dell'*aevum* non hanno nessuna difficoltà ad utilizzare quest'ultimo anche come misura di un'eventuale beatitudine progressiva.

mento al IV libro delle *Sentenze* in modo abbastanza complesso⁹⁷: in sostanza, la posizione di Tommaso sembra per Scoto implicare che la sostanza delle realtà evitene si trovi ad avere una durata e una misura meno perfette di quelle di una sua operazione — anche se si tratta nella fattispecie dell'operazione in assoluto più nobile, nella quale anzi consiste la stessa destinazione delle creature razionali. Ma la vera posta metafisica qui in gioco sta per Scoto nel fatto che, nella misura in cui si ammette che una creatura possa partecipare di una misura increata (l'eternità), si viene a cancellare pericolosamente il suo stesso statuto creaturale⁹⁸.

6. *Nunc*

Prima di concludere questa essenziale rassegna dei termini che rientrano nel lessico medievale del tempo e della durata, è forse opportuno fare una fugace menzione delle valenze di *nunc*. Lasciamo qui interamente da parte la problematica legata all'istante del cambiamento (*incipit/desinit*)⁹⁹, per sottolineare invece alcuni aspetti connessi più direttamente con la portata semantica del termine. In primo luogo, anche *nunc* non è termine univoco, perché esistono tanti *nunc* quante sono le forme di durata: si danno cioè un *nunc aeternitatis* (il *nunc stans* boeziano), un *nunc aevi*, e un *nunc temporis*¹⁰⁰. A proposito di quest'ultimo, come già

⁹⁷ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *In IV Sent. (Ordinatio)*, dist. 49, q. 6, ed. Lugduni 1639, pp. 472-473. Cfr. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God...*, in part. pp. 91-109.

⁹⁸ Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *In IV Sent. (Ordinatio)*, dist. 49, q. 6, ed. Lugduni 1639, p. 473: "Praeterea ad rem, videtur manifeste falsum, quod aliquod creatum, ut distinguitur contra aeternum, mensuretur aeternitate, et non aevo, quia sive aevum includit successionem, sive possibilitatem ad deficiendum, videtur competere cuicumque creato, quod non est proprie temporale; aeternum enim sicut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi".

⁹⁹ Cfr. soprattutto in proposito N. KRETZMANN, *Incipit/Desinit*, in *Motion and Time, Space and Matter*, ed. by P.K. MACHAMER and R.G. TURNBULL, Ohio State University Press, 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 physicalia"*, in *Studies in Medieval Natural Philosophy*, a cura di S. CAROTI, Olschki ("Biblioteca di Nuncius. Studi e Testi", 1), Firenze 1989, pp. 43-93.

¹⁰⁰ Anche se c'è chi, come Guglielmo de la Mare, identifica invece sotto il profilo strettamente ontologico *nunc aevi* e *nunc temporis*: cfr. GUILLELMUS DE MARA, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, ed. H. KRAML, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995, pp. 29, 26-31, 66.

visto, bisogna poi distinguere tra l'istante del tempo continuo e quelli che compongono il tempo discreto, tenendo conto che, come visto, alcuni teologi separano ulteriormente l'istante che misura le operazioni intrinseche delle creature spirituali da quello che misura le loro operazioni estrinseche. Infine, all'interno del tempo continuo occorre sempre distinguere tra l'istante che corrisponde al mobile e quelli che corrispondono alle singole mutazioni (i *mutata esse*) che caratterizzano il mobile stesso nel suo movimento. Di norma, sulla base del testo aristotelico, questa diversità dell'istante secondo i *mutata esse* viene intesa solo *secundum rationem*, cioè in senso predicativo, allo stesso modo in cui il mobile è identico secondo la sostanza, ma riceve predicazioni diverse in luoghi diversi (Corisco al teatro è diverso da Corisco al foro). Egidio Romano, tuttavia, accentua questo scarto, fino a separare realmente i due tipi di istanti, fissandone la differenza in tre punti:

a) l'istante che coincide con il mobile rimane identico a sé per tutta la durata del movimento e del tempo; gli istanti che invece corrispondono ai *mutata esse* sono sempre diversi, così come del resto realmente diversi sono gli stessi *mutata esse*;

b) l'istante che coincide con il mobile rappresenta in qualche modo la causa di quelli che coincidono con i vari *mutata esse*: tanto il movimento quanto i *mutata esse* in esso contenuti dipendono infatti dalla sostanza del mobile;

c) gli istanti che corrispondono ai *mutata esse* appartengono allo stesso genere (allo stesso predicamento) del tempo di cui fanno parte; l'istante che misura il mobile appartiene invece ad un genere diverso, se è vero che la sostanza delle cose in movimento rientra evidentemente nell'omonima categoria, mentre il tempo si colloca invece in un predicamento accidentale, e cioè nella quantità.

Egidio conclude così che, al di là del nome comune, l'istante che misura il mobile può essere definito tale con più diritto di quello che invece si riferisce ai *mutata esse*¹⁰¹, senza che per altro questi ultimi debbano essere considerati meno reali. Ma questa separazione così netta, con la conseguenza di ammettere due tipi di istanti realmente diversi all'interno di un unico tempo, non è stata generalmente condivisa: piut-

¹⁰¹ "Ipsa substantia rei mobilis poterit dici nunc proprie et principaliter. Si autem ipsa mutata esse merentur dici nunc hoc erit ex consequenti" (AEGIDIUS ROMANUS, *De mens. angel.*, q. 9, ed. Venetiis 1503, f. 70ra).

tosto, come sembra ad esempio attestare Pietro Aureolo, essa è stata considerata un fraintendimento della dottrina aristotelica¹⁰².

* * *

Come si è cercato di mostrare, il vocabolario medievale (e, più ancora, scolastico) della durata risulta complessivamente più ampio e articolato di quello successivo, arricchito com'è (o, se si preferisce, appesantito) dall'introduzione di una serie di misure destinate a soddisfare una serie di casi particolari, suggeriti soprattutto da esigenze di carattere teologico.

Si può tuttavia scorgere nelle vicende che contraddistinguono la formazione di questo stesso vocabolario una parabola interessante: il lessico altomedievale mostra una certa attenzione nei confronti della durata in quanto tale, e dunque nei confronti del semplice permanere di una cosa in un determinato stato; con la reintroduzione di Aristotele, si impone invece un legame strettissimo tra tempo e movimento continuo, che costringe all'elaborazione di nuove nozioni per esprimere tanto la misura di ciò il cui essere sfugge alla motilità quanto la misura dei moti non continui; quindi, a partire dall'ultimo scorcio del XIII secolo, si assiste al tentativo di recuperare l'idea di durata in generale, attraverso l'estensione anche al caso delle sostanze generabili e corruttibili dell'*aevum* o dell'istante tempo discreto, e cioè attraverso l'uso allargato di concetti non-aristotelici elaborati originariamente in campo teologico (o, più precisamente, angelologico)¹⁰³. Il punto più significativo di questa parabola sta probabilmente proprio nell'effetto di retroazione che questi stessi concetti di matrice teologica hanno poi esercitato sulla cosmologia e sulla fisica sublunare.

¹⁰² Cfr. PETRUS AUREOLUS, *In II Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 5, ed. Romae 1605, p. 43bD.

¹⁰³ Ci permettiamo di rinviare in proposito a P. PORRO, *Un tempo per le cose. Il problema della durata dell'essere sostanziale nella recezione scolastica di Aristotele*, in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. RUGGIU, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 142-154, nonché alle conclusioni di *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*, in part. pp. 485-492.

Paolo Daffinà
SISTEMI CRONOLOGICI E TEMPO STORICIZZATO

E' nota la distinzione tra concezione circolare e concezione lineare del tempo; ed è parimenti noto che la prima viene solitamente posta in relazione con il tempo naturalisticamente inteso. Noi oggi sappiamo che neanche in natura ci sono ripetizioni e che nessun fenomeno naturale si riproduce mai in modo identico, perché anche la natura ha la sua storicità. Ma alla coscienza immediata e ingenua, cicli solari e cicli lunari, alternarsi di stagioni e di maree, si presentano come continue ripetizioni dell'identico e perciò il biblico Ecclesiaste poteva sconsolatamente esclamare che non c'è mai nulla di nuovo sotto il sole, giacché ciò che è stato è anche ciò che sarà, e ciò che è stato fatto è anche ciò che sarà di nuovo fatto.¹

Quando, nondimeno, dall'osservazione dei fatti naturali l'attenzione si dirige sull'uomo, il giudizio è diverso, anzi diametralmente opposto. In un luogo delle sue *Storie* Erodoto (c. 485 - c. 420 av.Cr.) narra di un discorso che Solone avrebbe tenuto a Creso, re della Lidia. Solone poneva in settanta anni la durata massima della vita umana e dividendo gli anni in dodici mesi lunari di trenta giorni ciascuno, calcolava in 25.200 i giorni di quei settanta anni. Aggiungendo i mesi che si intercalavano, ad anni alterni, per adeguare l'anno lunare a quello solare, arrivava a un totale di 26.250 giorni, dei quali (diceva) "mai nessuno reca all'altro una cosa perfettamente identica"; e perciò concludeva che l'uomo "è tutto accidentalità: πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορή²". E' evidente che nel ragionamento di Solone c'è già, *in nuce*, l'idea del tempo lineare, cioè del tempo storicamente inteso, del tempo concretamente umano, e che nello stesso operare umano s'identifica; il quale umano operare essendo creazione continua, ben risponde alla parola di Solone che nessun giorno reca mai all'altro una cosa perfettamente identica. Sennonché l'intuizione di Solone non fu mai concettualmente elaborata e Aristotele (384-322 a.C.) che nella *Fisica* fornisce la più ampia discussione che del problema del tempo la filosofia antica ci abbia tramandato, è fermo all'idea

¹ *Eccles* 1,4-10. Cfr. J.H.Scharf, "Dialektik der Zeit", *Gegenbaurs Morphologisches Jahrbuch*, 124, 1978, pp. 461-463.

² Erodoto I, 32, 2-4.