

LA CONDANNA DI STEFANO TEMPIER E LA «DECLARATIO» DI RAIMONDO LULLO

Il 7 marzo 1277 venivano condannate dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier, 219 proposizioni. L'atto, che avrà lunga eco negli anni successivi, sembra concludere un lungo dramma maturatosi col laborioso ingresso della speculazione aristotelica nel mondo cristiano occidentale, ingresso e progressivo incedere invano ritardato dalle condanne, dalle ammonizioni ecclesiastiche, dalla lotta serrata che da parte dei pensatori francescani, da parte tomista, per taluni aspetti, si era condotta. La condanna fu ampia e severa. Numerose dottrine che mettono capo ad Aristotele, Avicenna, Averroè, direttamente o indirettamente, tramite Boezio di Dacia, Sigieri di Brabante, vengono condannate, e il quadro che le proposizioni condannate ci presentano sarebbe più istruttivo per noi se fossero conosciute le opere e gli autori tutti, oggetto di condanna.¹

¹ Una bibliografia adeguata alla importanza dei problemi trattati nel testo sarebbe troppo lunga, anche perchè di volta in volta meriterebbe un esame critico. Le passioni suscitate dall'atto di Stefano Tempier non sono ancora spente, e qualche eco è dato notarla anche attraverso le mie garbate, silenziose quasi, critiche all'altrui atteggiamento. Per la piena comprensione dei problemi credo utile indicare le seguenti opere: P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Lovanio, vol. I, 1911, vol. II, 1908. A pag. 111 del vol. I, nota 1, è pubblicata la lista delle proposizioni condannate da Stefano Tempier nel 1270, già edita dal DENIFLE nel *Chart. Univ. Paris.*, vol. I, p. 486-87; in appendice al vol. II, p. 175-191, viene pubblicata la lista delle proposizioni condannate dallo stesso Stefano Tempier nel 1277. Il valore di questa pubblicazione è anche costituito dall'ordinamento che il p. Mandonnet ha fatto delle proposizioni, ordine che ne agevola la valutazione. Nel testo tengo presente questo ordinamento. Anche queste proposizioni erano state pubblicate nel *Chart. Univ. Paris.* citato, vol. I, p. 543 e seg. Sul problema della condanna si cfr. le principali storie della filosofia medievale. Mi sono state particolarmente utili: M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, p. 231-45, Lib. Editr. Fiorentina, Firenze, 1945; É. GILSON, *La philosophie au Moyen*

Degne di interesse le singole proposizioni, degno di interesse soprattutto lo spirito che anima la condanna. Si aveva l'impressione che non si trattasse soltanto di una lotta puramente dottrinale su problemi indubbiamente importanti ma che non uscissero dalla sfera della cultura. Sembra che siamo di fronte a due concezioni della vita: la vita cristiana da un lato, sostenuta del sacrificio della croce, alimentata dalla speranza in una vita futura; la vita pagana, dall'altro, la quale, dopo un lungo aggirarsi nelle tenebre, finalmente esce alla luce del sole, decisa a misurarsi ancora una volta con l'antica avversaria. I dissensi tra teologi e maestri della facoltà delle arti avranno potuto alimentare la lotta, le beghe tra i vari ordini religiosi, col clero secolare, avranno anche portato della legna da ardere, ma sarebbe uno sminuire il significato della condanna ridurla ad un clamoroso dissenso in seno alla vita universitaria parigina.

Nè toglie valore alla condanna il fatto che le proposizioni condannate sono anonime, che sembrano raccolte in fretta, prive come sono di un ordine sistematico, ricche di ripetizioni, mentre qua e là sembrano riecheggiare punti controversi tra i dottori, qualcuno dei quali, come Enrico di Gand, pur essendo parte in causa, siede tra i

Age, III ed., tutto il cap. VIII, p. 413-590, in particolare p. 540, 558-561, 565-568; *Le mouvement doctrinal du IX^e à XIV^e siècle* (i periodi che ci interessano sono stati trattati da F. Van Steenberghen), cap. II, p. 189-196; cap. IV, 223-230; cap. V, quasi tutto, in particolare, p. 302-305. Sull'atteggiamento di s. Bonaventura e dei pensatori francescani in genere, si cfr. quanto ho scritto nei miei volumi: *Saggi sulla filosofia medievale*, S. E. I., Torino, 1951, in particolare, p. 161-260; *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Mori, Palermo, 1952, passim; *Storia della filosofia medievale*, Edizioni Sciascia, Caltanissetta, 1957, in particolare cap. VI, p. 181-196; cap. IX, p. 282-284; p. 287-291 (tacitamente polemico contro Van Steenberghen perchè attenua l'antiaristotelismo bonaventuriano). Sulla figura di Stefano Tempier, che è stata tanta parte in queste condanne, sulla composizione del «sillabo», sulla sua efficacia, sulle polemiche suscitate, si cfr. quanto ha scritto P. GLORIEUX nel *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, p. 99-107, alla voce TEMPIER. Mi sembra di poter e dover concordare con l'equilibrato giudizio che esprime l'HOCÉDEZ sull'azione del Tempier, giudizio riportato dal Glorieux. Gli storici moderni sono, generalmente, troppo severi contro Stefano Tempier..., il pericolo era reale, necessario un intervento energico..., scusabile il suo zelo nel fervore della lotta. Sull'atteggiamento del Pecham, tanto discusso, si cfr. quanto scrivo nella cit. *Storia della filosofia medievale*, p. 302-303, e quanto scrive il CALLEBAUT, *J. P. et l'augustinisme*, in *Arch. francisc. hist.*, 1925, p. 441-72; utili anche i lavori di E. HOCÉDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1932, p. 33-53, e di J. D'ALBI, *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Parigi, 1923.

giudici. Nè questo valore è sminuito dal fatto che alcune proposizioni condannate si riferiscono a Tommaso d'Aquino —condanna tolta successivamente, come gli storici si premurano di sottolineare—, poichè non si intendeva di certo colpire l'avversario dell'averroismo ma, eventualmente, il pensatore il quale, volendo utilizzare quanto più era possibile del pensiero aristotelico, poteva aver fatto dei passi incauti nel campo avversario. Ma questo, ed altri problemi simili, costituiscono delle questioni di dettaglio. Che la condanna di Stefano Tempier abbia una portata locale, come le analoghe condanne di Roberto Kilwardby, di Giovanni Pecham, sarà anche vero, come sarà anche vero questo, che molte proposizioni condannate potevano anche non esserlo, trattandosi di problemi discussi e discutibili. Ma come si potevano calmare i timori dei teologi sulle pericolose ripercussioni in campo teologico di dottrine filosofiche, quando le posizioni filosofiche sostenute dai teologi che ispirarono la condanna venivano giudicate egualmente pericolose dai teologi di parte avversa? Tutto sommato, per tutti quei problemi che sono stati abbandonati agli uomini come oggetto di discussione..., le discussioni sorte a proposito di questa ed altre successive e non meno gravi, anzi più gravi e dolorose condanne, ammoniscono ad agire con spirito di moderazione e prudenza, per dirla con F. Van Steenberghen.

Non interessano le questioni di dettaglio, interessa tener presente la portata storica della condanna, rispetto al passato, rispetto all'immediato futuro, interessa tener presente lo stato d'animo che la ispirò. Il Gilson ha acutamente caratterizzato questo stato d'animo: sembra che i teologi si siano trovati di fronte ad un tentativo di rivincita dell'antico paganesimo sulla verità del Vangelo. Questa impressione mi sembra fondata non soltanto sull'esame di alcune proposizioni condannate, ma la si potrebbe giustificare a lungo riandando alla parte sostenuta da qualche pensatore francescano, san Bonaventura, nelle lotte precedenti contro l'averroismo quando questo movimento fece il suo ingresso trionfale tra i maestri delle arti dopo il 1266. La convinzione di san Bonaventura era la seguente: gli errori di cui l'averroismo è pregno annullano la vita cristiana. Ho analizzato altrove questo pensiero, non escludo di dover tornare un giorno più ampiamente sull'argomento, qui accenno alle affermazioni bonaventuriane. Gli artisti sostengono il valore sommo e l'autonomia della scienza filosofica, ammettono l'eternità del mondo, il fatalismo, l'unicità dell'intelletto. San Bonaventura sostiene: «Claritas scientiae philoso-

phicae est magna secundum opinionem hominum mundialium; parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae»; «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras»; «Multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt; dicentes enim, se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti». Nessuna sufficienza viene riconosciuta alla filosofia, anzi viene additato il pericolo che l'uomo chiuda volontariamente gli occhi alla verità. La filosofia separata è un atto di orgoglio, è l'affermazione della sufficienza accordata alla natura umana, alla creatura. Un paganesimo così rigoroso neppure tra i pagani veniva ammesso.

Nè minor vigore ha la sua critica agli altri errori prima accennati. «Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant; quorum unus est contra *causam essendi*, alius contra *rationem intelligendi*; et tertius contra *ordinem vivendi*. Error contra *causam essendi* est de aeternitate mundi, ut ponere mundum aeternum. Error contra *rationem intelligendi* est de necessitate fatali, sicut ponere, quod omnia eveniunt de necessitate. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere, quod unus est intellectus in omnibus... Primus error destruit *causam essendi*...; secundus error... evacuat liberum arbitrium et meritum et praemium...; tertius error est pessimus, qui comprehendit utrumque... Quod iste intellectus sit unus in omnibus, istud est contra radicem distinctionis et individuationis, quia in diversis intellectus habet *esse* distinctum: ergo habet principia suae essentiae propria et distincta et individuantia...; Secundum errorem secundum nihil est de libero arbitrio, nihil valet crux Christi. Secundum tertium non est differentia in merito et praemio, si una est anima Christi et Judae proditoris. Totum est haereticum».²

San Bonaventura è convinto della assoluta erroneità della posizione degli artisti, degli averroisti, si diffonde anche nel rintracciare la genesi prima degli errori, genesi che egli pone nella negazione aristotelica della dottrina dell'esemplarismo. In fondo Aristotele viene ad essere responsabile degli errori degli artisti, degli averroisti. Un Aristotele, questi, che indubbiamente è diverso dall'Aristotele tanto be-

² S. BONAVENTURA, *Collectio De donis*, coll. IV, n. 12, 3; coll. VIII, n. 16-19; *In hexaëmeron*, coll. IV, n. 1.

nignamente presentato, interpretato da san Tommaso, secondo la massima di esporre la *autorità* benignamente, piamente, interpretazione la quale, talora, sostituiva un pensiero con un altro, forzava i testi in maniera da far dire non quello che l'autore, originariamente, aveva voluto dire, ma quello che il critico aveva interesse a sostenere. Sarà un Aristotele più vicino alla storia, quello bonaventuriano, anche se l'autorità di cui gode Aristotele presso i compagni di fede induce frate Bonaventura ad adoperare delle espressioni le quali, lette attentamente, confermano le accuse nell'atto stesso che sembrano scusare Aristotele.³

Ora lo stato d'animo di coloro che stesero la condanna è quello che viene delineato nelle varie *collationes* bonaventuriane. La vita cristiana è distrutta se trionfa il naturalismo arabo. L'interpretazione del Gilson è quindi storicamente esatta. Viene anche giustificata dall'esame delle proposizioni condannate, da quelle condannate nel 1270, da quelle condannate nel 1277, condanna che riassume e completa la precedente. Quando c'è dei pensatori che sostengono tesi come queste: «Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae» (prop. 40); «Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum» (prop. 154); «Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari» (prop. 37); queste affermazioni manifestano un esplicito razionalismo. L'atteggiamento dell'averroista parigino che sostiene essere vere le sue affermazioni secondo la filosofia, anche se non sono tali secondo la fede, atteggiamento da cui scaturita la così detta dottrina della doppia verità, sembra impallidire di fronte alle audaci affermazioni di questi razionalisti. E se questi errori si inquadrano con altri, di diversa natura, ma non meno gravi, sia che si riferiscano a Dio, alla sua conoscenza (per es. questo: «Quod Deus non cognoscit alia a se», prop. 3), o alla sua azione creativa (per es. questo: «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effec-

³ F. Van Steenberghen attenua un pò troppo, così mi sembra, l'opposizione di san Bonaventura al pensiero aristotelico. La critica, garbata, fatta nelle *Collationes* non è meno severa per essere esposta in termini sereni. Si cfr. quanto scrive lo studioso di Sigieri nell'opera citata alla nota 1 con le mie osservazioni contenute nella mia Storia della filosofia medievale. — Sulla funzione della *autorità* negli scrittori medievali notevoli le pagine che al problema ha dedicato p. CHENU nel vol.: *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, Firenze, 1953, p. 107 e seg.; si cfr. anche GILSON: *Lo spirito della filosofia medievale*, p. 286 e seg., Brescia, 1947.

tuum», prop. 44; o anche quest'altro: «Quod primum non potest aliud a se producere; quia omnis differentia, quae est inter agens et factum, est per materiam», prop. 55); si riferiscano all'uomo, alla struttura della sua potenza intellettuale (per es. questo: «Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis», prop. 7; o anche quest'altro: «Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni», prop. 109), o alla operazione della sua intelligenza (per es. questo: «Quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreatae. Sed haec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod nostrum est, sed secundum quod est intellectus agens», prop. 115), o all'agire della sua volontà (per es. questo: «Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum coelestium», prop. 162);... se questi errori, dico, li guardiamo nel loro insieme, allora trova nuova conferma il senso di pericolo che i teologi, vigili custodi della verità, ebbero per la vita cristiana. Ripeto, non è mia intenzione sopravvalutare la portata del decreto, ma cercare di inficiarlo per qualche problema di dettaglio come se fosse scaturito dalla passione partigiana di un partito, mi sembra troppo. Ci si dimostra uomini di parte nell'atto stesso in cui, per amor di giustizia, si accusa altri di partigianeria.

Si poteve restare impassibili di fronte agli errori precedenti? Non pare, neppure, penso, di fronte ad affermazioni come queste: «Quod lex christiana impedit addiscere» (prop. 175), affermazione propria di un illuminista, o anche quest'altra: «Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis» (prop. 174), di cui conseguenza è quest'altra: «Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis» (prop. 152). Queste tesi, siano esse frutto di insegnamento pubblico o clandestino, si desumano da accenni più o meno sapientemente velati, da forme di vita realmente vissute, non urtavano soltanto la suscettibilità del teologo nei riguardi dell'artista, non colpivano soltanto la teologia di ispirazione francescana, ma la teologia senz'altro. In una concezione della realtà in cui la teologia era considerata regina delle scienze, in cui la teologia si considerava fondata sulla parola rivelata, l'affermazione che le discussioni dei teologi erano frottole, doveva singolarmente aprire gli occhi sulla evoluzione dei tempi. Ogni interpretazione attenuata dell'aristotelismo non poteva non essere respinta, il tentativo di distinguere tra i principii dell'aristotelismo e le conseguenze che ne avevano tratte o Aristotele stesso o gli arabi in

genere o gli attuali maestri, doveva essere respinto come una ingenuità. L'asprezza della lotta condotta da parte francescana, se la si vuole apprezzare nel suo giusto valore, deve essere considerata alla luce di queste affermazioni. Il naturalismo aristotelico mostra qui il suo volto, chi intende cristianizzare Aristotele, rischia di farsi pagano.

Non c'è ordine nelle proposizioni condannate, c'è anche delle ripetizioni, variazioni dello stesso motivo. Indubbiamente. Le opere di più artefici non sempre riescono perfette come le opere di un solo artefice, soprattutto quando coloro che agiscono non si prefiggono di fare delle opere d'arte. Si trattava qui di perseguire l'errore, errore che si annidava velandosi sotto espressioni diverse, in opere diverse, forse anche dedotto, talora, da vivaci discussioni. Si colpisce l'espressione errata in se stessa, non ci si preoccupa se essa è implicitamente condannata in un'altra simile. Sarà stata anche colpa della fretta, nessuna difficoltà a concederlo, con cui, così affermano, la lista delle proposizioni condannate fu compilata. Ma che in questo lungo elenco ci siano dei capisaldi che illuminano le singole proposizioni condannate e danno quindi unità al decreto, questo è pur vero, una unità quale è compatibile dall'esame stesso degli errori, delle proposizioni sospette, esame rivolto ora a singole opere, a determinati autori (sembra, oltre ad un Andrea il Cappellano, Sigieri, Boezio), ora invece sembra riferito ad un movimento complesso più che ad una singola persona, una volta che alcune proposizioni si annullano a vicenda e quindi non possono essere state sostenute da uno stesso autore.

Questi capisaldi sono costituiti dalla lotta contro il determinismo della volontà, determinismo che assume varie forme sostenuto come è da pensatori arabi e da pensatori cristiani, affermando gli uni che l'atto del volere è determinato dalle influenze celesti o dalla natura del giudizio della ragione o dalla forza dell'oggetto desiderato..., affermazioni le quali concordano almeno in questo, nel disconoscere la libertà della volontà, il suo potere di autodeterminarsi, pur essendo diversissime le ragioni degli uni e degli altri. E nessuna meraviglia che i pensatori arabi negassero la libertà nell'uomo quando questa viene disconosciuta in Dio. In Dio coincidono realtà, intelligibilità, necessità: per questo il mondo è eterno, Dio non può non produrlo, e non può produrlo che quale esso è. Da Dio, che è uno, emana un solo effetto a lui simile, la molteplicità degli effetti richiede una molteplicità di cause concatenate l'una con l'altra. «Quod effectus

immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo» (prop. 64); «Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum» (prop. 44); «Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum trasmutans diversimode trasmutat, nisi trasmutatum» (prop. 43); «Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso» (prop. 20). Il determinismo arabo imprigiona in una stretta mortale l'uomo perchè la stessa catena stringe la natura tutta e il suo principio. Possiamo ancora meravigliarci se i pensatori francescani affermano che nulla di comune c'è tra il Dio che liberamente opera, che salva, che redime, e la causa prima altrui? La vita cristiana è distrutta, affermano, e non può non essere così. Non c'è posto per la libertà dell'atto creativo, non c'è posto per l'incarnazione, per un piano provvidenziale. E come se questi errori non bastassero, ecco negare valore alla persona, ecco togliere all'uomo l'individualità dell'atto dell'intendere, del volere, con la dottrina della unicità dell'intelletto. Aveva ben visto san Bonaventura lo stretto nesso che univa tutti gli errori della filosofia araba. L'utilizzazione di qualche aspetto di questa speculazione, di qualche particolare dottrina non poteva avvenire mantenendo immutati i suoi principii, i suoi schemi, ma spezzando tutto il suo organismo. Averroè, Avicenna, Aristotele nello sfondo del quadro ideologico, nella vita poi la celebrazione della attività filosofica come la più alta delle attività umane dal punto di vista speculativo, mentre nella vita pratica, giustificata la mortalità dell'anima, la necessità e irresponsabilità dell'agire umano, si poteva giustificare ogni valore ed ogni disvalore. Accanto alla affermazione della virtù umana, naturalisticamente concepita: «Quod non sunt possibles aliae virtutes, nisi acquisitae, vel innatae» (prop. 177); «Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus» (prop. 144), attività che sembra trovare il suo fastigio nello studio della massima disciplina, la filosofia: «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae» (prop. 40), c'è l'affermazione esplicita della negazione della virtù cristiana: «Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia» (prop. 176), il disprezzo della fede: «Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem» (prop. 16), della preghiera: «Quod non est orandum» (prop. 180), delle virtù cristiane, tra cui l'umiltà: «Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus» (prop. 171).

Nessuna meraviglia per queste deduzioni e forse anche per delle deduzioni più esplicite. La ragione umana è luce a se stessa, non ha bisogno di una luce superiore, ha in sé la sua forma definitiva. Per questo il filosofo è luce a se stesso, e non c'è problema su cui non si pronunzia di diritto: «Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes» (prop. 145), per questo la teologia in nulla illumina la mente: «Quod nihil plus scitur propter scire theologiam» (prop. 153). E dire che non senza fondamento, se la storia della filosofia ci ha dato qualche insegnamento, non senza fondamento, dico, mi sembra essere questa conclusione: gli errori filosofici fondamentali possono ricondursi ad errore teologici, non bene si è sentito della mente umana perchè non bene si è pensato della mente divina. Ma di tutto questa neppure il sospetto nella mentalità di alcuni maestri delle arti o, comunque, degli autori delle affermazioni che commentiamo. Sembra si possa avanzare questo sospetto: non è una ragione teoretica a condurli a queste affermazioni. Si vive una vita, la quale, sempre, se ne abbia o no consapevolezza, realizza una forma di morale, se ne tenta una giustificazione. La morale naturalistica è lì a giustificare questa forma di vita, l'abbia o no ispirata. Ma, sia che la giustifichi, sia che la ispiri, essa ha manifestata la sua vera natura, non può più nascondere il suo volto.

Non si nega quindi che c'è della disorganicità nella enumerazione delle tesi, e bene ha fatto il p. Mandonnet a tentarne una esposizione organica, esposizione che ne agevola l'esame, non si nega neanche che c'è ripetizioni, cose che si possono diversamente spiegare, o perchè parecchi furono i revisori e ciascuno aveva un determinato gruppo di opere, o perchè si tendeva, si aveva interesse a denunziare le proposizioni giudicate erronee in se stesse, indipendentemente dal fatto che fossero simili o identiche ad altre proposizioni egualmente condannate. Tutto questo riguarda sempre questioni di dettaglio, di tecnica. Ma il problema che non deve trascurarsi è quello fondamentale: le concezioni erronee furono denunziate non per spirito di parte, per livore di alcuni maestri contro altri maestri, ma principalmente per questo, perchè negavano un complesso di verità fondamentali per la vita cristiana. Questa la mia impressione.

* * *

La *Declaratio* del Lullo o *Liber contra errores Boetii et Sigeri*, scritta nel 1297, ha una duplice importanza. Da un lato ci presenta il pensiero del Lullo su numerosi problemi una volta che, per combattere quelli che egli giudica errori, espone la soluzione che giudica vera; dall'altro ci presenta alcuni problemi i quali hanno una importanza metodologica notevolissima, problemi che costituiscono i capisaldi di tutto il suo argomentare. La soluzione dei problemi particolari, anche quando presenta delle analogie con la soluzione altrui degli stessi problemi, assume nel Lullo un particolare aspetto proprio in grazia di quei problemi metodologici che costituiscono l'ossatura di tutta la dimostrazione. Il chiarimento di tale aspetto del pensiero del Lullo è allora necessario, tanto più che lo stesso autore premette all'esame delle singole proposizioni condannate l'enunciazione del suo metodo di indagine, l'affermazione di alcune verità programmatiche, verità mai smentite, verità confermate nelle indagini successive, verità assunte come criterio per valutare la soluzione di tanta parte della sua problematica.

- 1) Che rapporto pone il Lullo tra le potenze conoscitive? quale è il loro valore?
- 2) Che rapporto pone tra fede e ragione? quale significato hanno le sue ragioni necessarie?
- 3) Che rapporto pone tra le dignità divine? quale è la loro funzione nelle soluzioni dei problemi più ardui della speculazione del Lullo?

La stessa realtà è oggetto di più potenze conoscitive: *sensu*, *immaginazione*, *intelletto*, la differenza tra queste potenze dipende dal grado minore o maggiore di penetrazione della essenza di questa stessa realtà. L'immaginazione trascende il senso, l'intelletto trascende il senso e l'immaginazione, comprendendo ciascuna potenza quell'aspetto della realtà che la potenza inferiore coglie e oltrepassandolo. C'è anche di più. Non soltanto l'immaginazione oltrepassa il senso, e l'intelletto oltrepassa l'immaginazione, ma lo stesso intelletto trascende se stesso, in quanto ha consapevolezza di non esaurire la realtà. Ma quest'ultimo passaggio richiede un aiuto superiore, quello della grazia divina. Nella dimostrazione, quindi, chi si ferma al portato del senso o della immaginazione, non è in grado di cogliere il vero, ma neppure lo coglie colui il quale considera l'intelligenza umana come criterio assoluto del vero stesso. È la dimostrazione «*de punctis transcendentibus*», o «*de excessu quem alia potentiarum hominis*

habet supra aliam, aut aliquando supra se ipsam»,⁴ che il nostro pensatore utilizza, dimostrazione la quale ha legami strettissimi col secondo dei due problemi: fede e ragione, o teologia e filosofia. «Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus mediante gratia dei supra se ipsum transcendit et in se ipso veritatem primae causae et eius operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, intelligere non potest».⁵

Siamo così al secondo dei due problemi del Lullo. Scopo della sua speculazione è, ancora una volta, l'intelligenza delle verità della fede, ma questa intelligenza è condizionata dalla adesione alla fede, dalla precedenza della fede stessa. Qualunque sia il valore delle dimostrazioni lulliane, la fede resta sempre un presupposto dell'intendere, e l'antico motto di Isaia: *nisi credideritis non intelligetis*, ancora una volta è l'insegna della sua speculazione. «Adhuc dico tibi, quod fides est necessaria ad intelligendum veritates dei, quoniam in principio in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem, quod ipsas attingere possit et invenire non sicut comprehendens, sed sicut apprehendens, et hoc intellectus facere non posset, si se habitu fidei in principio investigationis non indueret iuvante tamen gratia dei».⁶

La ricerca della verità è opera di pura ragione per l'averroista, è opera della ragione sostenuta dalla fede per il filosofo cristiano, ma se delle verità della fede se ne occupa la teologia, è chiaro che la speculazione filosofica dipenderà dalla teologia come l'effetto dipende dalla causa. La teologia effettivamente viene considerata da Lullo come «domina philosophiae, mater atque speculum in quo intellectus humanus summam virtutem, nobilitatem, veritatem, bonitatem, potestatem, sapientiam et ceteras dignitates primae causae cognoscit atque operationem quam ipsa habet in se et in effectu suo, videlicet in mundo et in omnibus partibus eius».⁷ Ora si noti: in quanto si occupa della parola divina e ci indica il nostro fine ultimo, la teologia è superiore alla scienza filosofica, la quale si occupa degli effetti, ma la supera anche per questo, che la stessa scienza delle cose naturali

⁴ *Declaratio*, p. 99, nota. Cito dalla edizione curata da O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Beiträge, VII, 4-5, Monaco, 1909. Il testo della *Declaratio* è a pag. 95-221.

⁵ *Declaratio*, p. 100.

⁶ *Declaratio*, p. 119-20.

⁷ *Declaratio*, p. 99.

richiede la conoscenza di verità superiori che l'intelletto, da sè, non può conoscere. Il filosofo credente potrà allora acquistare una conoscenza delle verità naturali più sicura mediante l'aiuto della fede. «Idcirco dicit quidam sapiens, quod ingrediens ad scientiam philosophiae per habitum fidei potest in breviori tempore esse philosophus et habere magnum intellectum quam ille qui ingreditur ad ipsam sine habitu fidei».⁸ La conoscenza dell'effetto richiede la conoscenza della causa, l'errore filosofico dipende da un errore teologico.

Precede la fede, si è detto. Il pensatore credente, l'apologista, non si limita a credere, non invita a cambiare una fede per un'altra fede, si sforza di acquistare l'intelligenza delle verità della fede. Questo ascendere che l'intelletto fa sopra se stesso è costantemente sostenuto dalla fede stessa in modo che questa viene considerata come la linfa che alimenta il ragionamento, la luce che lo illumina, il punto di riferimento cui fare appello tutte le volte che il ragionamento si smarrisce. E che cosa vuole intendere la ragione? Certo le verità stesse a cui crede, ma questa intelligenza, anche se vuole essere rigorosa tanto da affermare che ricerca ragioni necessarie delle stesse verità di fede, in fondo limita la portata delle sue affermazioni notando che delle verità divine non è possibile una dimostrazione «per causas», o «propter quid», e neppure una «demonstratio palpabilis sicut de rebus sensualibus»; tuttavia questa dimostrazione è tale da abbattere le obiezioni degli avversari, mentre essa non viene scalfita dalle loro obiezioni, traendo tutta la sua forza razionale da quel complesso di verità che la fede comunica all'intelletto. Il problema delle «rationes necessariae» non ha senso alcuno per il nostro pensatore se si toglie all'intelletto il sostegno della fede, l'essere, il nostro intelletto, elevato su un piano superiore proprio per l'atto di fede che offre delle verità da credere prima, da intendere poi, intelligenza che si riferisce più alla esistenza che alla essenza delle stesse verità. Questa forza dimostrativa il ragionamento umano la trae non soltanto dall'atto di fede in quanto tale, atto di fede considerato come uno strumento perchè l'atto stesso dell'intelligenza si espliciti, ma anche dalla luce superiore che le stesse verità divine manifestano all'intelletto. La razionalità maggiore, la divina, illumina la razionalità minore, la luce infinita potenza la luce finita.

⁸ *Declaratio*, p. 120.

Questa illuminazione, questo potenziamento che la razionalità finita riceve, pur avendo ricevuti stimoli, sollecitazioni dalla tradizione anselmiana e vittorina, si concreta in un atteggiamento tipicamente lulliano. Comunque le verità oggetto di dimostrazione si riferiscano a Dio in se stesso considerato o nei suoi rapporti con le creature, esse mettono capo ad un problema il quale, anche se il Lullo ricevette suggestioni da dottrine precedenti, viene formulato e applicato in maniera caratteristica nella sua speculazione in modo da costituire un tema ricco di applicazioni sorprendenti. Siamo così pervenuti al terzo problema metodologico del Lullo, quello delle dignità divine le quali danno luogo ad una tipica dimostrazione, quella detta «per equiparantiam».

Torniamo ancora una volta ai rapporti tra le potenze conoscitive, tra filosofia e teologia. Il Lullo è convinto che l'intelletto è superiore al senso e alla immaginazione, che questa nostra potenza conoscitiva sia suscettibile di costruire una scienza superiore e più vera una volta che può accogliere in sé delle forme superiori, spirituali, divine. Quanto più elevato è l'oggetto che riceviamo, di cui è suscettibile la nostra potenza conoscitiva, più elevata e più vera è la scienza che noi costruiamo. C'è quindi un procedere ordinato nel nostro conoscere. Per gli oggetti, sensibili, presenti, è sufficiente il senso e l'intelletto, anche se più elevata è la funzione dell'intelletto una volta che il senso, per es. l'udito, si limita a cogliere il suono delle parole pronunziate, mentre l'intelletto ne coglie il significato spirituale; per gli oggetti assenti o, comunque, non reali, l'immaginazione presta il suo aiuto all'intelletto, per le realtà spirituali invece l'intelletto non può essere aiutato dalle potenze inferiori perchè l'intelligibilità, la spiritualità non viene in modo alcuno colta da esse. L'agostinismo perenne si manifesta nel Lullo ancora una volta: non tutta la nostra conoscenza è attinta dal senso, l'empirismo radicale è battuto. Il che non significa negare l'utilità del senso anche per la costruzione di una scienza superiore, non implica disconoscere la sua strumentalità per lo sviluppo della nostra spiritualità, per la nostra elevazione. Se il mondo tutto è uno specchio della trinità creatrice, lo comprendiamo con l'intelletto, tuttavia l'occasione, lo stimolo, lo strumento di questa conoscenza è il senso.

L'intelletto è aperto all'intelligibile, allo spirituale, l'esperienza della fede offre all'intelletto nuova materia di conoscenza, nuovi metodi di dimostrazione. La filosofia separata mostra qui tutta la sua

deficienza. Traendo dal senso, dalla immaginazione tutta la materia della sua conoscenza, ignora tutto un mondo superiore di conoscenza. C'è di più, la stessa conoscenza delle cose sensibili, ignorandosi la natura della causa, riesce imperfetta, mentre la conoscenza della causa chiarisce la natura degli effetti. La teologia non solo manifesta la sua superiorità sulla filosofia, ma possiamo dire che è proprio la rivelazione che salva l'intelletto nel suo stesso esercizio. «Subiectum philosophiae est relatio causae et effectus, scilicet quod philosophus debet investigare per effectum causam et per causam effectum; et investigatio quae fit per causam verior et nobilior est quam investigatio quae fit per effectum. Verumtamen altior gradus investigationis est et nobilior ille qui fit per theologiam, theologo considerante deum simpliciter secundum se, scilicet operationem suam intrinsecam, quam deus habet in se ipso ratione suae bonitatis, magnitudinis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis, gloriae et perfectionis. Et sic considerando theologus considerat rationes infinitas, et per consequens actus infinitos; et de tali materia tibi dicere potero de deo plura et alta, et de aeternitate, si tu vis per fidem supponere in principio, sine qua suppositione intelligere alta de deo non potes... Unde cum in altiori gradu consistat consideratio theologiae quam consideratio philosophiae, debent quaestiones theologiae per rationes disputari sive naturales sive supra cursum naturalem miraculose, et per auctoritates sanctorum, attingentes per fidem veritates et secreta de deo et de sua operatione, quam habet intrinsece et extrinsece immediate, deo scilicet agente in effectu suo immediate».⁹

Ora è proprio la teologia che ci illumina sul problema delle dignità divine, ossia sul problema della vera natura di Dio, sulle sue operazioni, sugli stessi effetti di queste dignità. La mente si orienta in un mondo in cui il dover essere del suo ragionamento, cioè il suo argomentare per rationes necessarias, poggia tutto non soltanto sulla verità del suo oggetto, ma sulla necessità intrinseca che la verità di questo oggetto manifesta. C'è una vita intima in questo oggetto, c'è dei rapporti, delle relazioni che hanno una loro necessità, un loro dover essere, e il ragionamento umano allora è nel vero quando comprende questa necessità, quando coglie questi rapporti nel loro dover essere, quando sa che non è possibile che la cosa sia diversamente.

⁹ *Declaratio*, p. 193.

Quali sono dunque queste dignità divine? quali rapporti il Lullo pone tra di esse? quale luce esse diffondono nella soluzione dei più ardui problemi? E poi ancora: riguardano esse la vita estrinseca o anche la vita intrinseca di Dio? quale è la via per cui la mente le scopre? Nella dimostrazione la mente si serve soltanto di queste dignità o fa appello ad altri principii?

Le dignità divine costituiscono gli attributi divini, le perfezioni divine. Appunto perchè tali non possono considerarsi dei semplici concetti umani sforniti di oggettività, di verità, hanno invece il massimo di valore, di verità, una volta che a Dio si possono attribuire soltanto qualità che designano perfezioni positive e in sommo grado. Che la mente ne tenti una enumerazione e parta anche dalla considerazione delle cose sensibili, andando così dagli effetti alla causa col procedimento induttivo o *ascensus intellectus*, non deve trarci in inganno. Il fatto che una perfezione, limitata, c'è nell'effetto, implica che la stessa perfezione, illimitata, ci sia nella causa, illimitata, infinita quindi, in tutta la sua pienezza, ma questo significa che le perfezioni divine bisogna ammetterle in Dio non soltanto per spiegare la molteplicità e diversità delle cose create — è la dimostrazione propria dei giudei, dei saraceni, degli antichi filosofi, questa, come il Lullo riconosce—, ma anche per spiegare la vita intima di Dio, quella vita intima che il filosofo ignora, mentre il teologo, o il filosofo che dimostra nella luce della teologia, ben conosce. L'assurdità della posizione di coloro che pongono le dignità in Dio solo per spiegare la vita ad extra, appare manifesta con queste altre considerazioni. Le dignità sono qualche cosa di *reale* in Dio, si identificano tra di loro, si identificano con Dio. Ammettere quindi che queste dignità siano in Dio in quanto Dio ha una attività estrinseca, significherebbe, in fondo, negare una vera primalità a Dio rispetto alle sue creature, una volta che la vita divina sarebbe condizionata dalla vita delle stesse creature, senza dire di altre contraddizioni in cui la mente cadrebbe, per es. questa, essendo Dio infinito, dovrebbe creare creature infinite, cosa che neppure loro ammettono.

La verità è invece questa, che le dignità divine sono dei valori assoluti, delle perfezioni che designano la stessa vita divina, la stessa natura divina, sia nella sua vita intrinseca sia nella sua vita estrinseca, la seconda condizionata dalla prima. In quanto ragioni reali sono dotate di attività, così la bontà è ragione di ciò che è bene, la grandezza di ciò che è grande, l'eternità di ciò che è eterno, ecc. Se non

fossero dotate di attività, dovremmo ammettere che esse sarebbero oziose. La dimostrazione della trinità divina, per es., viene dal Lullo sostenuta in base alla attività di queste ragioni, nuovo argomento che le dignità non si riferiscono soltanto alla attività ad extra di Dio, ma anche, e principalmente, alla vita divina stessa.¹⁰

Il Lullo, pur ammettendo che le dignità divine siano in numero infinito, tenta una enumerazione di quelle che gli sembrano le più fondamentali: *bontà, grandezza, eternità, potenza, sapienza, volontà, virtù, verità, gloria*, e poi ancora *distinzione, concordanza, principio, mezzo, fine, eguaglianza*. Le analizza, le giustifica, a noi interessa tener presente questo, che le dignità sono *reali* da un lato, dall'altro lato esse si convertono, si identificano l'una con l'altra in maniera tale che la grandezza, per esempio, si identifica con la bontà, con la eternità, e che tutte quante *si identificano* con l'essenza divina stessa. «In ipso (deo) dignitates sive proprietates antedictae sunt reales, ut per earum realitatem remotae sint a non esse, et cum earum concordantia remotae sint a contrarietate, sicut bonitas, quae cum concordantia magnitudinis et aliarum remota est a parvitate. Item quod quaelibet illarum dignitatum sive rationum sit in uno et in eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo, quae insimul convertuntur, et hoc necessario, ut in ipsis non cadat accidens, ita videlicet quod bonitas sit magna per semet ipsam et magnitudo bona per semet ipsam, et sic de aliis».¹¹ Su questa eguaglianza delle dignità divine Raimondo Lullo fonda la dimostrazione «per aequiparantiam», la dimostrazione che poggia sulla assoluta eguaglianza delle dignità divine in modo che l'una è attuosa in maniera tale da non togliere valore, primalità ad un'altra dignità, a tutte le altre dignità. La loro eguaglianza e la loro identità numerica costituiscono delle verità che Lullo utilizza nella soluzione di alcune problemi per risolvere obiezioni sottili.

La dottrina delle dignità divine si armonizza e completa con un'altra dottrina, quella che ha per oggetto alcuni principii comuni: *concordanza, differenza, contrarietà, principio, mezzo, fine, maggioranza, minoranza, eguaglianza*, principii comuni i quali regolano i rapporti tra le dignità divine nelle loro operazioni ad intra e ad extra,

¹⁰ *Declaratio*, p. 102.

¹¹ *Declaratio*, p. 98.

regolano la vita stessa delle cose create, la loro struttura. Dignità divine, principii comuni: siamo al centro stesso della mentalità del Lullo, siamo al punto forse più caratteristico, personale, della sua speculazione, trovando esse applicazione per risolvere i problemi che la mente studiosa si pone rispetto alla vita intima di Dio, rispetto alle sue manifestazioni esteriori rette da quella stessa legge, se così la si può chiamare, che regola la vita stessa di Dio nella sua unità di essenza e pluralità di persone. Se non ci fosse l'eguaglianza delle dignità divine, se l'una potesse operare isolatamente dalle altre, l'armonia della vita divina, l'armonia del creato sarebbe perduta. Così la potenza, l'eternità, la grandezza, la bontà divine..., non possono manifestarsi che in quanto l'una si armonizza con l'altra. Ecco perchè viene escluso, per es., che il creato sia infinito o sia eterno.

* * *

Le pagine introduttive che il Lullo scrive quasi come prefazione alla sua *Declaratio*, hanno grande importanza perchè accennano alle ragioni profonde della sua metodologia. Indubbiamente non sono sufficienti a se stesse, presupponendo, per essere bene intese, altre dottrine e la trattazione degli stessi problemi che il Lullo ha più estesamente fatta, in maniera anche specifica, altrove. Tuttavia ha grande importanza il notare la costanza con la quale i temi cari alla sua mente ricorrono anche in questa opera che è insieme polemica e apologetica, scritta in un periodo in cui — siamo nel 1297 — l'averroismo non è ancor spento, e neppure è spenta l'ecco della condanna di Stefano Tempier.

E' a forma di dialogo quest'opera, un dialogo tra un Socrate, che sostiene la parte del filosofo naturale, e Raimondo, che è il Lullo stesso, il teologo pensoso. E' un dialogo che ha molto di fittizio e con un filosofo, per giunta, che molto facilmente concede. Per giunta la trattazione, seguendo l'ordine delle proposizioni condannate, non è esente da uno schematismo che ha molto di artificioso e impedisce una trattazione organica dei problemi. Tuttavia l'opera ha il suo valore documentando non solo quale importanza a circa venti anni di distanza si attribuiva alla condanna di Stefano Tempier, ma anche il pensiero del Lullo su molteplici problemi, in particolare contro l'averroismo.

Abbiamo visto come l'averroismo venisse considerato nella scuola francescana precedente e anche tra i pensatori che fioriscono in ques-

to periodo —per es. Olivi, Gonsalvo, Scoto—, come distruttore della vita cristiana. Lullo partecipa di questa mentalità. L'averroista pone la filosofia come la scienza più alta, Lullo considera tale la teologia, l'averroista nega l'immortalità dell'anima, Lullo pone la vera vita oltre la morte. Il vero è questo, che il filosofo ignora la vita divina, ignora la vera realtà umana.

Si tratta, per es., della struttura dell'intelletto, della natura umana in genere. L'averroista sostiene l'unicità dell'intelletto. Alcune proposizioni condannate sono quanto mai esplicite: «Quod intellectus, quando vult induit corpus, et quando non vult non induit corpus materiae» (pro. 8); «Quod intellectus humanus non est actus corporis nisi sicut nauta navis, nec perfectio essentialis hominis» (prop. 7); «Quod deus non posset facere plures animas in numero» (prop. 27); «Quod intellectus est unus numero omnium; licet enim ab hoc corpore separetur, non tamen ab omni» (prop. 32); «Quod substantia animae est aeterna, et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni» (prop. 109). Lullo combatte questa posizione con ardore. L'averroismo, ammettendo l'unicità dell'intelletto, distrugge l'uomo, il suo intelletto «unicus», «indivisibilis», «spiritualis», «incorruptibilis», «universalis», «communis», viene ammesso gratuitamente contro ogni più autentica affermazione, contro ogni più certa, indubbia testimonianza della nostra coscienza. «Si tuus intellectus, o Socrates, non esset actus tui corporis nec tua perfectio essentialis, plura inconvenientia inde sequerentur, videlicet quod tu non haberes proprium neque naturalem intellectum cum quo deum intelligeres, et idem esset de tua voluntate, quam neque propriam neque naturalem haberes, cum qua deum amares... Adhuc dico tibi, quod tua positio implicat, quod impossibilitas sit possibilitas, quoniam tu intelligis, quod possibile est tibi, me et alium intelligere et amare, et de hoc in te experientiam habes, et de hoc etiam, quod tu libertatem habes ad intelligendum et amandum me et alium, quod esset falsum et impossibile, si tu non haberes proprium intellectum cum quo intelligere posses, et propriam voluntatem cum qua posses amare».¹²

L'appello all'esperienza intima, così sistematicamente utilizzata dall'Olivi, viene tesoreggiata dal Lullo. Ha fatto appello a questa esperienza per rispondere al settimo argomento degli averroisti, ad essa

¹² *Declaratio*, p. 110-111.

fa appello per confutare un altro loro errore, il trentaduesimo, che afferma essere necessario porre l'intelletto unico altrimenti non potremmo conoscere le verità o proposizioni «generalia». Il Lullo osserva, incidentalmente, che questa conoscenza potrebbe essere raggiunta dal nostro intelletto particolare per una capacità ad esso donata da Dio, ma questa osservazione cede il posto di fronte alla testimonianza della nostra coscienza: gli atti di pensare, ricordare, amare, volere..., sono personali, individuali. «Si ita esset, sicut tu dicis, multa inconvenientia sequerentur, sicut homo, qui se intelligentem non intelligeret, sed intellectus cum homine intelligeret tanquam cum organo. Hoc etiam posset dici de voluntate hominis, quae una esset in omnibus hominibus, et sic de memoria hominum, quod est inconveniens et impossibile et contra experientiam quam habes, quia tu scis, quod libertatem habes intelligendi unum aut alium; et sic de amare et recollere. Sequitur ergo, quod proprium habes intellectum, propriam voluntatem et propriam memoriam, quae sunt potentiae tuae animae, quae est una pars tui ipsius, et de ipsis agis ad placitum; sed si esset, sicut tu dicis, ita quod esses instrumentum intellectus, et sic de voluntate et memoria, esset tuus intellectus sicut artifex, qui utitur suo instrumento ad placitum, et tu libere non intelligeres, recolleres et amares istum vel illum, quod est falsum, et de hoc experientiam habemus». ¹³

L'unicità dell'intelletto distrugge la persona umana, la trasforma, lo aveva fatto notare anche san Tommaso, da soggetto conoscente in oggetto conosciuto. Il Lullo aggiunge, francescanamente, che l'unicità dell'intelletto si trarrebbe dietro anche la mortalità dell'anima, inconcepibile senza la molteplicità e individualità dell'intelletto, mortalità la quale sminuirebbe lo scopo stesso della creazione dell'uomo perchè, se scopo della vita è di amare Dio, lo ameremmo durante la vita terrena ma non per l'eternità. Alla grandezza della intelligibilità e amabilità divina non risponderebbe un atto adeguato di conoscere e amare da parte della creatura razionale. «Si intellectus esset unus in omnibus hominibus, resurrectio esset impossibilis, cum non posset esse, nisi essent plures intellectus; sed nos probavimus..., quod erit resurrectio, cum deus sit magis intelligibilis in maiori duratione et actu intelligendi quam in minori, et hoc, quia sua intelligibilitas est

¹³ *Declaratio*, p. 134.

magna et non parva; sed si non esset alia vita, deus ageret contra suam maiorem intelligibilitatem et maiorem actum intelligendi, in quantum nollet aliam vitam esse, et sic esset contra se ipsum, quod est impossibilis». ¹⁴

Pensare il contrario implica mettere in contrasto la causa e l'effetto, in fondo pensare male della causa, cioè di Dio, in quanto a Dio risalirebbe il disordine riscontrato nell'effetto. Questo problema appena accennato si chiarisce con la dottrina delle dignità divine. Lo stesso rapporto che l'intelletto unico, il divino, ha verso l'intelletto umano, lo hanno la bontà, la grandezza verso ciò che è grande, buono. Come in noi conoscerebbe l'intelletto unico, egualmente la bontà opererebbe in noi. Ma questo è contro la nostra esperienza, sappiamo infatti di operare il male, sappiamo di avere in noi la volontà con la quale aderiamo o rifuggiamo dal peccare. «Adhuc dico tibi, quod si esset unus intellectus generalis, esset una bonitas spiritualis generalis, et idem de magnitudini generali, et sic de aliis, cum divina bonitas, et sic de aliis, aequaliter se habeant ad effectum sicut divinus intellectus. Et si in omnibus hominibus esset una generalis bonitas spiritualis sicut unus generalis intellectus, bonitas generalis faceret quemlibet hominem facere bonum, sicut intellectus faceret quemlibet hominem intelligere, et sic de magnitudine, duratione etc. Unde sequeretur, quod nullus homo libertatem faciendi bonum, magnum etc. haberet, sed esset instrumentum sive organum motum ad bonum etc. Et si homo facit malum, est motus sic ad malum ab extrinseca generali malitia sicut, quando facit bonum, est motus a generali bonitate; et sic nullus homo libertatem habet resistendi peccato, quod est falsum et impossibile et contra experientiam quam de libertate habemus. Et quia per experientiam habemus, quod homo habet libertatem peccandi, significatum est quod tua ratio inanis est et nulla». ¹⁵

L'averroismo distrugge l'uomo con la dottrina della unicità dell'intelletto, spezza la sua vita in due tronconi con la dottrina della doppia verità, vanifica d'altra parte la rivelazione col primato che assegna alla filosofia. Nessuna meraviglia se non ha sentito bene dell'uomo una volta che non ha bene sentito di Dio. Il bando dato alla teologia ha avuto come conseguenza una serie di errori che si riferi-

¹⁴ *Declaratio*, p. 135.

¹⁵ *Declaratio*, p. 135.

scono all'uomo, si riferiscono a Dio. In particolare Lullo dimostra che gli errori averroistici su Dio dipendono dalla sconoscenza della vita divina, delle dignità divine. L'errore, anzi gli errori che si riferiscono alla creazione, quale viene ammessa dagli averroisti, ne sono un documento evidente.

Che cosa pensa il filosofo aristotelizzante su Dio, sulla derivazione delle cose? Senza neppure tentare di ridurre ad unità di sistema le molteplici tesi che il Lullo esamina, soffermandoci su alcune di esse tra le più caratteristiche, diciamo che questo pensatore (uno o più nella storia, non importa a noi in questo momento la paternità delle singole dottrine) afferma che in Dio non c'è una vita intima — la vita trinitaria — («*Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate*» (prop. 1); «*Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur, ab aliquo habet principium, a quo dependet. Et, quod in Deo generare non esset signum perfectionis*» (prop. 2); nè una conoscenza delle cose diverse da lui, soggette come esse sono alla mutazione («*Quod deus non cognoscit alia a se*» (prop. 3); nè libertà nell'atto creativo («*Quod Deum necesse est facere, quidquid immediate fit ab ipso*» (prop. 53); «*Quod Deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determineretur, quod esset prius*» (prop. 51); nè possibilità di tutto poter produrre direttamente o creare diversamente di come ha creato o crea («*Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere*» (prop. 48); «*Quod prima causa non potest plures mundos facere*» (prop. 34); «*Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*» (prop. 44); «*Quod mundus est aeternus..., et quia est a potentia dei infinita, et impossibile est novatione esse in effectu sine innovatione in causa*» (prop. 87)...

Lullo combatte l'eternità del mondo, nega la necessità nell'atto creativo, respinge ogni sorta di determinismo. La creazione è un atto di sovrana liberalità divina, è una espansione del bene, è una manifestazione contingente che poteva essere diversa di come è, che potrebbe ancora manifestarsi in forme nuove, addirittura in una pluralità di mondi, se così volesse. Il creato è assolutamente contingente. E come è contingente, così è temporale. Le polemiche prò o contro la temporalità della creazione avevano suscitato lotte infinite. Il Lullo prende posizione contro l'eternità della creazione ma la molteplicità degli argomenti che nella scuola francescana precedente venivano arrecati, assumono in Lullo una nota personale perchè il problema viene

chiarito nella luce della dottrina delle dignità divine. I filosofi hanno errato perchè hanno ignorato tale dottrina.

Infatti hanno in primo luogo negato una vita intima a Dio, ed essendo assurdo porre un Dio ozioso, hanno creduto poter così giustificare l'eternità della creazione. Il filosofo dimostra così di non essersi saputo elevare al vero concetto della divinità, ignora cioè che in Dio c'è una potenza attiva sempre in atto, mai oziosa, rispetto al potere, all'intelletto, alla volontà. «Tu non consideras operationem intrinsecam, quam deus habet in se, qui habet potentiam activam, ut suae rationes magnae existant per agere, scilicet per magnum actum infinitum, sicut divina potestas, quae habet posse infinitum de se ipsa, et de sua bonitate, magnitudine, aeternitate etc. Et sic de divino intellectu, qui habet intelligere infinitum intelligendo infinitam bonitatem et infinitum bonificare, et infinitam magnitudinem et infinitum magnificare, et infinitam aeternitatem et infinitum aeternare, et infinitam potestatem et infinitum posse, et idem de divina voluntate, et hoc in divinis de necessitate, ut Deus de suis rationibus non sit simpliciter otiosus. Sequitur ergo, quod deus habet potentiam activam existendo et agendo ab aeterno et in aeterno et per infinitatem, ut dictum est».¹⁶

La creazione è una espansione di una vita la quale ha la propria attualità, la propria perfezione intrinseca, e questa espansione trova la sua radice non nella indigenza divina, ma nella ricchezza divina, e trova il suo limite nella finitezza delle realtà create che non possono accogliere in sé la pienezza delle perfezioni divine, e trova ancora la propria armonia nella eguaglianza delle dignità divine. Infatti queste non sono oziose nè rispetto alla vita intima di Dio nè rispetto alla sua vita estrinseca, ma il loro operare trova la perfezione nel rapporto che lega le dignità divine tra di loro e rispetto all'essenza divina nella quale tutte si identificano. I problemi della finitezza della creazione e della temporalità della creazione stessa vengono infatti giustificati facendo appello alla dottrina della «aequiparantia».

Le divine dignità operano in modo che l'una armonizza la propria operazione con l'operazione dell'altra, quindi non ha senso affermare che la potenza divina può più rispetto alla eternità che rispetto alla bontà. Se la bontà non può comunicarsi infinitamente, neppure l'e-

¹⁶ *Declaratio*, p. 151-52.

ternità può comunicarsi eternamente, altrimenti mancherebbe la concordia, l'eguaglianza tra le dignità divine, la stessa essenza divina, in cui tutte si identificano, sarebbe in lotta con se stessa, la potenza divina, fondamento delle altre dignità, avrebbe meno potere di qualcuna di esse. Cosa assurda. «Modus productionis de non esse in esse... est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum»: questa è la legge sovrana della creazione. Se noi ammettiamo l'eternità del mondo, l'armonia tra le divine dignità viene eliminata, ma la disarmonia posta nella causa creatrice creerebbe una disarmonia anche nell'effetto. Ora l'effetto, finito rispetto alla bontà, alla grandezza, come protrebbe ricevere l'eternità? «Adhuc dico tibi, quod divina potestas plus in effectu non potest ratione aeternitatis, quam ratione sui ipsius, sicut divina bonitas, quae plus bonificare non potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, et sic de magnitudine, sapientia, voluntate, virtute, veritate, gloria et perfectione. Sed si mundus sit aeternus, potest esse aeternus per divinam aeternitatem, prout esse aeternus per divinam potestatem, cum sine divina potestate divina aeternitas causare non posset aeternitatem mundi. Sequitur ergo, si mundus est aeternus, quod divina potestas plus potest quoad aeternitatem quam quoad se ipsam, etiam quoad divinam bonitatem, magnitudinem etc.; et hoc, quia communicat se aeternitati, ut causare possit infinitam durationem. Sed potestas non posset in effectu influere respectu suae ipsius simpliciter infinitam possificationem, cum mundus ipsam recipere non posset. Potest ergo potestas, si mundus sit aeternus, quoad alienam rationem plus quam quoad suam propriam, quod est impossibile, sicut est impossibile, quod intellectus plus possit intelligere quoad voluntatem quam quoad se ipsum et e converso».¹⁷

Il problema della temporalità della creazione, visto nella luce della dimostrazione «per aequiparantiam divinarum rationum», acquista una forza insospettata. È una dimostrazione la quale è propria della ragione sostenuta dalla fede, illuminata da una superiore conoscenza della natura divina, dimostrazione la quale non perde per questo nulla del suo rigore dimostrativo, della necessità razionale che piega il nostro assenso. La filosofia separata, ancora una volta, manifesta la sua insufficienza. Gli antichi filosofi conobbero la dimostra-

¹⁷ *Declaratio*, p. 164.

zione *propter quid* –dalla causa all'effetto– e *quia* –dall'effetto alla causa–, ma non si elevarono alla dimostrazione che poggia sulla «equiparantia» delle ragioni divine. Ecco la causa dei loro errori sul problema della creazione. «Praeterea non sufficeret humano intellectui intelligere deum esse et suas rationes praedictas, nisi intelligeret actus intrinsecos in divino esse, ita videlicet, quod quaelibet ratio habeat in ipso esse actum suum, ut non sit otiosa, sicut iam praedictum est, sicut bonificare, quod est actus bonitatis, et magnificare actus magnitudinis, et aeternare actus aeternitatis, et sic de aliis. Et quia in deo omnes rationes sunt idem numero, earum actus sunt idem numero, sicut bonificare, magnificare etc., quae sunt idem numero, et sic sunt rationes per actus realiter, et omnes se habent ad plures actus in illo esse communi sive essentia sive natura quae est deus, et plures actus sunt generare et spirare in divinis personis. Et sic haec omnia sunt necessaria ad cognoscendum deum esse simpliciter per se ipsum, et in se ipso est ens completum et purus actus bonus, infinitus et aeternus etc. Sed ad talem cognitionem philosophi antiqui non pervenerunt, quia de deo non consideraverunt nisi propter quid et quia secundum relationem causae et effectus, non secundum quod in deo est equiparantia per bonitatem, infinitatem magnitudinis et aeternitatis etc.»¹⁸

* * *

L'attività filosofico-teologica nel Lullo non era fine a se stessa. La conoscenza del vero aveva come scopo di accrescere la stessa fede, punto di partenza della indagine, la diffusione sua. La sua apologia si fondava sulla vita vissuta nella luce della verità, ma non rinunciava alla forza della ragione per confutare l'altrui errore. Non potrà l'opera del Lullo giovare anche oggi? L'elemento affettivo e l'elemento razionale erano in lui intimamente solidali, questa pienezza di vita potrà giovare per dar forza alle esigenze del nostro cuore, alle ragioni della nostra ragione. L'agostinismo francescano ha suscitato sempre adesioni per la profonda umanità della sua speculazione, Lullo aggiunge di suo una vita eroica perchè consacrata al servizio del suo ideale, spesa per la sua realizzazione. Il fascino che la sua figura esercita potrà non poco giovare anche a fare apprezzare le sue idee.

GIULIO BONAFEDE
Palermo (Italia)

¹⁸ *Declaratio*, p. 218.