

LA RICEZIONE DI ARISTOTELE E GLI 'ARISTOTELISMI' DEL XIII SECOLO

Luca Bianchi

Università del Piemonte Orientale, Vercelli

IL PROGETTO DI UN 'ARISTOTELE LATINO'

In un celebre passo del suo commentario al *De interpretatione* (*In Aristotelis Peri Hermeneias, secunda ed.*, ed. Meiser, pp. 79-80), Severino Boezio aveva annunciato il proposito di mettere “in lingua romana” e spiegare tutti gli scritti logici, morali e naturali di Aristotele; di tradurre “tutti i dialoghi di Platone”; infine di mostrare la “concordia” fra i due massimi filosofi greci. Si trattava di un piano di lavoro tanto ambizioso quanto irrealizzabile, che venne brutalmente interrotto dalla prigionia e dalla condanna a morte inflittagli da Teodorico, ma che si sarebbe comunque dimostrato superiore alle forze di un singolo uomo, pur eccezionalmente dotato. Di fatto, nell’arco di una quindicina d’anni (504/5-520), Boezio riuscì a preparare una o più versioni (spesso corredate di commenti) delle *Categorie* (accompagnate dall’*Isagoge* di Porfirio, già divenuta l’introduzione canonica a questo testo), del *De interpretatione*, dei *Topici*, degli *Elenchi sofistici*, degli *Analitici primi*, e forse anche degli *Analitici secondi*. Non è molto, rispetto al grandioso progetto iniziale; è però tantissimo, se si considerano non solo l’intrinseca difficoltà di quei testi, ma il fatto che, per tradurli secondo il rigoroso metodo “parola per parola (*verbum verbo*)” da lui prescelto, Boezio fu costretto a introdurre numerosi neologismi ‘tecnici’ e a ‘inventare’ un lessico filosofico assai più ampio,



e soprattutto più stabile di quello di cui la lingua latina disponesse in precedenza.

Benché la storia della ricezione del pensiero di Aristotele nel mondo latino inizi già prima di lui (con Vittorino, con Vezio Agorio Pretestato, se non addirittura con Apuleio) è perciò perfettamente legittimo considerare Boezio il fondatore della tradizione aristotelica occidentale. Infatti, come si è detto, egli per primo concepì il progetto di una traduzione *integrale* del *corpus aristotelicum*: e sarà proprio questo progetto - il progetto di un 'Aristotele latino' - che attraverserà la cultura filosofica europea per un millennio, scandendone le fasi e determinandone i caratteri.

I contemporanei seppero profittare solo in modesta parte di queste traduzioni; secondo la testimonianza di Cassiodoro, già i monaci di Vivarium avevano escluso dal programma di studi alcune delle opere più importanti tradotte da Boezio, come gli *Analitici*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*. La prima, lunga fase dell'aristotelismo occidentale, è perciò legata allo studio di *due sole* opere, le *Categorie* e il *De interpretatione*, che pur essendo certo importantissime non rappresentano tuttavia i 'pezzi forti' della produzione dello Stagirita. E' del resto comprensibile che la cultura cristiana, permeata di platonismo e contagiata dall'antipatia, o addirittura dall'ostilità dei Padri verso Aristotele, abbia per lungo tempo considerato quest'ultimo come un semplice maestro di dialettica e non abbia avvertito il bisogno di approfondire altro che l'*Organon* - o meglio una piccola parte dell'*Organon*. Se Cassiodoro aveva sintetizzato nella formula "Platone teologo, Aristotele logico" (PL, 69, col. 531) un preciso modo di intendere i rapporti fra i due massimi filosofi greci, ove l'allievo svolgeva una funzione sostanzialmente propedeutica all'approfondimento del pensiero del maestro, ancora Giovanni di Salisbury, nel 1159, poteva scrivere nel *Metalogicon* che Aristotele era sì chiamato 'il Filosofo' per antonomasia, ma perché aveva posto le basi della logica. Mezzo secolo dopo la stessa espressione, senza cambiare referente, aveva assunto un significato diverso: 'il Filosofo' restava sì Aristotele, ma un Aristotele visto non soltanto come colui che aveva analizzato e codificato le regole dell'argomentazione, quanto come il portatore di una complessiva visione della realtà, la più coerente elaborata dai 'pagani'. Proprio ai tempi di Giovanni di Salisbury (che fu fra i primi ad avvertirne i segni) si era infatti aperta una nuova, rivoluzionaria fase nella storia della tradizione aristotelica occidentale: la fase della vera 'scoperta' di Aristotele - *dell'intero Aristotele* - e della sua affermazione come massima autorità filosofica in ogni campo.

All'origine di questo processo, destinato a trasformare per sempre la storia intellettuale europea, vi fu un'imponente ondata di traduzioni, che si protrasse per oltre un secolo e mezzo. Essa infatti iniziò intorno al 1130, quando Giacomo Veneto, recatosi a Costantinopoli, da qualche tempo rifiorita come centro di studi aristotelici, decise non solo di riaffrontare alcuni dei testi già trasmessi da Boezio, ma anche



di tradurre per la prima volta opere fondamentali come la *Fisica*, il *De anima* e parte della *Metafisica*; e non si esaurì neppure con la morte di Guglielmo di Moerbeke, che fra il 1260 e il 1280 circa tradusse, ritradusse o revisionò direttamente sul greco l'intero *corpus aristotelicum*, fornendo fra l'altro la prima versione latina di opere importantissime come la *Politica*, la *Poetica* e il libro XI della *Metafisica*. Non è possibile ripercorrere qui la intricata storia delle traduzioni aristoteliche ed esaminare il contributo dei singoli traduttori: un semplice elenco delle loro realizzazioni, che distinguesse, com'è doveroso, fra le traduzioni realizzate direttamente sul testo greco (le grecolatine) e quelle condotte su precedenti versioni arabe (le arabolatine), richiederebbe pagine e pagine. Mi sembra invece utile soffermarmi rapidamente su alcuni 'miti storiografici' che godono ancora di largo credito benché siano stati confutati ormai da decenni da studiosi autorevolissimi, come Lorenzo Minio Paluella ed Ezio Franceschini.

Il primo 'mito' da sfatare è quello secondo cui i testi di Aristotele sarebbero stati introdotti in Occidente grazie alle traduzioni dall'arabo, e solo in un secondo tempo direttamente dal greco. In realtà, il movimento di traduzione dall'arabo e dal greco si sviluppò in modo convergente, ma indipendente. Per constatarlo, come ha notato Franceschini, basta considerare la *distribuzione geografica* dei traduttori. Quelli dall'arabo lavorarono a sud e quelli dal greco a nord dell'immaginaria linea che, attraversando il Mediterraneo all'altezza del Mezzogiorno d'Italia, collega la Siria alla Spagna: l'unico punto di intersezione è rappresentato dalla Sicilia, ove a 'grecisti' come Enrico Aristippo, Nicola Siculo e Bartolomeo da Messina fa da contraltare un 'arabista' del calibro di Michele Scotto. Se poi si rivolge l'attenzione alla *sequenza cronologica* della trasmissione delle opere aristoteliche, i risultati sono inequivocabili. Nel XII secolo vennero tradotti *solo* dal greco gli *Analitici primi*, i *Topici*, gli *Elenchi sofisticati*, i *Parva Naturalia*, l'*Etica Nicomachea*, la *Metafisica* e la *Retorica*; vennero tradotti *prima* dal greco che dall'arabo gli *Analitici secondi* e la *Fisica*; vennero tradotti *quasi contemporaneamente* dal greco e dall'arabo il *De generatione* e il quarto libro dei *Meteorologica*. I primi tre libri di quest'ultimo trattato e il *De caelo* sono invece le *uniche* opere introdotte soltanto in versione dall'arabo. Durante il XIII secolo vennero poi tradotti esclusivamente dal greco (e per la prima volta) la *Politica*, la *Poetica*, i *Magna moralia*, i *Problemata* e il *De Mundo*, mentre solo gli opuscoli *de animalibus* furono latinizzati prima dall'arabo che dal greco. "In conclusione tutto il *corpus aristotelicum* che conosciamo (mancavano soltanto l'*Etica Eudemia* e la *Costituzione degli Ateniesi*) entrò nel mondo di lingua latina dal greco, ad eccezione del *De caelo*, di parte dei *Meteorologica* e della zoologia" (Minio-Paluella, *Opuscula*, p. 511). Ciò non significa, beninteso, che il debito dell'aristotelismo latino, e in generale della filosofia occidentale, nei confronti del pensiero arabo vada ridimensionato. Al contrario, quel debito esiste ed è immenso: ma esso riguarda più la tradizione *esegetica* che



quella *testuale*, più il modo di comprendere e interpretare Aristotele che la possibilità di leggerlo.

Non poche leggende circondano anche le cosiddette 'scuole di traduzione'. Alcuni storici hanno contestato l'esistenza della stessa 'scuola di Toledo', la candidata meno inverosimile al titolo: l'unico merito accertato del suo preteso iniziatore, l'arcivescovo Raimondo (1125-52), è infatti di essere stato dedicatario o destinatario di alcune versioni; né vi è evidenza di rapporti consolidati fra i numerosi 'arabisti' (Gundissalino, Gerardo da Cremona, Giovanni di Siviglia, Alfredo di Sareshel, Michele Scoto) che, nell'arco di oltre un secolo, furono attivi nella città castigliana. Comunque stiano le cose, qui interessa solo constatare che la riscoperta di Aristotele, e più in generale della grande eredità del pensiero greco e arabo, pare il frutto degli sforzi di *singoli individui* o *gruppi di individui*, che si mossero con piena indipendenza, furono privi di legami istituzionali stabili e si concentrarono in determinati luoghi perché vi trovavano condizioni particolarmente favorevoli: disponibilità di manoscritti, facilità negli scambi interculturali, pluralismo linguistico. Mi pare importante sottolineare che questi luoghi non si trovano all'interno dell'impero bizantino (ove alcuni traduttori, come Giacomo Veneto, Davide di Dinant e Guglielmo di Moerbeke compirono tuttavia importanti soggiorni di studio), né negli degli avamposti occidentali nel mondo greco-arabo: Filippo di Tripoli, che si procurò l'originale dello pseudoaristotelico *Secretum secretorum* nel regno crociato di Siria, rappresenta un'eccezione. La maggior parte dei traduttori operarono infatti in regioni *europée* di confine. Due in particolare: la parte della Spagna riconquistata dai re cristiani, ove erano facilmente accessibili i numerosissimi testi che erano stati tradotti in arabo; il Sud Italia (specie la Sicilia), che aveva conosciuto fin dall'alto medioevo una discreta circolazione di manoscritti aristotelici e presentava una straordinaria mescolanza di popolazioni, alcune delle quali parlavano correntemente in greco, in arabo o in ebraico.

Mettere in discussione il concetto di 'scuola di traduzione' significa anche rivendicare ai traduttori il merito di aver *autonomamente* messo in moto un processo dalle rivoluzionarie conseguenze culturali. Ciò non toglie che questo processo sia stato assecondato e sostenuto da varie forze, che giocarono una parte importante, ancorché indiretta, nella diffusione dell'opera dello Stagirita in Occidente. Innanzitutto è opportuno ricordare il contributo della curia pontificia, che è tanto più significativo quanto trascurato e, in certa misura, paradossale: proprio mentre (come vedremo presto) erano più o meno apertamente coinvolti nelle proibizioni parigine dei *libri naturales* aristotelici, Innocenzo III, Onorio III e Gregorio IX diedero appoggio e protezione a traduttori come Davide di Dinant e Michele Scoto. Ancor più incisiva fu l'azione delle famiglie reali, che sostennero la domanda di testi filosofico-scientifici e ne patrocinarono le traduzioni, sia in latino sia nelle lingue vernacolari. L'imperatore Federico II chiamò a sé Michele Scoto e



'sponsorizzò' una 'edizione standard' della sua versione del *De animalibus* di Avicenna; suo figlio Manfredi riunì intorno a sé un circolo di studiosi esperti di greco e di arabo e informò l'Università di Parigi dei progressi del loro lavoro; ancora nella seconda metà del XIV secolo Carlo V di Francia commissionerà a Nicole Oresme i volgarizzamenti francesi non solo della *Politica* e dell'*Etica*, ma persino di un testo di argomento strettamente 'scientifico' come il *De caelo*.

Ciononostante, la spinta decisiva al movimento di traduzione non venne dalle autorità istituzionali - papi, re o principi - ma dal mondo degli studiosi. Il grandioso programma volto a mettere in latino 'tutto Aristotele', iniziato nel secondo quarto del XII e portato a termine nel XIII secolo, si inseriva infatti in un più vasto movimento di 'acculturazione filosofica e scientifica', i cui esordi risalgono ai primi decenni dopo il Mille. La dolorosa percezione dell'impressionante divario culturale fra la Cristianità latina e il mondo greco, arabo ed ebraico, la consapevolezza della ristrettezza della 'biblioteca' disponibile agli studiosi europei - il tema della *penuria librorum*, inaugurato da Alfano da Salerno intorno al Mille, divenne presto un *topos* - indussero a riconoscere che bisognava riscoprire e rendere leggibili le principali fonti del sapere religioso, teologico, filosofico e scientifico.

E' possibile che alcune versioni aristoteliche siano state esplicitamente 'commissionate' ai traduttori da persone particolarmente interessate a questo o quel testo: secondo alcune testimonianze Guglielmo di Moerbeke si sarebbe messo al lavoro in seguito a precise sollecitazioni del suo confratello Tommaso d'Aquino; secondo altre Teodoro d'Antiochia avrebbe tradotto il prologo averroistico alla *Fisica* su richiesta degli studenti di Padova. Ma al di là di queste singole testimonianze, non sempre attendibili, resta che il movimento di traduzione, se anche non fu la realizzazione di un preciso progetto collettivo, cercò di soddisfare le nuove esigenze, i nuovi bisogni culturali che stavano emergendo. Solo tenendo nella debita considerazione questi bisogni, del resto, si può comprendere perché esso si sviluppò in certe direzioni, perché privilegiò certi autori a scapito di altri, e in particolare perché riservò un'attenzione così preponderante proprio ad Aristotele - alle sue opere autentiche e spurie, ai suoi commentatori greci, bizantini e arabi, nonché alle grandi sintesi dei 'peripatetici' islamici, da Avicenna ad Al-Gazali.

Il confronto con Platone, da questo punto di vista, è impressionante: dopo il *Fedone* e il *Menone*, dei quali Enrico Aristippo alla metà del XII secolo diede le prime versioni latine, che peraltro ebbero scarsissimo successo, *nessun* altro dialogo fu più tradotto fino all'inizio del Quattrocento. Viene allora spontaneo chiedersi perché una cultura intrisa di platonismo non abbia sentito il bisogno di approfondire le sue radici, studiando direttamente l'opera completa del maestro, perché colui che ancora nel XII secolo, sulla scia dei Padri, era venerato come il filosofo più grande, e più vicino alla verità cristiana, nell'arco di pochi decenni fu spodestato



ed emarginato dal trionfo di Aristotele. Gli argomenti tradizionalmente utilizzati per rispondere a questi interrogativi non sembrano molto convincenti. Il primo argomento, avanzato già nel Rinascimento, è quello dell'indisponibilità dei testi, e pare assai debole, poiché i manoscritti di Platone non erano certo più difficili a trovarsi di quelli di Aristotele. Il secondo argomento fa appello ai gusti dei traduttori, ed è valido solo in parte, considerato che essi dimostrarono una notevole versatilità: come credere che fra le decine di persone che spesero anni della loro vita per 'donare alla Latinità' trattati di matematica e introduzioni all'astronomia, epistole dei Padri greci e ricette di talismani, manuali di logica e compendi di metafisica, non ce ne fosse neanche uno disposto ad appassionarsi al *Simposio* o alla *Repubblica*? Il terzo argomento si basa sull'intrinseca difficoltà degli scritti platonici che, facendo ricorso alla forma dialogica, a miti e metafore, ponevano seri problemi a chi intendesse volerli in latino. Ora, questi problemi esistevano, ma erano diversi, non maggiori di quelli affrontati da un Moerbeke nel tradurre la *Poetica* di Aristotele o il commento di Proclo al *Parmenide*: pensare che i traduttori medievali siano stati bloccati dalla coscienza dei loro limiti mi pare oltretutto anacronistico, essendo essi ben abituati a lavorare, in certo senso, al di sopra delle loro capacità.

Del resto, anche ammettendo che fattori soggettivi (le capacità e i gusti dei traduttori) e fattori casuali (la facilità di accesso a certi testi) possano aver avuto un qualche peso, è impossibile credere che la selezione dei materiali da tradurre non sia il riflesso, abbastanza fedele, degli orientamenti intellettuali diffusi, la risposta a domande precise, anche se non sempre chiaramente espresse. Se lo sforzo dei traduttori si concentrò presto su Aristotele non fu quindi per caso né per capriccio, ma perché la sua filosofia sembrava in grado di soddisfare, più e meglio di altre, i bisogni della cultura del tempo. Il primato di Aristotele, lungi dall'essere un incidente storico (come amarono credere, per esorcizzarlo, i platonici e gli antiaristotelici del Cinque e Seicento), fu il risultato di una scelta consapevole, dettata in ultima analisi da tre esigenze.

Georg Wieland ha insistito sull'*esigenza teologica* di disporre di una filosofia capace di promuovere lo sviluppo della 'sapienza cristiana' in disciplina scientifica. In questa prospettiva, Aristotele sarebbe paradossalmente apparso preferibile a Platone proprio perché aveva separato più nettamente verità razionale e verità religiosa, perché aveva presentato un sistema di pensiero più 'neutrale' e quindi più facilmente sintetizzabile con il dato di fede.

Ancor più importante fu però, a mio avviso, l'*esigenza filosofica* di disporre finalmente di un 'teoria unificata della natura', capace di spiegare, a partire da pochi principi, la rotazione dei pianeti e il moto dei gravi, i fenomeni metereologici e i processi biologici. La documentazione raccolta molti anni orsono da Alexander Birkenmajer sul ruolo svolto dai medici e dai naturalisti nella ricezione del pensiero aristotelico fra XII e XIII secolo sembra confermare quest'ipotesi, che è suffragata



anche dal fatto che numerosi traduttori di opere dello Stagirita (da Gerardo da Cremona a Michele Scoto, da Davide di Dinant a Roberto Grossatesta) ebbero spiccati interessi per la matematica, l'astronomia e le scienze naturali. Il più importante *revival* dell'aristotelismo nella storia europea va dunque ricollocato all'interno di un più vasto processo di recupero di quell'immenso patrimonio di conoscenze sul mondo fisico, la sua struttura, i suoi fenomeni, che i 'pagani' avevano saputo acquisire e che la Cristianità latina aveva lungamente guardato con sospetto, se non addirittura con disprezzo: benché molti predicatori continuassero a tuonare contro la *vana curiositas*, gli scritti di Aristotele apparivano ormai alle menti più lucide del XIII secolo come dei veri e propri 'classici del pensiero scientifico', da affiancare alle opere di Euclide e Archimede, di Ippocrate e Galeno, di Tolomeo e Alpetragio.

Non bisogna dimenticare, infine, che l'Occidente dovette anche fronteggiare, nel tardo Medioevo, una crescente richiesta di istruzione, ciò che poneva l'*esigenza didattica* di possedere testi che presentassero, in modo organico e chiaro, un determinato corpo di dottrine. Diversamente dai dialoghi platonici, i trattati aristotelici, nati essi stessi dall'insegnamento, sembravano prestarsi assai bene a essere adottati come 'manuali' scolastici, ciascuno dei quali copriva una determinata branca di sapere. Quando si riflette sul peso che l'aristotelismo ha esercitato ed esercita sulla cultura europea, non bisognerebbe mai dimenticare un dato, a prima vista banale ma in realtà carico di significato: i nomi che ancor oggi diamo a numerose discipline - metafisica, fisica, etica, politica - corrispondono ai *titoli* delle corrispettive opere di Aristotele. Ciò avviene perché, come vedremo subito, la ricezione di Aristotele si intrecciò inestricabilmente, nel XIII secolo, con un altro evento, altrettanto decisivo per la nostra storia intellettuale: la nascita e lo sviluppo delle università.

L'INTRODUZIONE DEL 'NUOVO ARISTOTELE' NELLE UNIVERSITÀ

Abbiamo visto che già nel XII secolo la cultura latina si era reimpadronita non solo dell'intero *Organon*, ma di buona parte del *corpus aristotelicum*. Ciononostante la circolazione manoscritta delle traduzioni era ancora insufficiente a garantire, al di là di citazioni sporadiche, una larga conoscenza del 'nuovo Aristotele'. Inoltre, esso non ricevette sempre un'accoglienza favorevole. In paesi come l'Italia, la Spagna e soprattutto l'Inghilterra il suo assorbimento fu graduale e sostanzialmente indolore. E' notevole constatare che i primi maestri a servirsene in modo sistematico - attingendo sia ai testi autentici del Filosofo sia alle parafrasi avicenniane - furono tutti inglesi: Giovanni Blund, che entro il 1210 compose un importante *Tractatus de anima*; Alfredo di Sareshel, che in quegli stessi anni



commentò i *Meteorologica* e lo spurio *De plantis*; Roberto Grossatesta e Riccardo Rufo, che fra gli anni Venti e Trenta stesero i primi commenti noti agli *Analitici secondi*, alla *Fisica* e alla *Metafisica*. Diversa è invece la situazione di Parigi, la cui università, sottoposta a diretta tutela pontificia, godette di notevoli privilegi, pagati però al prezzo di un controllo dottrinale particolarmente stretto. Nel 1210 il Sinodo dei vescovi vietò, sotto pena di scomunica, di far lezione a Parigi sui *libri naturales* di Aristotele; cinque anni dopo gli statuti universitari voluti dal cardinale legato Roberto di Courçon precisarono che il divieto includeva la *Metafisica*, ma non l'*Etica*, il cui insegnamento era facoltativo. Ne risulta che, ad eccezione dell'*Etica* (e più esattamente di quella parte dell'*Etica Nicomachea* allora conosciuta: i primi tre libri e alcuni frammenti degli altri) tutte le opere *non logiche* di Aristotele erano proibite.

Volte a difendere la scienza sacra dalle infiltrazioni del pensiero pagano, queste proibizioni furono probabilmente ispirate dal papa Innocenzo III, sempre in prima linea nella lotta contro eresie reali o possibili, e vennero sicuramente sostenute dai maestri della Facoltà di teologia, i cui scritti tradiscono una forte diffidenza per gli studi profani, dialettica inclusa. Va precisato, a scanso di equivoci, che queste misure restrittive riguardavano solo l'*insegnamento*, ma non lo studio personale o la citazione delle opere aristoteliche, che fu sempre permesso. Lo dimostra fra l'altro il fatto che, fin dagli anni Venti del XIII secolo, numerosi teologi usarono largamente, nelle loro *summae* e persino nei loro commenti biblici, i *libri naturales* di Aristotele, presto accompagnati dalle opere di Avicenna e dai grandi commenti di Averroè. Si tratta di un punto decisivo, che va sottolineato con forza: sin dall'inizio, la battaglia condotta dalle autorità ecclesiastiche contro Aristotele riguardò l'*utilizzazione didattica* delle sue opere di filosofia naturale e di metafisica, la loro adozione e la loro collocazione all'interno del *curriculum* scolastico.

L'ingiunzione di non tenere corsi sul 'nuovo Aristotele' metteva l'università di Parigi in una condizione di svantaggio rispetto alle rivali continentali e inglesi: è significativo che nel 1229, mentre Parigi era bloccata da un grande sciopero scolastico, i docenti della neonata università di Tolosa abbiano cercato di reclutare studenti promettendo che quanti fra loro desiderassero "scrutare in profondità i segreti della natura" avrebbero potuto "ascoltare lezioni (*audire*) sui libri naturali proibiti a Parigi" (CUP, I, p. 131). Non per nulla, nella celebre bolla *Parens scientiarum* del 1231, con la quale sanciva la regolare ripresa delle attività accademiche, papa Gregorio IX confermò il divieto di usare i *libri naturales*, ma solo temporaneamente - o, per usare le sue stesse parole, finché essi non fossero stati "esaminati e purgati da ogni sospetto d'errore" (CUP, I, p. 138). Pur mantenendo un atteggiamento difensivo e restrittivo, il papa mitigava sostanzialmente i divieti del 1210 e 1215, i cui trasgressori, incorsi nella scomunica,



venivano messi in condizione di riavvicinarsi alla Chiesa: con un dispaccio del 20 aprile egli autorizzò infatti l'abate di San Vittore e il priore dei Domenicani ad assolverli della loro colpa. Tre giorni più tardi egli istituiva inoltre una commissione incaricata di vagliare i *libri naturales*, dando ai tre membri (Simone d'Authie, Guglielmo d'Auxerre e Stefano di Provins) il più ampio mandato:

Inoltre, poiché ci risulta che i libri naturali proibiti a Parigi in un concilio provinciale sono ritenuti contenere cose utili e cose inutili (*utilia et inutilia*), affinché l'utile non sia viziato dall'inutile [...] diamo mandato alla vostra discrezione di esaminare con la conveniente sottigliezza e prudenza questi stessi libri e di sopprimere radicalmente (*penitus reseccitis*) quanto troverete erroneo o scandaloso o capace di recare offesa al lettore, di modo che, tolto (*remotis*) quanto è sospetto, si possa studiare il resto senza esitazione e liberamente (CUP, I, pp. 143-144).

Studiosi come Mandonnet, Masnovi, Grabmann e Van Steenberghen hanno lodato lo sforzo compiuto da Gregorio IX per facilitare l'introduzione dell'aristotelismo a Parigi, che dimostrerebbe la sua preveggenza: avendo compreso che l'irruzione di questa filosofia non era più arginabile, egli avrebbe cercato di promuoverne l'assimilazione, dando inizio quel processo di 'cristianizzazione' dell'aristotelismo che avrebbe poi condotto alle grandi sintesi scolastiche di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Una simile interpretazione pare condizionata dalla volontà - comune agli storici di ispirazione neoscolastica - di sottolineare la coerenza e la continuità del comportamento delle autorità ecclesiastiche, che avrebbero sempre mantenuto un atteggiamento prudente ma disponibile nei confronti di Aristotele. In realtà, chi confronti le proibizioni della prima metà del XIII secolo con la lettera del 1346 in cui Clemente VI presenta "i testi del Filosofo" come alternativa ai pericoli dell'ockhamismo, oppure con lo statuto del 1366 nel quale i legati di papa Urbano V facevano dell'intera opera di Aristotele una lettura indispensabile per il conseguimento del grado di maestro delle arti, non potrà negare che cambiamenti profondi vi siano stati.

Ad ogni modo, lo storico non deve certo condannare ma nemmeno giustificare, sempre e comunque, i comportamenti della Chiesa - così come di una qualsiasi altra istituzione; il suo compito consiste piuttosto nel tentativo di capire le *diverse* ragioni che possono spiegare le *diverse* decisioni adottate da *diverse* autorità ecclesiastiche (vescovi, cardinali, papi) in *diverse* circostanze. Se ci si colloca in questa prospettiva, si deve riconoscere che alcune di queste autorità effettivamente facilitarono, in qualche misura, l'introduzione a Parigi dell'aristotelismo; ma si deve anche chiedersi se ciò sia il risultato di una consapevole e accorta politica culturale, o piuttosto il sottoprodotto, impreveduto e fortuito, di scelte compiute per motivi e preoccupazioni contingenti, che spesso non avevano molto a che vedere con la filosofia dello Stagirita e il suo ruolo nella cultura occidentale.



Nel caso di Gregorio IX, ad esempio, è indispensabile distinguere fra le sue intenzioni, che sono tutt'altro che chiare, e gli effetti a lungo termine della sua azione. Diversamente da quanto spesso si dice, non abbiamo elementi per sostenere che egli fosse più aperto e favorevole ad Aristotele dei suoi predecessori. Abbiamo visto che, nella lettera indirizzata ai tre maestri incaricati di esaminare le opere di Aristotele, il pontefice affermava che gli scritti del filosofo antico contengono non solo "cose inutili" ma anche "cose utili". Si è preteso trovare in quest'affermazione la prova che egli aveva compreso che i *libri naturales* potevano avere una notevole utilità scientifica e didattica. In un recente Congresso ho invece mostrato che tale affermazione, così come le successive istruzioni per la commissione censoria, non sono altro che una stanca variazione su di un *topos* letterario risalente all'interpretazione allegorica di un celeberrimo versetto del Deuteronomio (21.10-13). Chiamato a fronteggiare la sfida rappresentata dall'irruzione del 'nuovo Aristotele', Gregorio IX si limita insomma a riproporre le reazioni ed i meccanismi di difesa che la cultura cristiana da oltre un millennio aveva adottato dinnanzi ai testi pagani: riconosce che, accanto a cose nocive o inutili (*superflua*) essi contengono anche materiali utili (*utilia*); propone di eliminare (*resecare*) le prime, così come gli ebrei solevano tagliare unghie e capelli delle prigioniere di guerra, prima di farne le loro spose. Nulla tuttavia ci consente di sapere se, dietro queste abusate formule retoriche, vi fosse una qualche consapevolezza delle immense potenzialità, oltre che dei gravi rischi, che si celavano nel pensiero di Aristotele; nulla ci permette di stabilire se il pontefice si aspettasse qualcosa di preciso dal lavoro della commissione censoria - un'antologia delle dottrine 'sane' di Aristotele? un'edizione 'riveduta e corretta' delle sue opere?

L'unica cosa certa è che questo progetto naufragò nel giro di pochi mesi e fu lasciato cadere da Gregorio IX, che pure continuò per anni a occuparsi attivamente dell'Università di Parigi. Ciò conferma l'impressione che il pontefice fosse interessato non tanto al destino di Aristotele, quanto al buon funzionamento dell'Università di Parigi, e in particolare della sua Facoltà di teologia, il cui prestigio era stato seriamente minato dallo sciopero iniziato nel 1229 e dalla conseguente dispersione dei maestri e degli studenti. Tuttavia, indipendentemente dalle sue stesse intenzioni, le misure da lui adottate nel 1231 sancirono una brusca rottura con la politica proibizionistica dei suoi predecessori. Infatti Gregorio IX mantenne formalmente in vigore, ma rese di fatto inoperanti i divieti del 1210 e 1215, eliminandone le sanzioni per i trasgressori; inoltre, nella *Parens scientiarum* egli riconobbe ai maestri il diritto di scegliersi i libri sui quali basare il loro insegnamento; infine promise che, in un futuro non meglio precisato, i *libri naturales* avrebbero potuto essere insegnati *alla Facoltà delle arti* - un fatto che gli storici danno troppo spesso per scontato, ma che allora dovette invece suonare come un monito contro quei teologi che mostravano eccessivo interesse per le



opere dello Stagirita. Queste tre decisioni spianarono la strada all'introduzione di Aristotele nel *curriculum* universitario. Fra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta alcuni maestri, fra i quali spiccano Riccardo Rufo e Ruggero Bacone, iniziarono a fare corsi sull'intero *corpus aristotelicum*. Dopo un primo passo compiuto dalla nazione inglese, che nel 1252 inserì il *De anima* fra le letture richieste per il baccellierato, questi corsi vennero ufficializzati dall'intera Facoltà delle arti con lo statuto del 1255, che adottava come 'libri di testo', accanto alla logica *vetus* e *nova*, i primi quattro libri dell'*Etica Nicomachea*, la *Metafisica*, la *Fisica*, il *De caelo*, il *De generatione et corruptione*, i *Meteorologica*, il *De anima*, i *Parva naturalia*, i trattati *de animalibus* e tre apocrifi: l'importantissimo *Liber de causis*, il *De plantis* e il *De differentia spiritus et animae*.

Lo statuto del 1255 segna una svolta non solo nella storia dell'aristotelismo parigino, ma nella storia dell'intero pensiero occidentale. Successivamente ripreso e imitato da numerose altre sedi universitarie, l'ordinamento didattico della facoltà delle arti di Parigi faceva dello studio delle opere di Aristotele la prima tappa di qualsiasi *curriculum* di studi universitari, la condizione indispensabile per accedere alle Facoltà 'superiori' di Diritto, Medicina o Teologia. Di qui la posizione assolutamente privilegiata che l'aristotelismo era destinato ad assumere nel pensiero, e in generale nella cultura europea: esso cessava infatti di essere *una* filosofia per diventare *la* filosofia, o almeno la filosofia come materia scolastica, presupposto e fondamento di qualsiasi ulteriore specializzazione professionale e scientifica.

E' noto che l'introduzione di questa tradizione filosofica all'interno della capitale intellettuale della Cristianità provocò ben presto una violenta crisi di rigetto. Dalla fine degli anni Sessanta i generali dell'Ordine francescano (Guglielmo di Baglione e Bonaventura in testa) denunciarono in appassionate prediche i rischi insiti non solo nelle posizioni dei maestri più radicali della Facoltà delle arti, ma anche nel progetto, caldeggiato da Tommaso d'Aquino, di fare dell'aristotelismo il fondamento di una nuova teologia scientifica. La condanna lanciata nel 1270 dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, lo statuto del 1272 con il quale una parte della Facoltà delle arti chiedeva ai maestri di conformarsi all'ortodossia e di evitare sconfinamenti sul terreno teologico, la grande campagna lanciata nel marzo 1277 dallo stesso vescovo Tempier prima contro i cosiddetti 'averroisti' (Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia ecc.), poi contro l'Aquinate e il suo alleato Egidio Romano segnarono il culmine di un conflitto intellettuale drammatico. Va tuttavia sottolineato che queste misure miravano a combattere *alcune dottrine, alcune interpretazioni* (greche, arabe, ebraiche e latine) del pensiero dello Stagirita. Nessuno invece cercò di ripristinare le proibizioni del 1210 e 1215; nessuno ricordò che il 'temporaneo' divieto del 1231 era ancora formalmente in vigore (anzi, era stato addirittura ribadito in una bolla di Urbano IV del 1263); nessuno si provò a



limitare in qualche modo la presenza preponderante che il *corpus aristotelicum* aveva assunto nella formazione universitaria.

Malgrado le forti resistenze incontrate, nell'arco di pochi decenni il pensiero aristotelico riuscì quindi a imporre il suo dominio anche a Parigi. E una volta introdottosi al cuore del sistema universitario europeo, vi si installò in modo così profondo che non se ne lasciò più scacciare per quattro secoli: ciò spiega perché la storia della filosofia, della scienza, della cultura europea, dal tardo medioevo a tutto il Rinascimento coincide in larga misura con la storia della ricezione, dell'interpretazione e dell'utilizzazione della filosofia di Aristotele. Vecchia di diciassette secoli, legata a un clima intellettuale, politico e religioso lontanissimo, tale filosofia ebbe l'onore di essere considerata l'espressione più alta della razionalità umana, ma anche l'onere di reggere il confronto con la fede cristiana, portatrice di risposte differenti su punti qualificanti come l'origine del mondo e la sua relazione con Dio, la natura dell'anima umana o il concetto di felicità. Poiché assecondava spinte razionalistiche ormai prepotenti ma entrava in conflitto con la tradizione scritturale e patristica, essa rappresentò al contempo un modello e una sfida: non si poteva prescindere ma non si poteva nemmeno accettarla così com'era; bisognava studiarla, approfondirla, discuterla e trasformarla in profondità. Questa condanna ad accogliere Aristotele per superarlo rimise in moto il pensiero europeo: gli dettò nuovi *standard* intellettuali, gli aprì nuovi orizzonti di ricerca, gli pose nuovi problemi, ma gli diede al contempo la strumentazione concettuale e terminologica per affrontarli.

GLI 'ARISTOTELISMI' DELLA SCOLASTICA

L'influenza esercitata dalla tradizione aristotelica sulla cultura tardomedievale è dunque talmente vasta e profonda che sarebbe impossibile determinarne con precisione natura e limiti. Presentare l'aristotelismo come una delle 'correnti' della scolastica è fuorviante e riduttivo: come tutte le grandi forze intellettuali, esso guadagnò in estensione quel che perse in definizione. Non è esagerato affermare che quasi tutti i filosofi e teologi scolastici furono *in certo senso* aristotelici. Da Aristotele e dai suoi seguaci essi infatti trassero, prima ancora che un insieme di dottrine, le loro strutture ed i loro strumenti intellettuali: l'ideale del conoscere come *scire per causas*; un insieme di principi filosofici, di adagi, di definizioni, di regole logiche e di modelli argomentativi; alcune utilissime coppie concettuali (universale/particolare, materia/forma, sostanza/accidente, potenza/atto ecc.); un lessico filosofico e scientifico ricco e preciso. Anche i teologi francescani che con maggior violenza denunciarono il pericolo che l'infatuazione per il Filosofo trascinasse la cultura cristiana nell'eresia sono, in questo senso,



aristotelici. Per quanto nelle *Collationes in hexaëmeron* denunciassero gli 'errori', reali o presunti, dello Stagirita, Bonaventura non pensò mai di rinunciare completamente ai suoi servigi. Come tutti i suoi contemporanei, egli accettava la sua logica, alcune sue idee metafisiche fondamentali (le dieci categorie, la teoria delle quattro cause, la dottrina della sostanza come sinolo di materia e forma, ecc.), la sua concezione del mondo fisico (la distinzione fra mondo sublunare e sopralunare, la teoria dei luoghi naturali, l'impossibilità del vuoto, l'unicità del mondo ecc.), la sua biologia e persino buona parte della sua psicologia e della sua morale.

Bisogna tuttavia aggiungere che se il pensiero tardomedievale si presenta da un lato come una sorta di *koiné* ispirata ad Aristotele, dall'altro si differenzia profondamente nel modo di intenderlo e di utilizzarlo, al punto che pensatori diversi, pur richiamandosi o magari dichiarandosi fedeli seguaci di Aristotele, potevano assumere posizioni lontanissime, o addirittura contrastanti su una miriade di questioni particolari. Per dar conto di questa paradossale situazione, dieci anni fa ho sostenuto che nel XIII e XIV secolo "esisterono molteplici 'aristotelismi'; e che l'aristotelismo al singolare fu solo l'orizzonte, la forma, il 'linguaggio' di esperienze teoriche diverse e spesso conflittuali, imparentate fra loro per la comunanza delle problematiche, dei principi, dei metodi argomentativi e delle fonti, più che per l'affinità dei contenuti" ("Gli aristotelismi della scolastica", in Bianchi-Randi, *Le verità dissonanti*, p. 14). La proposta di parlare di 'aristotelismi' al plurale anche per l'età tardomedievale - così come da tempo si fa per il Rinascimento - mirava peraltro a combattere l'idea che il pensiero scolastico sia una realtà compatta e monolitica; idea che resta profondamente radicata, benché da tempo se ne sia mostrata la sostanziale infondatezza. Non che mancassero una forte omogeneità di metodi, e entro certi limiti di dottrine; tuttavia, sia soggettive differenze di interpretazione, sia importanti fattori oggettivi spinsero inevitabilmente il movimento aristotelico dei secoli XIII e XIV a seguire una molteplicità di percorsi.

Ricordiamo brevemente questi fattori. Il primo fattore consiste nell'esistenza di una *tradizione esegetica complessa e stratificata*, che venne immessa nella cultura filosofica latina accanto ai testi di Aristotele. Ho già accennato al fatto che questi testi erano entrati nel mondo latino insieme a un enorme apparato di glosse, commenti e di trattati risalenti ad autori greci (Teofrasto, Alessandro d'Afrodizia, Ammonio, Temistio, Simplicio, Filopono ecc.), bizantini (Michele d'Efeso, Eustrazio ecc.), ebraici (Maimonide) e soprattutto arabi: basti ricordare i nomi di Avicenna, Al-Gazali ed Averroè, detto il *Commentator*. Il pensiero aristotelico era dunque giunto al medioevo latino tutt'altro che 'puro', ma sovradeterminato da concezioni filosofiche e religiose successive: netta, e solo in parte temperata dall'influenza di Averroè, fu comunque la prevalenza delle interpretazioni neoplatonizzanti, che quando anche non inserivano sull'autentico pensiero



aristotelico materiali del tutto estranei, lo sollecitavano in senso fortemente ontologico e teologico.

Il secondo fattore è rappresentato dalla *pluralità delle traduzioni*. Ho accennato all'inizio all'intricatissima storia della trasmissione testuale del *corpus aristotelicum*. Fra 1130 e 1280 circa si diffusero in Europa versioni greco-latine e arabo-latine più o meno affidabili, le cui differenze erano moltiplicate dagli errori, dalle omissioni o dai volontari emendamenti dei copisti. Pesavano qui, oltretutto, le conseguenze della concezione dell'identità e dell'unità del testo proprie della cultura del manoscritto: le modifiche si facevano più per aggiunta che per sottrazione, le nuove lezioni anziché eliminare spesso si sovrapponevano alle vecchie, così come le nuove 'edizioni' non scacciavano le vecchie da un mercato sempre più affamato di libri. Ne derivavano innumerevoli controversie sulla lettera e sull'autentico significato di numerosi passi: "Quello che Aristotile si dicesse non si può bene sapere di ciò - osservava ad esempio Dante discutendo della natura delle galassie -, però che la sua sentenza non si truova cotale ne l'una translazione come ne l'altra" (*Convivio*, II, 14, 6-7, ed. Vasoli, p. 249). Al contempo, si aprivano promettenti spazi per le più disinvolute operazioni esegetiche: la sempre ipotizzabile presenza di inesattezze, travisamenti di senso e omissioni nelle versioni correnti dei suoi scritti consentiva infatti di affermare o negare che egli avesse difeso determinate posizioni teoriche, indipendentemente dalla loro presenza o assenza nei testi.

Qualche esempio può essere utile. Ruggero Bacone contestò vivacemente che Aristotele avesse realmente insegnato l'eternità del mondo, a suo giudizio attribuitagli per errore dagli interpreti arabi e latini a causa dell'"oscurità del testo", della "difficoltà delle tesi (*sententiarum*)" e della "cattiva traduzione" (*De viciis contractis in studio theologiae*, ed. Steele, p. 11). Per quanto un simile tentativo di negare la paternità aristotelica di una dottrina centrale della *Fisica* e della *Metafisica* possa sembrarci ingenuo, il caso di Bacone è tutt'altro che isolato: Guglielmo di Conches e Filippo il Cancelliere erano stati dello stesso avviso, e persino Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, cercherà di attribuire allo Stagirita la consapevolezza del valore solo relativo degli argomenti contro l'inizio temporale dell'universo. Ovviamente molti reagirono vivacemente a queste tesi 'innocentiste': Roberto Grossatesta ammonì che, sforzandosi vanamente per "fare di Aristotele un cattolico" si correva il rischio di cadere nell'eresia (*In Hexaëmeron*, I, 8, 4, ed. Dales-Gieben, p. 61); Alberto Magno, per parte sua, precisò che solo "chi crede che Aristotele fu un dio deve credere che non si sbagliò mai; ma chi creda che fu un uomo, non dubiterà che poté errare come noi" (*In VIII Physicorum*, VIII, 1, 14, ed. Borgnet, III, p. 553).

Ciò non toglie che in altre occasioni anche Alberto si sia lasciato vincere dal desiderio di dare un'interpretazione a tutti i costi favorevole (*expositio*



reverentialis) di Aristotele. Ad esempio, essendo personalmente convinto che api e formiche fossero dotate di "fantasia", egli sostenne che le affermazioni contrarie del *De anima* dipendono "non da un vizio del Filosofo ma da un vizio della traduzione, perché il traduttore non comprese i nomi degli animali che a detta di Aristotele sono privi di fantasia e, al loro posto, ha tradotto 'formiche e api', corrompendo la verità a causa di una cattiva traduzione" (*De anima*, III, 1, 7, ed. Stroick, p. 173). Ancora sul finire del XIV secolo, uno dei più lucidi critici della cosmologia aristotelica, quel Nicole Oresme cui risale la migliore confutazione medievale degli argomenti contro la rotazione terrestre, dopo aver mostrato che le leggi del moto enunciate nel settimo libro della *Fisica* sono false e vanno rettificare tramite due clausole limitanti, concludeva: "forse Aristotele ha detto proprio questo e c'è un errore nella traduzione. E se non l'ha detto forse l'ha sottinteso" (*De proportionibus*, 4, ed. Grant, p. 274).

C'è inoltre un terzo fattore sul quale merita di soffermarsi per spiegare il differenziarsi degli 'aristotelismi': più della metà della 'biblioteca aristotelica' medievale era paradossalmente costituita da testi che *non sono di Aristotele*, e spesso hanno poco o nulla a che fare con lui. L'elenco delle opere latine falsamente attribuite allo Stagirita e circolanti prima del 1500, redatto quindici anni orsono da Charles Schmitt e Dilwin Knox, comprende ben 96 titoli: fra questi incontriamo il *De sex principiis*, un trattato della fine del XII secolo spesso usato, accanto alle *Categorie*, nell'insegnamento della logica; il *De mundo*, che inseriva elementi di geografia e cosmologia in un quadro filosofico influenzato da dottrine stoiche ed ermetiche; il *De pomo*, dialogo fra Aristotele morente e i suoi allievi, evidentemente modellato sul *Fedone* platonico; innumerevoli trattati di scienze occulte (alchimia, chiromanzia, fisiognomica); il *Secretum secretorum*, che fu sino al Rinascimento un vero *best seller*, largamente diffuso anche fra persone di livello culturale medio-basso, che vi trovavano teorie medico-astrologiche e regole igienico-sanitarie, analisi politiche ed insegnamenti morali. Inutile dire che l'attribuire ad Aristotele una simile massa di opere spurie condizionò profondamente l'interpretazione del suo pensiero, e ciò benché assai presto si sia sviluppato un interessante dibattito sulla loro autenticità. Per limitarsi al caso più celebre, è noto che, grazie alla traduzione da parte di Guglielmo di Moerbeke dell'*Elementatio theologica* di Proclo, ultimata nel 1268 a Viterbo, pensatori come Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante riuscirono a cogliere l'ispirazione procliana del *Liber de causis*, introdotto in Occidente nel XII secolo da Gerardo da Cremona sotto il nome dello Stagirita. Cionondimeno questa compilazione araba, sintesi di idee schiettamente neoplatoniche, continuò ad essere considerata da molti come una sorta di ultimo libro, di coronamento teologico della *Metafisica*. D'altra parte, era diffusa anche la convinzione che Aristotele avesse composto innumerevoli scritti non ancora ritrovati, la cui postulata esistenza gettava un alone



di sospetto su quelli noti: “non possediamo la traduzione di numerosi altri libri della *Metafisica*, malgrado a quanto si dice in greco ne esistano ben ventidue”, dichiarava ancora sul finire del Duecento Giovanni di Dacia (*Divisio scientiae*, ed. Otto, p. 26).

Avendo passato in rassegna, molto sommariamente, *alcune* delle cause che spiegano il differenziarsi degli ‘aristotelismi’ nel XIII secolo, resta da chiedersi se questi diversi ‘aristotelismi’ furono portatori di teorie nuove, di idee originali, o se invece si limitarono a offrire interpretazioni discordanti di idee e dottrine già note. Per rispondere adeguatamente a questa domanda, solo apparentemente semplice, bisogna evitare di proiettare sul XIII secolo, in modo anacronistico, i *nostri* criteri di originalità e di innovazione teorica. E’ noto che, per precise ragioni storiche, la cultura medievale fu cultura del libro, fondata sulle *auctoritates*, ma le *auctoritates* non erano testi che contenessero verità giudicate assolute, bensì testi cui si riconosceva il merito di aver fondato o dato una stabile sintesi teorica a una determinata disciplina: in altri termini esse fungevano da punto di partenza, e non d’arrivo. E’ dunque vero che la riscoperta di Aristotele coincise con il trionfo di una concezione della filosofia come ermeneutica delle fonti del pensiero filosofico: più che riflettere direttamente sul reale, filosofare significava studiare dei testi, quelli di Aristotele, comprenderne esattamente le dottrine, difenderle dalle interpretazioni scorrette e dagli attacchi di altri filosofi, discuterne la validità. Benché questo modo di ‘fare filosofia’ si fondasse ovviamente sulla convinzione che Aristotele avesse avuto un accesso privilegiato alla verità, nessuno era però così ingenuo da pensare che egli avesse detto *tutta e soltanto* la verità. Ne risultò un singolare e spesso fecondo intreccio fra attività esegetica e riflessione teorica. Si produsse infatti una tensione fra il desiderio di recuperare l’originario pensiero di Aristotele (la *intentio* o *mens Aristotelis*), e la volontà di riutilizzare le sue idee e i suoi metodi per far progredire la ricerca filosofica: nella consapevolezza che egli non aveva voluto affrontare né aveva saputo risolvere tutti i problemi; che i principi sui quali si era fondato non erano sempre evidenti e indiscutibili; che le sue argomentazioni erano a volte affrettate e oscure, altre volte errate o contraddittorie.

In conclusione, vorrei perciò sottolineare che se con il XIII secolo iniziò il lungo regno di Aristotele sulla cultura europea, questo regno non comportò affatto una rinuncia all’indipendenza, all’originalità, alla creatività intellettuale; non condusse a ripetere dogmaticamente e passivamente le idee altrui; non cancellò lo spirito critico in nome di un abusato ‘principio di autorità’. Al contrario, anche quando erano d’accordo con Aristotele e seguaci, gli aristotelici del Duecento tenevano a sottolineare che il riconoscimento della comune condizione umana imponeva a ciascun individuo il diritto-dovere di pensare con la sua testa. In un corso sulla *Metafisica* tenuto a Parigi intorno al 1275 Sigieri di Brabante dichiarava ai suoi studenti:



E' vero che Aristotele, Avicenna, Proco e quasi tutti i Peripatetici dicono che vi è una sola causa efficiente di tutte le cose. Tuttavia la sola autorità non è uno strumento sufficiente nell'indagine di questo problema. Quanti hanno sostenuto questa tesi l'hanno fatto sulla base di una qualche ragione. Noi siamo uomini esattamente come loro: perché dunque non dovremmo indagare anche noi questo problema con la ragione, come hanno fatto loro? (*Quaestiones in Metaph., rep. cantabrig.*, III, 5, ed. Maurer, pp. 83-84).

Trecentocinquant'anni dopo, antiaristotelici come Giordano Bruno, Francis Bacon, Galileo o Cartesio non sapranno dir di meglio.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

1. - Sulle traduzioni aristoteliche fra XII e XIII secolo

M.Th. D'ALVERNY, "Les nouveaux apports dans les domaines de la science et de la pensée au temps de Philippe Auguste: la philosophie", in R.-H. BAUTIER (ed.), *La France de Philippe Auguste: le temps des mutations*, CNRS, Paris 1982, p. 863-880.

J. BRAMS, W. VANHAMEL (eds.), *Guillaume de Moerbeke*, Leuven University Press, Leuven 1989.

G.B. DOD, *Aristoteles latinus*, in N. KREZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 45-79.

E. FRANCESCHINI, *Scritti di filologia latina medievale. II*, Antenore, Padova 1976.

M. GRABMANN, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1916.

L. MINIO PALUELLO, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Hakkert, Amsterdam 1972.

C.B. SCHMITT, D. KNOX, *Pseudo-Aristoteles Latinus. A Guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500*, The Warburg Institute, London 1985.

2. - Sulla prima diffusione, le proibizioni e l'introduzione del 'nuovo Aristotele' nelle Università

L. BIANCHI, "Aristote à Paris, 1210-1366", in L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 87-162.

A. BIRKENMAJER, "Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles", ora in A. BIRKENMAJER, *Etudes d'histoire des sciences et de philosophie du moyen âge*, Studia Copernicana, Wrocław 1970, pp. 73-87.



M. GRABMANN, "Aristoteles in zwoelfen Jahrhundert", *Mediaeval Studies*, 12, 1950, pp. 123-162.

M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Casa editrice Herder, Roma 1941.

J. ISAAC, *Le 'Peri Hermeneis' en Occident de Boèce à saint Thomas*, Vrin, Paris 1953.

C. LAFLEUR, J. CARRIER (eds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997.

Sull'influenza, il significato e le diverse forme di aristotelismo nel XIII secolo

L. BIANCHI, "'Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'", in L. BIANCHI (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1994, pp. 509-533.

L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990 (traduzione francese, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Cerf-Editions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1993).

Ch. BURNETT (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993.

Ch.H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au Moyen-Âge latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Editions Universitaires-Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1988.

E. GRANT, "Ways to interpret the Terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy", *History of Science*, 25, 1987, pp. 335-358.

A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1991.

F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, deuxième édition, mise à jour, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-la-Neuve-Paris, 1991.

J.M.M.H. THIJSSSEN, "Some Reflections on Continuity and Transformation of Aristotelianism in Medieval (and Renaissance) Natural Philosophy", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2, 1992, pp. 503-528.

G. WIELAND, "Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters", *Tijdschrift voor filosofie*, 47, 1985, pp. 605-630.