

CENTRO STUDI FRANCESCO D'APPIGNANO

COMUNE DI APPIGNANO DEL TRONTO

Atti del I Convegno Internazionale
su
FRANCESCO D'APPIGNANO

a cura di
DOMENICO PRIORI

Appignano del Tronto 26-27 maggio 2001

Sommario

- 7 Introduzione
- 9 **Contestazione del libello del papa Giovanni XXII**
di Mario Sensi, *Pontificia Università Lateranense, Roma.*
- 29 **Impero e Papato nella prima metà del Trecento**
di Fortunato Iozzelli, *Collegio S. Bonaventura*
- 51 **Roberto Lambertini**
di Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
- 67 **I Francescani ad Appignano**
di Maria Elma Grelli - Emidio Santoni
- 83 **Francesco d'Appignano on the eternity of the world
and the actual infinite**
di Russell L. Friedman, *Università di Copenaghen*
- 103 **Francesco d'Appignano: Frusta fit per plura quod fieri potest per
pauciora**
di Domenico Priori, *Istituto Tecnico Industriale di Ascoli Piceno*
- 117 **La rielaborazione del concetto di *vis derelicta* in Nicole Oresme**
di Fabio Zanin, *Università di Padova*
- 161 **Kontexte des naturbegriffs**
di Notker Schneider, *Università di Colonia*
- 175 **On the threshold of inertial mass? Francesco d'Appignano on resi-
stance ad infinite velocity**
di Chris Schabel, *Università di Cipro*
- 191 **Parole di chiusura del Convegno**
di Nazzareno Mariani

INTRODUZIONE

Il presente volume raccoglie i testi delle relazioni presentate al I Convegno Internazionale su Fr. Francesco d'Appignano, svoltosi in Appignano del Tronto nei giorni 26 e 27 maggio 2001.

La pubblicazione degli atti, conclude un lavoro di molte persone che in due anni hanno reso possibile un sogno di pochi. Consentitemi di sottrarmi all'obbligo di ringraziare tutte le istituzioni e le persone che hanno collaborato perché mi dispiacerebbe dimenticarne anche una soltanto.

I testi che seguono evidenziano che lo studio delle opere di Francesco sono utili per comprendere il pensiero religioso, politico e scientifico in un periodo storico lontano una ventina di generazioni, ma fecondo per i successivi sviluppi della cultura europea. Nei primi decenni del XIV secolo, infatti, giungono a maturazione alcune questioni di particolare rilievo: la lotta tra papato ed impero, la questione francescana (la cui importanza e pericolosità andavano al di là delle divisioni interne all'Ordine) e il superamento della fisica di Aristotele.

Gli studi su Francesco d'Appignano (alias Francesco de Marchia, Francesco d'Ascoli o Francesco Rossi), rivelano con crescente chiarezza, il suo ruolo in quegli anni.

Anni in cui affondano le radici del nostro immaginario, delle nostre idee, del nostro pensare, delle nostre convinzioni e i motivi delle nostre polemiche. Anni in cui Francesco d'Appignano è stato uno degli intellettuali più influenti.

Domenico Priori

MARIO SENSI *

CONTESTAZIONE DEL LIBELLO DEL PAPA GIOVANNI XXII

Rileggendo l'*Improbatio* di fra Francesco d'Appignano

“Improbatio”, appunto la *Contestazione del libello del papa Giovanni XXII che comincia, 'Poiché il temerario'*, è il titolo di un corposo volume di cui è autore fra Francesco Rosso di Appignano, o della Marca vissuto nel secolo XIV. L'edizione critica del testo latino, inserita nella prestigiosa collana “Spicilegium Bonaventurianum, XXVII”, è del p. Nazzareno Mariani, frate minore, lo stesso che nel 2001, a distanza di otto anni, ne ha curato la traduzione italiana¹. A legare autore ed editore, l'appartenenza all'Ordine dei frati Minori e il comune Appignano, paese di origine di fra Francesco, paese di adozione di fra Nazzareno.

Ci sono libri che si inseriscono nella lunga onda di eventi epocali -si pensi ai fiumi di inchiostro versati per illustrare il Grande Giubileo del Duemila - mentre altri sembrano apparentemente privi di attualità; sforzi notevoli che non sembrano andare oltre una rivisitazione di temi e problemi del tutto obliterati.

Il p. Nazzareno Mariani ha stampato, a distanza di pochi anni, un dittico. All'apparenza due libri gemelli: col primo sportello viene dato il testo critico dell'*Improbatio*; con l'altro, la traduzione italiana, assicurando così allo scritto di fra Francesco di Appignano, rivisitato dopo sette secoli, una larga circolazione.

Ci si chiede se ce n'era proprio bisogno; se valeva tanto sforzo, trattan-

* Pontificia Università Lateranense, Roma.

1. Francisci de Esculo ofm, *Improbatio*, edita a Nazareno Mariani ofm, Grottaferrata 1993 (Spicilegium Bonaventurianum, XXVIII); Fr. Francesco d'Appignano ofm, *Contestazione*, traduzione di Nazzareno Mariani, Centro Studi Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto AP 2001.

dosi di temi dibattuti ben sette secoli fa. E tuttavia, a ben vedere, il problema della povertà, oggetto di riflessione di fra Francesco d'Appignano, e in genere il pensiero economico francescano - una posizione solitamente negativa in fatto di pensiero economico - è tornata di attualità: si pensi all'attenzione con cui sono stati rivisitati, dalla storiografia, i Monti di Pietà. Questa istituzione è stata uno dei grandi risultati dell'azione sociale francescane dell'osservanza, impegnati nella predicazione itinerante: venuti a contatto con i problemi di sussistenza delle masse, aggravata dalla crisi economica in atto, grazie all'appoggio interessato delle autorità civili, frati Minori, eredi di alcune istanze degli spirituali, promossero un Istituto di prestito, capace di alleviare le sofferenze dei poveri. Lo scopo del Monte di Pietà fu infatti quello di consentire alla popolazione umile e povera, travolta dall'usura, di ottenere in prestito piccole somme di denaro -garantite, di norma, da un pegno di cose mobili e fungibili, ma talvolta anche da uno o più mallevadori- onde sopperire alle più immediate necessità di poveri, travolti dall'usura. Usura e nuove povertà, dovute alla globalizzazione, sono anche le sfide attuali della Chiesa.

Intento del p. Nazzareno e di quanti si sono attivati per celebrare il centenario fra Francesco d'Appignano è indubbiamente che la proposta di vivere integralmente il Vangelo, fatta ben sette secoli or sono, aiutino il lettore a una migliore conoscenza del presente e gli permettano anche di progettare il futuro. Cogliere messaggi degli eventi del passato, guardando al presente, ma con un'attenzione al futuro: ecco il significato e il ruolo della storia. E' anche questa l'ottica in cui va visto e valutato lo sforzo condotto dal p. Nazzareno, un lavoro di notevole erudizione che lo ha impegnato per anni, costringendolo ad utilizzare tecniche proprie di diverse discipline, solo talune affini, dovendo spaziare dalla teologia alla storia, dalla paleografia alla filologia. La *Contestazione* di fra Francesco d'Appignano è infatti, nello stesso tempo, un trattato di diritto, di storia, di esegesi scritturistica, di filosofia e di teologia, di storia della Chiesa, di storia dell'Ordine e della Regola Francescana.

Il p. Francesco d'Appignano è - per i suoi tempi - un buon teologo che spazia dalla Sacra Scrittura ai Padri della Chiesa. Cita, con frequenza, S. Agostino, che mostra di conoscere in modo approfondito, ma indica e riporta anche le *autorità* di Ambrogio, di Gregorio Magno, di Leone Magno, di Girolamo, di Anselmo, di Beda il Venerabile, di Clemente I papa, di Fulgenzio, di Giovanni Crisostomo, di Giovanni Damasceno, di Isidoro, di Origene, di Pietro il Mangiatore, di Remigio. Questa familiarità di fra Francesco con i Padri e, ancor più, con le Sacre Scritture deriva dal fatto di essere stato stato insegnante a Parigi dove, negli anni 1319-23, commentò le

Sentenze di Pietro Lombardo ². A questi stessi anni appartiene forse il commento ai primi sette libri della *Metafisica* di Aristotele ³.

Teologo e filosofo fra Francesco d'Appignano è conosciuto come discepolo di Giovanni Duns Scoto e come commentatore delle Sentenze di Pietro Lombardo ⁴. Mentre il ritrovare fra Francesco, nel 1321, alla corte di Roberto d'Angiò, re di Sicilia, di cui divenne consigliere la dice lunga sulle scelte successive di fra Francesco: Roberto d'Angiò era infatti il capo del guelfismo italiano ed era legato ai circoli di indirizzo spirituale ⁵.

Da Napoli fra Francesco venne a Perugia, per partecipare al capitolo generale dove, il 6 giugno 1322, sottoscrisse la risoluzione con la quale venne dichiarata lecita la tesi secondo cui Cristo e gli apostoli non avevano mai posseduto beni ⁶. Questo capitolo fu una conseguenza del *referendum* indetto tre mesi prima da Giovanni XXII, timoroso che avrebbe scatenato una nuova eresia l'affermazione, pronunciata il primo aprile dell'anno precedente da un beghino di Narbonne, secondo il quale "Cristo e gli apostoli seguendo la via della perfezione non possedettero alcunché, né in privato, né in comune". Questa tesi meravigliò l'inquisitore domenicano Giovanni di Beaune e l'arcivescovo Bernardo da Fargues i quali consultarono, in proposito, un lettore francescano del locale convento, fra Berengario Talon. Questi si schierò dalla parte del beghino poiché la tesi, a suo parere, era suffragata da Nicolò III nella decretale 'Exiit qui seminat' ⁷. Al frate fu intima-

2. L'ipotesi avanzata da C. SCHMITT, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoit XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Quaracchi 1959, pp. 244, nota 2, è che fra Francesco sia stato mandato in Francia per propagandare le tesi estremiste sulla povertà evangelica; per tal motivo Giovanni XXII pregò Geraldo di Capmul, cantore di Parigi e fra Elia di Nabinal baccelliere dell'Università di sequestrarlo e di condurlo alla corte papale, cfr. C. EUBEL, *Bullarium franciscanum*, V, Roma 1898, pp. 373-4.

3. Francisci de Marchia sive de Esculo *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, critiche editum a Nazareno Mariani, Spicilegium Bonaventurianum 30, Grottaferrata 1998.

4. "Franciscus de Marchia" occupa il settimo posto nella lista dei discepoli di Scoto, redatta da L. WADDING, *Annales Minorum*, VI (1301-1322), Firenze 1931, n. 137, LXVI, p. 154.

5. La notizia data, nelle *Additiones*, da L. WADDING, *Annales Minorum*, VI (1301-1322), Firenze 1931, n. 374, XL, p. 423, viene ritenuta probabile da L. H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum s. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, I, Romae 1908, p. 257.

6. Su questo capitolo perugino, A. BARTOLI LANGELI, *Il manifesto francescano di Perugia del 1322. Alle origini dei fraticelli 'de opinione'*, in "Picenum Seraphicum" 11 (1974) pp. 204-261.

7. Questa decretale fu emanata da Nicolò III il 14 agosto 1279, cfr. *Bullarium franci-*

to allora l'ordine di ritrattare; di rimando questi si appellò al papa e, a tal fine, si recò in Avignone, ma Giovanni XXII lo mise agli arresti. Seguì allora il sopra ricordato *referendum*, con cui il papa chiese a prelati e ad esperti – 17 cardinali, 28 vescovi e arcivescovi, 7 maestri in teologia e dottori in legge – se l'affermazione del beghino fosse eretica e, per avere risposte veritiere, il 26 marzo 1322, con lettera 'Quia nonnumquam', sospese le penalità che erano state comminate da Niccolò III a chi avesse messo in discussione, anche solo in parte, la 'Exiit qui seminat'⁸.

1 – Gli antefatti: da Niccolò III a Giovanni XXII

E' questa la decretale con la quale, nel 1279, Niccolò III impose ai frati Minori la linea di s. Bonaventura (+ 1274), dichiarando che la regola di Francesco era veramente evangelica, ribadendo così il valore della povertà imposta da Francesco ai suoi discepoli nella *Regula bullata* (1223) e nel *Testamento* (1224). Al fine poi di eliminare eventuali perplessità e dubbi sulla vita di povertà condotta dai frati Minori - che pure abitavano in conventi talvolta imponenti, avevano splendide chiese, e ricche biblioteche - Niccolò III stabilì, che tutti i beni immobili dei frati e tutte le cose, delle quali essi si servivano nella loro vita quotidiana, non fossero dei frati, ma della Sede Apostolica. In questo modo il Papa avocò a sé la *proprietà* di tutti i beni possibili dei frati, lasciandone ai frati Minori solo l'*uso* e con questo atto giuridico separò la *proprietà* dall'*uso*: la Sede Apostolica divenne *proprietaria* di tutti i beni materiali, mentre i frati Minori ne divenivano *usufruttuari*. Veniva così confermata la finzione giuridica, coniata da Innocenzo IV con la 'Ordinem vestrum', del 14/11/1245, che attribuiva alla Sede Apostolica la proprietà dei beni mobili e immobili in uso all'Ordine, per cui i frati, pur vivendo in grandi conventi, potevano servire il Cristo povero, a imitazione degli apostoli che si erano fatti poveri avendo rinunciato a tutto⁹. La povertà di Cristo non solo giustificava, ma rendeva anche possibile la povertà dei mendicanti. Anzi la loro povertà era legittima poiché -aveva scritto Ugo di Digne nel *De finibus paupertatis*- la cristianità è

scanum, III, Roma 1765, pp. 404-416; un suo dettagliato commento in "Laurentianum", 4 (1963), pp. 59-119.

8. Cfr. *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi 1897, p. 224; *Bullarium franciscanum* V, pp. 274-75.

9. *Bullarium franciscanum*, I, Romae 1759, pp. 400-402.

un regno dove non si può rinunciare ai propri diritti se non in favore della comunità e del bene comune; e la povertà assoluta, perseguita dai frati Minori, è tutta a beneficio degli interessi pubblici del regno dei cristiani ¹⁰.

Alla stesura della decretale 'Exiit qui seminat' aveva collaborato Pietro di Giovanni Olivi, l'esponente del rigorismo della Francia meridionale. Questi, non molto tempo dopo, nelle "Quaestiones de perfectione evangelica" - un vero trattato teologico - dedicò una "Questio", rimasta incompiuta, sull'obbedienza che tutti i fedeli debbono al papa, *Quaestio* dove, al termine, si ipotizza il caso del "papa eretico" ¹¹. L'Olivi lascia intendere che il papa è infallibile in materia di fede e di costume, a meno che non devii dalla fede cristiana e divenga eretico; in tal caso, come sostenevano allora i canonisti ¹², non ha più il potere di benedire e di maledire nella Chiesa "quia omnis fidelis est maior eo"; il papa cioè cessa di essere papa ¹³. E tuttavia l'Olivi minimamente accenna alle eresie in cui probabilmente potrebbe cadere il papa e neppure al problema di chi abbia la potestà di giudicare il papa eretico ¹⁴. Trattasi di un lavoro incompiuto, forse perché - ipotizza Maccarrone - mancavano all'Olivi "modelli o tracce da seguire"; comunque per Maccarrone l'Olivi sarebbe stato un teorico della dottrina del papa infallibile, in quanto fu il primo teologo medievale a dire che il papa, nelle questioni di fede e di morale, è inerrabile ¹⁵. A ben vedere però, seguendo gli

10. Cfr. "Archivum franciscanum historicum", 5 (1912), p. 281.

11. Petri Iohannis Olivi *Quaestio de infallibilitate romani pontificis*, in M. Maccarrone, *Romana ecclesia - Cathedra Petri*, Roma 1991, pp. 929-967, a p. 949ss [*Una questione inedita sull'infallibilità del papa*, già apparso in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", III (1949), pp. 309-343].

12. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin a l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 189-190 ritiene che la tesi della possibilità di un papa eretico era comunemente accettata nel secolo XII, soprattutto dai canonisti, cfr. *Decretum magistri Graziani*, Dist. XL, c. 6, *Si papa*, Ae. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, I, (=CIC) Leipzig 1879, (Graz 1955), col. 146; inoltre J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII.e siècle*, Bruges 1948, pp. 416-465 (*Théologie et droit canon au XI.e et au XII.e siècle*).

13. Cfr. M. BARTOLI, *Pietro di Giovanni Olivi nella recente storiografia sul tema dell'infalibilità pontificia*, in "Bollettino dell'Istituto storico Italiano per il Medio evo ..." 99/2 (1994), pp. 149-200.

14. L'Olivi sembra indicare due vie teologiche per superare la difficoltà del caso del papa eretico: una via strutturale (l'autorità di giudicare risiede nel collegio dei cardinali); l'altra spirituale: il papa eretico diviene un cardine dell'ultimo lavoro dell'Olivi, la *Postilla super Apocalipsim*, dove, sotto l'influenza gioachimita, si identifica l'anticristo nella persona di un romano pontefice, e annuncia un papa veramente evangelico, capo della "ecclesia spiritualis", cfr. M. BARTOLI, *Pietro di Giovanni Olivi*, p. 198s.

15. M. MACCARRONE, *Romana ecclesia*, pp. 940-944.

sviluppi successivi, l'Olivi sembrerebbe il primo teorico del papa eretico ¹⁶. Di fatto il suo pensiero influenzò i suoi seguaci della Francia meridionale (beghini) e quindi i fraticelli italiani, in maggioranza frati laici ¹⁷.

Si tratta di gruppi contestatari sorti, a quanto sembra, autonomamente e usciti allo scoperto, sotto la guida di capi carismatici, durante i lavori del II Concilio di Lione (1274), poiché si era sparsa la voce di una possibile "trasformazione monastica" degli ordini mendicanti. Si paventava l'imposizione di decisioni contrarie alla regola, come la proprietà collettiva. Con ciò - pensavano i contestatori - si sarebbe tradita la volontà di san Francesco ed era loro convinzione che il papa non potesse mutare la Regola, così come non poteva mutare il Vangelo ¹⁸. Una prima conferma di una possibile svolta dell'ordine dei frati Minori venne dalla bolla "Voluntariae paupertati" del 5 novembre 1274 con la quale Gregorio X permise ai frati di scambiare i doni dei benefattori con beni più utili ¹⁹.

Cominciarono i fraticelli dell'Italia centrale a contestare e rifiutare l'elezione di papa Bonifacio VIII (1295-1303) -di quel pontefice cioè che con la bolla '*Firma cautela*' data in Anagni il 22 settembre 1296 aveva condannato in blocco il movimento bizzocale ²⁰. All'epoca i frati Minori delle Marche, assertori dell'osservanza letterale della Regola e del Testamento - dal popolo chiamati "fraticelli"- avevano già fatto la scelta di separarsi dal resto dell'Ordine. Sotto la guida di fra Liberato da Macerata e di fra Angelo Clareno, per osservare la povertà, erano stati autorizzati da Celestino V (Perugia, 5/7/1294), a dar vita a una nuova famiglia religiosa, la congregazione dei "pauperes heremitae domini Coelestini" ²¹. Vero è che l'Olivi

16. R. MANSELLI, *Il caso del papa eretico nelle correnti spirituali del secolo XIV*, in "Archiv. Filosof." (1970), pp. 113-129.

17. E. PÁSZTOR, *L'apport de Raou Manselli à l'histoire de l'eschatologie médiévale*, in "Cahier de Fanjeaux" 27 (Toulouse 1992), pp. 21-31.

18. A. FRANCHI, *Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle Marche* in "Picenum Seraphicum", 11 (1974), pp. 53-75.

19. *Bullarium franciscanum*, III, pp. 222-223; L. Wadding, *Annales minorum*, IV (1256-1275), Quaracchi 1931, *Supplementum* n. 2, pp. 469-70 (an. 1274).

20. F. EHRLE, *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscaneorden und, zu den Fraticellen* in "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", II, Freiburg i. B., 1886 (Graz 1956), pp. 106-164, alle pp. 156-157.

21. Cfr. F. ACCROCCA, *I "Pauperes eremite domini Celestini*, in *Celestino V papa angelico*, Atti del II convegno storico int. L'Aquila, 26-27 agosto 1987, L'Aquila 1988, 95-120; inoltre, *Celestino V e i suoi tempi: realtà spirituale e realtà politica*, Atti del IV convegno storico internazionale, L'Aquila 26-27 agosto 1989, a cura di Walter Capezzali, L'Aquila 1990; G. L. POTESTÀ, *Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990.

scrisse, nel settembre 1295, una lettera a Corrado d'Offida, dove difese l'autorità del romano pontefice e, deplorando il separatismo dall'Ordine perseguito dagli Spirituali delle Marche, li invitò a riconoscere il nuovo pontefice e a prestargli obbedienza²².

Corrado, legato a fra Egidio e a fra Leone (+ 1271) e dai Fioretti definito, "mirabile zelatore della evangelica povertà e della regola di santo Francesco" (*Fioretti* XLIII), nel 1294 aderì alla congregazione dei "pauperes heremitaie domini Coelestini", ma subito dopo ne prese le distanze. In questa prima grande ferita, inflitta all'unità dell'Ordine dei frati Minori, Corrado appare come un personaggio chiave, anche se non è possibile precisare il ruolo da lui svolto in questa scissione dell'Ordine alimentata, due anni dopo, dal manifesto di Giacomo e Pietro Colonna contro Bonifacio VIII e sottoscritto a Lunghezza (10 . V. 1297) dall'ala più rigida degli spirituali, fra cui Iacopone da Todi, ma non da Corrado, né dal Clarenò²³.

2 – Lo scontro aperto

La vera opposizione al papa, da parte dei francescani rigoristi, con una nuova e ben più grave scissione -quella dei fraticelli "de opinione"- si ebbe però con Giovanni XXII (1316-1334) e, tra i protagonisti, non mancarono frati Minori marchigiani. Fu sotto questo pontefice che si passò, dall'ipotesi teorica del papa eretico, alla denuncia dello stesso, ritenuto eretico²⁴. Il conflitto tra questo pontefice, assertore del primato dell'obbedienza e frati Minori, zelatori della povertà, cominciò assai presto. Giovanni XXII, a un anno di distanza dalla sua elezione, cominciò a colpire quanti avevano iniziato a contestare gli interventi del papa nella vita interna dei frati Minori. Lo fece con la decretale '*Quorundam exigit*' (7 ottobre 1317), dove si condannava in blocco il movimento rigorista e si colpivano, in prima persona, gli spirituali di Provenza²⁵. Quindi, con la '*Sancta romana*' (30 dicembre

22. H. DENIFLE, *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. Und der Cardinäle gegen die Colonna*, in "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", V, Freiburg i. B., 1889 (Graz 1956), pp. 493-564, alle pp. 509-515; cfr. inoltre L. OLIGER, *Petri Iohannis Olivi De renuntiatione papae Coelestini V, Questio et epistola*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 11 (1918), pp. 309-373, a p. 372s.

23. Cfr. R. MANSELLI, *Corrado da Offida*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIX, pp. 404-407.

24. Sul problema cfr. R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma 1959.

25. *Bullarium franciscanum* V, 128s, n. 289.

1317), il pontefice attaccò direttamente i *fraticelli*, cioè i *fratres de paupere vita* e i loro seguaci *bizzochi* o *beghini*, i quali asserivano di appartenere al I° e III° Ordine ²⁶; mentre con la '*Gloriosam ecclesiam*' (23 gennaio 1318) furono colpiti i ribelli toscani, capitanati da Enrico da Ceva, rifugiatisi in Sicilia ²⁷. Le tre decretali avevano globalmente e partitamente colpito i vari gruppi separatisti di Francia e d'Italia; ma, a differenza delle decretali contro i beghini di Francia e gli spirituali di Toscana, che misero subito in moto la macchina dell'Inquisizione, la '*Sancta Romana*' trovò difficile applicazione, anche perché il documento pontificio non dichiarava eretici i fraticelli e i loro bizzochi e pertanto non li assoggettava, *ipso facto*, agli inquisitori. Avendo messo l'accento sul primato dell'obbedienza il pontefice ebbe la solidarietà di Michele da Cesena eletto ministro generale dell'ordine nel capitolo della Pentecoste celebrato a Napoli nel 1316 ²⁸. Le cose cambiarono quando Giovanni XXII intervenne sul voto di povertà dei frati Minori.

Come si ricorderà, secondo le dichiarazioni dei papi sulla Regola di s. Francesco, i frati Minori rinunciano a tutte le proprietà e i beni, di cui hanno l'uso o che essi ricevono in dono, appartengono alla Santa Sede. Tali erano la teoria e la pratica fino a Giovanni XXII: dal ministro generale Michele da Cesena ai suoi simpatizzanti - persone tutte eminenti per genio, cultura, abilità didattica e inoltre per la loro rettitudine morale e il loro alto ideale - fino agli umili fraticelli marchigiani.

Stessa la nozione che compare in una delle quattro celebri Vele, affrescate sulla tomba del santo ad Assisi intorno al 1320, quando cioè, in fatto di povertà, frati della comunità e spirituali erano "psicologicamente e moralmente" assai vicini. La vela di est, verso la navata, rispetto a chi guarda, rappresenta, al centro, le nozze mistiche tra s. Francesco e Madonna Povertà, celebrate da Gesù. La Povertà è in atto di calpestare spine senza foglie; ai suoi piedi due profanatori della virtù: un fanciullo vestito d'azzurro che, con un bastone, accosta quei rovi alla povertà e un altro, vestito di rosso, che le scaglia con veemenza un sasso. Mentre, poco oltre, un piccolo cane le abbaia; a fianco la scritta "Paupertas". La Povertà, che sta in piedi, ha ali e veste bianca, ma stracciata e molto rappezzata, passa l'anello alla Speranza, vestita di verde, mentre la Carità, biancovestita, offre il cuore agli sposi. A destra della Povertà, Cristo, vestito alla nazarena, con manto egiziano e veste rossiccia: con la sinistra sorregge il braccio di Madonna Povertà, mentre s. Francesco le mette l'anello al dito. Due gruppi di angeli e

26. *Bullarium franciscanum* V, 134s, n. 297.

27. *Bullarium franciscanum* V, 137s, n. 302.

28. Cfr. R. MANSELLI, *Spirituali e Beghini*, p. 142s.

di figure assistono al rito: un angelo del gruppo di destra invita in cielo un giovane che - come fecero s. Martino e s. Francesco - offre a un povero, la veste che si è appena tolta, rimanendo con la sola camicia. Il povero è scalzo, indossa una veste lacera che gli scende sino ai ginocchi, mentre sulle spalle gli pende un cappello. Nel gruppo di sinistra ci sono due angeli: uno, vestito di verde, alza il braccio accostando la sua mano a quella della Povertà; al di sopra la scritta, "Spes". Accanto un altro angelo, vestito di bianco tiene sulla destra un cuore in atto di porgerlo alla Povertà; al di sopra del suo capo la scritta, "Karitas". In basso, un altro angelo che con la sinistra prende il braccio di un gentiluomo con in mano uno sparviero; vuole indicargli la povertà, ma questi si mostra incurante. Accanto due frati di altrettante religioni mendicanti: uno tiene in mano un fiore, l'altro una borsa, ambedue disinteressati alla scena dello sposalizio. Alle spalle di madonna Povertà, rose con spine, foglie verdi e rami e in alto, al centro, dei gigli. Più oltre, due angeli, vestiti d'azzurro: uno reca in cielo con la sinistra una lussuosa veste e con la destra la borsa; l'altro un palazzo con un portico, affiancato da un giardino. Al di sopra una figura velata, in campo azzurro, con le braccia aperte in atto di accogliere i doni. L'iscrizione in basso, in latino, tradotta dice: "la Povertà è schernita, tuttavia non disdegna le gioie terrene; vestita di vili stracci; Speranza e carità celesti le l'aiutano ad essere amata; cerca le consolazioni celesti. Ferita da dure spine, privata delle ricchezze terrene questa sposa risplende di rose fiorite e delle gioie del cielo. Cristo la dà in sposa a Francesco, perché egli la mantenga, il mondo intero infatti la vomita"²⁹.

Queste riflessioni su Madonna Povertà, condivise dalle due anime del francescanesimo, tanto da farne un manifesto per i pellegrini giunti alla tomba del santo, si appoggiavano sulla prassi di Cristo e degli Apostoli. Mentre fu precisa volontà di Giovanni XXII e di coloro che seguivano le sue idee, di combattere questa opinione che i frati Minori avevano dell'altissima povertà. Nello scontro che produsse una lacerazione in seno all'Ordine e i frati contestatori - fraticelli "de opinione", la cui opinione in materia di povertà era appunto completamente opposta a quella del papa - giunsero nel 1328 ad opporre al romano pontefice un antipapa, Pietro da

29. G. RUF, *Das Grab des heiligen Franziskus. Die Freschen der Unterkirche von Assisi*, Fribourg-in-Brigau, 1981; P. MAGRO, *Il sepolcro di San Francesco. La celebrazione del santo negli affreschi della chiesa inferiore*, Assisi 1982, pp. 19-24; Id., *San Francesco nelle fonti iconografiche. Perché san Francesco imberbe*, in "L'Italia francescana", 61 (1986), pp. 205-214, a p. 212; G. G. LOBRICHON, *Francesco d'Assisi. Gli affreschi della basilica inferiore*, Torino 1987, p. 132-134.

Corvara, che prese il nome di Nicolò V e in ciò furono sostenuti da Lodovico il Bavaro.

La prima tappa di questa lunga contestazione è costituita dal capitolo di Perugia celebrato nel 1322; mentre la fase culminante si ha con la decretale *Quia vir reprobus*, che Giovanni XXII emanò il 16 novembre 1329, alla quale rispose fra Francesco di Ascoli con l'*Improbatio*, la *Contestazione* all'*Improbatio* va appunto letta nel contesto della reazione - la più intransigente - alle varie decretali che papa Giovanni XXII era andato emanando contro gli Spirituali, assertori dell'osservanza letterale della Regola e del Testamento di Francesco. Queste le diverse fasi.

Quando erano ancora in atto le consultazioni indette da papa Giovanni XXII sul quesito, "utrum asserere quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid sive in proprio sive in communi sit hereticum", il ministro generale dei frati Minori, Michele da Cesena, il 30 maggio 1322 riunì a capitolo rappresentanti dell'Ordine, per studiare la questione. Fu deciso di mettere per iscritto la loro opinione su detto problema e di comunicarla ai fedeli di tutta la Chiesa. Furono così inviate due lettere: nella prima, sottoscritta il 4 giugno dal ministro generale e da 8 ministri provinciali, si dichiara la legittimità dell'asserzione che Cristo e gli apostoli insegnarono e praticarono la via di perfezione, non possedendo alcunché "iure proprietatis, dominii, seu iuris proprii". Significativa la precisazione che siffatta dottrina era dichiarata dalla Chiesa stessa, tramite Nicolò III nella Decretale 'Exiit qui seminat' (1279), quindi era stata confermata dal Concilio di Vienne nella 'Exivi de Paradiso' (1311) e infine dallo stesso Giovanni XXII, nella ricordata decretale 'Quorundam exigit' (1317)³⁰. La seconda lettera, più ampia e particolareggiata, confermò la dichiarazione, corredandola della autorità dei Padri della Chiesa (s. Agostino, s. Girolamo; Eusebio di Cesarea)³¹.

La risoluzione di questo capitolo generale dei frati Minori venne subito cassata dal pontefice, l'8 dicembre 1322, con la decretale "Ad conditorem canonum" con la quale contestualmente soppresse i sindaci apostolici incaricati dell'amministrazione dei beni dei frati Minori³². Non una costituzione la ritenne fra Francesco d'Appignano, bensì una *destituzione*³³. Bonagrazia da Bergamo, procuratore dell'Ordine il 14 gennaio 1323 protestò e si appellò a un concistoro ad Avignone nel corso del quale però venne arrestato e

30. L. WADDING, *Annales Minorum*, VI, 396, LII-LIII, pp. 447-448.

31. *Ivi*, 398, LIV, pp. 448-452

32. *Bullarium franciscanum*, V, pp. 233-246, CIC, II, 1226.

33. *Bullarium franciscanum*, V, p. 238.

incarcerato³⁴. Sulla fine di quello stesso anno Giovanni XXII ribadì la sua tesi e con la costituzione ‘Cum inter nonnullos’, dichiarando eretica la dottrina della povertà di Cristo e degli apostoli, tesi proclamata dal capitolo di Perugia³⁵.

Con questa costituzione Giovanni XXII condannò, come eretici, solo i fraticelli che avevano aderito al manifesto di Perugia, dove si sosteneva la povertà assoluta di Cristo e degli apostoli³⁶; mentre ci volle un ulteriore documento pontificio -la ‘*Dudum ad audientiam*’ (9 febbraio 1334)³⁷ - per ingiungere agli inquisitori dell’Italia centrale di esaminare quei frati che “*regulam Ordinis fratrum minorum, quam beatus Franciscus instituit, se profiteri asserunt et ad litteram se servare confingunt*”: costoro dovevano essere inquisiti sul proprio modo di vivere, sulla loro fede, sul potere delle Chiavi e sui sacramenti³⁸. Ma quando, a tal fine, si mise in moto la macchina dell’Inquisizione e gli inquisitori dell’Italia centrale iniziarono a perseguire i fraticelli ebbe inizio, tra Umbria e Marche, la felice stagione delle osservanze³⁹.

Dalla parte dei frati Minori dissidenti, tacciati di eresia per aver aderito alla tesi del capitolo perugino, si schierò Ludovico il Bavaro (eletto re di Germania nel 1314), a sua volta in contrasto con papa Giovanni XXII che

34. Cfr. L. WADDING, *Annales Minorum*, VII (1323-1346), Firenze 1932, 1-2, pp. 1-3.

35. *Bullarium franciscanum*, V, pp. 256-259, n. 518, (12 nov. 1323).

36. *Ivi*, p. 256a, n. 518; inoltre A. Bartoli Langeli, *Il manifesto francescano di Perugia del 1322. Alle origini dei fraticelli ‘de opinione’*, in “Picenum Seraphicum”, 11 (1974) pp. 204-261.

37. *Bullarium franciscanum*, V, 565s, n. 1056a (9 febbraio 1334).

38. Cfr. Mariano d’Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia. Studi e documenti*, II, *Il Tre e Quattrocento*, Roma 1987, p. 203. Per gli atti del processo celebrato a Rieti nel 1334 e più volte editi, vedi R. MOSTI, *L’eresia dei ‘fraticelli’ nel territorio di Tivoli*, in “Atti e memorie della Società tiburtina di storia e d’arte”, 38 (1965), pp. 41-110.

39. Tale il tentativo di osservanza della Regola e del Testamento di s. Francesco fatto da Giovanni da Valle nel 1344 a Brogliano (ai confini tra Foligno e Camerino) cui seguì la riforma di Gentile da Spoleto autorizzata da Clemente VI nel 1350, finché con fra Paoluccio Trinci nel 1368 - in concomitanza con un’altra incetta di fraticelli - si affermò la regolare osservanza che ebbe un primo riconoscimento da Gregorio XI, il 28 luglio 1373, con bolla ‘*Provenit ex devotionis affectu*’, cfr. D. NIMMO, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Sant Francis to the Foundation of the Capuchins*, Roma 1987, p. 364 s; una sintesi in T. Jansen, *Il francescanesimo tra la morte e la canonizzazione di Giovanni da Capestrano*, in *Santità e spiritualità francescana fra i secoli XV e XVII*, Atti del Convegno storico internazionale L’Aquila 26-27 ottobre 1990 a cura di L. Antenucci, L’Aquila 1991, pp. 35-49, a p. 36s (*Foligno, preparazione dell’Osservanza; Brogliano, inizio dell’Osservanza*).

gli aveva rifiutato l'incoronazione imperiale, preferendogli Federico il Bello d'Asburgo. Alla scomunica con cui il 23 marzo 1324 papa Giovanni colpì Ludovico questi, il 22 maggio successivo rispose con il cosiddetto "Appello di Sachsenhausen" dove il papa, a motivo della sua presa di posizione nella disputa francescana sulla povertà, veniva accusato di eresia⁴⁰.

3 – In completa rottura con Giovanni XXII

All'epoca della violenta reazione del ministro generale dei frati Minori alle decisioni prese da papa Giovanni XXII, in materia di povertà francescana, fra Francesco d'Appignano era lettore di teologia nello studio di Avignone, dove si trovava forse dal 1324 e il ministro generale dell'Ordine lo riteneva suo teologo di fiducia⁴¹. Va con sé che, quando il 24 maggio 1328 Michele da Cesena fuggì da Avignone a Pisa per mettersi sotto la protezione di Lodovico il Bavaro, l'imperatore scomunicato, fra Francesco lo seguì; così nel marzo del 1329 si trovava a Monaco di Baviera⁴². Nel frattempo Giovanni XXII aveva emanato contro Michele e i suoi seguaci un mandato di arresto; quindi, il 6 giugno, fra Michele fu destituito dalla carica di ministro generale⁴³.

Al capitolo generale tenutosi a Parigi 10 giugno 1329 fu eletto Geraldo Oddone, grande amico di Giovanni XXII⁴⁴. Cinque mesi dopo, il 16

40. Cfr. F. EHRLE, *Olivi und der spiritualische Excursus der Sachsenhausen Appellation Ludwigs des Bayern*, in "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", III, Freiburg i. B. (1887), pp. 540-552; inoltre L. WADDING, *Annales Minorum*, VII, pp. 1-3, 42.

41. Tra i testimoni dell'*Appellatio* o prima protesta di Michele da Cesena contro il papa, del 13 aprile 1328, si legge: "Acta et facta fuerunt praedicta coram religiosis et honestis viris fratribus Francisco de Esculo in Sacra Theologia doctore et lectore in conventu Fratrum Minorum de Avenione, Guilhermo de Hoccam de Anglia, magistrto in sacra pagina, Bonagratia de Pargamo, iuris utriusque perito, Lafranco de Pargamo, notario, et me infrascripto Guidone de Pupio, notario", cfr. *Nicolaus Minorita, Chronicon de gestis contra Fraticellos*, in S. BALUZE – I.D. MANSI, *Miscellanea*, III, Lucae 1762, col 240a; e in forma minore, *Appellatio Minor*, in *Bullarium franciscanum*, V, 410b-425a. Del *Chronicon*, attribuito a un michelista di nome Nicola (de Frisinga), manca ancora l'edizione critica.

42. A Pisa Michele da Cesena pubblica una seconda protesta di cui abbiamo una duplice redazione, *Appellatio Pisana maior*, del 18 settembre 1328 e *Appellatio Pisana minor*, del 12 dicembre successivo: in ambedue tappe la lista dei firmatari Francesco d'Ascoli, "doctor in sacra pagina", cfr. *Bullarium franciscanum*, V, 424b.

43. cfr. L. Wadding, *Annales Minorum*, VII, pp. 97-101.

44. Ivi, VII, pp. 109-116. A questo punto i fraticelli "de opinione" dovettero combattere su due fronti poiché il nuovo generale era un amico di Giovanni XXII e suo sostenitore.

novembre 1329, Giovanni XXII emanò la decretale “Quia vir reprobus”⁴⁵, alla quale rispose punto per punto Francesco d’Appignano con l’*Improbatio*, un immenso trattato di 1264 paragrafi e 19 capitoli, conservato da tre manoscritti e ora pubblicato sul testo base che è il ms. di S. Croce a Firenze. L’edizione critica del testo latino è la prima fatica del p. Nazzareno, un’edizione degna di tutto l’elogio.

L’*Improbatio* si colloca quasi al termine di una polemica accesa e appassionata sull’«usus pauper» che, dagli anni Ottanta del secolo XIII, era andato dividendo i frati Minori. Vi aveva ricoperto un ruolo di primo piano Pietro di Giovanni Olivi il quale, come scrive Angelo Clareno nella Quinta tribolazione, “chiamava uso povero quell’uso che, tenuto conto di tutto, si deve ritenere piuttosto povero che ricco; non costringe né ad una situazione d’estrema penuria nel vitto, per la quale si renderebbe pericolosa la situazione della Religione, né esclude le cose necessarie alla vita e gli utensili, del cui uso hanno bisogno per adempiere i doveri del proprio stato”⁴⁶.

Per Giovanni XXII non ha senso la distinzione tra uso povero e uso di fatto. Con la bolla ‘Ad conditorem canonum’ (1322), mirando a restringere o ad annullare la concessione dei suoi predecessori, si rifece al diritto romano per introdurre, nella valutazione dei beni materiali, la distinzione in *beni non consuntibili con l’uso* e in *beni consuntibili con l’uso*⁴⁷. Premesso che l’uso è la facoltà di usare una cosa altrui, rimanendo salva la sua sostanza - “l’uso è il diritto di usare le cose altrui, salva la sostanza delle cose, cioè è il diritto di ricevere in suo nome, in tutto o in parte, i frutti o un’altra utilità che possono provenire dalla cosa nella quale l’uso è costituito”⁴⁸ - applicando tale principio alla legislazione canonica, esso appare giusto e corretto riguardo ai *beni non consuntibili con l’uso*: i frati abitavano i conventi, che appartenevano alla Sede Apostolica; officiavano le chiese, che erano della

45. *Bullarium franciscanum*, V, n. 820.

46. *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, di frate Angelo Clareno, edizione a cura di G. Boccali con introduzione di F. Accrocca e tr. italiana a fronte di M. Bigaroni, S. Maria degli Angeli-Assisi 1998, 5, 165, p. 505.

47. Tutto ciò che non si consuma con l’uso, ma permane nella sua sostanza durante, l’uso è detto “non consuntibile”: tali le abitazioni, i terreni, un asino, un gregge, ecc. Mentre “beni o cose consuntibili con l’uso” sono tutte quelle cose materiali, che nell’uso e con l’uso si consumano e cessano di esistere nella loro sostanza, come il cibo, l’acqua, il vestito, il denaro, i libri e, in genere, tutto ciò che è necessario alla vita, per cui le cose *consuntibili* sono numerosissime nella vita quotidiana.

48. Cfr. FRANCISCI DE ESCULO, *Improbatio*, n. 5, p. 48; per la traduzione cfr. Fra Francesco di Appignano, *Contestazione*, p. 43.

Sede Apostolica. La separazione della *proprietà* dall'*uso* è dunque ammissibile e normale per i beni *non consumibili con l'uso*, dove uno può essere il *proprietario* e un altro l'*usufruttuario*. Così, ad esempio, di una casa uno è proprietario, un altro è inquilino il quale, in cambio del vantaggio di abitarla, versa un canone di affitto. In tale caso è evidente la separazione della *proprietà* dall'*uso*. Evidente la legittimità di tale separazione riguardo a un mezzo di trazione: la sua proprietà rimane a uno, mentre un altro se ne serve per i suoi usi, corrispondendo al padrone un certo canone. Esistono però anche i beni *consumibili con l'uso*: si tratta cioè di tutti quei beni, come cibo per il nutrimento e vesti, che con il loro uso si consumano, cioè si estinguono, vengono meno insieme alla loro sostanza⁴⁹. Questi sono inseparabili dalla proprietà, per cui ogni volta che i frati fanno uso di un bene consumibile, divengono proprietari, mentre la loro regola proibisce loro ogni proprietà. Ne consegue -prosegue Giovanni XXII- che nelle cose consumibili, non si può costituire o avere il diritto di usarle, separato dalla proprietà o dal dominio per cui i *beni consumibili* non rientrano nella sopra ricordata definizione dell'*uso*: quindi chi usa una cosa *consumibile*, usa un *suo proprio* bene, perché esso, nell'*uso* e con l'*uso*, si consuma come bene, poiché in tali beni non è possibile dividere o separare la proprietà dall'*uso*: da ciò discende che chi usa un qualche bene *consumibile*, nell'atto stesso dell'*uso*, ne diviene proprietario. E poiché i frati, nella loro vita quotidiana, usano moltissimi beni consumibili, ogni volta che fanno uso di beni consumibili, divengono proprietari, mentre la loro regola proibisce loro ogni proprietà⁵⁰. Ne consegue che il loro voto di povertà è una pura apparenza, senza la sostanza; la loro professione di povertà, in base alla quale si dicono superiori agli altri Ordini che non hanno il voto di povertà delle cose in privato e in comune è contraddittoria: "dice codesto eretico che il voto dei religiosi, i quali professano di vivere senza nulla di proprio, non si estende a quelle cose delle quali necessariamente ha bisogno la vita umana"⁵¹. Vana, inoltre, la loro pretesa di osservare il Vangelo e di seguire e di imitare la vita di Cristo e degli apostoli nell'altissima povertà e nell'assoluta rinunzia a tutto

49. Precisa papa Giovanni XXII: «Dalle cose consumibili, finché rimane salva ed integra la loro sostanza, non può provenire alcuna utilità, come è palese nel pane e nel vino, dai quali nessun frutto o utilità si può cogliere o avere finché resta salva la sostanza della cosa per cui evidentemente rimane che, in tali cose, cioè nelle cose consumibili, non si può costituire o avere il diritto di usarle, separato dalla proprietà o dal dominio"', cfr. Fra Francesco di Appignano, *Contestazione*, n. 6, p. 43.

50. Si veda, al proposito la lucida sintesi fatta da Nazzareno Mariani, *Contestazione*, p. 14ss.

51. Cfr. *Improbatio*, n. 75.

-vanto fuori di ogni realtà- perché né Cristo né gli apostoli furono poveri, ma possedevano qualche cosa⁵². Una tesi questa di recente ribadita dal card. Giacomo Biffi che in, *Gesù di Nazaret*, scrive: “il loghion” famoso: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell’uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8, 20) va inteso con giudizio. Esso ha lo scopo -davanti alla richiesta di uno scriba che vuol mettersi alla sua sequela- di chiarire bene e ammonire con efficace paradossalità che la missione di Cristo è incompatibile con una condizione residenziale stabile e sicura, e con prospettive tipicamente borghesi. Preso alla lettera, sarebbe invece smentito da tutta la narrazione evangelica”⁵³.

Per fra Francesco d’Appignano questa interpretazione è invece contraria alla Scrittura, quindi è erronea e pertanto il papa è eretico⁵⁴. Tutto lo scritto -peraltro prolisso - è una serrata dimostrazione dell’assunto e, come

52. «Una tale mancanza del dominio, di cose nel presente e della speranza in futuro, spogliato di ogni vantaggio - asserisce papa Giovanni XXII - non rende più povero chi non ha nulla quanto alla povertà materiale che i predetti frati rivendicano a se stessi più alta rispetto agli altri Ordini mendicanti che posseggono in comune [...] crediamo provato con evidenza che, considerato l’uso dei frati delle cose sulle quali asseriscono di avere il semplice uso di fatto e la pazienza della Sede Apostolica, una tale mancanza di dominio non li rende più poveri», cfr. *Improbatio*, nn. 823-24. Gli risponde fra Francesco: «Queste sono, alla lettera, le parole di codesto perverso, che sono erronee e inesatte, poiché colui che non ha il diritto di agire in giudizio contro chi gli nega una cosa, è più povero temporalmente di colui che ha il diritto di agire in giudizio e fuori contro chi gli nega una cosa; ma i predetti frati non hanno il diritto di agire, né in giudizio né fuori di esso, contro coloro che negano loro le cose concesse come legati, perché il diritto di agire e di rivendicare è della Chiesa Romana: dunque gli stessi frati sono ‘più poveri temporalmente che se avessero le cose stesse con quel dominio del quale dicono di essere privi», *ivi*, 825.

53. Cfr. G. BIFFI, *Gesù di Nazaret centro del cosmo e della storia*, Torino 2000.

54. «Codesto eretico dunque, dicendo che Cristo Gesù, nostro signore, non ebbe qualche dominio delle cose temporali, contraddice espressamente le predette Scritture del Vecchio e del Nuovo Testamento. E se vuole dire che egli rinunziò espressamente a quel regno e dominio, lo mostri, se sa farlo: ciò che tuttavia, come crediamo, non potrà per mezzo della Sacra Scrittura, anzi la Sacra Scrittura suppone espressamente il contrario, poiché suppone che egli disse, non lontano dalla sua passione: *Voi mi chiamate maestro e signore, e dite bene: infatti lo sono*» (Gv 13, 13), cfr. *Improbatio*, n. 93; «ma dice questo eretico che tutto ciò è contro la Sacra Scrittura che in parecchi passi dice che Cristo fu povero e bisognoso: a ciò si deve dire che non deve essere contro la Sacra Scrittura ciò che in tanti passi la Sacra Scrittura attesta apertamente, ma, al contrario, con ragione si può dire che dire il contrario è dire contro la Sacra Scrittura e rendere bugiardi tanti profeti, un angelo e un apostolo e lo stesso nostro Signore, il quale tuttavia è verità e vita», *ivi*, 937; «Queste sono, alla lettera, le parole di codesto eretico pessimo, nelle quali dice principalmente due bestemmie contro Cristo, nostro capo», *ivi* 941; «nemmeno Cristo ebbe la pro-

giustamente fa notare il p. Nazzareno, “nella diatriba e sotto la spinta della passione, non c’è la possibilità di pensare allo stile, alla chiarezza e alla trasparenza dell’esposizione [...] Nella foga della contestazione è però sempre molto lucido il pensiero, e la trama generale dell’esposizione non subisce intoppi: ogni parola e ogni concetto, ogni affermazione e ogni espressione di Giovanni XXII, vengono puntualmente e puntigliosamente valutati, confutati, ribattuti, e talvolta ridicolizzati”⁵⁵. L’interesse dell’*Improbatio* risiede nell’analisi precisa e serrata che Francesco d’Appignano fa della decretale “Quia vir reprobus” al fine di contestare i principali fondamenti sui quali si appoggia il papa, che egli, come del resto tutti gli altri fraticelli ‘de opinione’ ritiene eretico, giudizio peraltro che trovò altri seguaci dopo il sermone pronunciato da Giovanni XXII sulla visione beatifica⁵⁶.

La discussione, tutta teorica, proseguì anche dopo la morte di Giovanni XXII avvenuta il 4 dicembre 1334. Gli succedeva Benedetto XII il pontefice che rimise in moto la macchina dell’Inquisizione contro i fraticelli: nella Marca Anconetana fra Giovanni da Borgo San Sepolcro -vicario dell’inquisitore e suddelegato del nunzio apostolico della stessa provincia- ebbe l’incarico di procedere severamente contro i protettori e i fautori dei fraticelli, tra cui Francesco, vescovo di Camerino⁵⁷; scrivendo quindi il 12 maggio 1337 ai padri capitolari radunati a Cahors, autorizzò il reinserimento dei seguaci di Michele da Cesena e dell’antipapa Nicolò V (Pietro da Corbara), se ne avessero fatta richiesta, escludendo tuttavia i capi storici, tra cui lo stesso Francesco d’Appignano⁵⁸. Da parte sua Ludovico il Bavaro, il 6 ago-

prietà e il dominio proprio, in particolare, di qualche cosa materiale: mentre codesto eretico sostiene e asserisce pertinacemente il contrario di tutto ciò», ivi, 1018.

55. N. MARIANI, *Contestazione*, p. 9.

56. In questo sermone tenuto, nel 1331, per la festa di Tutti i Santi, Giovanni XXII sostenne che la visione beatifica - termine che compare per la prima volta in Raimondo Lullo- era rimandata al giudizio finale. Tra i primi oppositori i francescani scismatici rifugiati a Monaco, in particolare Bonagrazia (*Appellatio contra errores Jacobi de Caturco de animabus*) e Guglielmo d’Ockam (*De dogmatibus Iohannis XXII*) cui fecero bordone i domenicani di Oxford i quali sostenevano per le anime, una volta purificate, la visione immediata, per cui dichiararono eretico Giovanni XXII, a sua volta sostenuto da Geraldo Ot e dalla Sorbona. Sulla disputa, d’obbligo è ora il rimando a C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Roma, fasc. 289), Roma 1995, pp. 413-743.

57. *Bullarium franciscanum*, VI, n. 70, cfr. n. 114 (E), cfr. inoltre L. OLIGER, *Documenta inedita ad historiam fraticellorum spectantia*, Quaracchi 1913, p. 130s [estr. da “Archivum franciscanum historicum”, 6 (1913), 267-290].

58. *Bullarium franciscanum*, VI, n. 62, pp. 47-48; L. WADDING, *Annales Minorum*, VII, 205, p. 242.

sto 1338, alla dieta di Francoforte, con il decreto ‘Fidem catholicam’ dichiarò la propria ortodossia e con l’altro, ‘Licet iuris’, protestò contro le sanzioni di Giovanni XXII mantenute da Benedetto XII e affermò il suo diritto sull’impero, senza l’interferenza della santa Sede e infine fece un solenne appello al concilio ⁵⁹. Fra Nicola Glassberger (†1508) ritiene che la paternità di questi testi sia di Francesco d’Appignano e Guglielmo d’Ockam ⁶⁰.

Passarono pochi giorni e il 23 agosto successivo Michele da Cesena, a nome di tutto l’ordine - che egli riteneva ancora di rappresentare - fece un nuovo *Appello* al concilio, contro Benedetto XII ⁶¹, controfirmato dai noti sostenitori, tra cui fr. Guglielmo di Ockham ⁶². Nell’*Appello* manca però la firma di fr. Francesco d’Appignano, o d’Ascoli, la cui sottoscrizione di norma compare insieme a quella degli altri esponenti della ribellione. Fra Francesco fu il primo ad abbandonare il gruppo, ma se ne ignorano le circostanze; la sua defezione dovette comunque avvenire tra la primavera del 1337 e l’estate dell’anno successivo ⁶³. Lo ritroviamo al processo, tenutosi a Narbona, dove sotto la presidenza di Pietro Gomez Barroso, cardinale e

59. J. F. BOEHMER, *Regesta Imperii ab anno MCCCXIV usque ad an. MCCCXLVII*, Francoforte 1839, p. 120, n. 1921; C. SCHMITT, *Un pape réformateur*, p. 218s.

60. Cfr. *Chronica fratris Nicolai Glassberger*, in *Analecta franciscana*, II, Quaracchi 1887, pp. 168-172.

61. Il testo ‘Quoniam sic testatur apostolus’ è stato edito in appendice da A. CARLINI, *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologna 1912, pp. 289-308. Un’ampia lettura del nuovo pamphlet, che si conclude con l’affermazione che Giovanni XXII e Benedetto XII sono due papi eretici e con un solenne appello al concilio, in C. SCHMITT, *Un pape réformateur*, pp. 224-227.

62. L’Ockham, tra il 1340 e il 1342, scrisse le *Octo quaestiones de potestate papae*, di natura strettamente politica, dove però trattando delle sentenze di scomunica contro l’imperatore coglie l’occasione per rammentare le numerose ‘eresie’ in cui era caduto Giovanni XXII. Ed. ed. J. G. SIKES, *Guillelmi de Ockham Opera politica*, I, Manchester 1956, pp. 13-221. Lo scritto polemico delle *Otto questioni circa la potestà del papa*, destinato a servire la causa dell’imperatore, contro Benedetto XII, ancorché non nominato, era stato preceduto dal trattato *Non invenit locum penitentiae*, scritto intorno al 1335, contro Giovanni XXII, eretico impenitente (ed. H. S. OFFLER, *Guillelmi de Ockham Opera politica*, III, Manchester 1956, pp. 29-156).

63. C. SCHMITT, *Un pape réformateur*, pp. 243-44. Lo seguì, intorno al 1343, Enrico di Kelheim, maestro di teologia a Parigi e ministro provinciale di Straburgo dal 1316 al 1325; sottoscrisse nel 1322 il Capitolo di Perugia e l’imperatore nel 1325 lo nominò suo cancelliere, *ivi*, p. 199, 245. Mentre - stando a Giacomo della Marca - Michele da Cesena, Guglielmo d’Ockham e Bonagrazia “(qui tres) heretici excommunicati remanserunt”, Iacobus de Marchia, *Dialogus contra fratricellos*, addita versione itala saeculi XV, recensuit D. Lasic’, Falconara 1975, p. 142.

vescovo di Sabina, il 6 febbraio 1341 fra Francesco ritrattò i propri errori ⁶⁴. Ma non fu ritenuto sincero se dovettero trascorrere circa tre anni, prima di ottenere la completa assoluzione e riabilitazione; il che accadde il primo dicembre 1343, ad Avignone, quando alla presenza di Clemente VI, lesse la sua professione di fede, tra i testimoni numerosi cardinali e il ministro generale dell'Ordine Fortanerio Vassal ⁶⁵. Fra Francesco d'Appignano protestò il suo attaccamento alla chiesa Romana “*quae mater est omnium fidelium et magistra*”; ammise che era falso ed eretico affermare che Cristo e gli Apostoli non possedettero niente in proprio e in comune, che una tale dottrina era contraria all'insegnamento della Scrittura, giusto l'interpretazione e la definizione data nella Costituzione ‘Cum inter nonnullos’, infine che Giovanni XXII, papa legittimo e cattolico, visse e morì da vero e fedele cristiano ⁶⁶. Fu una confessione sincera e profonda, cui seguì un trattato sull'interpretazione dei dubbi di cui parla spesso nell'*Improbatio*. E' il *Trattato sul suo pentimento (Tractatus de sua poenitentia)*, testo che non ci è pervenuto, ma di cui parlano i cronisti successivi: dichiara che i vari documenti pontifici sulla questione, da lui tante volte citati per mostrarne la reciproca ripugnanza, erano discordi solo all'apparenza, mentre nella sostanza concordavano ⁶⁷; ammette inoltre che fr. Michele da Cesena aveva avuto torto e che fin dall'inizio il capitolo di Perugia, che era stato alla radice di tutta la lunga lotta, non aveva avuto ben chiari i concetti di *habere et non habere civiliter* ⁶⁸. Così - nonostante la defezione e l'*Improbatio* - la vicenda umana

64. E' quanto si evince da un frammento dell'inchiesta giudiziaria edita da Baluze - Mansi, *Miscellanea*, III, pp. 281-284.

65. *Bullarium franciscanum*, VI, 275, pp. 149-150, dove, a n. 1, viene proposta come data di riconciliazione il 1 dicembre 1343.

66. L. Wadding, *Annales Minorum*, VII, 313, pp. 371-72 (pone la riconciliazione sotto l'anno 1344); cfr. inoltre “Picenum Seraphicum” 1 (1915), pp. 508-509.

67. “Hoc etiam testatur ipse magister Franciscus in tractatu, quem post receptionem ad gratiam Ecclesiae confecit, in quo solam vocalem differentiam asserit, non realem”, così Andrea Ricci nel suo *Tractatus contra Fraticellos*, cfr. L. Oligier, *Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia*, p. 26 [cfr. “Archivum franciscanum historicum”, 3 (1910), 267-279, a p. 278].

68. “Magister Rubeus de Marchia, sollemnissimus in omni facultate, publice coram papa et in concistorio publico recognovit suam culpam et confessus est suum errorem et condemnavit praedictum generalem tamquam hereticum et sicut ipsemet magister Franciscus Rubeus testatur in suo tractatu, quem ipse post receptionem ad gratiam Ecclesiae confecit. Et quod dictum capitulum non habuit intelligentiam de vocabulo habendi et non habendi civiliter, ut supra dictum est”, Iacobus de Marchia, *Dialogus contra fraticellos*, p. 114. Stretta però è la dipendenza di s. Giacomo da Andrea Ricci, che chiama “magister Bonaventura”.

di fra Francesco è una storia a lieto fine, un comportamento che avrebbe dovuto far scuola ⁶⁹.

La presente traduzione, che l'autore suo malgrado dice *brutta* - colpa del latino medievale ostico - ma *fedele!* è aderente alla lettera e al senso dell'autore nella traduzione in lingua moderna: uno sforzo che ritengo raggiunto. Fra Francesco d'Appignano non è uno *scrittore* come oggi possiamo intenderlo, cioè un forbito maestro di lingua oltre che di pensiero: è invece un scrittore difficile il cui scopo principale è di farsi capire dai suoi lettori, quindi non lo preoccupa il fatto di apparire pedante, ripetitivo, astratto, o eccessivamente polemico ⁷⁰. Vi emerge una verve polemica, più che giustificata, da parte di chi, avendo giudicato eretiche le idee del papa in materia di povertà di Cristo e degli apostoli, si sentì talmente coinvolto nella difesa di Madonna Povertà, da non riuscir più a vedere il Cristo sposo, per cui l'esito fu quello di scambiare il vicario di Cristo con un ministro dell'anticristo che, come il cane della vela sopra la tomba del Santo, abbaia contro Madonna Povertà ⁷¹. Mentre, a ben vedere, a fra Francesco d'Appignano e agli altri michelisti si addice il ruolo che, nella stessa vela, svolgono i due ragazzi: quello vestito d'azzurro - che è colore celeste - il quale, con un bastone, accosta dei rovi alla povertà; o l'altro, vestito di rosso - simbolo del martirio e della carità - che le scaglia con veemenza un sasso. Tale fu appunto la brutta avventura di Michele da Cesena e dei suoi seguaci di cui l'*Improbatio* costituisce uno dei tasselli, destinato a rimanere nel tempo.

69. Sono attestati fraticelli 'de opinione' ancora a metà secolo XV, si pensi al processo celebrato a Foligno nel 1455 "contro quattro abitanti di Visso seguaci dei fraticelli", in Mariano d'Alatri, *Eretici e inquisitori in Italia*, II, pp. 232-273.

70. N. Mariani, *Contestazione*, p. 11.

71. "Fino ad ora codesti eretici si sono lanciati contro la povertà di Cristo e degli apostoli, loro genitori spiritualmente secondo la fede, se ne avessero una [...]. O grande clemenza e pazienza di tutti i beati, che da ogni parte ci circonda! Fino a quando sopporterete che codesti eretici, ministri dell'anticristo, regnino nella loro malizia? Ecco, il mondo intero è avvolto nella loro nebbia", N. Mariani, *Contestazione*, nn. 480-481, p. 221.

FORTUNATO IOZZELLI *

IMPERO E PAPATO NELLA PRIMA METÀ DEL TRECENTO

Con la bolla *Cum inter nonnullos* del 12 novembre 1323, il papa Giovanni XXII metteva fine all'acceso dibattito riguardante la povertà di Cristo e degli apostoli, in cui erano particolarmente coinvolti i Frati Minori. Il papa dichiarava eretica l'affermazione che Cristo e gli apostoli non possedettero nulla, né individualmente né in comune; inoltre condannava come contraria alla fede la tesi che Cristo e gli apostoli non ebbero alcun diritto d'uso, di vendita e di alienazione sui loro beni ¹.

Nell'ordine dei Minori si delinearono ben presto due schieramenti: la maggior parte dei frati si sottomise alla decisione papale, mentre gli oppositori più accaniti non tardarono ad allearsi con l'imperatore Ludovico IV il Bavaro. Facevano parte di questo gruppo di dissidenti: Michele da Cesena, Guglielmo d'Ockham, Bonagrazia da Bergamo e Francesco d'Appignano. Nel maggio 1328, essi riuscirono a fuggire da Avignone, dove risiedeva la curia papale, e a unirsi a Ludovico il Bavaro prima a Pisa e successivamente a Monaco di Baviera ².

Senza entrare nei dettagli della questione della povertà ³, mi interessa in questa sede mettere a fuoco il contesto storico in cui si inserisce l'adesione di questi frati all'imperatore: cioè la lotta tra Giovanni XXII e Ludovico il

* Collegio S. Bonaventura.

1. Il testo della bolla in C. EUBEL, *Bullarium franciscanum*, V, Romae 1898, pp. 256-259; L. DUVAL-ARNOULD, *La constitution «Cum inter nonnullos» de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres: rédaction préparatoire et rédaction définitive*, in «Archivum franciscanum historicum», 77 (1984) pp. 406-420.

2. Cf. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio contra libellum domini Iohannis qui incipit "Quia vir reprobus"*, ed. N. Mariani (Spicilegium bonaventurianum, 28), Grottaferrata 1993, pp. 8-10; P. VIAN, *Francesco della Marca*, in *Dizionario biografico degli Italiani* (= DBI), XLIX, Roma 1997, p. 794.

3. Si veda M. D. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'ordine francescano (1210-1323)* (Fonti e ricerche, 8), Milano 1995 (alle pp. 245-259 indicazioni bibliografiche).

Bavaro, l'ultimo grande scontro tra papato e impero nel Medioevo. Perciò mi soffermerò anzitutto sui motivi di questo contrasto e sullo svolgimento dei fatti. Rivolgerò poi l'attenzione alle dottrine ecclesiologico-politiche che si intrecciano con la trama degli avvenimenti⁴.

I

Prendiamo le mosse dalla situazione politica dell'Europa tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento. A quest'epoca, per coloro che vivono in questa parte del mondo, la sola comunità che esiste è la *respublica christiana*: l'unione dei popoli e dei re cristiani, fondata sull'unica fede, sull'obbedienza alla Chiesa romana e sulla preminenza del sacro romano impero.

In Occidente, come è noto, l'impero romano aveva cessato di esistere nel 476, ma era stato ricostituito nel Natale dell'800 con l'incoronazione di Carlo Magno da parte del papa Leone III e poggiava sul dominio franco su gran parte d'Europa. Nel 962 la corona imperiale era passata con Ottone I ai re di Germania, ai quali rimase fino al 1806⁵.

4. Per quest'esposizione mi sono ispirato ai seguenti studi (ai quali rinvio per ulteriori indicazioni bibliografiche): H. G. BECK-K. A. FINK ecc., *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone-Conciliarismo-Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo)* (Storia della Chiesa diretta da H. Jedin, V/2), Milano 1977, pp. 22-40, 79-102; B. CHEVALIER, *L'Occident de 1280 à 1492*, Paris 1969, pp. 13-39; C. DOLCINI, *Nuove ipotesi e scoperte su Dante, Marsilio e Michele da Cesena. Il nodo degli anni 1324 e 1330*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento* (Società internazionale e centro interuniversitario di studi francescani. Atti del XXVI convegno), Spoleto 1999, pp. 281-297; G. C. GARFAGNINI, *Papato e impero nel XIII secolo, ovvero il tramonto dell'universalismo*, in «Doctor seraphicus», 48 (2001) pp. 81-101; O. HAGENEDER, *Il dominio del mondo nel medioevo*, in Id., *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M. P. Alberzoni (Cultura e storia, 20), Milano 2000, pp. 11-31; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. IV. Guillaume d'Ockham: défense de l'empire*, Louvain-Paris 1962 (spec. pp. 3-14, 92-112); R. LAMBERTINI, *Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento*, in *Etica*, pp. 233-277; A. TABARRONI, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, *ibidem*, pp. 205-230; CH. TROTTMANN, *Giovanni XXII*, in DBI, LV, Roma 2000, pp. 611-621; A. VAUCHEZ, *L'idea di Chiesa nell'Occidente latino*, in *Un tempo di prove (1274-1449)*, a cura di M. Mollat du Jourdin-A. Vauchez ecc. (Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura, 6), Roma 1998, pp. 255-281.

5. Il 6 agosto 1806, nel castello di Schönbrunn presso Vienna, Francesco II d'Asburgo notificava la sua rinuncia al titolo di imperatore del sacro romano impero, per assumere quello più limitato di imperatore d'Austria, giustificando il suo atto con esplicito

L'impero medievale presenta una fisionomia del tutto peculiare ⁶. Anzitutto è universale: in quanto realtà al di sopra dei vari regni formatisi in Europa in seguito alle invasioni barbariche, tende a ricondurre la diversità all'unità.

In secondo luogo, l'impero è un'istituzione cristiana: ciò significa che l'imperatore ha il compito di difendere e proteggere la Chiesa. Questa missione gli viene conferita con l'incoronazione da parte del papa, e comporta diversi interventi nella vita della Chiesa, riguardanti la lotta contro l'eresia, il culto, la disciplina, i benefici ecclesiastici e così via.

In terzo luogo, l'impero medievale è la continuazione di quello romano. Sotto i carolingi si parlava di *regnum francorum*. Ottone II si definisce *imperator romanorum*. Federico I fa inserire le proprie costituzioni nel *Corpus iuris* di Giustiniano e dichiara che il diritto romano vale per tutti i popoli sottomessi all'impero. Federico II afferma, nel proemio del *Liber augustalis* promulgato nel parlamento di Melfi del 1231, che nella sua persona si accentrano il potere legislativo e quello esecutivo, «perché questo aveva voluto il popolo di Roma, quando “non sine grandi consilio et deliberatione perpensa” aveva trasferito i due poteri all'imperatore con la *lex regia*»⁷.

Infine l'impero è germanico, è cioè unito al regno di Germania. La missione imperiale è quella del popolo germanico. L'elezione del re di Germania è un avvenimento che interessa non solo i Tedeschi, ma anche Roma, il papato e la Chiesa. Infatti non si tratta soltanto di designare il re di Germania, che sarà consacrato ad Aquisgrana dal vescovo di Magonza: il candidato promosso re è anche amministratore dei diritti imperiali, è proposto ad essere elevato alla dignità imperiale. Insomma, il re di Germania dovrà completare la sua intronizzazione facendosi incoronare a Roma. Ma questo avverrà col beneplacito del papa.

L'imperatore del sacro romano impero di nazione germanica non è il solo capo che guida la comunità dei popoli legata dalla comune confessione di fede. Egli è il capo temporale, mentre il papa di Roma è quello spirituale. Diversi passi della Bibbia servono a sottolineare la posizione di guida del

riferimento ai mutamenti politici avvenuti in Germania in seguito alle guerre napoleoniche. Cf. J. RAINER, *Storia e vita culturale in Austria* (Biblioteca di cultura, 204), Roma 1981, p. 148.

6. Sull'ideologia del sacro romano impero e i suoi riflessi sul sistema delle fonti del diritto si veda F. CALASSO, *Medio evo del diritto. I. Le fonti*, Milano 1954, pp.139-159.

7. F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano ³1965, p. 177.

papa all'interno della cristianità: per es. quello di Genesi 14, 18 su Melchisedek re di Salem e sacerdote di Dio altissimo; oppure le parole rivolte da Dio al profeta Geremia (1, 10): «Ti costituisco sopra i popoli e sopra i regni per sradicare e demolire, per distruggere ed abbattere, per edificare e piantare»; o ancora il passo di Matteo (16, 19), in cui Cristo conferisce a Pietro il potere di legare e di sciogliere in terra e in cielo.

Sulla base della Bibbia, si sviluppa la dottrina della superiorità del potere spirituale del papa su quello temporale dell'imperatore. Si giunge così a ritenere che spetti al papa esaminare la dignità del neoeletto re di Germania, prima di incoronarlo imperatore romano; e che qualora tale indagine dia esito negativo, il papa possa procedere contro di lui fino allo scioglimento dei giuramenti di fedeltà e alla proibizione di obbedirgli.

In varie circostanze, sia i papi sia gli imperatori tendono a manifestare chiaramente la consapevolezza di essere i detentori di un potere di guida e di direzione della cristianità. Intorno alla metà del sec. XIII, Innocenzo IV (1243-1254) dichiara che il pontefice ha una «iurisdictio et potestas de iure, licet non de facto» sopra tutti: vale a dire una sovranità superiore per principio, anche se non sempre esercitata di fatto⁸. Quando nel 1245, durante il concilio di Lione, depone l'imperatore Federico II, a giustificazione di quest'atto Innocenzo IV adduce la seguente spiegazione: Cristo, durante la sua vita terrena, in quanto signore del mondo, avrebbe potuto deporre imperatori e principi; questa pienezza di potere egli l'ha lasciata al suo vicario, cioè a Pietro; ma ciò che vale per Pietro vale anche per i suoi successori, perché sarebbe assurdo che Cristo «dopo la morte di Pietro avesse lasciato senza la guida di una persona l'umanità da lui creata»⁹.

8. «Item ipse Petro et successoribus eius dedit claves regni celorum et ei dixit: Quodcumque ligaueris etc. Item alibi: Pasce oues meas [...]. Omnes autem tam fideles quam infideles oues sunt Christi per creationem, licet non sint de ouili ecclesie, et sic per predicta apparet quod papa super omnes habet iurisdictionem et potestatem de iure, licet non de facto»: INNOCENTIUS IV, *In quinque libros decretalium commentaria* (3, 34, 8), Lugduni 1562, f. 163vb; citato in HAGENEDER, *Il dominio*, p. 23.

9. «Christus Filius Dei dum fuit in hoc saeculo et etiam ab aeterno dominus naturalis fuit et de iure naturali in imperatores et quoscumque alios sententias depositionis ferre potuisset et damnationis et quascumque alias utpote in personas quas creauerat et donis naturalibus et gratuitis donauerat et in esse conservauerat. Eadem ratione et vicarius eius potest hoc. Nam non videretur discretus dominus fuisse, ut cum reverentia eius loquar, nisi unicum post se talem vicarium reliquisset qui haec omnia posset. Fuit autem iste vicarius eius Petrus, Matthaeus 16 ultra medium. Et idem dicendum est de successoribus Petri, cum eadem absurditas sequeretur, si post mortem Petri humanam naturam a se creatam sine regimine unius personae reliquisset»: *Commento alla decretale Ad apostolicae dignitatis*,

Su questa linea di pensiero si muove Bonifacio VIII (1294-1303). Nella bolla *Unam sanctam* (18 novembre 1302), egli inserisce «la pienezza del potere papale in un sistema logico compiutamente concluso in se stesso»¹⁰. Partendo dall'idea che fuori della Chiesa non c'è salvezza e remissione dei peccati, Bonifacio dichiara che ogni potere, sia quello spirituale sia quello temporale, ha la sua origine in Dio e che da Dio è stato conferito alla Chiesa, sotto forma delle due spade. Essa lascia l'esercizio del potere temporale ai re, ma conserva il diritto di effettuare il proprio controllo su di loro. «Perciò se il potere terreno erra, sarà giudicato da quello spirituale; se il potere spirituale inferiore sbaglia, sarà giudicato dal superiore; ma se erra il supremo potere spirituale, questo potrà essere giudicato solamente da Dio e non dagli uomini; del che fa testimonianza l'Apostolo: "L'uomo spirituale giudica tutte le cose; ma egli stesso non è giudicato da alcun uomo"»¹¹.

La pretesa del dominio universale viene avanzata anche dall'imperatore Enrico VII di Lussemburgo (1308-1313). Quando nel giugno del 1312 egli comunica la sua incoronazione imperiale ai re e ai vescovi dell'Occidente, tiene a sottolineare che «come tutti gli ordini e le schiere celesti servono sotto un solo Dio, così pure tutti gli uomini, ordinati in province e regni, devono essere sottoposti ad un unico monarca (*uni principi monarche subessent*), in modo che il movimento del mondo, che procede da un solo Dio, suo creatore, ed è guidato da un solo sovrano, faccia crescere la propria pace ed unità»¹².

citato in J. A. CANTINI, *De autonomia iudicis secularis et de romani pontificis plenitudine potestatis in temporalibus secundum Innocentium IV*, in «Salesianum», 23 (1961) p. 472; traduzione italiana in HAGENEDER, *Il dominio*, p. 25. Sulla deposizione di Federico II si vedano: O. HAGENEDER, *Il diritto papale di deposizione del principe: i fondamenti canonistici*, in Id., *Il sole*, pp. 165-211; F. KEMPF, *La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica*, in «Archivio della società romana di storia patria», 90 (1967) pp. 1-16.

10. HAGENEDER, *Il dominio*, p. 25.

11. «Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiore; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante Apostolo: "Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur"»: H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Romae³⁶1976, p. 280; traduzione italiana in S. Z. EHLER-J. B. MORRAL, *Chiesa e Stato attraverso i secoli*, Milano 1958, p. 125.

12. «Magnus Dominus et laudabilis valde [...], voluit, ut quemadmodum sub se Deo uno omnes ordines caelestium agminum militant, sic universi homines distincti regnis et provinciis separati uni principi monarche subessent, quatinus eo consurgeret machina mundi preclior, quo ab uno Deo suo factore progrediens sub uno principe moderata et in se pacis ac unitatis augmenta susciperet»: *Monumenta Germaniae Historica*.

Questo è, dunque, il quadro ideale della *respublica christiana*, in cui il papa e l'imperatore aspirano ad un dominio universale. Se ora rivolgiamo l'attenzione alla concreta realtà politica, dobbiamo rilevare che tra Due e Trecento, mentre in Inghilterra, Francia e Spagna si verifica un lento e graduale trapasso dal frazionamento feudale a forme statali sempre più ampie e solide intorno a monarchie dinastiche, in Germania e nell'Italia settentrionale e centrale l'imperatore non riesce a compiere quella funzione unificatrice svolta dai sovrani negli altri regni. La Germania si presenta divisa in tanti territori (*Länder*), più o meno estesi, vassalli di diritto, indipendenti di fatto dall'imperatore. Si tratta di ducati (Baviera, Franconia, Svevia, Sassonia, Lorena, Stiria, Carinzia, Boemia, Austria ecc.), di marche (Brandeburgo), di contee (Turingia, Tirolo, Holstein), di principati ecclesiastici (Treviri, Colonia, Magonza), e di città che godono ampia autonomia (per es. Francoforte, Norimberga, Ulm, Lubeca).

Non bisogna d'altra parte dimenticare che l'imperatore del sacro romano impero era eletto dai principi tedeschi o almeno dai più importanti di essi. Quando questi non riuscivano a mettersi d'accordo su un candidato, nascevano lotte e rivalità che finivano per indebolire la funzione imperiale. Così alla morte di Federico II (1250) ebbe inizio il grande interregno, che contribuì a svigorire ancora di più l'autorità imperiale. I principi tedeschi, passando da una candidatura all'altra, evitarono di fatto ogni elezione fino al 1273, quando il papa Gregorio X, che mirava all'unificazione di tutta la cristianità in vista di una crociata, riuscì ad ottenere che venisse scelto come re di Germania un personaggio non troppo potente, cioè Rodolfo d'Asburgo (1273-1291).

Questa soluzione, se da un lato dava stabilità all'impero, dall'altro suscitava la lotta accanita di Ottocaro re di Boemia¹³, che contestava la validità dell'elezione di Rodolfo. La vittoria militare di quest'ultimo sul re di Boemia (a Marchfeld, presso Dürnkrut, nel 1278) gettò le basi della potenza della casa d'Asburgo. Infatti al figlio di Ottocaro rimanevano la Boemia e la Moravia, mentre i ducati d'Austria, di Stiria, di Carinzia e di Carniola passavano a Rodolfo, che ne dava l'investitura ai suoi due figli.

Morto Rodolfo (1291), il figlio Alberto dovette lottare contro Adolfo di Nassau prima di diventare imperatore (1298). Iniziava subito una politica energica contro i vassalli riottosi, aboliva pedaggi abusivi e smantellava for-

Constitutiones (= MGHC), IV/2, Hannoverae-Lipsiae 1909-11, p. 802, linee 11.16-20; traduzione italiana in HAGENEDER, *Il dominio*, p. 25.

13. Il regno comprendeva, oltre alla Boemia, la Moravia, l'Austria, la Stiria, la Carniola e la Carinzia.

tezze. Non solo, ma dopo la morte di Venceslao III re di Boemia, avocava questo regno alla corona e si accingeva a conquistarlo, quando moriva pugnalato da un nipote (1308).

A questo punto Filippo il Bello, re di Francia, cerca di imporre come imperatore il proprio fratello Carlo di Valois. Ma gli elettori, e il papa Clemente V (1305-1314) con loro, temendo un eccessivo accrescimento della potenza dei Capetingi, ancora una volta scelgono come imperatore un personaggio piuttosto oscuro: Enrico VII di Lussemburgo (1308-1313). Questi, consapevole del significato della sua missione, fa ben presto conoscere il suo progetto di venire in Italia per cingere la corona imperiale.

Il viaggio di Enrico nella penisola italiana cadeva in un periodo di forti tensioni tra guelfi e ghibellini. Il papa, volendo salvaguardare l'indipendenza dello Stato della Chiesa e la propria autorità politica attraverso i guelfi, prese alcune misure: raccomandò a Enrico lo *statu quo* nelle città della Lombardia, governate dai guelfi; nominò il re di Napoli, Roberto d'Angiò, rettore della Romagna (passata dall'impero alla Chiesa); rinviò l'incoronazione, fissata per il 2 novembre 1311; impose a Enrico un giuramento, in base al quale egli si impegnava a mantenere integro lo Stato della Chiesa, a combattere l'eresia e a rispettare i guelfi.

Con questo patto, il papa voleva sia evitare lo scontro tra guelfi e ghibellini, sia favorire la pace tra Enrico VII e Roberto d'Angiò, capo della lega guelfa. Di fatto, però, questi due scopi non furono raggiunti. Al suo arrivo in Italia nel gennaio 1311, Enrico divenne subito capo dei ghibellini e dovette conquistarsi le città che gli chiudevano le porte (Crema, Cremona, Lodi, Brescia). Nella primavera del 1312, egli intendeva farsi incoronare imperatore a Roma, nella basilica di S. Pietro. Ma una parte della città, compreso il Vaticano, era occupata dalle truppe angioine. L'incoronazione ebbe luogo in S. Giovanni in Laterano il 29 giugno 1312, per mano di tre cardinali.

Il 26 aprile 1313, Enrico conclude un procedimento giuridico contro Roberto d'Angiò, pubblicando una costituzione nella quale lo dichiara decaduto da tutti i feudi, diritti e possedimenti, lo mette al bando dell'impero e lo condanna a morte ¹⁴. La reazione di Clemente V non si fa attendere: con la bolla *Inter cetera* del 12 giugno 1313 commina la scomunica contro chiunque osi invadere il regno di Napoli ¹⁵. L'imperatore si muove verso il meridione, ma la morte lo coglie a Buonconvento (Siena) il 24 agosto 1313. Tra l'autunno del 1313 e la primavera del 1314, Clemente V prepara la

14. Il testo della costituzione in MGHC, IV/2, pp. 986-990.

15. Il testo della bolla in MGHC, IV/2, pp. 1045-1046.

bolla *Pastoralis cura*. In essa, premettendo la superiorità della Sede apostolica sull'imperatore, e la dipendenza feudale di Roberto d'Angiò dal papa, annulla tutte le disposizioni e condanne emanate da Enrico contro l'Angioino, e rivendica l'amministrazione dell'impero vacante¹⁶. La nomina di Roberto a vicario imperiale nei territori italiani (14 marzo 1314) è la logica conseguenza di questo principio¹⁷.

II

Dopo la morte di Enrico VII, gli elettori tedeschi si dividono: alcuni si dichiarano a favore di Federico d'Austria (19 ottobre 1314), altri per Ludovico di Wittelsbach, duca dell'Alta Baviera (detto Ludovico IV il Bavaro: 20 ottobre 1314). Il 25 novembre 1314 avviene una duplice incoronazione: ad Aquisgrana, luogo tradizionale, quella di Ludovico, a Bonn quella di Federico. Ambedue i contendenti si rivolgono al nuovo papa Giovanni XXII (1316-1334), un «vegliardo coraggioso e attivo, ma irascibile e imprudente»¹⁸. Questi, per evitare che Roberto d'Angiò diventi troppo forte in Italia e al fine di non indebolire l'impero per opporlo alla Francia, dichiara l'impero vacante, avoca a sé la sua amministrazione e proibisce di inviare un vicario imperiale in Italia.

Ludovico il Bavaro lascia ben presto intendere di non essere disposto a sottomettersi alle decisioni di Giovanni XXII. Il 28 settembre 1322 Federico d'Austria è fatto prigioniero a Mühlendorf da Ludovico il Bavaro, che rimane così il solo pretendente in lizza per la corona imperiale. Nella primavera dell'anno seguente, Ludovico manda a Milano un contingente militare in appoggio ai Visconti (ghibellini), liberando la città assediata dall'esercito del legato pontificio Bertrand du Poujet.

Il papa, vedendo naufragare la prospettiva di una immediata vittoria sui Visconti, prende alcune misure contro Ludovico il Bavaro. Con la bolla *Attendentes* dell'8 ottobre 1323, Giovanni XXII rimprovera a Ludovico di usurpare il potere e il titolo di imperatore, e così formula la posizione del papato di fronte all'impero: «Prima che l'uno o l'altro dei candidati desi-

16. Il testo della bolla in MGHC, IV/2, pp. 1211-1213.

17. Sull'atteggiamento politico e religioso di Roberto d'Angiò durante il conflitto tra *sacerdotium* e *imperium* si veda S. KELLY, *King Robert of Naples (1309-1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia», 20 (1999) pp. 41-80.

18. DE LAGARDE, *La naissance*, IV, p. 6.

gnati dai principi elettori sia stato approvato o disapprovato dalla Sede apostolica, non è permesso ad alcuno degli eletti di prendere il potere e il titolo di re dei Romani, dato che in quest'intervallo non sono re dei Romani ma eletti come re, e non sono né da nominare né da ritenere come re». Il papa ammonisce inoltre Ludovico per non aver sollecitato l'approvazione papale e per aver appoggiato i Visconti (nemici della Chiesa), e lo convoca sotto pena di scomunica ad Avignone, entro tre mesi, a giustificarsi ¹⁹.

Dopo lunghe esitazioni Ludovico il Bavaro decise di passare alla lotta aperta, facendo sentire le sue proteste il 18 dicembre 1323 alla dieta di Norimberga. Dopo aver manifestato la sua fedeltà alla Chiesa e la sua devozione al papa, Ludovico contestava al medesimo il diritto di esaminare il re dei Romani, perché quando questi è eletto da tutti o dalla maggioranza degli elettori ed è incoronato nella sede tradizionale, è re legittimo e tale deve essere ritenuto ²⁰.

Alla scomunica lanciata contro Ludovico da Giovanni XXII con la bolla *Urget nos caritas* del 23 marzo 1324 ²¹, segue la replica consistente nell'appello di Sachsenhausen del 22 maggio. Ludovico accusa il papa di creare divisioni tra i fedeli, di voler distruggere l'impero, di fomentare le guerre in Italia invece di stabilire la pace, di calpestare il Vangelo e di essere eretico manifesto, perché nega la povertà assoluta di Cristo e degli apostoli. Chiede, infine, la convocazione di un concilio per designare il successore di Giovanni XXII ²². Come si vede, Ludovico ricorre all'accusa di eresia, che già era stata adottata da Filippo il Bello nei confronti di Bonifacio VIII, e che, se trovata fondata, poteva consentire ad un concilio ecumenico di destituire anche il papa.

All'appello di Sachsenhausen il papa rispose con la bolla *Sicut ad curam* (11 luglio 1324), in cui dichiarava indegno del regno e dell'impero il duca dell'Alta Baviera, lo scomunicava di nuovo e scomunicava tutti coloro che gli ubbidivano e lo aiutavano; lanciava inoltre l'interdetto su tutte le comunità (città, università e conventi) che gli venissero incontro con aiuto, asilo e consiglio ²³.

19. «Priusquam alterutrius eorum per sedem apostolicam fuisset approbata vel reprobata persona, neutri electorum ipsorum assumere licuit nomen et titulum prelibatum, cum nec interim Roman(i) reges existant, sed in reges electi, nec sint habendi pro regibus nec reges etiam nominandi»: MGHC, V, Hannoverae-Lipsiae 1909-13, p. 617, linee 11-15.

20. Il testo della dichiarazione di Ludovico il Bavaro in MGHC, V, pp. 641-647.

21. Il testo della bolla in MGHC, V, pp. 693-699.

22. Il testo dell'appello in MGHC, V, pp. 723-754.

23. Il testo della bolla in MGHC, V, pp. 779-788.

Lungi dal placarsi, il conflitto tra il papa e Ludovico il Bavaro si inasprisce, quando quest'ultimo decide di venire in Italia. Il 31 maggio 1327 si fa incoronare re d'Italia a Milano, nonostante sia stato privato anche del ducato dell'Alta Baviera dal papa. Prosegue poi il viaggio verso Roma, dove entra il 7 gennaio 1328. Nella città eterna, Ludovico anzitutto si fa incoronare imperatore da Sciarra Colonna e poi consacrare da due vescovi avversi a Giovanni XXII (11 e 17 gennaio 1328). Quindi, tra il 14 e il 18 aprile, un'assemblea di laici convocata dall'imperatore depone il papa e lo sostituisce con il frate minore Pietro Rainalducci da Corvara, che prende il nome di Niccolò V. Non potendo trattenersi più a lungo in Italia, Ludovico parte verso il nord, abbandonando a Pisa l'antipapa, il quale, come la maggior parte dei signori delle città ghibelline, non tarda a sottomettersi a Giovanni XXII. Trascorrerà gli ultimi anni della sua vita nella dignitosa prigione del palazzo papale d'Avignone, dove morirà il 16 ottobre 1333.

Ludovico lascia l'Italia alla notizia della morte di Federico (13 gennaio 1330) e ritorna in Germania. Intanto Giovanni XXII cerca in tutti i modi di farlo destituire. Una nuova elezione da lui incoraggiata e già decisa da alcuni principi elettori non giunge a compimento. Ludovico, in un primo tempo, abdica all'impero (1331) in favore di Enrico di Baviera. Tuttavia gli intrighi di Roberto d'Angiò, i consigli del cardinale Napoleone Orsini e dei frati minori ribelli al papa e passati dalla sua parte, inducono Ludovico a dichiarare il 24 luglio 1334 che non ha inteso rinunciare. Ma c'è di più: la questione della visione beatifica, sollevata da Giovanni XXII negli ultimi anni del suo pontificato²⁴, spinge Ludovico e i frati minori del suo *entourage* a raccogliere una serie di tesi eretiche, da aggiungere a quelle già riscontrate nei testi concernenti la povertà di Cristo e degli apostoli, per intentare un processo teologico contro il papa in un concilio che lo deponga. Ma il 4 dicembre 1334 Giovanni XXII muore.

Nella primavera del 1335, Ludovico avviò trattative diplomatiche col

24. A partire dal 1331, Giovanni XXII aveva sostenuto in alcuni suoi sermoni la tesi assai singolare, secondo la quale le anime dei giusti diventano partecipi della piena visione di Dio non subito dopo la morte, ma dopo il giudizio universale. L'opinione del papa suscitò non poche discussioni e dette origine ad una controversia teologica. Sul letto di morte (3 dicembre 1334), Giovanni XXII ammise che le anime separate dai corpi e pienamente giustificate vedono Dio e l'essenza divina faccia a faccia chiaramente, nella misura in cui lo comportano lo stato e la condizione di un'anima separata. Cf. B. GUILLEMAIN, *Les sermons des papes d'Avignon*, in *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)* (Cahiers de Fanjeaux, 32), Toulouse 1997, pp. 295-312 (spec. pp. 297-304); CH. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 289), Rome 1995.

nuovo papa Benedetto XII (1334-1342), per arrivare ad una composizione pacifica del conflitto tra *sacerdotium* e *imperium* ²⁵. Nonostante la grande arrendevolezza dei legati imperiali, i negoziati fallirono a causa delle pressioni esercitate sul papa da Filippo VI re di Francia e da Roberto d'Angiò, che non voleva perdere il vicariato imperiale sull'Italia.

La situazione così tesa portò alla dichiarazione di Rhens di tutti i principi tedeschi (eccetto Giovanni di Boemia) del 16 luglio 1338. In essa proclamarono che il re dei Romani, eletto dalla totalità o dalla maggioranza degli elettori dell'impero, non aveva bisogno di alcuna nomina, approvazione, conferma o autorizzazione da parte del papa per amministrare i beni e i diritti dell'impero e per prendere il titolo di re ²⁶. Nella dieta tenuta a Francoforte nel successivo mese di agosto, Ludovico emanava la costituzione *Licet iuris* (6 agosto 1338), in cui definiva solennemente, dal suo punto di vista, i diritti dell'impero: «Noi dichiariamo [...] con il consiglio ed il consenso degli elettori e di tutti gli altri principi dell'impero che la dignità e il potere imperiale deriva direttamente da Dio solo, e che secondo gli antichi e provati diritti e tradizioni dell'impero, colui che è eletto re o imperatore dagli elettori dell'impero, all'unanimità o per maggioranza, deve essere considerato ed acclamato, da quel momento e per il solo fatto dell'elezione, legittimo re ed imperatore dei Romani; e che tutti i sudditi dell'impero gli devono obbedienza e che egli ha il pieno potere di amministrare le proprietà e i diritti dell'impero e di compiere tutto ciò che è pertinenza di un imperatore legittimo, senza necessitare dell'approvazione, conferma ed autorità e consenso del papa, della Sede apostolica o di chiunque altro» ²⁷.

Nella primavera del 1339, in una nuova dieta a Francoforte, i principi

25. Per una trattazione analitica dei rapporti tra Ludovico il Bavaro e Benedetto XII si veda C. SCHMITT, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoit XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Quaracchi-Florence 1959, pp. 197-249.

26. Il testo della dichiarazione in NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, ed. G. Gál-D. Flood, S. Bonaventure-New York 1996, pp. 1149-1150.

27. «De consilio et assensu electorum et aliorum principum imperii declaramus quod imperialis dignitas et potestas est immediate a solo Deo, et quod de iure et imperii consuetudine antiquitus approbata est quod postquam aliquis eligitur in imperatorem sive in regem ab electoribus imperii concorditer vel a maiori parte eorundem, statim, ex sola electione, est verus rex et imperator Romanorum censendus et nominandus, et eidem debet ab omnibus imperio subditis oboediri. Et administrandi bona et iura imperii, et cetera faciendi quae ad imperatorem verum pertinent, habet plenariam potestatem, nec papae sive Sedis Apostolicae aut alicuius alterius approbatione, confirmatione et auctoritate indiget vel consensu»: NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, p. 1151; traduzione italiana in EHLER-MORRALL, *Chiesa*, pp. 127-128.

elettori andarono oltre le loro precedenti dichiarazioni, affermando che il papa non aveva alcun diritto di esaminare il candidato all'impero; che era obbligato a consacrare colui che gli veniva proposto dagli elettori; e che in caso di rifiuto, qualunque altro avrebbe potuto consacrare l'imperatore.

Morto Benedetto XII (25 aprile 1342), la lotta proseguì col successore Clemente VI (1342-1352), il quale ritornò alla politica dura di Giovanni XXII. Con la bolla *Prolixa retro* del 12 aprile 1343, Clemente VI imponeva a Ludovico di deporre la dignità imperiale entro tre mesi, pena sanzioni più gravi²⁸. Ludovico, che si era alienato l'opinione pubblica con la persecuzione del clero favorevole al papa, si sottomise, abiurò l'eresia e abdicò (18 settembre 1343). Avendo quindi domandato a quali condizioni avrebbe potuto ricevere l'assoluzione, il papa gli comunicò nel maggio 1344 «di non potere promettere di riconoscere automaticamente come sovrano colui che sarebbe stato perdonato. Era la teoria teocratica più rigorosa che faceva dipendere l'esercizio del potere reale e imperiale dall'approvazione pontificia. Tanta intransigenza doveva necessariamente urtare gli elettori tedeschi»²⁹.

Il 13 aprile 1346, con la bolla *Olim videlicet*, Clemente VI scomunicava Ludovico il Bavaro e lo deponeva da ogni potere³⁰. Successivamente invitava i principi tedeschi ad eleggere un nuovo imperatore nella persona del giovane re di Boemia Carlo (1346-1378). La morte di Ludovico il Bavaro, avvenuta l'11 ottobre del 1347, spianò a Carlo IV la via verso il riconoscimento generale.

È interessante rilevare che il nuovo imperatore non chiese mai al papa la conferma della propria elezione, forse sulla base della dichiarazione di Rhens. Clemente VI, dubitando della sincerità di Carlo che non manteneva nessuna delle promesse fatte ad Avignone, non gli dette il permesso di passare le Alpi per venire a farsi incoronare a Roma. Glielo concesse, invece, Innocenzo VI (1352-1362). Dopo l'incoronazione a Roma (5 aprile 1355), e perciò nel pieno possesso di tutti i titoli, Carlo IV attuò una riforma costituzionale, destinata ad avere una profonda ripercussione nella storia dell'impero.

Si trattava della pubblicazione della famosa *Bulla aurea* (10 gennaio e 25 dicembre 1356), che regolava l'elezione dell'imperatore. Fino a quest'atto l'elezione imperiale era compiuta da tutti i principi ma spesso con gravi

28. Il testo della bolla in C. BARONIUS-O. RAYNALDUS ecc., *Annales ecclesiastici*, XXV, Parisiis-Friburgi Helv.-Barriducis 1887, pp. 307-312.

29. B. GUILLEMAIN, *Clemente VI*, in DBI, XXVI, Roma 1982, p. 221.

30. Il testo della bolla in BARONIUS-RAYNALDUS, *Annales*, XXV, pp. 371-374.

inconvenienti, quali si erano verificati con la doppia elezione di Federico d'Austria e di Ludovico il Bavaro. Per eliminare queste difficoltà, Carlo IV stabilisce che il diritto di elezione del re di Germania, il quale è anche re dei Romani e preconizzato imperatore, appartiene a sette principi elettori, tre ecclesiastici (gli arcivescovi di Magonza, di Treviri e di Colonia) e quattro laici (il re di Boemia, il margravio di Brandeburgo, il duca di Sassonia-Wittemberg e il conte del Palatinato). In caso di vacanza dell'impero, l'amministrazione è devoluta al duca di Sassonia e al conte del Palatinato³¹.

Come si vede, nella *Bulla aurea* non si fa parola del diritto papale di conferma dell'eletto, né delle pretese curiali di amministrare il territorio italiano durante la vacanza. Ciò significa la secolarizzazione dell'impero medievale. Il potere imperiale viene ad essere separato da quello del papa; l'impero diventa sempre più impero di nazione tedesca³². È la conclusione del processo di separazione tra *sacerdotium* e *imperium*, cominciato con la riforma gregoriana. Ma è anche la vittoria postuma di Ludovico il Bavaro.

III

Dopo aver esposto le principali fasi del contrasto tra Ludovico il Bavaro e i papi del suo tempo, è ora necessario esaminare il dibattito teorico che accompagna tale conflitto. Di fronte all'atteggiamento dei detentori del potere politico (non solo dell'imperatore Ludovico il Bavaro, ma anche di Filippo il Bello re di Francia) che aspirano a liberarsi dalla tutela dell'autorità papale, e perciò mettono in discussione i tradizionali rapporti tra ordine temporale e ordine spirituale, gli uomini di Chiesa e gli intellettuali dell'epoca reagiscono diversamente. Alcuni ritengono che il solo modo di fronteggiare la crisi consista nell'accentuare l'autorità del papa. Altri, tenendo conto dell'evoluzione in corso e senza negare l'autorità del papa nella

31. Cf. A. WOLF, *Goldene Bulle v. 1356*, in *Lexikon des Mittelalters*, IV, München-Zürich 1989, coll. 1542-1543.

32. Tuttavia, come osserva W. T. Waugh, anche se in nessun punto della *Bulla aurea* «si ammette la necessità di una ratifica papale all'elezione di un re, in nessun punto essa viene sconfessata, e nessun passo del documento la esclude. Viene infatti implicitamente respinta la pretesa del papato di amministrare l'impero durante una vacanza, ma sui diritti del re dei romani la Bolla d'oro è assai meno esauriente e precisa della dichiarazione di Rense e della legge *Licet iuris*» (*Storia del Mondo Medievale. VI. Declino dell'impero e del papato e sviluppo degli stati nazionali*, a cura di Z. N. Brooke-C. W. Previtè-Orton ecc., Milano 1980, p. 412).

Chiesa, attribuiscono al potere temporale una certa autonomia. Altri, infine, si propongono di sottomettere la Chiesa alla società civile, in base sia al rinato diritto romano sia alla filosofia aristotelica. Vale la pena esaminare distintamente le tre correnti in alcuni esponenti più rappresentativi.

A difesa della *plenitudo potestatis* del papa, cominciano ad apparire verso la fine del sec. XIII e nei primi decenni del sec. XIV i trattati *de potestate papae*. Dal punto di vista della forma, essi seguono il genere del trattato scolastico: variano cioè lo schema di una questione con tesi, antitesi, argomenti a favore dell'una o dell'altra opinione, scomposizione delle obiezioni e così via. Sono diffusi, come risulta dalla storia della loro tradizione manoscritta, tra i maestri universitari e tra quelle persone che occupano posti di responsabilità sia nella Chiesa sia nelle corti di re e principi³³.

Tra gli autori di questi trattati, che esaltano il potere papale, meritano di essere ricordati Egidio Romano (1243/1247-1316), con il *De ecclesiastica potestate* (1302), e Agostino Trionfo (detto anche A. d'Ancona: 1243-1328), con la *Summa de potestate ecclesiastica* (1326).

Egidio Romano attribuisce al papa ogni potere spirituale e temporale, e perciò anche il dominio dei beni terreni. In quanto *vicarius Christi*, al papa appartengono i due *gladii*. Solo per opportunità o per indegnità a esercitare direttamente il potere materiale, questo viene demandato ad altri. Pertanto il pontefice ha il *gladius* spirituale *ad usum*, e *ad nutum* quello temporale, che assegna all'imperatore, ai re e ai principi. Il potere temporale può esistere ed essere esercitato solo nella Chiesa, che è detentrica del fondamento dell'autorità e, di conseguenza, di ogni possesso. Solo nella Chiesa, quindi, esistono i regni e le proprietà; il che vuol dire che solo in virtù della *regeneratio* (col battesimo) e dell'*absolutio* (con la confessione) si può essere legittimi signori e padroni delle cose terrene.

Il rapporto di posizione del potere temporale e di quello spirituale si pone, secondo Egidio Romano, nei termini stessi del rapporto del corpo con l'anima: è *ad nutum* di quello spirituale e si attua *sub famulatu et obsequio* di quello del papa. Nell'ambito però del potere concessogli, il principe ha la pienezza di giurisdizione, e il papa - in linea di principio - non può interferire in essa. Ma quest'affermazione, di per sé molto promettente, non è altro che una premessa per edulcorare la casistica, in cui il papa interviene anche

33. Cf. J. MIETHKE, *Die Traktate «De potestate papae»*. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation* (Université catholique de Louvain. Publications de l'institut d'études médiévales. 2^e série: textes, études, congrès, 5), Louvain-la-Neuve 1982, pp. 193-211.

nella giurisdizione interna all'ordinamento politico dei singoli principi. Questi casi si verificano ogni volta che sia questione del bene dell'anima: perciò anche in materia di dote e di eredità.

Agostino Trionfo parte dall'idea fondamentale che il papa, in quanto vicario di Cristo, è principio e causa di tutti i poteri della terra. Questa potestà universale è la sola ricevuta immediatamente da Dio; tutte le altre, ecclesiastiche e civili, derivano da essa. Da tale principio generale scaturiscono le sue applicazioni concrete. Da un lato, il potere del papa nella Chiesa è supremo: sul piano dottrinale è infallibile, su quello giurisdizionale è sommo, e da esso proviene quello dei vescovi. Dall'altro lato, il potere papale, anche se istituito principalmente per il bene spirituale, si estende anche all'ambito temporale in forza della *reductio ad unum*: tutti gli uomini, compreso l'imperatore, sono ricondotti come misura e regola al papa, che per l'eccellenza del suo potere spirituale è al di sopra di ogni altro uomo. Perciò, per quanto riguarda l'impero, l'imperatore è ministro di Dio e anche ministro del papa; solo quest'ultimo ha il diritto di controllare la validità dell'elezione alla corona imperiale, di confermarla, di procedere alla cerimonia dell'incoronazione, di giudicare lo stesso imperatore, di deporlo e di sottoporre a revisione le leggi da lui emanate. Scopo fondamentale di questo potere accentrato nella persona del papa è che l'ordine temporale sia innestato nella realtà salvifica e fare in modo che il popolo cristiano sia sottomesso alla Chiesa, sposa di Cristo.

IV

Di fronte alle tesi ierocratiche, che riflettono l'indirizzo politico-ecclesiastico dei papi d'Avignone, alcuni teologi e intellettuali affermano l'esistenza di due poteri, spirituale e temporale, ciascuno indipendente nel proprio ambito. Questa posizione equilibrata è ben rappresentata da Dante Alighieri (1265-1321) nella *Monarchia*, un'opera in tre libri in cui tratta dell'impero, cioè di quell'unico principato che sta al di sopra di tutti gli altri³⁴. Nel primo libro, Dante dimostra che l'impero è necessario al benes-

34. Secondo alcuni studiosi, l'opera è databile al 1312-13, quando la Chiesa riaffermò con forza i propri diritti, ingiungendo a Enrico VII di lasciare Roma subito dopo l'incoronazione e indicando d'autorità una tregua tra l'imperatore e Roberto d'Angiò. Secondo altri, invece, Dante avrebbe scritto la *Monarchia* verso il 1317, quando il problema della giurisdizione imperiale si ripropose in tutta la sua gravità a motivo della rigida linea politi-

sere del mondo. Infatti perché gli uomini possano godere della libertà e vivere nella concordia, è necessaria la pace universale. Questa condizione si verifica quando esista la guida di una volontà unica - quella appunto dell'imperatore - che indirizzi il moto delle altre volontà. Solo sotto l'impero perfetto di Augusto il genere umano visse felice nella tranquillità di una pace universale: la condizione voluta dal Figlio di Dio, quando si fece uomo per la salvezza del mondo.

Nel secondo libro Dante, sdegnandosi nel vedere l'ostilità di certi popoli contro i Romani e assistendo allo spettacolo di re e principi concordi nel contrastare l'imperatore romano, dimostra che i Romani hanno costituito di diritto il loro impero, non già unicamente con la forza. Il principio base su cui Dante fonda la sua dimostrazione è che il diritto è immagine della volontà di Dio; quanto Dio vuole in seno alla società umana dev'essere considerato come di vero e puro diritto.

Finalmente nel terzo libro, contro la dottrina ierocratica che riservava al papa il diritto di ratificare l'elezione del *rex Romanorum* e di amministrare l'impero, Dante sostiene che l'imperatore riceve la sua autorità direttamente da Dio e non dal pontefice. Tra gli argomenti che egli confuta c'è quello che riguarda l'immagine del sole e della luna (Genesi 1, 16), tradizionalmente applicata ai due poteri: come la luna riceve la propria luce dal sole, così il potere temporale riceve la propria autorità da quello spirituale. Ora Dante osserva che la luna non dipende dal sole né quanto all'esistenza (*esse*), né quanto alla sua capacità (*virtus*) e neppure quanto alla sua attività (*opera-*

ca adottata da Giovanni XXII: cf. P. G. RICCI, *Monarchia*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma 1971, pp. 1000-1002. Stando alla testimonianza di Giovanni Boccaccio, il libro della *Monarchia* «più anni dopo la morte dell'autore fu dannato da messer Beltrando cardinale del Poggetto e legato di papa nelle parti di Lombardia, sedente Giovanni papa XXII. E la cagione fu perciò che Lodovico duca di Baviera, dagli elettori della Magna eletto in re de' Romani, e venendo per la sua coronazione a Roma, contra il piacere del detto Giovanni papa essendo in Roma, fece, contra gli ordinamenti ecclesiastici, uno frate minore, chiamato frate Pietro della Corvara, papa, e molti cardinali e vescovi; e quivi a questo papa si fece coronare. E, nata poi in molti casi della sua autorità quistione, egli e'suoi seguaci, trovato questo libro, a difensione di quella e di sé molti degli argomenti in esso posti cominciarono ad usare; per la qual cosa il libro, il quale infino allora appena era saputo, divenne molto famoso. Ma poi, tornatosi il detto Lodovico nella Magna, e li suoi seguaci, e massimamente i chierici, venuti al dichino e dispersi, il detto cardinale, non essendo chi a ciò s'opponesse, avuto il soprascritto libro, quello in publico, sì come cose eretiche contenente, dannò al fuoco»: *Trattatello in laude di Dante*, a cura di P. G. Ricci, in GIOVANNI BOCCACCIO, *Tutte le opere*, III, a cura di V. Branca, Verona 1974, pp. 487-488. Il cardinale Bertrand du Poujet (ca. 1280-1352), nipote di Giovanni XXII, fu legato in Italia dal 1320 al 1334: cf. B. PAGNIN, *Poggetto, Bertrando del*, in *Enciclopedia dantesca*, IV, Roma 1973, pp. 571-572.

tio), perché ha un movimento autonomo e una luce propria. Quel tanto di luce che riceve dal sole le serve solo per esercitare più efficacemente il suo influsso. Allo stesso modo il potere temporale non riceve da quello spirituale né l'esse né la *virtus* né l'*operatio*, ma solo la capacità d'operare con maggior efficacia, e ciò per mezzo della benedizione con la quale il papa gl'infonde la luce della grazia. A favore dell'indipendenza dell'imperatore dal papa, Dante adduce tre argomenti: il primo sostiene che l'impero, con tutto il suo potere, è più antico della Chiesa; il secondo afferma che la Chiesa non ha il potere di conferire l'autorità imperiale, non avendo ricevuto tale autorità né da Dio né da se stessa né dall'impero né dal consenso di tutti gli uomini; il terzo asserisce che il potere di concedere l'autorità imperiale si oppone alla natura stessa della Chiesa, dato che Cristo davanti a Pilato rifiutò il potere terreno.

A conclusione della *Monarchia*, Dante sottolinea che l'uomo ha due fini ultimi, uno per il corpo e l'altro per l'anima. Il primo si raggiunge sulla terra con l'esercizio delle virtù morali e intellettuali sotto la guida dell'imperatore; il secondo sotto la guida del papa con l'esercizio delle virtù teologali (fede, speranza, carità). L'imperatore dovrà dunque facilitare agli uomini il raggiungimento della felicità terrena col frenare la cupidigia e con lo stabilire nel mondo la pace e la libertà. L'imperatore sarà scelto soltanto da Dio per mezzo degli elettori, che avranno l'ufficio di rivelarne la volontà, e soltanto da Dio riceverà la conferma definitiva. L'autorità dell'imperatore deriva dunque, senza alcun intermediario, da Dio. Il che però non esclude ogni vincolo di soggezione dell'imperatore al papa, dal momento che la felicità terrena è ordinata a quella eterna. L'imperatore, pertanto, deve usare verso il papa quella riverenza che il figlio primogenito deve al padre. In tal modo «illuminato dalla luce della grazia paterna», potrà «con maggior efficacia irraggiare la terra, al cui governo è stato preposto soltanto da Colui che di tutte le cose spirituali e temporali ha il dominio»³⁵.

In ultima analisi, Dante si inserisce tra coloro che, prendendo le distanze dalle posizioni radicali, cercano di armonizzare le esigenze dell'impero con quelle del potere spirituale, senza fermarsi alla semplice coordinazione dei due poteri. Certamente egli è contro la *potestas directa* nell'ambito temporale, ma al tempo stesso a favore di un rapporto fondato sulla superiorità del fine spirituale dell'uomo su quello terreno.

35. «Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo perfectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator»: *Monarchia*, III, xv, 18, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, II, Milano-Napoli 1979, pp. 502-

Accanto alla posizione ierocratica (di Egidio Romano, di Agostino Trionfo ecc.) e a quella moderata (di Dante e di altri), nella prima metà del sec. XIV vengono elaborate alcune dottrine che mettono in discussione i fondamenti dell'ecclesiologia medievale.

Marsilio da Padova (1275/1280-1342/1343), un intellettuale italiano influenzato dall'aristotelismo allora fiorente nelle università di Padova e di Parigi, sviluppa nel suo *Defensor pacis* (1324) con coerenza e radicalità un pensiero politico che si pone in netta antitesi con la corrente ierocratica. Scopo dell'opera è la tranquillità e la pace del *regnum* contro il nemico che la perturba, cioè il papa, il quale pretende di avere la pienezza dei poteri, di possedere la *vis* coattiva sulla Chiesa, sull'imperatore e sui re. Contro questa rivendicazione, Marsilio ribadisce la necessità che il potere sia uno solo.

A suo avviso, il *regnum*, che è l'insieme di più uomini che si uniscono per avere un'esistenza soddisfacente, deve assicurare il bene sia temporale sia spirituale dell'individuo. Questo duplice scopo è realizzato da tre corpi sociali: il sacerdozio, l'esercito e la giustizia. Essi sono ordinati dal potere legislativo, il quale proviene da Dio come causa remota, ma ha la sua fonte immediata nella totalità dei cittadini o nella loro maggioranza. All'*universitas civium* appartengono i *cives* veri, che hanno diritto di voto e possono partecipare agli organismi di governo: sono perciò escluse le donne, i bambini e gli stranieri. I cittadini affidano l'esercizio del potere ai principi, che, a loro volta, eleggono l'imperatore quale legislatore sommo, unicamente soggetto alla legge divina.

La Chiesa, secondo Marsilio, è la comunità dei fedeli che credono nel nome di Cristo e lo invocano. Tutti i fedeli cristiani, e non solo i vescovi ed i sacerdoti, sono uomini ecclesiastici nel senso più vero e proprio del termine: Cristo, infatti, ha redento tutti col suo sangue. Marsilio ammette l'origine divina della Chiesa e del sacerdozio; tuttavia sottolinea che col carattere sacerdotale conferito da Dio non è dato alcun potere esteriore, anche in campo spirituale. Nella confessione, il sacerdote può solo dichiarare a chi Dio ritiene o rimette i peccati. Egli non ha la *vis* coattiva, perché le mancanze contro la legge divina vengono punite da chi detiene il potere civile. Marsilio asserisce, inoltre, che il carattere sacerdotale è posseduto da tutti i sacerdoti in ugual misura e che il vescovo di Roma non ha poteri maggiori di quelli del semplice sacerdote. La diversità tra i sacerdoti, ossia la gerarchia, è una istituzione umana. Non è stato Dio a crearla, ma la volontà e lo spirito umano l'hanno istituita per garantire l'ordine. Il potere che di fatto i

sacerdoti e i vescovi esercitano deriva dal legislatore umano credente, cioè dal ceto dei laici, che può obbligarli al servizio e anche deporli.

Secondo Marsilio, la Chiesa ha mancato alla propria missione spirituale sin da quando, con la donazione di Costantino, ha cominciato ad accumulare potere e ricchezza. È perciò necessario ricondurla alla povertà ed umiltà delle origini, spogliandola dei suoi beni e di ogni sovranità. Il primato papale non viene da Dio, ma è di origine puramente umana. Il tentativo di attribuire una dignità particolare al vescovo di Roma, in quanto successore di Pietro, risulta senza fondamento, dato che è impossibile dimostrare che l'apostolo si sia fermato a Roma. La suprema autorità nella Chiesa è il concilio di tutti i fedeli o dei loro incaricati. Esso non è una corporazione a sé stante accanto al *regnum*, ma al suo interno è come un organo ordinato alla soluzione di determinati problemi. La convocazione del concilio appartiene al legislatore supremo (imperatore), come avveniva nella Chiesa antica. Le deliberazioni conciliari mutuano la loro verità dallo Spirito santo, ma è dal legislatore umano (cioè dalla totalità dei cittadini) che esse ricevono l'autorità; è lui che impone il loro riconoscimento nella professione di fede e la loro diffusione ad opera dei sacerdoti.

In conclusione, ad una Chiesa desiderosa di controllare il *regnum* (concezione ierocratica), Marsilio oppone un *regnum* che è al di sopra della Chiesa e assegna alla società obiettivi religiosi e morali elevati. Per lui la Chiesa non è né retta monarchicamente dal papa, né collegialmente dall'episcopato, né democraticamente da un concilio, né viene semplicemente spiritualizzata, ma ridotta ad una semplice funzione all'interno del *regnum* ³⁶.

VI

Altro esponente di spicco della corrente che si oppone alla ierocrazia è il frate minore inglese Guglielmo d'Ockham (1290/1300-1349/1350). Il suo pensiero ecclesiologico-politico è raccolto in diversi scritti, tra cui: l'*Opus nonaginta dierum* (1333), il *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1333-1341), le *Octo quaestiones de potestate papae* (1340-1342), il *Breviloquium de principatu tyrannico*

503.

36. Le tesi di Marsilio, racchiuse in cinque proposizioni, furono condannate da Giovanni XXII il 23 ottobre 1327 con la bolla *Licet iuxta doctrinam*. Cf. DENZINGER-

(1341-1342), il trattato *De imperatorum et pontificum potestate* (1347).

Contro il monismo dei curialisti, Ockham sostiene una dottrina dei due poteri, nella quale l'autorità temporale e quella spirituale sono ordinate l'una all'altra in un rapporto di dipendenza. Nel proprio ambito, l'imperatore e il papa non hanno un potere assoluto: questo, infatti, è limitato non solo dalla legge divina, ma anche dalla libertà del singolo e dal bene comune. Ockham sottolinea con insistenza l'autonomia del potere temporale. L'impero romano non proviene dal papa, perché già prima di Cristo esso aveva una legittima giurisdizione, e fu riconosciuto dal Signore e dagli apostoli. Il potere imperiale, passato dai pagani ai cristiani, proviene da Dio, quindi dal popolo romano che istituì l'impero e, infine, dagli elettori dell'imperatore. Di conseguenza, il papa non dà la giurisdizione all'imperatore, non può cassarne le leggi, non può deporlo. Dal canto suo l'imperatore non può rendersi vassallo del papa, per non cessare di essere successore degli antichi imperatori romani e per non pregiudicare i diritti dei successori.

La Chiesa, come comunità di tutti i fedeli, è governata in modo monarchico per volontà di Cristo, che ha nominato Pietro suo rappresentante. Ockham, a differenza di Marsilio da Padova, attribuisce al papa un potere reale, conferitogli da Cristo. Tuttavia tiene a specificare che nell'ambito temporale il potere papale è quasi nullo, perché Cristo durante la sua vita ha rinunciato al dominio supremo che gli compete come Dio, e perciò non lo ha trasmesso al suo vicario. Ockham prevede però il caso in cui il papa debba assumere compiti temporali: in una situazione di necessità, quando le autorità competenti non ci sono o non sono all'altezza della situazione, il papa può e deve intervenire negli affari terreni per il bene della comunità.

Il potere papale è nello spirituale e si estende a tutto ciò che è indispensabile per la salvezza dell'anima e per il bene dei fedeli. Esso, perciò, implica il potere dottrinale e disciplinare. Ma anche in questo campo il potere papale ha i suoi limiti: il pontefice, per es., non può comandare ciò che è in contrasto con la legge divina o con il diritto naturale, deve rispettare il titolo legittimo dei re, non può imporre il celibato a tutti i fedeli e così via.

Per quanto la dignità del papa sia elevata, al di sopra di lui c'è la Chiesa universale, che non va identificata con la Chiesa romana e che non sarà mai vittima dell'errore. Guidata dallo Spirito santo, questa Chiesa universale e infallibile potrebbe essere rappresentata anche da pochi cristiani rimasti fedeli, e perfino da una semplice donna, come è avvenuto quando Maria è rimasta sola ai piedi della croce di Cristo. Il concilio non è esente da errori, ma costituisce una sorta di argine in grado di equilibrare il potere del papa, oltre che un possibile ricorso contro il pontefice eretico.

Come il papa in caso di necessità può e deve intervenire nel temporale,

così anche l'imperatore in quello spirituale in situazione di emergenza. Per es. l'imperatore può convocare un concilio o addirittura destituire il papa; può disporre dei beni ecclesiastici (di quelli cioè affidati alla Chiesa dai re e dai laici per provvedere ai poveri, alla costruzione di chiese ecc.) per dei compiti temporali, come per es. la difesa della popolazione contro il nemico.

Da quanto si è finora esposto, emergono alcuni punti di convergenza e di divergenza nel pensiero ecclesiologico-politico di Marsilio e di Ockham. Ambedue insistono sulla fondazione naturalistica del *regnum* (cioè sulla legge naturale) e sulla distinzione del potere spirituale da quello temporale. Non professano un vero laicismo in senso moderno: anche Marsilio accetta la rivelazione, benché sottometta il papa al potere civile. A differenza di Marsilio, Ockham mantiene al papa il diritto di interferire nel temporale *casualiter*, diventando in qualche modo superiore terreno dell'imperatore. Inoltre non condivide affatto le posizioni di Marsilio, quando questi assegna al potere civile una funzione riformatrice e purificatrice all'interno della Chiesa. Sostenitore della libertà evangelica, egli è contrario ad ogni forma di autoritarismo; e se critica il papato avignonese per la sua organizzazione burocratica e centralizzata che impedisce l'armonioso sviluppo della vita cristiana, non lo fa certo per sottomettere la Chiesa al controllo dei detentori del potere politico.

ROBERTO LAMBERTINI *

**OLTRE LA PROPRIETÀ, ALLE ORIGINI DEL POTERE:
FRANCESCO D'APPIGNANO NEL PENSIERO
ECCLESIOLOGICO-POLITICO DEL TRECENTO ****

Illustrando i temi principali dell'*Improbatio*, padre Nazzareno Mariani, autore della meritoria recente edizione, ha potuto scrivere: «La passione politica è, viceversa, totalmente assente da questa contestazione». Si tratta di un giudizio netto, appena corretto dall'osservazione dello stesso Mariani, il quale rimarca che esiste comunque un passo, nell'opera, in cui Francesco d'Ascoli pare rimproverare ai pontefici l'abbandono della *sedes Petri*¹. Se questa affermazione vuole evidenziare che il teologo francescano non si scaglia contro Giovanni XXII in ragione delle scelte strategiche - per esempio nella penisola italiana - di questo attivo pontefice avignonese, è difficile dissentirne. Non si deve però pensare che da questo giudizio si possa far derivare l'irrelevanza di Francesco d'Appignano per la storia del pensiero ecclesiologicalo-politico del Basso Medioevo. Anzi, una delle ragioni per le quali il valore del lavoro di editore ed anche - ora - di traduttore di Nazzareno Mariani non si riduce al mero affetto erudito per un conterraneo del passato, è che l'*Improbatio* possiede una notevole importanza nella storia delle teorie politiche. Certo, per coglierla, bisogna fare astrazione dal nostro modo di pensare la politica ed aprirci alle categorie proprie dei dibattiti del Trecento. Si tratta di un esercizio che sarebbe richiesto a chiunque si

* Università di Macerata.

** Queste pagine riproducono, con lievi modifiche, quanto esposto durante il Convegno e conservano l'andamento "parlato" di quell'intervento. Le brevi note hanno lo scopo di fornire alcuni rimandi preliminari che consentano al lettore interessato di approfondire le conoscenze e verificare le affermazioni. Ringrazio particolarmente gli organizzatori, che con generosità hanno organizzato questo incontro di studi, e gli amici e maestri Andrea Tabarroni, Carlo Dolcini e Jürgen Miethke, senza i quali non sarebbe stato possibile neppure questo piccolo lavoro, che dedico con gratitudine e stima al gruppo redazionale di *Picenum Seraphicum*.

1. *Introduzione. Cenni biografici*, in FRANCISCI DE ESCULO *Improbatio*, ed. N. MARIANI, Grottaferrata (Romae) 1993, p. 27, a proposito di questa edizione rimando anche

occupi di storia delle idee medievali e che io vi propongo di compiere - in scala ridotta - per il breve spazio di una relazione.

In verità, l'impressione dell'assenza di "passione politica", come quella, già espressa all'inizio del secolo da Albanus Heysse, di una irrilevanza dell'*Improbatio* da un punto di vista storico², può essere comprensibile: in questa sterminata opera, che pullula di argomentazioni e controargomentazioni, è praticamente assente il riferimento agli eventi contemporanei. Tutto proteso a dimostrare il carattere erroneo, o meglio eretico, delle posizioni sostenute dal papa nella sua bolla *Quia vir reprobus*, Francesco potrebbe sembrare avulso dalla realtà del suo tempo, intento esclusivamente ai problemi della teoria della povertà osservata dal suo Ordine. Chi cercasse echi immediati degli sviluppi politici a lui contemporanei, oppure prese di posizione esplicite relative ai temi più accesi del dibattito di teoria politica di quegli anni, non può che rimanere deluso. Non potrebbe esserne soddisfatto anche chi cercasse nell'*Improbatio* elementi di quella rivendicazione della "povertà" della Chiesa che anima non pochi autori e movimenti tra Due- e Trecento³. La povertà che Francesco difende con tale animosità, infatti, è in primo luogo la rivendicazione dell'Ordine dei Minori di incarnare la perfezione nella povertà come espropriazione assoluta, in quanto individui ed in quanto comunità. Il fatto che la Chiesa sia invece detentrica di proprietà è una delle condizioni che rendono possibile, da un punto di vista giuridico, la povertà dei francescani. Uno degli errori che i francescani ribelli rinfacciano a Giovanni XXII è appunto la decisione, presa da quest'ultimo, di rinunciare alla proprietà dei beni in uso ai Francescani, decisione con la quale il pontefice aveva ritenuto di porre fine ad un assurdo giuridico e ad

alla mia recensione in "Cristianesimo nella Storia", 18 (1997), pp. 685-688; l'introduzione alla traduzione italiana dell'*Improbatio* non apporta significative novità al giudizio sul valore storico dell'opera, (cfr. FR. FRANCESCO DI APPIGNANO, *Contestazione del libello del papa Giovanni XXII che comincia: 'Poiché il temerario'*, trad. di N. MARIANI, Appignano del Tronto 2000, pp. 9-37) anche se risulta ancor più simpatetica nei confronti di Francesco, e decisamente più critica in quelli di Giovanni XXII; in questo contesto Mariani giunge ad affermare (p. 9) che «Il papa fa talvolta la figura, in questa dura ed erudita diatriba, di un inesperto principiante, starei per dire un orecchiante, che le spara grosse e si impelaga in un mare burrascoso senza saper nuotare... E' facile, per il nostro autore, ribatterlo e fargli pesare il ridicolo della situazione!».

2. A. HEYSSE, *Descriptio Codicis Bibliothecae Laurentianae Florentinae S. Crucis, Plut. 31 sin. Cod. 3*, "Archivum Franciscanum Historicum" 11 (1918), p. 254.

3. Per una prima introduzione a questi complessi problemi si vedano *La concezione della povertà nel Medioevo*, ed. O. Capitani, Bologna 1974; *La Conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Spoleto 1991.

una ipocrisia, ed aveva trasformato i Frati Minori in proprietari ⁴.

Per quanto comprensibili, le delusioni di noi lettori nei confronti dei testi medievali sono ingiustificate, e da addebitarsi in particolare alle nostre aspettative erranee. Il mio scopo in questo intervento è proprio quello di mostrare che, leggendo in modo approfondito l'*Improbatio* e tenendo conto del contesto in cui è stata composta, se ne può valutare appieno l'importanza. Difendendo la loro interpretazione della povertà francescana, Michele da Cesena ed i suoi seguaci, tra i quali Francesco d'Appignano, sono divenuti - in un processo che ha implicato diverse tappe - importanti teorici politici. L'*Improbatio* di Francesco costituisce proprio una delle testimonianze più significative di questa evoluzione.

Osservazione preliminare: il papa eretico.

Parlando di ruolo di Francesco d'Appignano nell'evoluzione del pensiero ecclesiologico-politico, non intendo in primo luogo le implicazioni, eppure così evidenti, dell'accusa di eresia lanciata nei confronti del pontefice. A ben vedere, infatti, accusare di eresia il pontefice romano, agli inizi del Trecento, significava - inevitabilmente - mettere in discussione l'ardita architettura del sistema teocratico che si era ormai consolidato in quel torno di tempo. Pensare che il pontefice avesse potuto tradire la vera fede, equivaleva ad assestare un colpo violentissimo all'edificio teorico che ancorava la indefettibilità della chiesa all'insindacabilità dell'opera del suo giudice supremo: costringeva a ripensare radicalmente l'ecclesiologia, ponendo limiti alla competenza del papa che invece s'era andata definendo come "pienezza di poteri" ⁵. Del resto, di fronte ad un pontefice, quale Giovanni

4. Su questo mi permetto di inviare ad A. TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990; più divulgativo R. LAMBERTINI- A. TABARRONI, *Dopo Francesco. L'eredità difficile*, Torino 1989.

5. Su questi temi, a proposito dei quali la letteratura è sterminata, mi sento di consigliare: J. MIETHKE, *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewusstsein - Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter*, "Historische Zeitschrift" 226 (1978), pp. 568-599, pubblicato in italiano con il titolo *La teoria della monarchia papale nell'Alto e nel Basso Medioevo. Mutamenti di funzione*, in *Il pensiero politico del Basso Medioevo* a cura di C. DOLCINI, Bologna 1983, pp.119-156; B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955, in part. p. 96 e segg. di grande interesse, per temi a questo connessi, anche B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leiden 1972, 1988².

XXII, che ai francescani pareva impugnare una verità riconosciuta anche dai suoi predecessori, a Michele da Cesena ed ai suoi s'imponeva una teoria della Chiesa che prevedesse la possibilità di controllare l'azione del pontefice e circoscrivere l'ambito della sua competenza giuridica. Come scriveva già nel 1977 Carlo Dolcini « La povertà assoluta non si sostiene senza demolire il modello politico della *plenitudo potestatis*; ma questo non appare possibile senza modificare il criterio di validità della legislazione papale»⁶. E' a partire da questa consapevolezza che nelle Appellazioni pisane di Michele da Cesena in primo luogo si ribadiva l'impossibilità di contraddire le verità di fede già acquisite in forza delle decisioni dei pontefici, facendo valere come ostacolo alla dottrina dell'assolutismo papale il compito - che spetta al pontefice - di custodire il patrimonio della fede. Chi venga meno a questo compito, anche se costituisce il sommo vertice della Cristianità, cade in eresia. Rivalutando poi il filone di tradizione canonistica - in precedenza limitatosi ad ipotesi teoriche - secondo il quale un papa eretico è *ipso facto* privato della sua autorità e soggetto al giudizio di qualunque cattolico, ai "michelisti" diveniva possibile sostenere che sia compito di ciascun cristiano fedele opporsi all'eretico che occupa la sede di Pietro ed impegnarsi perché venga eletto un pontefice legittimo⁷.

Affermare non solo che il papa può cadere in eresia, ma anche che l'attuale pontefice si è effettivamente macchiato di questa colpa costituisce, come abbiamo visto, di per sé, una posizione gravida di conseguenze politiche, tra le quali spicca la rivendicazione del diritto/dovere di resistenza da parte di ogni cattolico, ecclesiastico o laico che sia. Francesco d'Appignano non è certo estraneo a queste posizioni formulate - come si è visto - nelle Appellazioni pisane, alle quali ha aderito formalmente, comparando anzi come primo nell'elenco delle personalità dell'Ordine che fecero proprio l'appello di Michele⁸. Francesco è per altro anche tra gli autori di quelle

6. C. DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza 1977, ora in Id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, pp. 147-221, in part. p. 174.

7. Su questo tema si veda in part. DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena* cit., pp. 171-190; ma anche E. L. WITTNEBEN, *Bonagratia von Bergamo. Wortführer des Franziskanerordens im Streit mit Papst und Kurie im 14. Jahrhundert*, Dissertazione dottorale, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2000, pp. 267-277, in corso di stampa presso Brill.

8. Si veda la recente edizione contenuta in NICOLAUS MINORITA, *Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, edd. G. GAL-D. FLOOD, St. Bonaventure N. Y. 1996, per le liste di adesione, in particolare le pp. 423 e 455.

Allegationes religiosorum virorum del 1329, nelle quali l'argomentazione contro la legittimità della deposizione di Michele da Cesena dall'ufficio di ministro generale si sostiene anche sulla tesi che il papa eretico cessa immediatamente di essere tale ⁹. D'altro canto, le Appellazioni pisane, come anche le *Allegationes*, sono con tutta verosimiglianza il risultato di un lavoro di équipe nella redazione definitiva del quale gli studiosi riconoscono sempre di più il ruolo predominante di Bonagrazia da Bergamo ¹⁰; di conseguenza, non è facile accertare l'estensione del contributo dei singoli membri del gruppo radunato attorno a Michele da Cesena, Francesco d'Appignano compreso. Questo coinvolgimento personale e teorico nelle problematiche politiche del tempo, per quanto di grande rilevanza, potrebbe quindi essere annoverato solo indirettamente tra i contributi originali di Francesco allo sviluppo delle teorie politiche medievali. Esistono comunque altri ambiti in cui l'*Improbatio* ha svolto a mio giudizio un ruolo importante in questo sviluppo: a differenza di questo primo caso, si tratta di contesti in cui il nesso tra povertà e politica è ancora più stretto. Se nel problema qui esaminato il nesso consiste nel fatto che il papa, negando la povertà assoluta di Cristo e degli Apostoli, si macchia della colpa di eresia come se avesse negato una qualsivoglia altra verità di fede, nei casi che si espongono qui di seguito la connessione si pone ad un livello ancora più profondo, quello dei presupposti specifici della teoria francescana della povertà.

Implicazioni politiche: la nuova concezione dell'origine del potere.

In Francesco d'Assisi la scelta di povertà, che godeva di una lunga tradizione monastica, proprio perché chiave di volta della sua sequela di Cristo, assume una valenza particolare ¹¹, di cui s'è spesso voluto evidenziare il fatto che fosse più esigente di altre proposte, coeve e precedenti. Non è questione che possa affrontare in questa sede. Mi preme però sottolineare che la peculiarità di Francesco, se non erro, non si esaurisce in un'ulteriore

9. *Allegationes Religiosorum virorum*, edito da ultimo in *Nicolaus Minorita: Chronica* cit, pp. 524-552, in part. p. 524 (dove si registra purtroppo uno sfortunato "de Appomano" invece che "de Apponiano") e pp. 547-552.

10. Cfr. WITTNEBEN, *Bonagrazia von Bergamo* cit. pp. 306-329.

11. Fondamentali risultano le analisi di G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, da leggersi insieme con G. G. MERLO, *Intorno a Frate Francesco*, Milano 1993; profonde osservazioni in A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana*, in *Il pensiero politico dell'età antica e medievale*, a cura di C. DOLCINI, Torino 2000, pp. 175-207, in part. 175-177.

limitazione quantitativa (come ne erano già state proposte tante, anche prima di lui), ma intenda estrinsecarsi in un rapporto essenzialmente diverso con i beni di questo mondo, un rapporto in cui una *fraternitas* possa vivere senza “mio e tuo” non solo al suo interno, ma anche all’esterno, godendo dei beni senza escluderne gli altri. Le formulazioni adottate e sancite dalla bolla papale *Exiit qui seminat* del 1279, che su questo punto significativamente riprende ma specifica anche ulteriormente la riflessione di Bonaventura da Bagnoregio¹², intendono catturare appunto questa peculiarità; insistere sul principio secondo il quale i Frati Minori non intendono possedere nulla, né in proprio né in comune, e si limitano all’uso di fatto delle cose, non è espressione di pedanteria scolastica o mero gioco di parole, quanto il risultato di uno sforzo faticoso di rendere in categorie concettuali l’intuizione di una evangelica “sostenibile leggerezza dell’essere”. Parlo di sforzo, perché, come risulta evidente, non poteva ovviamente essere agevole caratterizzare una condizione di rinuncia a qualsiasi diritto, anche d’uso, sui beni di questo mondo, mantenendo però il principio che l’uso di quei medesimi beni fosse legittimo, e quindi non ingiusto, anche in assenza di qualsiasi diritto.

A molti, come per esempio ad un acuto critico della scelta francescana, il grande maestro secolare Goffredo di Fontaines, pareva molto più razionale ritenere che la necessità che una persona ha dei beni da cui dipende la sua sopravvivenza costituisca un titolo di diritto ai medesimi¹³. Per i Francescani, invece, la facoltà di provvedere al proprio sostentamento appartiene ad un piano diverso da quello dei diritti sanciti dalle leggi positive, rivendicabili nelle sedi appropriate e può quindi coesistere con una rinuncia a proprietà e diritto, a patto che questa facoltà non fondi una “pretesa” esclusiva sui beni¹⁴.

L’importanza di questa concezione per i francescani si coglie al meglio ponendo mente al fatto che essa non si limita a cercare di descrivere lo *status* dell’Ordine minoritico. Visto che la scelta francescana è intesa come riproposizione della vita apostolica, ne consegue che anche Cristo e gli

12. Sulla *Exiit* mi permetto di rinviare a R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell’identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990, pp. 86-101, 171-181 ed a A. TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum*, cit., pp. 23-33 ed ai rimandi bibliografici contenuti in questi testi.

13. Su questo tema si veda V. MÄKINEN, *Godfrey of Fontaines’ Criticism concerning Franciscan Poverty and the Birth of Individual Natural Rights*, “Picenum Seraphicum” 19 (2000), pp. 69-85; più vasto l’oggetto di analisi nella monografia: V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven 2001.

14. Si veda TABARRONI, *Povertà e potere* cit.

Apostoli, comunità cristiana esemplare per eccellenza, hanno vissuto in uno stato di povertà assoluta, privi di ogni diritto sui beni che usavano. Negli stessi anni della *Exiit*, Pietro di Giovanni Olivi, sviluppando idee di Bonaventura, sosterrà che, dal canto suo, la comunità apostolica ha rinnovato in sé, per questo aspetto, quanto vigeva nello stato di natura, prima della Caduta¹⁵. La povertà francescana, sostanziata dell'apparato concettuale cui s'è accennato, diviene anche una chiave di lettura per la storia della Salvezza e, di conseguenza, per la storia delle istituzioni umane. Per essere sostenibile, la concezione francescana della povertà implica infatti che si ponga una cesura, uno iato profondo tra lo stato di natura (dove esiste solo la comunità d'uso) e quello stabilitosi dopo il Peccato (nel quale si instaura la proprietà): la Caduta ha inciso profondamente sul rapporto tra l'umanità ed i beni di questo mondo. Se la povertà francescana è possibile ed è una sorta di recupero dello stato edenico, se è possibile rinunciare ad ogni forma di diritto sui beni, allora diventa necessario pensare che nello stato di natura non esistessero le strutture proprietarie che caratterizzano la modalità postlapsaria. Questa idea non era certo nuova nella tradizione medievale; anzi si può affermare che i francescani riprendano la concezione patristica della stretta connessione tra Peccato e proprietà per caricarla di nuove valenze¹⁶. Anche questo, in fondo, è in gioco quando si dibatte della povertà francescana: se sia possibile, ed auspicabile, l'instaurarsi di un rapporto "diverso" con i beni di questo mondo, un rapporto per così dire "libero dalla proprietà", dalla triste necessità di distinguere tra il "mio" ed il "tuo"; se sia possibile, per esprimersi con Francesco d'Appignano nell'*Improbatio*, recuperare almeno in parte quella dimensione edenica in cui gli uomini, lontani dal dover separare i loro beni, vivevano a tal punto in comunità da gioire spontaneamente gli uni per il godimento degli altri¹⁷. Si

15. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones de perfectione evangelica*, q. 8, ed. in J. Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Iohannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, Werl/W. 1989, in part. pp. 178-179.

16. Si veda a questo proposito il monumentale studio di B. TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie*, Stuttgart 1999; preziose anche le indagini di G. TARELLO, *Profili giuridici della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi. Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova*, III, Milano 1964, in part. pp. 363-375.

17. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, pars 10, ed. cit., p. 155: «... licet idem actus utendi numero non fuisset singulorum quantum ad essentiam entitatis, tamen idem actus utendi numero fuisset singulorum quantum ad complacentiam uoluntatis, quia, licet idem actus numero non potuisset esse communis omnibus quantum ad exercitium operis effectiue, tamen idem actus numero fuisset communis omnibus quantum ad participium (pro:

comprende meglio, in questa prospettiva, l'insistenza dell'*Improbatio* non solo sulla tesi che prima del Peccato non esisteva alcuna forma di proprietà, nemmeno in comune, ma anche sul principio secondo il quale, dopo il Peccato, la divisione in proprietà distinte è stata introdotta per iniziativa umana, e non divina¹⁸. Francesco ribadisce instancabilmente questa sua posizione contro l'esplicito attacco di Giovanni XXII nella *Quia vir reprobus*, che aveva invece sostenuto l'origine divina dei diversi *dominia*¹⁹: la posta in gioco è poter sostenere che, se l'ordinamento proprietario è di origine umana, conseguente al peccato, allora la scelta francescana di rinunciare non ha nulla di assurdo o peregrino, ma si inserisce pienamente in una precisa vocazione di "recupero" dello stato edenico. Se il teologo di Appignano difende questa posizione con un prevalente intento apologetico nei confronti del proprio Ordine, ad un lettore attento non sfugge che contemporaneamente egli difende una tesi sulla natura della proprietà in cui la sua suddivisione non è legittimata e per così dire "sacralizzata" dalla sua origine divina, ma risulta, nel bene e nel male, compiutamente umana. Solo l'assegnazione della Terra Promessa al popolo ebraico costituisce, per Francesco, un'eccezione a questa regola generale: ma essa va intesa appunto come eccezione, che è stata posta in essere dopo che gli uomini avevano proceduto alle originarie divisioni tra i beni e che, nell'interpretazione del teologo francescano, aveva perso il suo valore già quando Gesù è vissuto sulla terra²⁰.

participationem?) consolationis conglutinatiue, pro quanto quilibet gaudebat de comodo alterius sicut de suo, et solacium unius redundasset in singulos: et ita gaudium cuiuslibet rei fuisset commune omnibus per participationem mutue consolationis, iuxta illud: Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum».

18. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars 42*, ed. cit., pp. 376-387; esplicito il testo di p. 379: « Et non solum divisio primarum rerum humana voluntate introducta est immediate, set etiam postea divisio generalis omnium dominiorum per iura regum et principum universaliter introducta est, de qua directe intelligitur illud Augustini, *Super Iohannem*, omelia vi, et ponitur viii distinctione: "Quo iure defendis villas Ecclesie, diuino an humano ?"».

19. IOHANNES XXII, *Quia vir reprobus*, ed. in NICOLAUS MINORITA, *Chronica* cit., p. 590: « Scriptura sacra dicit contrarium evidenter, scilicet quod immo, iure divino, non humano, fuerit dominium introductum...In Scripturis autem divinis habemus quo antequam leges regum, immo antequam reges essent, res aliquae alicuius erant. Ergo iure divino aliquis dicere poterat aliquid suum esse ».

20. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars 42*, ed. cit., pp. 379-380: « ... licet de iure diuino fuerit introductum quoddam dominium speciale unius populi specialis in quadam portione terre speciali, scilicet populi Iudaici in terra promissionis. Set illud fuit dominium quoddam speciale privilegiatum, quod se habuit ad dominium commune humana

Traspare anche da queste osservazioni che, nell'approccio di Francesco d'Appignano, l'origine del dominio sui beni e di quello sulle persone sono strettamente intrecciati; di conseguenza egli non istituisce una distinzione sostanziale tra proprietà e potere. Ne è dimostrazione calzante il fatto che, a suo dire, dopo il Diluvio universale, ad opera di Noè, non solo fu riproposta la una divisione tra diversi *dominia*, ma fu istituito un rapporto di dipendenza tra uomo ed uomo, la servitù, alla quale Noè condannò Cam con i suoi discendenti²¹. Nel rivendicare, quindi, che la *divisio dominiorum* scaturisce dall'iniziativa umana e non dipende in modo immediato dalla volontà di Dio, il quale anzi talvolta la considera estranea o contraria al proprio progetto di salvezza²², Francesco d'Appignano suggerisce che la proprietà ed il potere sono dimensioni autonome rispetto ad un intervento diretto di Dio nella storia, radicalmente mondane²³.

Implicazioni politiche: “Il mio regno non è di questo mondo”

Come abbiamo visto, nell'impostazione francescana del problema, i Frati Minori sono poveri perché Cristo è stato povero. Meglio ancora: la comunità di Cristo e degli Apostoli, che rinnovava su questa terra la libertà dalla proprietà dell'uomo non ancora peccatore, trova la sua imitazione perfetta nella comunità dei frati francescani. Per criticare i francescani, ovvia-

voluntate introductum sicut priuilegium speciale ad legem communem et generalem, ideo fuit introductum posterius tempore humano dominio et finaliter etiam cessit tempore Romanorum, et subest nunc etiam, humano iuri seu dominio propter quod tempore Christi, mota questione utrum deberent dare tributum Cesari an non, Christus respondit: Reddite que sunt Cesaris Cesari et que sunt Dei Deo, ubi Christus clare ostendit dominium proprietatis illi populo a Deo traditum iuri humano tunc temporis dedisse locum ».

21. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, pars 42, ed. cit., p. 378: « Hic, primo, post diluuium, introducta est servitus in speciali et diuisio rerum in generali, demerito medii filii: que diuisio introducta est immediate auctoritate humana, scilicet Noe, et non diuina immediate».

22. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, pars 42, ed. cit., p. 379.

23. Si può osservare che Francesco d'Appignano purtroppo non spiega quale sia l'origine e dell'autorità di Noè: si limita a rilevare (FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, pars 42, ed. cit., p. 381) che l'autorità dei patriarchi biblici è paragonabile - quanto a funzione - a quella di re e principi dei suoi tempi. Riflessioni più estese a questo proposito si trovavano in Duns Scoto, cfr. R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*, Modena 2000, pp. 111-161; 169-226; L. PARISOLI, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Roma 2001, pp. 91-144.

mente, il papa poteva indicare tanti casi di “infedeltà” pratica a questi principi. Così facendo, in verità, avrebbe - per così dire - sfondato una porta aperta, perché erano gli stessi francescani a rinfacciarsi vicendevolmente di non essere pari alla loro vocazione (si pensi solo ad alcuni aspetti della disputa tra “Spirituali” e “Comunità”, che aveva visto l’intervento del predecessore di Giovanni XXII, Clemente V²⁴). Limitarsi a questo non avrebbe veramente risolto il problema: per sradicare ogni errore era necessario andare più a fondo, negare i fondamenti della concezione stessa. Abbiamo già visto che Francesco d’Appignano si è trovato a difendere l’idea di una comunità d’uso originaria che caratterizzava lo stato prelapsario. La *Quia vir reprobus* attacca però, oltre alla tesi della povertà dei progenitori, anche quella della povertà della comunità apostolica. Secondo Giovanni XXII, Cristo non fu povero, e certo non lo fu nel modo in cui se lo immaginavano i Frati Minori²⁵. Per sostanziare questa sua affermazione, il papa partiva di lontano: dalla tesi della regalità di Cristo. Cristo, come Dio dall’eternità, ma come uomo dal momento della sua incarnazione, ha ottenuto il regno universale, vale a dire il dominio su tutto il creato. La Scrittura, i Vangeli ed i Santi affermano a chiare lettere che esiste un regno di questo genere. Del detentore di questo dominio non si potrà certo pensare che sia povero. Si comprende immediatamente perché Francesco si sia affaticato a confutare questa affermazione, in lunghe pagine, in cui cerca di opporre a quell’interpretazione la tesi per la quale Cristo è Signore dell’universo in quanto Dio, ma in quanto uomo ha scelto la povertà, annunciando sì un regno, ma un regno spirituale, celeste²⁶. Per il papa è invece vero il contrario: il regno di Cristo in quanto uomo è un illimitato diritto temporale; che egli abbia o meno scelto di esercitarlo in tutta la sua estensione, è un’altra questione. Questo dibattito culmina nelle pagine, per me affascinanti dietro la dura scorza dell’argomentare scolastico, in cui si discute dell’esegesi del confronto fra Cristo e Pilato così come ci è narrato dall’evangelista Giovanni. “Il mio regno non è di questo mondo”: cosa intendeva affermare Gesù in

24. Per una sintetica ricostruzione di quelle vicende, si veda M. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell’assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell’ordine francescano (1210-1323)*, Milano 1995.

25. IOHANNES XXII, *Quia vir reprobus*, ed. cit., pp. 594-6: « Quod autem dominium rerum temporalium habuerit, sacra Scriptura tam in Testamento Veteri quam in Novo in multis locis testatur ... Item, quod Salvator fuerit dominus omnium temporalium, videtur ... regnum et universale dominium habuit Iesus in quantum Deus ab aeterno, eo ipso quod Deus genuit eum, et in quantum homo ex tempore, scilicet ab instanti conceptionis suae, ex Dei datione, ut patet ex praedictis».

26. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars 43*, ed. cit., pp. 389-423.

quel momento drammatico ? Voleva dire, come riteneva il papa, che il suo potere non aveva un'origine umana, ma immediatamente divina, pur rimanendo un dominio temporale a tutti gli effetti, oppure, come sostiene Francesco d'Appignano, intendeva affermare che il suo regno è di natura diversa dai regni di questo mondo ? Si era ingannato, Erode, nel temere nel bambino di Betlemme un concorrente, o era nel giusto ?²⁷

I francescani rifiutavano di ammettere un Cristo/uomo che fosse re temporale perché di un tale Gesù sarebbe stato impossibile - ed era questo l'intento del papa - affermare che fosse autenticamente povero. Confutare la tesi papale, però, aveva implicazioni che non si limitavano alla disputa "pauperistica" in corso²⁸. Qualche anno prima - e certo i protagonisti della discussione ne erano consapevoli - nell'atmosfera infuocata dello scontro tra Filippo di Francia e Bonifacio VIII l'agostiniano Giacomo da Viterbo aveva sostenuto la posizione del pontefice romano richiamandosi proprio al tema della regalità di Cristo. "Cristo è il re, non soltanto del regno celeste ed eterno, ma anche di quello temporale e terreno, dal momento che amministra e giudica i beni celesti e terreni. Questa è la spada a due tagli che esce dalla sua bocca !»²⁹. Così si legge nel primo capitolo del secondo libro del *De regimine christiano*, poco prima che Giacomo si accinga a dimostrare come questo potere sia stato comunicato da Cristo al suo Vicario, il papa. Il regno di Cristo in quanto uomo, proprio perché uomo, è trasmissibile al suo successore in terra, e diventa chiave di volta della tesi della pienezza dei poteri del pontefice romano, delle sue rivendicazioni anche in campo temporale. Di conseguenza, la discussione sulla povertà dei seguaci di Francesco finisce per innescare un dibattito sulla fonte del potere papale. E' evidente, infatti, che la stessa difesa dell'esemplarità apostolica della scelta di povertà allontana Michele ed i suoi dalle tesi favorevoli alla *plenitudo potestatis* del papa. Non è un caso, quindi, che Francesco contesti,

27. Non a caso l'*Improbatio* cita il commento di Agostino al 18° capitolo del Vangelo di Giovanni (FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, pars 43, ed. cit., p. 401): «Hoc clare Augustinus Super Iohannem xix capite, esponendo predicta verba Christi, dicit sic: "Audite Iudei et gentes ! Audi, circumcisio ! Audite omnia regna terrena ! Audi prepuccium ! Non impedio dominationem uestram in hoc mundo. Nolite metuere metu uanissimo quo Herodes ille maior expauit et tot infantes occidit...».

28. Su questo dibattito si veda LAMBERTINI, *La povertà pensata* cit., pp. 249-268.

29. JACOBUS DE VITERBIO, *De regimine christiano*, II, 1, ed. H.-X. ARQUILLIÈRE, in Id., *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe. De regimine cristiano (1301-1302). Études des sources et édition critique*, Paris 1926, p. 162; traduzione italiana in GIACOMO DA VITERBO, *Il governo della Chiesa. De regimine cristiano*, a cura di A. RIZZACASA e G. B. M. MARCOALDI, Firenze 1993, p. 211.

nell'*Improbatio*, la tradizionale esegesi di Luca 22, 38, il famoso brano delle due spade: non può accettare che le due spade indichino il pieno possesso, da parte di Pietro, non solo della *potestas spiritualis*, ma anche di quella *temporalis*³⁰. L'intento prevalente di Francesco è quello di difendere la povertà assoluta di Cristo e degli apostoli; dalla sua argomentazione emerge tuttavia che la teoria francescana finisce per entrare in rotta di collisione con molti dei presupposti della rivendicazione papale di una pienezza di poteri in campo temporale.

Implicazioni politiche: “Cesar fuit verus dominus, licet infidelis, in temporalibus”

Cesare, o meglio l'imperatore romano, era vero *dominus* in campo temporale. Anche questa affermazione di Francesco compare nel contesto della discussione sulla regalità di Cristo. In questa sezione dell'*Improbatio*, il teologo di Appignano sta ancora tentando di sostenere che dal Vangelo non emerge che Cristo fosse re temporale. Un'argomentazione fortemente politica è impostata nel modo seguente, a partire da una implicita convinzione monarchica (o, meglio, dalla persuasione della necessaria unità del potere)³¹: in un regno temporale non devono esistere più re che non siano tra di

30. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars 43*, ed. cit., pp. 421-2: « Nec mouere debet quod Luce xxii. capite Petrus dixit Christo: “*Domine, ecce duo gladii hic !*”, cui Christus ait: “*Satis est*”, quoniam per duos gladios significari uidetur duplex potestas spiritualis Petri, scilicet potestas spiritualiter occidendi et potestas spiritualiter uiuificandi (...) seu potestas spiritualiter ligandi et soluendi que est eadem potestas in re licet differat ratione. Ideo Petrus dixit: “*Ecce duo gladii hic*”, scilicet in ecclesia militante; et non dixit: habeo uel habemus duos gladios, sed dixit *hic* dans intelligere quod *hic*, scilicet in Ecclesia militante, est duplex potestas, per duplicem gladium significata, scilicet potestas spiritualis seu pontificalis et potestas temporalis seu imperialis. Set una illarum potestatum spectabat ad Petrum directe et immediate, alia uero potestas spectabat ad eum indirecte et mediate ratione corporis ecclesie sibi commisse. Ideo unum illorum gladiatorum legitur Petrus portasse et habuisse immediate ac ipso usus fuisse, alium uero gladium non legitur Petrus portasse nec etiam immediate habuisse et multo minus usus fuisse». Alla discussione del brano delle “due spade” ho dedicato il breve saggio *La povertà e la spada*, di prossima pubblicazione presso Brepols.

31. Questa tesi ritorna anche in un altro contesto: FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars 43*, ed. cit., p. 402: « Ex quibus uerbis Augustini aperte patet quod regnum Christi in hac uita mortali non fuit regnum temporale set spirituale, quod patet ex hoc quod dicit: “Non impedio dominationem uestram in hoc mundo”: si autem fuisset dominium eius temporale, impediuisset eorum dominium, cum in eodem regno siue imperio non possint

loro in un rapporto di subordinazione, come suggerisce anche Matteo 6 (Nessuno può servire due padroni), ma Cristo ha consigliato di pagare le tasse (i brani rilevanti sono Matteo 17, 24-26 e soprattutto Matteo 22, 15-21) riconoscendo che l'imperatore era legittimo. Francesco è ben consapevole del fatto che per la mentalità giuridica medievale il versamento di un tributo implicava il riconoscimento della sovranità. Ma è certo che Cristo non si considerava un re sottomesso all'imperatore; d'altra parte, se pagava il tributo, non si comportava certo come un sovrano sovraordinato all'imperatore. Ne deriva che, se non potevano esistere nel medesimo territorio due re reciprocamente indipendenti, Cristo non era re³². Ancora una volta, l'intento principale del francescano è di dimostrare che non si può affermare che Gesù fosse ricco (nel senso di non assolutamente povero), in quanto non deteneva alcun potere. La dimostrazione, però, passa per un punto delicatissimo, quello del riconoscimento della legittimità di un potere che, come quello degli imperatori romani, non è stato sanzionato dall'istituzione ecclesiastica. Se poniamo mente a quanto questo tema sia stato centrale nei dibattiti di qualche decennio prima, quando Egidio Romano ha difeso ad oltranza la posizione di Bonifacio VIII, argomentando proprio che non v'è alcun potere legittimo se non quello che riconosce la sua dipendenza da quello del papa, possiamo ben comprendere quale importanza possa assumere questa affermazione³³. Se la tesi della povertà di Cristo poggia sul riconoscimento della legittimità del potere di un imperatore pagano sulla Palestina, ne deriva che in questo frangente i "michelisti" saranno spinti su

esse conuenienter, absque mutuo impedimento inter se, plures reges seu imperatores a pari, quorum neuter subsit alteri quia: Nemo potest duobus dominis seruire, ut ipse Salvator ait».

32. FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio, pars* 43, ed. cit., p. 408: « Item, in eodem regno temporalibus non possunt nec debent esse simul reges a pari et inconnexi, quia *Nemo potest duobus dominis seruire*, scilicet inconnexis, secundum Matheum vi. capite: set Cesar, imperator Romanorum, fuit uerus dominus, licet infidelis, in temporalibus, aliter enim Christus uerbo et exemplo sibi dari tributum non consulisset. Christus autem a Cesare regnum temporale non recognouit, licet sibi tributum, non in recognitione regni sed pro uitatione scandali et futuri significatione misterii, dederit, nec Cesar recognouit regnum temporale a Christo in quantum homo, set potius eius ministri exigebant tributum a Cristo, ut patet Mathei xvii. capite ».

33. AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, II, 9 ed. R. Scholz, Leipzig 1929 (Nd. Aalen 1961), p. 85: « Et quia nulli sunt digni nec honore nec dominio nec potestate nec aliquo alio bono, nisi per sacramenta ecclesiastica et per ecclesiam et sub ecclesia, bene dictum est, ut in rubrica capituli dicebatur, quod, licet non sit potestas nisi a Deo, nullus tamen est dignus aliqua potestate, nisi sub ecclesia et per ecclesiam fiat dignus »; traduzione italiana in Egidio Romano, *Il potere della Chiesa*, edd. G. DOTTO – G. B. M. MARCOALDI, Roma 2000, pp. 178-179.

di una posizione per nulla congruente con le tesi di teoria politica sostenute dalla curia avignonese. E che questo non sia una mera peculiarità di Francesco, è confermato dal fatto che anche gli altri teorici minoriti di Monaco lo seguono su questo punto: l'*Appellatio magna monacensis* del 1330, opera collettiva in cui Bonagrazia da Bergamo ha ancora una volta svolto un ruolo predominante, argomenta in modo del tutto analogo, aggiungendo riferimenti di tipo canonistico³⁴; nel 1332, con l'*Opus Nonaginta Dierum*, Ockham renderà ancora più elegante l'argomentazione, sostenendo con linearità che, se versare il tributo è riconoscimento di un potere, allora Cesare è riconosciuto legittimo da Cristo³⁵.

La legittimità del potere dei sovrani non-cristiani diventerà poi uno dei pilastri della teoria politica che Ockham andrà sviluppando negli anni a venire. E' famosa, nel *Breviloquium*, la tesi secondo la quale la facoltà di darsi dei governanti fa parte di quell'"attrezzatura" antropologica che l'uo-

34. *Appellatio magna monacensis*, error I, edita in Nicolaus Minorita, *Chronica* cit., pp. 637-638: «Constat autem quod Christus non recognovit aliquod regnum nec dominium temporale a Caesare, quia licet mandaverit Petro solvere censum ministris Caesaris pro se et pro ipso, non tamen hoc fecit in recognitione alicuius regni nec domini temporalis quod teneret ab ipso Caesare, sed pro evitacione scandali, ut patet Matthaei 17, 26 c., et expresse dicitur 28 q. 1 c. *Iam nunc*. Nec Caesar recognovit aliquod regnum nec dominium temporale a Cristo secundum quod homo, sed potius ministri Caesaris exigebant tributum a Christo, ut patet in dicto capitulo Matthaei 17, 23. Ergo Christus, in quantum homo, non fuit rex et dominus in temporalibus, sicut fingit haereticus supra dictus, quia tunc in eodem regno respectu eiusdem domini fuissent plures reges primi et immediati, quorum neuter alteri subfuisset ». A proposito dei rapporti tra *Improbatio* ed *Appellatio magna monacensis*, rimando al mio *Francesco d'Ascoli e la polemica francescana contro Giovanni XXII: a proposito dei rapporti tra l'Improbatio e l'Appellatio magna monacensis*, in *Studi in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola nazionale di studi medioevali*, Roma 2001, pp. 277-308.

35. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opus Nonaginta Dierum*, 93, in Id., *Opera Politica*, II, rec. J. G. SIKES, retract. H. S. OFFLER, Manchester 1963, p. 683: « Quarta ratio est haec: In eodem regno seculari non possunt esse plures reges veri, non habentes regnum pro indiviso, quorum neuter cognoscit regnum ab altero. Sed imperator romanorum tempore Christi fuit verus rex Iudaeae, quamvis fuisset rex aliorum regnorum, et constat quod Christus et imperator non tenebant regnum Iudaeae pro indiviso, nec Christus cognoscebat regnum Iudaeae ab imperatore nec imperator a Cristo. Ergo Christus non fuit verus rex saecularis Iudaeae et per consequens a simili non fuit rex saecularis cuiuscumque alterius regni. Hic videntur tria probanda. Primum est quod Caesar seu imperator fuit rex Iudaeae. Hoc ex Evangelio elicitor evidenter, Cristo dicente: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari; ex quibus verbis colligitur quod illa, quae Caesar vendicavit in Iudaea, vere erant sua. Sed Caesar tamquam rex Iudaeae et dominus vendicavit tributum; ergo vere tributum erat ipsius tamquam regis et domini, ergo vere ipse fuit rex ».

mo ha conservato dopo la Caduta e gli consente di sopportare la vita sociale segnata dal peccato³⁶. Questa facoltà concessa da Dio agli uomini prima ancora della Rivelazione risulta quindi comune a tutta l'umanità, non solo ai cristiani; di conseguenza, il potere temporale, nel suo carattere umano e "mondano", possiede una sua legittimità al di là della sua eventuale sanzione religiosa; d'altro canto, proprio la sua origine umana e non divina fa sì che al potere si possa, nel contesto di una particolare scelta religiosa, rinunciare in modo legittimo.

Concludendo

E' noto che Ockham, nel contesto della sua intensa attività pubblicistica a favore dell'imperatore tedesco, ha prodotto una delle più interessanti teorie politiche del Trecento, nella quale si proponeva una nuova articolazione del rapporto tra potere spirituale e potere temporale e contestualmente si fondava un diritto di resistenza nei confronti degli abusi di entrambi³⁷. Mi pare tuttavia di aver mostrato che alcune delle tesi sostenute da Ockham sono già preannunciate nell'*Improbatio* di Francesco di Appignano³⁸. Questa constatazione, ovviamente, non ha nulla a che vedere con una sterile rivendicazione di primato a favore del pensatore di Appignano: piuttosto, conferma la tesi della rilevanza storica e teorica dell'*Improbatio* e fa di questo trattato una testimonianza dei rapporti complessi che legano, nella prima

36. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Breviloquium de principatu tyrannico*, III, 8, ed. H. S. OFFLER, in *Opera Politica*, IV, Oxford et alibi 1997, pp. 180-181: « Duplex potestas praedicta, scilicet appropriandi res temporales et instituendi rectores iurisdictionem habentes, data est a Deo immediate non tantum fidelibus, sed etiam infidelibus, sic quod cadit sub praecepto et inter pure moralia computatur: propter quod omnes obligat tam fideles quam etiam infideles». Traduzione italiana di questo testo in GUGLIELMO DI OCKHAM, *Breve discorso sul governo tirannico*, trad. A. Salerno, Milano 2000, p. 140.

37. Sul pensiero politico di Ockham, accanto all'ormai classico A. S. McGRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Political and Institutional Principles*, Cambridge 1974, si vedano le indicazioni di J. MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, pp. 285-286, in cui la vastità dei rimandi consente di recuperare gran parte dei risultati della recente storiografia; incisiva l'esposizione del pensiero di Ockham nel contesto della tradizione francescana in A. TABARRONI, *Povertà e potere nella tradizione francescana* cit., pp. 175-207.

38. Un mio lavoro che approfondisce il ruolo dell'*Improbatio* come fonte del pensiero di Ockham uscirà nel primo numero di *Polypticum. Rivista di storia del pensiero politico medievale*, diretta da Carlo Dolcini.

metà del Trecento, difesa della teoria della povertà e sviluppi delle teorie politiche. Come si è visto, questi rapporti non sono limitati alle vicende biografiche di alcuni autori. E' vero, infatti, che Michele da Cesena ed i suoi, i quali avevano sfidato il papa in difesa della tradizionale teoria minoritica, avevano trovato rifugio presso l'imperatore tedesco, coinvolto in un duro confronto con Giovanni XXII. Tuttavia, la loro difesa dell'autonomia del potere temporale a quello spirituale non è semplice scelta tattica, ma si configura come sviluppo di alcune potenzialità insite nella concezione della povertà francescana³⁹. L'idea francescana della assoluta povertà del Figlio di Dio poteva infatti costituire un grave ostacolo per uno sviluppo teorico che puntava a far derivare i poteri papali in modo immediato dal principio teologico della regalità di Cristo, ancorando quindi nella cristologia la legittimità delle prerogative temporali del papa. Come ci mostra Francesco d'Appignano, se Cristo era stato radicalmente povero, non aveva potuto lasciare in eredità alla sua Chiesa ed al suo Vicario la pienezza dei poteri⁴⁰. Se Cristo non era stato re temporale, poteva esistere un potere legittimo anche a prescindere dalla legittimazione ecclesiastica. La povertà di Cristo, pietra d'inciampo per certe teorie curialiste, era però testata d'angolo dell'identità francescana⁴¹: in questo modo, nell'*Improbatio*, passo dopo passo, la povertà diventava politica⁴².

39. Dico "sviluppo di potenzialità" perché non credo ad un determinismo in cui le idee generano necessariamente altre idee, vincolando in modo iperidealistico le vicende degli uomini. Per smentire una tale affermazione, del resto, basterebbe indicarmi quanti francescani si siano poi schierati, non senza argomenti, dalla parte opposta a quella di Francesco. Basti ricordare Francesco di Meyronnes o Alvaro Pelagio, per i quali si vedano: F. BAETHGEN, *Dante und Franz von Meyronnes*, "Deutsches Archiv" 15 (1959), pp. 103-136; H. ROBMANN, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Werl i. W. 1972; MIETHKE, *De potestate papae* cit, pp. 177-183, ma anche M. DAMIATA, *Alvaro Pelagio, teocratico scontento*, Firenze 1984.

40. Il che non escludeva che la Chiesa ne avesse poi potuti acquisire in modo del tutto legittimo nel corso della sua storia, come mostra di credere, per esempio, Ockham, cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opus Nonaginta Dierum*, 93, ed. cit., pp. 695-698.

41. Sul processo di definizione dell'identità francescana, rimando al mio *Apologia e crescita dell'identità francescana* cit.; per ulteriori implicazioni della teoria francescana della povertà A. TABARRONI, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno internazionale. Assisi, 15-17 ottobre 1998, Spoleto 1999, pp. 203-230.

42. Su problemi connessi, rimando anche a R. LAMBERTINI, *Lo stato moderno nel pensiero delle prime generazioni francescane*, in *Identità cristiana e stato laico*, a cura di M. POLI, XX edizione delle "Giornate dell'osservanza", 12-13 maggio 2001, Bologna 2001, pp. 73-83.

I FRANCESCANI AD APPIGNANO

Summary - The report begins with a series of references concerning the coming of S. Francis of Assisi at Ascoli and the successive foundation of *loca*, connected with his preaching.

The first convent founded near Appignano was S. Francesco al Gallo in Castiglioni place.

During the first minoritic century (XIII) there are at Appignano followers of S. Francis like: fra Nicola and magister Francesco d'Appignano, professor at Sorbonne University in Paris.

In the XV century there was a new protagonist of the Franciscan movement, named Fratres Ordinis Minorum.

The golden century for Fratres Conventuales at Appignano is the XVI. The convent, in fact, grows rich with many testamentary legacies, it becomes the centre of the new religious practiced connected with the veneration of the Holly Cross, which was given by the ascolano Pope Niccolò IV in the XIII century.

The Pope Sisto V accorded to the Fratres of Appignano the administration of S. Angelo parish. Important figures of Magistri passed in the convent of Appignano.

At the half of XVII century the convent was suppressed by the pope Innocenzo.

The age-old rooting of the Franciscan work in the community life of Appignano allowed the return of Fratres in the country.

A natural crash was yet in ambush: a large landslide during the XVIII century destroyed the church and the convent of S. Francis. The new convent was reconstructed in a more safe place.

The Napoleonic suppression (1808) determined the end of the Franciscan presence at Appignano.

Il codice gambalunghiano, del XVIII secolo, a proposito del convento dei frati minori francescani di Appignano, riferisce: *il luogo vecchio, che si suppone eretto da S. Francesco, è posto in una solitudine, discosto assai dalla terra di Appignano. Successivamente fabbricammo nel nostro secondo secolo minoritico altro convento appena dentro la terra. Il vicino torrente lo ha espantato dei fondamenti. Cadde il convento sotto la soppressione. Vi tornammo, e siamo in oggi dentro il paese a S. Angelo chiesa parrocchiale. Vi si fabbrica convento nuovo*¹.

Il luogo vecchio, che si suppone eretto da S. Francesco, descritto dal padre conventuale Francesco Antonio Maria Righini, è da identificare sicuramente con il sito che va ancora oggi sotto il nome di S. Francesco al Gallo. Tale località, oggi amministrativamente territorio del comune di Castignano, anche secondo lo storico dell'ordine Altobelli (sec. XVII), è il primo luogo francescano del territorio appignanese, *distans ab Appiniano per intervallum unius miliaris*².

La tradizione orale, le rovine dell'edificio sacro: convento e chiesa, superstiti fino alla fine del secolo scorso, oltre alla fonti scritte, confermano la notizia.

Più analiticamente: ancora oggi è viva la memoria del passaggio del Santo d'Assisi nel territorio ascolano (1215), delle numerose conversioni e, più specificatamente, delle lotte sostenute da S. Francesco contro il Maligno. Si tratta spesso di luoghi aspri e solitari, come certamente doveva apparire, sin d'allora, l'area dell'insediamento di Castiglioni, essi venivano esaugurati dall'intervento del Santo.

Lo storico Giacinto Pagnani, che ebbe occasione di visitare la località di Castiglioni negli anni '50, raccolse dalla viva voce del popolo l'eco di lotte diaboliche e descrisse i ruderi superstiti, dopo l'abbattimento operato dai proprietari.

In seguito all'accurata indagine, l'illustre studioso francescano concludeva: *Per noi il solo Castiglioni ha le probabilità di essere stato visitato da S. Francesco*³. Nella visita pastorale del vescovo Mons. Bartolomeo Ortolani del 24 novembre 1889, si legge: *Post prandium, Apponeanum versus iter suum omnes haberent, visitatum fuit oratorium publicum Sancti*

1. P. G. GIOVANARDI O. F. M., *Memorie minoritiche dal ms. Gambalunghiano D. IV 231 del sec. XVIII, cap. II, Custodia ascolana, Appignano*, pp. 340-341 in *Picenum Seraphicum*, 1915-1916 (1).

2. P. I. ALTOBELLI O. F. M. Conv, *Genealogia Seraphica*, Collegio S. Isidoro, Roma, ms. 17, (sec. XVII), c. 185r.

3. G. PAGNANI, *I viaggi di S. Francesco d'Assisi nelle Marche Milano* 1962, p. 30.

Francisci, [...] oratorium hoc, uti ex stilo extructionis colligi potest, fondatum fuit saeculo XIII ⁴.

La ricognizione *de visu*, del secolo XIX, induceva il segretario del vescovo, estensore della relazione, a ritenere l'edificio di epoca romanica e la documentazione fotografica degli anni '80 in nostro possesso, per quanto lacunosa, comprova l'informazione desunta dalla testimonianza dei visitatori, di cui sopra ⁵.

Tuttavia, non esistono fonti documentarie coeve alla costruzione dell'oratorio o *edicula* del secolo XIII, immediatamente dopo il passaggio di S. Francesco, è certo invece che nelle immediate vicinanze sorgeva un'antichissima pieve, intitolata a S. Maria *de Raiano*, pertinenza del Capitolo d'Ascoli, parte dell'antica *curtis*, soggetta ai benedettini di Farfa ⁶. La prima testimonianza certa del *locum Castellionis* si desume invece dall'elenco redatto da fra Paolino da Venezia nel 1323 ⁷.

Frutto evidente della predicazione pellegrinante del Poverello d'Assisi nel territorio ascolano furono le numerose conversioni documentate nelle più antiche fonti ufficiali dell'ordine; molti dei suoi uditori scelsero la strada del servizio, tra cui molti nobili. La famiglia dei Guiderocchi testimonia l'attrazione che dovette esercitare il nuovo messaggio evangelico predicato da S. Francesco sui giovani del "patriziato" ascolano. L'archivio del monastero benedettino ascolano di S. Angelo Magno conserva un prezioso testamento di Riccardo Guiderocchi del 12 novembre 1298, da cui emerge chiaramente l'intenzione di assegnare un terzo dell'eredità ai frati di S. Francesco di Ascoli. Fra i sette frati francescani presenti al rogito, interessante per noi, la presenza di un fra Nicola d'Appignano ⁸.

Negli stessi anni la figura di rilievo dell'ordine, come si sa, fu Girolamo d'Ascoli, generale dell'ordine e poi papa Niccolò IV dal quale, secondo la

4. Archivio Vescovile di Ascoli Piceno (AVAP). Visita pastorale di monsignor Ortolani, *Congregazione Appignano del Tronto*, (1899).

5. Castiglioni 1985. Resti basamentali in conci di travertino dell'abside semicircolare della chiesa di S. Francesco al Gallo. (Foto L. Girolami).

6. M. E. GRELLI, E. SANTONI, B. MONTEVECCHI, A. MULEO, *La Croce Santa e i frati di S. Francesco in Appignano*, Acquaviva Picena, 1999, pp. 23-29.

7. FRA PAOLINO DA VENEZIA, in *Chronologia magna*, Biblioteca Vaticana, Codice Vaticano Latino 1960, f. 24v; FR. CONRADUS EUBEL O. F. M. Conv. *Provinciale ordinis fratrum minorum vetustissimum secundum codicem vaticanum* 1960 denuo edidit, Quaracchi, 1892.

8. Archivio di Stato di Ascoli Piceno (ASAP), fondo Archivio di Sant'Angelo Magno (ASAM), cassetto XI, n. 16, 12 novembre 1298; R. GIORGI, *Le clarisse in Ascoli*, Fermo 1968, p. 141.

tradizione riferita dal Wadding, *Conventibus tribus: Aquae Vivae, Appiniani, Podi Canosae, constat, missas tres cruces argenteas*⁹.

Per le informazioni dettagliate sulla storia del reliquiario della Santa Croce di papa Niccolò IV, rimandiamo al nostro volume¹⁰.

L'insediamento dei francescani ad Appignano, *ad moenia oppidi*, è sicuramente documentato non prima della fine del '300. E' fra Bartolomeo da Pisa che, nel *De conformitate vitae Beati Francisci*, nell'elenco dei luoghi soggetti alla custodia ascolana, nomina per la prima volta il *locum de Pignano, de quo existit oriundus magister Franciscus Rubeus de Marchia, suo tempore praedicatione et aliis virtutibus valde clarus*¹¹.

Franciscus Rubeus de Marchia de Pignano, dunque, secondo il contemporaneo Bartolomeo da Pisa, è il più illustre figlio della nostra terra; non sappiamo con certezza come sia nata la sua vocazione e quali siano stati i suoi maestri; si possono ipotizzare tuttavia i suoi più probabili rapporti con Ascoli, tenuto conto anche del fatto che il castello di Appignano aveva stretto legami più saldi con la città, nel 1291¹².

L'ingresso dei minori nel castello di Appignano dovette avvenire con l'assenso del comune e probabilmente esso fu favorito dalla donazione di una sede preesistente, forse della primitiva *ecclesia loci* di S. Giorgio, come è chiaro dai documenti successivi¹³.

Più ricco di notizie, per la ricostruzione dell'interessante vicenda dei frati francescani ad Appignano, è il secolo XV.

Centrale per il '400 appare la figura di *frater Jacolinus Andree Emindii de Apponiano* che, tonsurato il 30 maggio 1415¹⁴, nel 1433 fu guardiano del convento di S. Francesco di Ascoli¹⁵. Nel marzo del 1458 fu vicario della chiesa di S. Francesco¹⁶ e nell'ottobre fu nuovamente guardiano del convento¹⁷. Durante il suo guardianoato, dagli atti notarili emerge un dinamico

9. WADDING, *Annales minorum*, Tomo III, 1238-1255, *ad Claras Aquas* 1931, p. 97.

10. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit.*

11. BARTOLOMEO DA PISA O. F. M., *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, IV, *Ad Claras Aquas* 1931, p. 37.

12. A.A.V.V., *Appignano nel medioevo*, Ascoli Piceno 1955.

13. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit.*, p. 34

14. AVAP, *Bullarium*, vol. 3, c. 115v.

15. ASAP, Archivio Notarile di Ascoli Piceno (ANAP), *Frammenti di Anonimo*; cfr. G. FABIANI, *Ascoli nel quattrocento*, vol. II, Ascoli Piceno 1951, p. 90.

16. ASAP, ANAP, notaio *Vannicola Pellegrini*, 10 marzo 1458, c. 25r.

17. *Ibid.*, 10 ottobre 1458.

operato: riceve rendite, acquisisce lasciti e mutui, designa amministratori, sindaci, procuratori e arbitri delle sostanze del convento e li sceglie tra le fila della nobiltà ascolana. Un'altra figura emersa dalle ricerche archivistiche è *frater Nardinus Antonelli de Apponiano*; tonsurato nel 1425, anch'egli *frater* del convento di Ascoli, è da ascrivere all'importante famiglia appignanese degli Antonelli¹⁸.

Il prestigio del convento ascolano nel secolo XV era tale che la sua centralità nell'ambito della vita sociale, politica e religiosa della città era in ascesa. In quegli stessi anni si assiste alla diffusione e all'affermazione dei frati dell'ordine dei Minori denominati dell'osservanza¹⁹.

Tra il 1455-1458, negli anni in cui il papa Callisto III bandiva *ad defensionem fidei sanctissimam cruciatam contra infedele Turchos* e i finanziamenti necessari all'impresa dovevano provenire dalla raccolta delle decime, una moltitudine di predicatori, per la maggior parte francescani, doveva percorrere tutta la cristianità, anche le zone più remote, per predicare le crociate e organizzare collette. Tra loro ve ne furono alcuni celebri, come l'infaticabile Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca, Roberto da Lecce, Roberto da Montefalcone²⁰.

In questo clima, singolare è la pergamena, rinvenuta nel fondo notarile di Ascoli Piceno quale rilegatura di un volume, in essa *fratrer Jacobus de Esculo, ordinis minorum, professor et episcopatus Esculi, Firmi, Camerini totiusque Marchie Anconetane*, delegato per gli episcopati di Ascoli, Fermo, Camerino e di tutte le Marche di Ancona suddelegato di frate Francesco dei Carboni a Roma delegante, concedeva a Lorenzo di Matteo e a sua moglie Lucarella, a Domenico Jacobino di Marcolino e ai loro figli, di Appignano, l'indulgenza per aver messo a disposizione i propri beni per la causa contro gli infedeli²¹.

Circa i rapporti di Appignano con i frati dell'osservanza, singolare è anche l'intervento presso papa Niccolò V di fra Giovanni da Capestrano, per ottenere la liberazione dell'appignanese fra Giacomo Lippi (abate di

18. AVAP, *Bullarium*, vol. IV, c. 91v.

19. AVAP, *Quaternus processuum*, c. 218v.

20. R. AUBENAS, *I prodromi dell'assolutismo pontificio e gli ultimi tentativi "universalistici" (1449-1464)* in R. AUBENAS e R. RICARD, *La Chiesa e il rinascimento (1449-1517)*, in *Storia della Chiesa*, vol. XV Alba (CN) 1995, pp. 53-54.

21. ASAP, ANAP, Pergamena utilizzata come copertina del vol. 1517 del notaio Desiderio Cherubini, anno 1586; cfr. C. CAPPELLI, G. DI FRANCESCO, A. FIORI, *Regesti delle pergamene degli Archivi Vescovili e comunali di Teramo*, Teramo 1978, p. 58: "Facoltà d'assolvere da casi riservati, e dalle scomuniche, indulgenzie per la Crociata".

Monte Santo), nel 1450, che si era macchiato di molti crimini²². Il monaco, esponente della ricchissima famiglia dei Lippi, fu interlocutore diretto dei papi Eugenio IV²³ e Niccolò V²⁴. Eugenio IV si interessò personalmente della sua accoglienza presso l'ordine benedettino, raccomandandolo al vescovo di Spalato, nel 1436²⁵.

Altra testimonianza del probabile rapporto del paese di Appignano con l'osservanza è contenuta nel vol. 57 dei taccuini del Gabrielli, da cui risulta che in via Viola, 197, era ancora visibile nel 1892, su un fabbricato, l'iscrizione *AUXILIUM MEUM A DOMINO*, datata 1498, recante il monogramma Christi: secondo il Gabrielli indice di un monte di pietà o frumentario²⁶.

La presenza dei frati francescani, nel '400, ad Appignano, si andava affermando con sempre maggiore forza. Essa è testimoniata dalla pratica di lasciti per la salvezza delle anime²⁷, acquisti²⁸ e procure²⁹. La chiesa di san Francesco nel 1474 era accatastata tra le chiese situate dentro il castello³⁰.

Se il '500 invece, a buon diritto si può definire per la comunità di Appignano il "secolo d'oro" per la dinamicità in tutti gli ambiti dell'attività umana: sociali, economici, religiosi e culturali, allo stesso modo, la ricca documentazione consultata conferma che anche per la comunità dei frati minori, *conventuales, sociales*³¹, si trattò di un periodo di grande prosperità.

Gli introiti del convento, sempre più consistenti, erano legati a un

22. Cfr. *supra*, nota 19.

23. Archivio Segreto Vaticano, (ASV), Reg. Lat. 336 (1436, anno 6), c. 161v.

24. ASV, Reg. Lat. 466 (1450, anno 4, libro 4) c. 518v.

25. ASV, Reg. Lat. 336 (1436, anno 6), cc. 161v-162r.

26. Biblioteca Comunale di Ascoli Piceno (BCAP), fondo *G. Gabrielli*, *Taccuino* n. 57 (1892), f. 64v.

27. ASAP, ANAP, notaio *Anonimo*, 31 agosto 1426; notaio *Antonio di Antonio Dionisi*, 19 settembre 1470.

28. *Ibid*, notaio *Vannicola Pellegrini*, 28 febbraio 1470 Giovanni da Marino di Vanne *sindacus compra fundicum* nel castello di Appignano per conto [...] *conventus et ecclesie sancti Francisci de Apponiano* [...] da Giacomo di Antonio di Tommaso e di Giosia di Giorgia Saladini.

Si tratta del primo riferimento archivistico (notarile) che attesta la presenza dei frati di S. Francesco in [...] *castro Apponeani*. Nel catasto urbano di Ascoli: ASAP, Archivio Storico del Comune di Ascoli Piceno (ASCAP), Catasti, 1458 volume 6, c. 216, gli eredi *de Johanni de Salladino* [...] *ha casa e casareno [confinanti] da lato le cose de Santo Francesco*.

29. ASAP, ANAP, notaio *Giovan Battista Vici*, 19 giugno 1490.

30. ASAP, ASCAP, Catasto di Appignano, anno 1474 vol. 7, c. 70r.

31. ASAP, ANAP, notaio *Giovanni Rodilossi*, 15 ottobre 1568, c. 314v: [...] *omnes patres conventuales et sociales pro presenti anno existentes in ecclesia Sancti Francisci*.

benessere diffuso presente in paese. Essi derivavano in particolare da fiorenti traffici commerciali ruotanti intorno alla produzione dell'olio di oliva. Le ricche quietanze, che si desumono dai numerosi atti notarili, sono impegnate per realizzare opere diverse: altari, cappelle, quadri, arredi liturgici³².

La committenza è particolarmente esigente e competente, per questo i frati si avvalgono di sindaci e procuratori provenienti da famiglie della migliore imprenditoria borghese e locale³³. I centri religiosi conoscono uno straordinario impulso, eccezionali figure di pievani³⁴ e altrettanto validi guardiani³⁵ concorrono a creare un'atmosfera di generale rilancio, anche per Appignano si assiste a una sorta di "microrinascimento". Uomini particolarmente sensibili mirano ad arricchire il patrimonio collettivo: Ferri, Saladini, Pediconi, Iaconi, Cancellieri, sono i nomi delle famiglie più ricorrenti nel ricco elenco³⁶.

All'insegna di questo decollo, si assiste a una vera e singolare vicenda: la costruzione dell'organo nella chiesa matrice di S. Giovanni Battista, realizzata dal maestro organaro fra Michele di S. Severino dell'ordine dei minori di S. Francesco, nel 1535, con una spesa di 160 ducati³⁷. L'impegno diffuso dei francescani delle Marche teso ad arricchire il servizio liturgico attraverso le note musicali, è un dato già messo in evidenza dallo storico francescano P. Gustavo Parisciani³⁸. E' indicativo che, tra i nomi di frati ricorrenti come organisti, citati per l'anno 1535, ne troviamo alcuni di Appignano³⁹. Fra tutti spicca *frater Bernardinus de Rubeus, Rubei, de Apponiano ut pulsator organorum* a Serra S. Quirico; egli suonò per Paolo III che, di ritorno da Loreto, sostò a Serra il 3 ottobre del 1539, seguito da

32. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa... cit*, pp. 54-64.

33. ASAP, ANAP, notaio, *Bernardino di Stefano Crocetti*, 18 settembre 1508, c. 17r; 13 settembre 1538, c. 190r; notaio *Ercole Iaconi*, 30 novembre 1543, c. 78r; notaio *Pietrangelo Cancellieri*, 19 settembre 1553, c. 212v; notaio *Vespasiano Bonamici*, 16 agosto 1560, cc. 65r-v; notaio *Giovanni Rodilossi*, 15 ottobre 1568, c. 314v; notaio *Luca Papa*, 6 agosto 1585.

34. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa... cit*, p. 55.

35. ASAP, ANAP, notaio *Bernardino di Stefano Crocetti*, 18 settembre 1508, c. 17r; notaio *Lattanzio Rodilossi*, 29 febbraio 1545, c. 4r; cfr. anche G. PARISCIANI, *I minori conventuali delle Marche nel 1535*, Capodarco di Fermo 1990, p. 147.

36. Cfr. *C'era una volta...Appignano Rinascimentale sec. XV-XVI*, (dispensa) a cura di N. ALBERTINI, E. SANTONI, G. VIRGILI, Scuola Media "B. Carosi", Appignano del Tronto, a.s. 1998/99, classe IIA.

37. ASAP, ANAP, notaio *Bernardino di Stefano Crocetti*, 8 novembre 1535, c. 103r.

38. PARISCIANI, *I minori conventuali cit*, pp. 30-31.

39. *Ibid*, p. 141.

sette cardinali e molti ambasciatori d'Europa⁴⁰. La fama del valente maestro richiamò l'attenzione del pievano appignanese Massinissa Saladini della nobile famiglia ascolana, particolarmente legata alle vicende del castello di Appignano di cui si riteneva fondatrice. Fra Bernardino stipulò con il pievano un proficuo contratto di servizio liturgico per la chiesa di S. Giovanni Battista di Appignano, il 29 maggio 1540⁴¹.

Sensibili all'arte come alla musica, i frati di S. Francesco di Appignano impegnarono le loro risorse per rinnovare la struttura del convento e della chiesa e abbellirli di particolari segni d'arte. Nel 1520 un guardiano, di cui si ignora il nome, chiamò a lavorare nel convento l'artista Vincenzo Pagani da Monterubbiano⁴². Centrale però in questo movimento artistico la realizzazione voluta dal sindaco Cicco Iaconi, nel 1551, del ricco *tabernaculum* a custodia della reliquia della S. Croce, donata al convento di S. Francesco di Appignano da Niccolò IV, restaurata di recente e restituita al suo originale splendore⁴³.

Il particolare legame della famiglia Iaconi con i frati di S. Francesco è testimoniato dall'acquisto di un tabernacolo alla famosissima fiera di Recanati per l'altare maggiore della chiesa di S. Francesco, nell'anno 1568⁴⁴, da parte di Sebastiano Iaconi, figlio di Cicco dopo il rientro dal suo viaggio a Compostella⁴⁵.

40. *Ibid*, p. 51.

41. ASAP, ANAP, notaio *Lattanzio Rodilossi*, 29 maggio 1540, c. 287v. L'interesse per il canto liturgico in Appignano trova riscontro nella documentazione archivistica che attesta la nascita di vere e proprie scuole musicali, in particolare quella per l'educazione al canto gregoriano: *cantus firmi*; cfr. *ibid*, notaio *Vannarelli Franceschini Polimante*, 16 maggio 1553 e quella dell'insegnamento dell'organo e di altri strumenti: *docere [...] musicam, sonum organi, liguli et menacordi*, in notaio *Lattanzio Rodilossi*, 2 agosto 1536. La sensibilità dei fedeli per incentivare ulteriormente l'attività organistica è testimoniata dal testamento di Aquilante di Domenico di Cola, di professione calzolaio *sutor* che, prima di *ultra montem ad militarem artem adgredi*, lascia un pezzo di terra situato in contrada S. Cassiano il cui frutto *dispensetur pro salario dando sonatori organorum*, in notaio *Lattanzio Rodilossi*, 2 giugno 1538, c. 36v.

42. ALTOBELLI, *Genealogia cit*, c. 184v.

43. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit*, pp. 67-75, *passim*.

44. ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 6 agosto 1585.

45. ASAP, ANAP, notaio *Pietrangelo Cancellieri*, 1 ottobre 1554, c. 56r; per quanto riguarda la pratica devozionale dei pellegrinaggi religiosi dei fedeli appignanesi cfr. N. ALBERTINI, E. SANTONI, S. TRIVELLI, G. VIRGILI, *GIUBILEO 2000. Seguendo il Cammino*, Appignano del Tr. 1999-2000 e ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 9 agosto 1570; notaio *Ercole Iaconi*, 12 settembre 1551, cc. 37r-39r. *Antonius Bartholomei Petetti de Apponiano [...] cum divino spiritu istigante peteret itinerum (sic) divi Iacobi galitie [...]*. L'atto viene

La considerazione e la consapevolezza della bellezza e del significato religioso del *tabernaculum*, custodia della reliquia della Santa Croce sono testimoniate da un documento particolarmente interessante: il 19 settembre 1553, presenti ad Appignano il guardiano *frater Notorius de Castignano*, residente nel convento per regolare importanti questioni economiche con i frati di varie custodie delle province limitrofe frate Giovanni Antonio Offidano, custode della Provincia della Marca, con gli illustri sindaci giurarono di mantenere e governare i beni della chiesa di S. Francesco, e massimamente la Croce Santa esistente in detta chiesa, affinché non patisse alcuna lesione *per malos fratres dicti ordinis*, dichiarando *se esse fideles dicte Sancte Cruci [...] et ad manutenendum tabernaculum, dictam Sanctam Crucem [ad manutenendam] et argentum* ⁴⁶.

Ricchi e preziosi dovevano essere gli apparati delle cappelle nella chiesa di S. Francesco, che erano continuamente abbelliti per i numerosi lasciti testamentari ⁴⁷.

Alla delibera per il rifacimento della cappella grande *in capite dicte ecclesiae et in fronte ecclesie predicte et in fronte introitus ecclesie predicte et ex latere introitus* ⁴⁸, assistono eminenti figure come *Nicolaus Benigno de Monticulo commissarius fabrice principis apostolorum de urbe* ⁴⁹, che era ospite ad Appignano nella casa di Persio Rodilossi, maestro di grammatica per molti anni ad Ascoli ⁵⁰ e il già citato *frater Bernardinus Rubeus-Rubei*

rogato davanti la chiesa di S. Francesco, *ante ecclesiam divi Francisci iuxta ac ibidem presentibus reverendis fratre Cola Iohannis Cole Rubei, fratre Gabrielle (sic) de Podio Canose et magistro Berardino Matthie de terra montis florum.*

46. ASAP, ANAP, notaio *Pietrangelo Cancellieri*, 19 settembre 1553, c. 211v. I sindaci del convento della chiesa di S. Francesco citati nell'atto corrispondono ai nomi: *Dotius Ciampinus, Adoarus Sermarini, Micuctius Priori, Iohannes Iacobi Pape.*

47. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit.*, pp.71-72; ASAP, ANAP, notaio *Bernardino di Stefano Crocetti*, 5 marzo 1516, c. 196v. *Frater Marcus de Exio* [guardiano del convento] e i sindaci della chiesa e del convento di S. Francesco stabiliscono di far realizzare *aliquam cappellam nomine et vocabolo Sancti Rochi et Sancti Sebastiani*. La devozione ai Santi Rocco e Sebastiano è da collegare alle ricorrenti epidemie di peste che travagliarono le Marche fin dai primi decenni del '500. Ad Appignano il primo riferimento esplicito risale al 1526, cfr. ASAP, ANAP, notaio *Ioannangelo Ciccarelli*, 12 maggio 1527, [...] *item quod tempore pestis de anno preterito dictus Marcus dispensavit [...]*; cfr. anche GRELLI, SANTONI,, *La croce Santa cit.*, p. 59.

48. ASAP, ANAP, notaio *Lattanzio Rodilossi*, 31 ottobre 1545, c. 40r.

49. *Ibid.*, c. 39r.

50. A. RODILOSSI, *Appignano nella storia, nell'arte e nel folklore*, Ascoli Piceno 1979, p. 234; tra l'altro Persio Rodilossi ebbe un figlio prete che il 21 marzo 1588 chiese di entrare nell'ordine di S. Francesco. La richiesta fu accolta da frate Evangelista Pellei:

*guardianus*⁵¹. Con questo appellativo: *Rubeus-Rubei* lo studioso ascolano dell'800, Gaetano Frascarelli, indica un altro importante personaggio appignanese, riportando un'iscrizione da lui letta e registrata nella chiesa di S. Francesco di Ascoli, la cui lapide è ora andata perduta. In essa si esalta la memoria di un tal frate Francesco Rossi, dottore, teologo, insegnante ed inquisitore nel 1557, in Istria e a Trento⁵².

Chiude la schiera degli illustri personaggi, che popolano la vita della comunità dei frati minori di Appignano nel '500, il famoso *Magister Leonardus Cornacchia*. Il Consiglio dei Cento e della Pace di Ascoli, nella seduta del 14 agosto 1586, accolse la proposta di annoverarlo fra i cittadini ascolani con la motivazione: *Tum suis virtutibus tum quia filius noster*⁵³.

I conventuali, nel '500, sono protagonisti per sedare il clima sociale talvolta acceso e turbato da dissensioni e lotte intestine nel castello di Appignano.

Davanti all'altare di S. Antonio da Padova, nella chiesa di S. Francesco, avvengono numerose pacificazioni⁵⁴ e si concludono accordi⁵⁵. Dalle pagine dei notai tuttavia, non sfugge allo storico, neanche il clima più intimo del convento di Appignano. Gustose sequenze di vita quotidiana, richiami all'osservanza alle regole⁵⁶, o fioretti. Ora il frate Battista di Pietro Mattoni di Appignano, nel 1561, in punto di morte, accorgendosi del tentativo di furto operato da un suo confratello della sua borsa di denari nascosta sotto il letto reagisce con veemenza: *Che già mestichete, laggiù che ce sta la borsa mia*⁵⁷. Ora fra Camillo da Lecce, visitatore apostolico della Provincia della Marca, nel 1556, concede e dispensa di avere un'eredità quindi: *fra Gasparro di Marcone di Appignano possi pigliare fiorini undici con i quali volemo siano pagati li suoi debiti et il resto se l'habbi lui medesimo a spendere in libri et camisie*⁵⁸.

Concedimus ut petitur, et acceptamus supplicam ad nostram Religionem, cfr. ASAP, ANAP, notaio Luca Papa.

51. Cfr. *supra*, note 40-41.

52. G. FRASCARELLI, *Memoria ossia illustrazioni della basilica e convento dei padri minori conventuali*, Ascoli Piceno 1855, p. 226.

53. ASAP, ASCAP, *Consilia*, vol. 72, 14 agosto 1586, c. 601.

54. ASAP, ANAP, notaio *Ercole Iaconi*, 26 ottobre 1543, cc. 68v-69r; notaio *Piertrangelo Cancellieri*, 29 settembre 1552, c. 142r.

55. ASAP, ANAP, notaio *Ercole Iaconi*, 30 novembre 1543, c. 78r.

56. ASAP, ANAP, notaio *Piertrangelo Cancellieri*, 25 maggio 1554, c. 249r.

57. ASAP, ANAP, notaio *Anonimo*, 11 novembre 1561.

58. ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 21 dicembre 1566.

Lo splendore della chiesa e del convento, abbellito da un chiostro ⁵⁹, da un portico con volta e logge costruito su due piani ⁶⁰, e da un pozzo ⁶¹, con cucina ⁶² e un ricco refettorio ⁶³, “cenacolo” ⁶⁴ dove i frati si riunivano in capitolo per deliberare affari importanti anche con Ascoli, con il vescovo diocesano ⁶⁵ e con la Camera Apostolica ⁶⁶, fu tuttavia turbato, verso l’ultimo quarto di secolo da una sciagura dovuta al lavoro di erosione del sottostante fosso di S. Giovanni prossimo alle rupi. Tutta la comunità si preoccupò della sorte dei frati e il 26 febbraio del 1573 si tenne addirittura un Consiglio generale nel palazzo comunale, per affrontare il problema e venire incontro all’estrema indigenza dichiarata ⁶⁷. Il papa marchigiano Sisto V risolse la situazione concedendo ai frati la cura della parrocchia di S. Angelo ⁶⁸, antistante il convento. In cambio del beneficio, il pontefice volle per sé i codici conservati nel convento di S. Francesco di Appignano e fra questi: *bibliam sacram* del *magister* Francesco d’Appignano ⁶⁹.

La sottrazione al clero secolare della parrocchialità non fu indolore, ne nacque una lunga controversia con il parroco titolare Romandino Cancellieri ⁷⁰, che si sarebbe conclusa solo circa quarant’anni dopo, alla sua morte ⁷¹.

In questa situazione di fine secolo si colloca anche la soluzione del lungo contenzioso sorto nella prima metà del secolo per il possesso di terre nella contrada Monte di Gesù, tra il convento di Appignano e quello di Ascoli. Padre Orazio Civalli, alla fine del ‘500, nella sua visita canonica triennale, come ministro provinciale, riferisce così della vicenda: *al tempo*

59. ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 21 marzo 1588.

60. ASAP, ANAP, notaio *Stefano Cancellieri*, 21 marzo 1576; notaio *Luca Papa*, 6 agosto 1585.

61. ASAP, ANAP, notaio *Adoardo Marini*, 4 marzo 1621, c. 192r. Il riferimento al pozzo appare per la prima volta in questo documento, anche se probabilmente esso era già esistente, considerando la tipologia costruttiva dei conventi francescani.

62. ASAP, ANAP, notaio *Bernardino di Stefano Crocetti*, 5 marzo 1516.

63. ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 31 maggio 1581.

64. ASAP, ANAP, notaio *Stefano Cancellieri*, 23 marzo 1582.

65. ASAP, ANAP, notaio *Giovanni Rodilossi*, 15 ottobre 1568, c. 315r.

66. *Ibid*, c. 317r.

67. ASAP, ANAP, notaio *Giovanni Rodilossi*, 26 febbraio 1573, carte sciolte.

68. AVAP, *Bullarium* 13 febbraio 1413 e FABIANI, *Ascoli nel quattrocento cit*, p. 29.

69. Cfr. ALTOBELLI, *Genealogia cit*.

70. E. SANTONI, N. ALBERTINI, *La terza visita pastorale di Appignano (17 maggio 1580)*, Ascoli Piceno 2001, p. 18.

71. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit*, p. 75 e p. 77 nota 47.

di colui che scrive le presenti cose, fu accomodato! [così nel testo] *una lite vecchia tra questo convento e quello di Ascoli, e fu una soddisfazione delle parti* ⁷². Non è da escludere che nella suddetta risoluzione fossero mediatori efficaci *frater Franciscus Vulpianus de Apponiano*, guardiano del convento di Ascoli nel 1584 ⁷³ e *frater Ludovicus Gagliardi de Apponiano* ⁷⁴.

Quest'ultimo, in particolare, forse manifestò per la questione quelle abilità operative e quel talento imprenditoriale che sarebbero stati brillantemente impiegati nelle varie situazioni del convento a cui era stato destinato: S. Francesco di Ascoli.

Già nel 1606, dal commissario provinciale Frate Antonio Innocenzio di Sarnano, *cum interventu Reverendi Patris Magistri Leonardi Cornacchie de Apponiano*, fu delegato a riscuotere 300 scudi d'oro destinati al convento di Ascoli; l'atto fu rogato ad Appignano ⁷⁵.

La carriera di valente amministratore di fra Ludovico Gagliardi raggiunse il suo culmine il 20 marzo 1637 quando, *post sonum Ave Marie, tribus luminibus accensis, ad evitandos omnes fraudes, errores, et cavillationes* [...], fu nominato *procurator ad omnia peregranda, ab eminentissimo et revendissimo Domino Felice Centino, episcopo sabinensi, cardinale de Asculo et episcopo Maceratensi*; si trattava di riscuotere interessi di censi, quindi ingenti somme passarono nelle sue mani ⁷⁶.

La genialità imprenditoriale non è tuttavia il solo merito da riconoscere alla vasta schiera di *fratres* di Appignano che si ritrovano nei vari conventi della Custodia Ascolana. Il secolo XVII registra i nomi di ben tre *magistri* in sacra teologia, che operarono sulla scia di fra Leonardo Cornacchia ⁷⁷. Essi furono: *Reverendus Pater Magister Joseph Ciccarellus* (1627) ⁷⁸, il Padre Maestro fra Felice Caserta, vicario generale del Sant'Ufficio d'Adria

72. *Visita Triennale del P. Orazio Civalli, in Picenum Seraphicum*, 25 aprile 1915, p. 215.

73. ASAP, ANAP, notaio *Ascanio Antonelli*, 30 maggio 1584, c. 253v.

74. ASAP, ANAP, notaio *Giovanni Battista Malaguzi*, 27 aprile 1583.

75. ASAP, ANAP, notaio *Desiderio Cherubini*, 21 agosto 1606, c. 133. Nel 1630 lo troviamo nella veste insolita di proprietario di un orto; *Viridarium in ecclesia sancti Francisci*; cfr. ASAP, ANAP, notaio *Teodoro Sardi*, 27 maggio 1630, c. 475r e padrone di più locali del convento di S. Francesco di Ascoli, *Actum Asculi in mansionibus solite residentie ipsius patris fratris Luduvici in conventu sancti Francisci, ibid, id*, 4 febbraio 1630, c. 110v.

76. ASAP, ANAP, notaio *Marcozzo Marini*, 20 marzo 1637, cc. 79r e ss; notaio *Teodoro Sardi*, 4 febbraio 1630; 7 maggio 1630 passim; circa l'aspetto socio-economico e giuridico dei censi cfr. la voce: Censo in REZASCO, *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Firenze 1884.

77. Cfr. *supra*, nota 53.

78. ASAP, ANAP, notaio *Adoardo Marini*, 8 giugno 1627.

(1655)⁷⁹ e il Padre Maestro Fra Bonaventura Baglioni⁸⁰. Quest'ultimo, il 2 agosto 1653, desiderando di risiedere nel Collegio di Buonaiuto di Napoli, chiedeva il favore di una lettera commendatizia dalla città di Ascoli appresso il Padre Generale dei minori conventuali; il permesso gli fu accordato⁸¹.

Un discorso a sé meriterebbe il Padre fra Giacinto Ferri, della nobile famiglia appignanese Ferri⁸², che fu Baccelliere⁸³. I Ferri in questi anni ebbero contatti con l'ambiente parigino⁸⁴ e qui Giacinto, forse, ebbe modo di approfondire i suoi studi⁸⁵.

La presenza per l'intero arco del secolo di intellettuali di tale levatura segnò indubbiamente il livello culturale di Appignano.

Nel 1608 un *Venerabilis Pater Magister Johannes Baptista Madiani* di Monte Giorgio fu *concionator meritissimus in castro Apponiani*⁸⁶. Nonostante tutto, forse le tensioni intestine già registrate nel '500 non si erano sopite⁸⁷ e le parole del Maestro Giovanni Madiani dovevano forse servire anche a ricondurre alla ragione molti dei rissosi cittadini appignanesi.

Nel convento, nel '600, funzionava un vero e proprio tribunale di pace: ora davanti all'altare di S. Antonio da Padova⁸⁸, ora davanti all'altare dello Spirito Santo⁸⁹, ora nel chiostro, *prope puteum*⁹⁰.

Il clima religioso di Appignano, nel XVII secolo, fin dall'inizio fu segnato dai riflessi della riforma tridentina, che i frati interpretarono proponendo alla comunità molte pratiche devozionali⁹¹. Ispirata ai richiami della

79. RODILOSSI, *Appignano nella storia cit*, p. 234.

80. ASAP, ANAP, notaio *Claudio Cancellieri*, 20 aprile 1653, cc. 46r e ss.

81. BCAP, Fondo *G. Frascarelli*, ms. 100, c. 117v.

82. Cfr. *C'era una volta... cit*, pp. 41-42.

83. ASAP, ANAP, notaio *Calisto Ventura*, 19 novembre 1641, c. 43r.

84. ASAP, ANAP, notaio *Agostino Saccoccia*, 10 marzo 1646, cc. 296v e ss.

85. Il Baccelliere Giacinto Ferri fu probabilmente nipote di quel Giacinto morto in Francia nell'anno 1646, di cui resta memoria nel testamento del figlio Baldo, rogato in lingua francese e conservato tra le carte del notaio *Agostino Saccoccia* cfr. ASAP, ANAP, 26 gennaio 1659, [...] *le present testament de Mons. Balde Jean Baptiste Ferry fils deffunt seigneur Iyacinthe Ferry du village d'Appignani in la mare danconne en Italye*.

86. ASAP, ANAP, notaio *Odoardo Marini*, 23 marzo 1608, cc. 32 e ss.

87. RODILOSSI, *Appignano nella storia cit*, pp. 142-143.

88. Cfr. *supra*, note 54-55.

89. ASAP, ANAP, notaio *Odoardo Marini*, 16 agosto 1607, c. 49v.

90. ASAP, ANAP, *Stefano Cancellieri*, 8 agosto 1607. E' interessante notare la conclusione del rogito: [...] *Actum in dicto castro Apponiani in conventu sive monasterio fratrum Sancti Francisci dicti loci et proprie sub porticibus inferioribus inter puteum et cenaculum sive refectorium*.

91. Cfr. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit*, pp. 80-81.

povertà evangelica, è da leggere l'osservazione che il rettore della parrocchia di S. Angelo di Appignano esprimeva sui francescani, quando, ricordando le difficoltà del tempo, sottolineava che non potevano pretendere la soddisfazione dei loro diritti economici, *cum vocentur fratres mendicantes* ⁹².

Gli esiti della Riforma Cattolica non tardarono a farsi sentire ad Appignano soprattutto a livello laico. Infatti, oltre alle numerose donazioni investite in censi, che continuarono ad affluire al convento, valga come esempio il consistente lascito testamentario del famoso medico, Ippolito Liberini di Appignano ⁹³, è più significativo rilevare la trasformazione della partecipazione della comunità alla vita della famiglia francescana, esemplata sul modello delle numerose adesioni al terz'ordine. Particolarmente significativa a tale proposito, la contesa sorta tra la società dei Cordigeri di Appignano e il governatore di Ascoli ⁹⁴. Terzarole, terzaroli, terzarolare e zoccolanti popolano gli atti notarili; essi chiedono di essere sepolti negli spazi della chiesa di S. Francesco prima e di S. Angelo dopo, a loro specificatamente riservati ⁹⁵.

Dal punto di vista strutturale purtroppo la chiesa, nella prima metà del '600, fu gravata da seri problemi, nel 1636 i frati dovettero vendere una casa situata *nella strada di sotto per riparare la ruina imminente della chiesa di S. Francesco* ⁹⁶. Purtroppo gli interventi operati nel maggio 1626 sulla struttura del convento, *pro servitio fabrice*, non erano serviti a risolvere i problemi di statica della chiesa ⁹⁷.

Ma ancor più grave della calamità naturale arrivò, con la riforma Innocenziana, nel 1653, la soppressione, nonostante che il numero dei frati fosse corrispondente alle disposizioni del papa, cioè sei ⁹⁸. Fu infatti la denuncia di povertà a far assumere la drastica risoluzione, anche se, dall'in-

92. ASAP, ANAP, notaio *Desiderio Cherubini*, 20 ottobre 1607, c. 239v.

93. ASAP, ANAP, notaio *Odoardo Marini*, 24 ottobre 1605, cc. 92r e ss.

94. ASAP, ANAP, notaio *Luca Papa*, 11 febbraio 1602; la confraternita dei terziari, aggregata, *authoritate superiorum maiorum Societati Cordoni fratrum minorum venerabilis ecclesie Sancti Francisci de Apponiano*, apre un contenzioso con il governatore di Ascoli per la pretesa di eliminare i privilegi concessi alla confraternita dai precedenti papi.

95. ASAP, ANAP, notaio *Odoardo Marini*, 12 dicembre 1614, cc. 96v e ss; 19 ottobre 1616 cc. 50v e ss; notaio *Giustiniano Cancellieri*, 18 dicembre 1640; notaio *Giuseppe Pilotti*, 13 marzo 1677.

96. ASAP, ANAP, notaio *Claudio Cancellieri*, 5 agosto 1636, cc. 66 e ss.

97. ASAP, Archivio Notarile di Offida, notaio *Quinzio Ciarpelloni*, 11 maggio 1626, cc. 234 e ss.

98. L. MEZZADRI, *I religiosi in L'Italia, Storia della Chiesa XIX/1, Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, Cuneo 1991, pp. 59; 88-89.

ventario dei beni mobili del 20 aprile del 1653 ⁹⁹ e dall'elenco dei beni redatto il 17 giugno del 1653 in occasione del conferimento della parrocchia di S. Angelo al sacerdote Simone Filipponi *de Apponiano et seminarii nostri magistro* risulta che il convento dotato di un patrimonio necessario e sufficiente alle esigenze quotidiane ¹⁰⁰ e i beni liturgici della chiesa di S. Angelo, officiata dai frati, fossero particolarmente preziosi: oltre la Croce Santa e il prezioso reliquiario, le libbre d'argento assommavano a diciotto ¹⁰¹.

Lo sconforto e lo sgomento della comunità si fecero sentire quando, rimpiangendo i frati ormai rimossi da quasi un decennio, essa lamentava la mancanza di *messe celebrate per il servizio del popolo d'Appignano perché non sonava più l'Ave Maria a giorno, mezzogiorno, la sera et l'Ave Maria de morti* e anche perché ogni anno *il giorno della SS.ma Croce essi davano da mangiare al vice potestà, massari e reggimento d'Appignano* ¹⁰².

Purtroppo l'assenza dei frati durò ventuno anni, solo il 18 agosto 1673 essi ottennero dalla Sacra Congregazione dei Vescovi Regolari, per intervento del cardinale Omodeo, che, *suppressum conventum [...] in oppido Apponeani, diocesis Asculane, ordinis fratrum minorum conventualium Sancti Francisci, esse reducendum ad primierum statum [...] cum suis bonis, redditibus, pertinentiis ac iuribus universis* ¹⁰³.

La disposizione del rientro era stata comunque anticipata da una supplica che la comunità di Appignano aveva rivolto al Consiglio dei Cento e della Pace di Ascoli.

I consiglieri, nella seduta del 24 marzo 1672, accoglievano l'istanza del popolo d'Appignano rivolto alla città, *a voler abbracciare la petizione di quel popolo desideroso di rimettere colà il convento dei francescani, che, anni sono, fu soppresso*. A seguire la pratica furono incaricati due nobili deputati ascolani: Giovanni Battista Ciucci e Carlo Grassi ¹⁰⁴.

La presenza dei frati francescani nella vita sociale del castello di Appignano riprese a scorrere. Ma la normalità fu drammaticamente interrotta da nuovi imminenti disastri. Si trattò di far fronte a un nemico incontrollabile: le frane; tutto il paese fu coinvolto; le rupi volte a mezzogiorno, inte-

99. ASAP, ANAP, notaio *Claudio Cancellieri*, 20 aprile 1653, cc. 46r e ss.

100. AVAP, *Bullarium*, 17 giugno 1653, cc. 31v-32r ss.

101. AVAP, Congregazione di Appignano del Tronto, busta n. 27 (12 aprile 1741).

102. Archivio di Stato di Roma (ASR), *Buon governo*, serie II, Busta 227, 7 marzo 1662.

103. ASAP, ANAP, notaio *Eugenio Pica*, 18 agosto 1673, cc. 51 e ss.

104. ASAP, ACAP, *Consilia*, vol. 102, c. 113r.

ressate dal fenomeno dei calanchi, cominciarono a smottare. Il disastro più totale lo subirono la chiesa e il convento di S. Francesco.

La prima denuncia della *ruina* è datata 23 giugno 1719. I frati scrivevano alla Sacra Congregazione dei Vescovi Regolari un'accurata lettera per informarla: *essersi in guisa tale avvicinata la ripe et il fosso S. Giovanni per una parte alle mura del convento che temono di essere travolti sotto altre macerie* ¹⁰⁵.

Il rimedio immediato deciso dai frati fu quello di trasferirsi presso una casa presa in affitto, situata presso la chiesa di S. Angelo. Ma motivi di inopportunità spirituale e materiale, segnalati dal vescovo di Ascoli, Mons. Marana, alla sacra Congregazione dei Vescovi regolari, fecero assumere la risoluzione di provvedere alla costruzione di un nuovo convento in un luogo più sicuro ¹⁰⁶.

A presiedere l'attività edificatoria fu il guardiano Angelo Tombini di Monte Filottrano (1735). I cittadini di Appignano parteciparono con consistenti elemosine e prestazioni d'opera gratuite ai lavori. Alla data del 15 settembre 1743 l'edificio era terminato ¹⁰⁷.

La nuova sede era situata in un luogo più stabile, si trattava di una costruzione ampia e ben organizzata. Il 19 giugno del 1808 il governo napoleonico soppresse il convento di S. Angelo *sotto l'istituto di S. Francesco dei Frati minori Conventuali* secondo il decreto dell'8 giugno dello stesso anno ¹⁰⁸.

Acquisita tuttavia dallo stato, per le soppressioni, fu sede comunale, poi fu sede scolastica, rimasto in piedi fino ai recenti anni '60, fu demolito e sostituito in parte da un edificio polifunzionale ¹⁰⁹.

Della vicenda dei frati francescani di Appignano, qui cronologicamente esposta, restano oggi comunque una tradizione diffusa e una memoria orale e viva, che fanno continuare a chiamare la chiesa di S. Angelo: "La chiesa dei frati" e la croce donata da papa Niccolò IV "La Croce Santa di Appignano" ¹¹⁰.

105. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit*, pp. 101 e ss.

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*

108. GRELLI, SANTONI, *La Croce Santa cit*, p. 109.

109. *Ibid.*, p.109.

110. Singolare in tal senso il documento del 13 agosto 1883, in cui all'oggetto si dice: "Parrocchia dei Santi Angelo e Francesco di Appignano" in ASAP, *Subeconomato dei Benefici vacanti*, Busta n. 237.

DI RUSSELL L. FRIEDMAN *

FRANCESCO D'APPIGNANO
ON THE ETERNITY OF THE WORLD
AND THE ACTUAL INFINITE**

Riassunto

Partendo dalla discussione di Francesco d'Appignano sull'eternità del mondo (II *Sent.* (A), q. 12), questo articolo esemplifica come il *doctor succinctus* rifiutò una importante posizione di Aristotele, ritenendo che un infinito attuale sia possibile: se Dio avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo eterno. L'esposizione di Francesco deve essere considerata una risposta alla discussione dello stesso problema nell'opera del francescano francese, Pietro Aureoli. L'idea della libertà divina è di un'importanza centrale nel pensiero di Francesco d'Appignano, e la sua approvazione della possibilità di un mondo eterno è fondata su una visione veramente innovatrice dell'infinità.

* * *

In her groundbreaking *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Anneliese Maier showed that Francesco d'Appignano was among the first of the scholastics to break with accepted Aristotelian ideas and hold that an actually infinite magnitude, multitude, or intensive form could exist ¹. Aristotle had strictly denied the possibility of an actual infinite, but had allowed for the existence of a potential infinite,

* Università di Copenaghen.

** Thanks go to Domenico Priori for his arrangement of and kind invitation to the *I Convegno Internazionale "Fr. Francesco d'Appignano"* at which this paper was read. Since then Chris Schabel's comments have helped me to improve the paper. The work was in part supported by a grant from the Danish Research Council for the Humanities.

1. Originally published in "Divus Thomas" (Freiburg) 24 (1947), pp. 147-66, 317-37, now in MAIER'S *Ausgehendes Mittelalter I* (Rome: Ed. di Storia et letteratura, 1964), pp. 41-85, on Francesco, pp. 68-72; see also MAIER'S *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Rome, 1949), pp. 202-03.

e.g. in the continuum, where the number of parts could be increased without end; in general, as Aristotle himself says, the infinite is “what always has something outside it”². Most medieval thinkers accepted Aristotle’s rejection of an actual infinite, but Maier isolated several thinkers from the first half of the fourteenth century, who thought that an actual infinite was possible. Among these thinkers Francesco d’Appignano stood out, stating unequivocally that “God could make an actually infinite effect”, and specifying that he understood this actual infinite to be a true transfinite that “exceeds any finite whatsoever by every determinate proportion given or able to be given”³. Moreover, Maier linked Francesco’s thought with that of the “radical infinitist”, Gregory of Rimini (OESA; read *Sentences* at Paris 1343-44; d. 1358), whose ideas on infinity have been called “by far the most sophisticated ... to emerge from scholasticism”⁴.

In part because of Maier, Francesco’s view of infinity is one of the very few areas of his thought that has received further attention from modern scholars. In particular, since Maier wrote, Francesco’s ideas on the infinite, and particularly on our knowledge of the infinite, have been discussed by Notker Schneider, who made use of Francesco’s long *Metaphysics* commentary, editing a substantial excerpt from it⁵. However, Francesco dealt at

2. ARISTOTLE, *Physics*, III, 6 (207a1; translation from JONATHAN BARNES, ed., *The Complete Works of Aristotle* [Princeton, 1985], p. 352); Francesco glosses this definition in his *Physics* commentary, N. MARIANI OFM, ed., *Francisci de Marchia sive de Esculo, OFM, Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis* (Grottaferrata, 1998), pp. 208-10.

3. FRANCESCO D’APPIGNANO, I *Scriptum*, q. 19 (= d. 2, q. 4): “Ideo dico aliter quod infinitum in actu est duplex: infinitum positive quod excedit quodcumque finitum ultra omnem proportionem determinatam acceptam vel acceptibilem, et infinitum actu privative quod non excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinatam ... Ad propositum dico quod Deus potest facere effectum actu infinitum positive et secundum magnitudinem et secundum multitudinem et secundum intensionem.” (BAV, Chigi. lat. B VII 113, f. 32rb).

4. On Gregory’s infinitism, see Maier, *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, pp. 82-84, esp. 83 where Maier links Francesco’s ideas on the infinite with Gregory’s; see further below n. 32. For the description of Gregory’s ideas as “the most sophisticated”, see the fine study by RICHARD CROSS, *Infinity, Continuity, and Composition: The Contribution of Gregory of Rimini* in “Medieval Philosophy and Theology” 7 (1998), pp. 89-110. See also, the discussion of Gregory in PIERRE DUHEM, *Le système du monde*, vol. VII (Paris, 1957), pp. 131-43 (English translation in P. DUHEM, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, trans. Roger Ariew [Chicago, 1985], pp. 109-19).

5. N. SCHNEIDER, *Eine ungedruckte Quästio zur Erkennbarkeit des Unendlichen in einem Metaphysik-Kommentar des 14. Jahrhunderts*, in *Miscellanea mediaevalia* 18

length with the subject of the infinite in at least six places throughout both versions of his commentary on the first and second books of the *Sentences*, and of these discussions, only one, on the infinite intensity of God's power (= I *Scriptum*, d. 2, q. 3), has been edited, in this case relatively recently by Father Mariani ⁶. Thus, because there is a great deal of little studied material that appears to contain interesting and significant ideas, further discussion of Francesco's thought on this topic is warranted. I want to contribute to this discussion by focusing here on Francesco's treatment of the possibility of the world's eternity: q. 12 of the main version of his II *Sentences* (hereafter II *Sent.* (A)) ⁷. The question asked here is "whether the creation of any creatable thing was possible from eternity, and whether this was indeed the case" (*Utrum creatio cuiuscumque rei creabilis fuerit possibilis ab aeterno, et utrum fuerit de facto*).

Francesco's answer to whether any creatable thing was in fact created from eternity, i.e. whether the created world really did have no beginning, is, as we might expect, short and to the point. He says: "nothing besides God in fact existed from eternity; rather all things have existed from time."

(1986), pp. 96-118, with an excerpt from II, q. 5. For a discussion of Francesco's ideas on infinity from other angles, see ANNELIESE MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spät-scholastischen Naturphilosophie* (Rome, 1955), pp. 250-55 and CHRIS SCHABEL's contribution to this volume, *On the Threshold of Inertial Mass? Francesco d'Appignano on Resistance and Infinite Velocity*.

6. For the versions of Francesco's *Sentences* commentary, the manuscripts in which they are contained, and complete question lists of all versions of all four books, see R.L. FRIEDMAN and C. SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences. Question List and State of Research*, "Mediaeval Studies" 63 (2001), pp. 31-106. The edition of I *Scriptum*, d. 2, q. 3 (= *Scriptum*, q. 18) is found in N. MARIANI OFM, ed., *Francisci de Marchia sive de Esculo, OFM, Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum* (Grottaferrata, 1997), pp. 543-60 (App. IX, 1.1). In addition, there remain unedited a second question in that version of Francesco's I *Sent.* dealing with the possibility of an actual infinite (q. 19 = d. 2, q. 4), plus two corresponding questions in Francesco's *Reportatio* on I *Sent.* (qq. 23-24 = d. 3, qq. 1-2), as well as a question in each of the two versions of Francesco's commentary on the second book of the *Sentences*. I hope eventually to publish a volume containing editions of all of these discussions on the infinite.

7. All text given below is taken from a preliminary collation I have made of this question as found in B = BAV, Barb. lat. 791, ff. 22rb-25vb; C = BAV, Chigi. lat. B VII 113, ff. 119va-22ra; Y = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3072, ff. 106ra-108rb; Z = Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15852, ff. 109ra-11rb. The corresponding question in the B version of Francesco's II *Sent.* (q. 19) is found exclusively in BAV, Vat. lat. 943, ff. 10rb-12va.

But he continues: “nevertheless all things through <God’s> power *could* have existed from eternity”⁸. The remainder of his extensive (ca. 6700 word) treatment of the issue is devoted to showing that all attempts to prove that the created world must have had a beginning of its existence fail. It is Francesco’s view that there is absolutely nothing that prevented God from having created a beginningless world; God simply chose not to do it that way, and we know this only on the basis of Scripture.

I want to show in the following that Francesco’s treatment of the eternity of the world was composed nearly entirely as a reaction to the presentation of Peter Auriol on the same subject. This in itself should not be surprising: Peter, a French Franciscan, read the *Sentences* at Paris in 1316-18, just a year or so before Francesco himself lectured on the *Sentences* there in 1319-20, and Peter was Franciscan regent master in theology from 1318-20, so he was a figure who must have loomed large on Francesco’s horizon. In the process of showing the way that Francesco reacts to Peter, I hope to give an impression both of the way Francesco argues for his position, and of the way he understands the infinite. But first I must give a brief and simplified description of Peter Auriol’s discussion of the possibility of an eternal world.

As Lauge Nielsen has recently shown⁹, Peter’s discussion of the eternity of the world is embedded in a complex overarching strategy to show the inadequacy of human cognitive apparatus to decide questions such as whether the world is eternal. Peter’s discussion of this issue, then, is structured in the following way. He argues on the one hand that there are no successful *a priori* arguments proving that God created the universe in time, i.e. there is no *a priori* proof that the universe is *not* eternal. On the other hand, he maintains that attempts to prove the eternity of the world fail, because the notion of ‘infinite past time’ involves a logical contradiction. Thus, one can prove neither that the world is eternal nor that it is not eternal. Again: this is a simplification of Peter’s view; nevertheless, it is true to say that he holds that proof that the world is eternal and proof that it is not eternal are equally problematic. Peter uses this apparent aporia to make a basic epistemological point: he claims that the reason why we cannot decide

8. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 2: “Nihil aliud a Deo de facto fuit ab aeterno, immo fuerunt omnia ex tempore, licet omnia per dictam potentiam, ut dictum est, esse potuerunt ab aeterno.” (B 25vb; C 122ra; Y 108rb; Z 111rb).

9. SEE NIELSEN’S *Dictates of Faith versus Dictates of Reason: Peter Auriol on Divine Power, Creation, and Human Rationality*, in “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale” 7 (1996), pp. 213-41.

this issue one way or the other has to do with the limitations of our cognitive apparatus¹⁰. There is, of course, only one correct answer for Peter — we know from Scripture that the world had a beginning — but our limited intellects are incapable unaided of arriving at this correct answer in a convincing fashion.

If I were to describe the use that Francesco makes of Peter’s discussion of the eternity of the world, I would say that he “hijacks” it. Francesco ignores entirely the intricate epistemological considerations that prompt Peter Auriol to argue that we can prove neither that the world had a beginning in time nor that it is eternal. Francesco instead uses Peter’s presentation as a framework for his own. This becomes clear when Francesco gives his justification for structuring his discussion the way he does. Under the major topic of whether any creatable thing could have been created from eternity, Francesco isolates two subtopics. The first subtopic is whether creation from eternity is possible in the case of “durable beings” (*entia permanentia*), that is to say beings whose existence is at least potentially a lasting phenomenon, not necessarily coming and going at an instant. The second subtopic is whether eternal creation is possible in the case of successive things (*successiva*), things like movement and time which have an existence characterized by flowing and continual development. Francesco claims:

First it will be seen about durable beings, second about successive ones, for concerning the latter there are special difficulties, on account of which some great doctors, granting that God could make durable entities from eternity, nevertheless deny this about all successive ones¹¹.

Now, this in a nutshell sums up Peter Auriol’s discussion of the issue — if one ignores his overarching epistemological goal, and reads Peter’s treatment extremely literally. Thus, Peter discusses the question “is it logically inconsistent for a product to be produced from eternity just because it is

10. Particularly the fact that all of our conceptions of time and place are bound up with our senses and imagination, and that we do not have any direct intellectual cognition of, for example, a temporal instant. For a much more nuanced view of Peter’s arguments and of their place in his epistemological strategy, see Nielsen’s article cit. n. 9 above.

11. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Primo videbitur de entibus permanentibus, secundo de successivis, quia de eis sunt difficultates speciales, propter quas aliqui magni doctores, concedentes quod Deus potuit facere quaecumque entia permanentia ab aeterno, negant tamen de omnibus successivis.” (B 22rb; C 119vb; Y 106ra; Z 109ra).

produced by choice (*elective*) and contingently”¹². Here Peter discusses exclusively durable beings or, as he calls them, ‘products’, arguing, as already mentioned, that no *a priori* argument succeeds in proving that God could not have created such beings from eternity, if God had so chosen. On the other hand, Peter also discusses whether the term ‘infinite past time’ is internally inconsistent. Here Peter’s answer was, as we have seen, a resounding ‘yes’ (we will return to his arguments for this position later). Infinite past time — i.e., an eternal successive thing — for Peter is a contradiction in terms¹³. So, reading Peter literally as Francesco did, one can say that Peter argued that durable beings *could* exist from eternity, while successive things, like time, *could not*, and this is precisely the position Francesco described in the quotation above. Now it should be stressed that Peter’s point was that, if we discuss the eternal duration of the universe from the one point of view, it is possible, while from the other point of view it is impossible; from this Peter concluded that there was an obvious problem with human cognitive apparatus. Francesco, on the other hand, is not in the slightest interested in epistemological conundrums; rather he adopts Peter’s structure for his own treatment because, as he says: “the whole universe is made up of these two kinds of beings, namely successives and durables”¹⁴. In Francesco’s view, Peter Auriol’s mode of proceeding gave the possibility of an exhaustive treatment of the issue. It also gave Francesco something to build upon and to respond to precisely and, as we shall see, Francesco uses Peter’s specific arguments in his own discussion. This is what I mean when I say that Francesco hijacked Peter’s presentation: he read it literally and reacted to it only at its face value. Let us turn to Francesco’s own discussion of the possibility of the world’s eternity.

Could durable beings have existed from eternity?

The first issue that Francesco addresses, then, is whether durable entities, these *entia permanentia*, could have existed from all eternity. A compa-

12. PETER AURIOL, II *Sent.*, d. 1, q. 1, art. 2 (ed. Rome, 1605, pp. 12b-15b): “Utrum repugnet producto produci ab aeterno ex hoc quod producitur elective et contingenter.”

13. PETER AURIOL, II *Sent.*, quaestio prohemialis, art. 2 (Rome, 1605, pp. 3b-8b): “Quid possit concludi ex dictis Philosophi et Commentatoris de infinito quod contradicat praeterito.”

14. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Ex hiis autem duobus generibus entium, videlicet successivis et permanentibus, integratur totum universum.” (B 22rb; C 119vb; Y 106ra; Z 109ra); this quotation follows on directly from that in n. 11 above.

risson of his discussion with that of Peter Auriol shows a great deal of overlap — not surprising when one considers that they both maintain that arguments trying to prove that durable beings could not have existed from eternity fail — although Francesco’s discussion is definitely more orderly and perhaps slightly more extensive than Peter’s is. Francesco’s conclusion is easily summarized:

I grant that God was able to produce some creature from eternity. For creation is nothing other than the total production of a thing — by its nature it is nothing more than this; thus that creation is from nothing (*de nihilo*), i.e. that nothing precedes it, is something accidental (*accidit*) to creation, for the total production or creation of a thing is compatible with each of these, namely both with the fact that nothing precedes it and with the fact that nothing does not precede it, and consequently it is compatible with eternity, that is with not having a beginning to its duration, and with its opposite¹⁵.

For Francesco, creation, that is to say the total production of some thing, in itself is fully compatible with either having a beginning or not having a beginning. Probably the major motivation that lies behind his position is Francesco’s conviction that God is fundamentally free, and contingently wills both to create and the manner in which he creates. For Francesco, it would unduly limit God’s freedom to claim that he was not able to have created from eternity, that he had to have created a world with a beginning along with time. Thus, Francesco argues as follows: “the exclusive efficient cause why a creature has being is because God gives it being; then the exclusive cause why a creature does *not* have being is because God does *not* give it being” (because “in exclusive causes, if affirmation is the cause of affirmation, also negation is the cause of negation”); Francesco continues:

Then God was either a necessary or a contingent cause of this non-entity of a creature, speaking about cause in the way in which a negation has a cause, namely [as] privative [and] not [as] positive. If [God was a] contingent [cause], then he was able to eliminate (*expellare*) this negation, i.e. the non-entity, through the affirmation opposed to it, namely by giving being to [the creature]. If [, on the other hand, he was a] necessary [cause of the

15. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Concedo quod Deus potuit creaturam aliquam producere ab aeterno. Creatio enim non est aliud quam totalis productio rei, nec plus est de ratione eius; unde quod creatio sit de nihilo, hoc est quod nihil praecedat, hoc accidit creationi, ipsa enim totalis productio rei sive creatio potest stare cum utroque istorum, videlicet et cum hoc quod nihil praecedat et cum hoc quod nihil non praecedat, et per consequens potest stare cum aeternitate, sive cum non habere principium durationis, et cum eius opposito.” (B 23vb; C 120vb; Y 107ra; Z 110ra).

non-entity of creatures], since God is the contingent cause of the entity of a creature, it then follows that he causes non-being more necessarily than he causes being; but this is false with respect to the same type of cause, and affirmation and negation are reduced to the same mode of causing¹⁶.

Thus, God was certainly able to create creatures whose non-being did not precede their being, i.e. whose being did not have a beginning. If God were unable to do this, then in creating, God would not act totally contingently, an unacceptable consequence for Francesco. God must be just as free to create from eternity as he is to have created in time, otherwise he would not have created contingently.

It had been argued in the thirteenth century that, if God in eternity created an eternal world, then God would have created of necessity, because eternal things are necessary. Francesco denies this, comparing creation and predestination: God contingently predestines those who are to be saved from eternity; therefore he could also contingently create the universe from eternity, because if eternity is compatible with the contingency of predestination, then it is also compatible with the contingency of creation. “And if you claim” continues Francesco “that there is no similarity between predestination and creation, because through predestination a thing does not have any being, but through production God posits a thing in real being outside (*extra*), this does not stand up to scrutiny, because just as predestination contingently posits an object in willed being (*esse voluto*), so production [posits an object] in real being”¹⁷. Again we see the stress on God’s utter

16. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Confirmo istam rationem, quia, si non-esse cuiuscumque rei creabilis necessario praecedit suum esse duratione et fuit aeternum, arguo sic: in causis praecisis, si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis: I *Posteriorum*. Sed causa praecisa in genere causae efficientis quare creatura /Y 106vb/ habet esse est quia Deus dedit sibi esse. Ergo causa quare non habet esse est quia Deus non dedit sibi esse. Sicut ergo affirmatio ex parte Dei est causa entitatis creaturae, ita et negatio ex parte eius est causa non-entitatis creaturae. Tunc ultra, aut ergo Deus fuit causa istius non-entitatis creaturae necessaria aut contingens, loquendo de causa eo modo quo negatio habet causam, scilicet privativam non positivam. Si contingens, ergo potuit expellere huiusmodi negationem, puta non-entitatem, per oppositam affirmationem, dando videlicet sibi esse. Si necessaria, cum Deus sit causa contingens entitatis creaturae, ergo sequitur quod magis necessario causat non-esse quam esse; sed hoc est falsum quantum ad idem genus causae, et ad eundem modum causandi reducitur affirmatio et negatio. Ergo etc.” (B 23rb; C 120rb; Y 106va-b; Z 109vb).

17. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Deus ab aeterno praedestinavit contingentem salvandos et praescivit damnandos. Ergo et contingentem mundum creare potuit ab aeterno. Antecedens est evidens, quia omne a Deo volitum est volitum ab aeterno

freedom to have created however he liked, with or without a temporal beginning to the world.

Francesco ends his presentation by confronting what was perhaps the most potent argument against the eternity of the world: that if the world were eternal there would now be an actually infinite number of immortal souls, which was ruled out by the traditional Aristotelian denial of the possibility of an actual infinite. Francesco does not think that this is necessarily the case, however: God could certainly have made the world eternal, yet have found a way to keep finite the number of immortal souls. Moreover, even if one were to concede that an infinite number of immortal souls resulted necessarily from the world's eternity, Francesco does not believe that this would rule out an eternal world, because "I say that [an actual infinite] is not impossible for God." As mentioned above, Francesco believed that an actually infinite magnitude, multitude, or intensive form was possible, and this is reflected clearly in his discussion of the eternity of the world¹⁸.

et omne volitum ad extra sive aliud ab eo est volitum ab eo contingenter. Consequentia patet, quia illud, quod secundum suam rationem stat cum aliquo, potest etiam stare cum quocumque alio eiusdem rationis cum illo. Sed aeternitas stat cum contingencia praedestinationis /C 120ra/ et praescientiae; ergo et cum contingencia productionis sive creationis potest stare, cum contingencia sit eiusdem rationis hic et ibi. Et si dicas quod non est simile de praedestinatione et creatione, ex eo, quia per praedestinationem res non habet aliquod esse, per productionem autem Deus ponit rem in esse reali extra, hic nihil valet, quia ita praedestinatio ponit contingenter obiectum in esse voluto /B 22vb/ sicut productio in esse reali. Et ita, si cum contingencia praedestinationis stat aeternitas, et cum contingencia productionis potest stare." (B 22va-b; C 119vb-120ra; Y 106rb; Z 109rb).

For the broad background to Francesco's discussion see esp. RICHARD C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 1990), which follows the discussion up to the early fourteenth century but deals with neither Peter Auriol nor Francesco; Dales traces an argument like the one described here back to Henry of Ghent (p. 168). For more on the thirteenth century background, see also ZACHARY HAYES, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century* (München, 1964), pp. 105-17 (on this argument, esp. pp. 111-12); Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze, 1984).

18. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Et si arguas quod tunc, si fuisset mundus ab aeterno essent nunc animae infinitae necessario, quod est impossibile, dico quod hoc non est Deo impossibile, videlicet facere infinita numero simul vel successive, ut dictum est in primo <libro *Sententiarum*>. Dico tamen quod ex hoc non sequeretur huiusmodi infinitas animarum, potuit enim Deus producere aliquid unum vel plura ab aeterno absque hoc quod produceret aliqua infinita numero simul nec etiam successive." (B 24ra; C 120vb; Y 107rb; Z 110rb). The passage in his I *Sent.* that Francesco is here referring to is I *Scriptum*, d. 2, q. 4 (= q. 19, quoted above in n. 3) and I *Reportatio*, d. 3, q. 2 (=

Could successive beings have existed from eternity?

Next Francesco turns to the question of the eternal existence of successive beings, that is to say of time and movement. If there were any doubt remaining that Francesco had structured his entire discussion in reaction to Peter Auriol's treatment of the same issue, here this doubt is immediately dispelled. First, Francesco repeats that "some, granting that God could make durable beings from eternity, nevertheless say that no successive being, for example movement or time, can be made from eternity"¹⁹. This, as we have seen, is Francesco's literal reading of Peter's text, not taking into account Peter's epistemological goal. A great deal of Francesco's discussion of this topic is centered around Peter's claim that 'infinite past time' involves a contradiction in terms. In support of Peter's claim, Francesco first presents what he calls "five specific arguments"; thereafter he offers some "common" or "general" arguments to the same end. Francesco goes on to rebut all of these arguments.

The "five specific arguments" are taken directly from Peter Auriol's II *Sentences*, and are presented by Francesco in the same order in which they are found there; thus, there can be absolutely no doubt that Francesco had Peter in mind when he wrote this text ²⁰. The reason why Francesco calls these five arguments 'specific' is that in them Peter Auriol employed his own understanding of the infinite in order to show that the phrase 'infinite past time' involves a contradiction. Peter thinks that infinity is always "act mixed with potency"; for Peter, by definition something infinite has a successive type of existence, constantly changing and developing, and never reaching an end point or completion ²¹. Now, clearly, because any infinite is

q. 24); these passages are discussed by Maier, *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, pp. 68-72 and Schneider, *Eine ungedruckte Quästio*, p. 103. This argument about the actually infinite number of souls that would result from an eternal world seems to have originated with Algazel, and was much discussed in the thirteenth century by, e.g., both Thomas Aquinas and Bonaventure; see DALES, *Medieval Discussions*, e.g. pp. 44, 93, 101, 124; HAYES, *The General Doctrine*, pp. 105-17 passim.

19. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Aliqui, concedentes Deum posse facere entia permanentia ab aeterno, dicunt tamen quod non aliquod ens successivum, puta motus vel tempus, potest fieri ab aeterno." (B 24ra; C 121ra; Y 107rb; Z 110rb). Cf. above n. 11.

20. See the parallel texts in the Appendix below. Anneliese Maier also recognized that Auriol was Francesco's opponent here; see her *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, p. 70.

21. See, e.g., PETER AURIOL, *Scriptum in primum Sententiarum*, d. 44, q. unica, art. 1-4 (ed. Rome, 1596, pp. 1037-59), and the treatments in DUHEM, *Le système du monde*, vol.

“act mixed with potency”, no infinite admits of fully actualized real existence. This is the basis of all of Peter’s arguments against infinite past time. Thus, according to Peter, because what is past is gone and hence completely actualized, so that no potentiality is left in it at all, the past is inconsistent with infinity, which is “act mixed with potency”. ‘Infinite past time’, then, is a contradiction in terms²². Further, any attempt to claim that we can, one day at a time, move back from today to yesterday to the day before yesterday and so on into infinity, Peter derides as confusing the past with the future: time is unidirectional, therefore this thought experiment merely deceives us into believing that an infinite past is possible²³.

Francesco’s response to Peter Auriol’s line of argument makes it immediately clear why Peter was an obvious choice as an opponent for Francesco to argue against: the differences between the way Francesco thinks about the infinite and the way Peter does are so marked that they allow Francesco to explain his position very clearly through contrast with Peter. Francesco maintains:

In reply to the evidence of the solution of all their arguments, it must be known that all of these arguments or their motives imagine that, if there were infinite past time, it would only be potentially infinite. But with this assumed these arguments are indeed unsailable. But I imagine the direct opposite. For I maintain that, if time past were infinite, it would not be potentially infinite or an infinite in act mixed with potency (as they imagine and as the future is infinite), rather it would be actually infinite (*infinitum in actu*) — note: not actually remaining or existing, but actually passing by (*in actu praetereunti*), for we ought to attribute such infinity to the thing as befits its entity. And so, just as the infinity of a durable thing (*res permanens*) is all at once, just as its entity is, so the infinity of a past successive thing would be, certainly not actually so that all its parts actually existed, but successively actually passing by (*in actu praetereunti*), just as its entity is²⁴.

VII, pp. 99-103 (English translation in DUHEM, *Medieval Cosmology*, pp. 81-85); MAIER, *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, pp. 64-68; and Maier, *Die Vorläufer Galileis*, p. 202.

22. See Auriol’s Arguments in the Appendix below.

23. See Auriol’s Arguments in the Appendix below.

24. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Ad evidentiam solutionis omnium earum <rationum> /C 121va/ est sciendum quod omnes istae rationes sive factores earum imaginantur quod si fuisset tempus praeteritum infinitum, tantum fuisset in potentia infinitum. Hoc autem supposito forte rationes sunt insolubiles. Sed ego imaginor totum contrarium; dico enim quod, si tempus praeteritum fuisset infinitum, non fuisset infinitum in potentia sive in actu permixto potentiae, sicut illi imaginantur et sicut futurum est infinitum, sed fuisset infinitum in actu — non quidem in actu manente sive existente, sed in actu praetereunti, talem enim infinitatem /B 25ra/ debemus attribuire rei qualem habet entita-

Francesco denies on two planes Peter Auriol's contention that all infinities are successives which always involve act mixed with potency. First, it is not true that all infinities are successives: whereas for Peter an infinity only has a successive type of existence, always changing and developing and never being fully actualized, as we have seen, Francesco holds that God could create an actually infinite durable being, like a magnitude, multitude, or intensive form. Second, while it is certainly true that time and movement are successive beings, this in itself, for Francesco, does not preclude their *actual* infinity, as Peter claimed it did. In fact, Francesco gives a kind of taxonomy of infinities depending upon the type of infinite entities we are dealing with²⁵:

tem. Et ideo, sicut infinitas rei permanentis est tota simul, sicut et eius entitas, ita infinitas rei successivae praeteritae fuisset, non quidem in actu sic quod omnes partes illius fuissent in actu, sed fuisset successive in actu praetereunti, sicut et sua entitas." (B 24vb-25ra; C 121rb-va; Y 107vb; Z 110vb). Cf. MAIER, *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, p. 70; Maier, *Die Vorläufer Galileis*, p. 203.

25. For this taxonomy, see n. 24 above, and also FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1 (Francesco's responses to his presentation of Auriol's view as it is found in the Appendix below): "Tunc ad primam rationem, quando dicitur 'infinite est actus permixtus' etc., dico quod verum est de infinito in potentia, non autem de infinito in actu, cuius esset istud; sicut enim futurum esset infinite in potentia si numquam terminaretur, ita tempus praeteritum infinite fuisset infinite in actu infinite competente rei successivae, ut dictum est.

Ad secundam, dico per idem ad probationem de numeris et de divisione continui, dico quod utrumque istorum est infinite in potentia, non in actu, et ideo utrumque est infinite tantum in procedendo sive in accipiendo alterum post alterum, non autem in accepto esse. Non sic autem esset infinite tempus praeteritum, ut dictum est.

Ad tertiam patet per idem, licet enim de ratione infiniti /Z 111ra/ in potentia sit non esse totum in actu, tamen per contrarium de ratione infiniti in actu — cuius esset tempus praeteritum — est quod totum sit in actu secundum modum suae entitatis; et ideo infinite tempus praeteritum fuisset in actu praetereunte, non autem in actu permanente.

Ad quartam, dico per idem quod, licet de ratione infiniti in potentia sit quod habeat esse incompletum, non tamen de ratione infiniti in actu, immo tale habet esse completum secundum modum suum. Et ideo, si tempus fuisset ab aeterno, non fuisset incompletum a parte ante, ex qua parte fuisset infinite in actu, sed bene a parte post ex qua parte est futurum; sicut enim praeteritum, cum praefuerit, et non est aliquid eius in potentia, si est infinite, est in actu et non in potentia, ita et futurum, cum sit in potentia, non potest esse infinite nisi tantum in potentia; sicut enim de ratione praeteriti est quod praeterierit, ita et de ratione futuri est quod sit in potentia.

Ad quintam, 'infinite extra quam' etc., dico consimiliter, videlicet quod hoc est verum de infinito in potentia tantum, non de infinito in actu. Et ideo dico quod tempus praeteritum fuisset infinite infinite extra quam ex parte praeteriti non est aliud." (B 24vb-25ra; C 121va; Y 107vb; Z 110vb-111ra).

1) actually infinite durable being, that is the infinite magnitude, multitude or intensive form that God could create.

2) actually infinite successive being: if past time were infinite, this would describe it.

3) potentially infinite successive being: this is the future.

What Peter Auriol said was true of all infinities by definition, according to Francesco really applies only to a truly potential successive infinite like future time (nr. 3), where act is in fact mixed together with potency. Past time, on the other hand, is called by Francesco an actually infinite successive being, i.e. actually infinite and not merely potentially so, and yet also continually developing as time passes by, as we would expect from a successive thing, like time.

Francesco makes still more clear his conception of infinite time, and thereby of the infinite, when he confronts several of the most difficult arguments that had been raised against an infinite past — arguments that he calls ‘common’ since they had been common in the scholastic discussion since at least the middle of the thirteenth century ²⁶.

One of the most forceful of these arguments had been based on the claim that an infinite, since it is endless, cannot be traversed; therefore infinite past time is impossible since all past time has in fact been traversed ²⁷. While Francesco grants that no infinite can be traversed, nevertheless he denies that in the case of infinite past time an infinite would be *traversed* at all, if traversed is understood as requiring both a starting point and a finishing point, since the world’s being eternal would mean precisely that it had no temporal beginning. Thus, Francesco claims that the eternity of the world would indeed require that all past time, even infinite past time, had passed by or had existed, but not that an infinite had been traversed from start to finish ²⁸. This is in fact a major difference between past and future

26. Many of them are discussed by Dales, *Medieval Discussions*; Hayes, *The General Doctrine*; and BIANCHI, *L’errore di Aristotele*, esp. part 3, chap. 2 “I paradossi dell’infinito”, pp. 142-61.

27. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Et primo sic: nullum infinitum potest esse pertransitum. Sed omne praeteritum est pertransitum. Ergo etc.” (B 24rb; C 121ra; Y 107rb; Z 110va).

28. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: “Ad primam, quando dicitur ‘nullum infinitum potest esse pertransitum’, concedo. Sed tunc ad minorem, ‘tempus praeteritum est pertransitum’, dico quod ‘tempus praeteritum infinitum est pertransitum’ potest intelligi dupliciter. Uno modo tempus praeteritum est /B 25rb/ pertransitum sic quod a termino in eius terminum, puta /Y 108ra/ ab aliquo instanti initiante tempus praeteritum ad

time, according to Francesco: while the past, as we have seen, could be an actually infinite successive being, and hence an infinite amount of time can be actually passed by, nevertheless the future, since it is a potentially infinite successive being, can never be totally passed by²⁹. Once again we see that different types of infinities have different characteristics depending on their natures.

Another argument Francesco addresses took its point of departure from the revolutions of the sun and the moon: the moon revolves around the earth twelve times for every once that the sun revolves around the earth; therefore if the past were infinite, one infinity would be twelve times larger than another, an unacceptable solution³⁰. Francesco replies first that this argument would just as well argue against an everlasting future as it would against an everlasting past; so it cannot be demonstrative³¹. Moreover, even though for every single revolution of the sun there are twelve revolutions of the moon, if all of these revolutions were added together over the course of infinite time, all of the revolutions of the moon would be infinite as would all of the revolutions of the sun. Infinities simply do not work the same way as finities do for Francesco - an infinity is not a finity just bigger, it obeys fundamentally different rules. Francesco says:

aliquod aliud instans ipsum terminans est deventum. Et sic est falsum, quia, cum supponatur fuisse infinitum, per consequens caret termino. Alio modo potest intelligi 'tempus praeteritum est pertransitum', hoc est abiit, non tamen quod a termino fuerit deventum in terminum; et sic est verum." (B 25ra-b; C 121va; Y 107vb-108ra; Z 111ra). Solutions like the one given here by Francesco were proposed by, e.g. Henry of Harclay and Thomas of Wylton; see Dales, *Medieval Discussions*, e.g. pp. 92, 101, esp. 206-7, 211-13.

29. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "In hoc tamen est differentia de praeterito et de futuro: quia futurum est tantum infinitum in potentia non in actu, praeteritum autem in actu, ut superius dictum est. Et ideo tempus praeteritum potest esse pertransitum, sic quod totum abierit et fuerit, licet non sic quod a termino in terminum ductum fuerit; non autem tempus futurum, cum sit in potentia sive in actu permixto potentiae infinitum." (B 25rb; C 121vb; Y 108ra; Z 111rb).

30. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Praeterea, pro qualibet revolutione solis una sunt duodecim revolutiones lunae; ergo si mundus fuisset ab aeterno, revolutiones lunae fuissent plures duodecies revolutionibus solis, sicut et modo. Sed si mundus fuisset ab aeterno, revolutiones solis fuissent infinitae. /C 121rb/ Ergo unum infinitum excederet aliud. Hoc autem est impossibile, loquendo de infinito in eodem genere. Ergo etc." (B 24v; C 121ra-b; Y 107va; Z 110va).

31. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Ad quintam de revolutionibus solis et lunae. Ista ratio ita probat quod tempus non possit esse infinitum a parte post sicut quod non a parte ante, idem enim inconueniens sequitur de revolutionibus futuris infinitis sicut de praeteritis." (B 25rb; C 121vb; Y 108ra; Z 111ra).

Although every revolution - past or future, of the sun or of the moon — is finite, nevertheless taken all together they are infinite, both those of the sun and of the moon. And so all [the revolutions] of the moon cannot be greater than all [the revolutions] of the sun³².

That infinites are governed by different rules than finites for Francesco is confirmed by his response to another of the common arguments against infinite past time. This argument insists that, if time could be from eternity, then the part could be equal to the whole, for if I took all of infinite time up to today and removed one day from it, what remained would still be infinite; therefore the part - infinite time minus one day - is equal to the whole³³.

Francesco simply denies that infinites work like this:

Take away some part from infinite time or from any other infinite quantity and what remains *is* infinite. And when you say in the minor that [the remaining infinite] was part of the preceding quantity, I say that that is false, for it is inconsistent with the infinite as it is infinite to have the nature of the part, or even of the whole³⁴.

Again we see that infinites simply work differently than finites do: there is no part and whole, no greater and lesser with the infinite; normal intuitive

32. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Licet enim quaelibet revolutio - praeterita vel futura, solis vel lunae — sit finita, omnes tamen collective sumptae sunt infinitae, tam solis quam lunae. Et ideo omnes lunae non possunt esse plures omnibus solis." (B 25va; C 121vb; Y 108ra; Z 111rb). This position of Francesco, that there is no difference in size between infinites, was pointed to as the link between Francesco and Gregory of Rimini by Anneliese Maier (see above, n. 3): "Wie Franciscus de Marchia und abweichend von den andern Infinitisten, die diese Auffassung des aktuell Unendlichen teilten, steht Gregor auf dem Standpunkt, dass es zwischen infinita keine Grössenunterschiede gibt: unendlich ist immer gleich unendlich." Cf. also the text in n. 34 below.

33. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Praeterea, si tempus posset esse ab aeterno, sequeretur quod pars esset aequalis suo toti. Sed hoc est impossibile. Ergo, etc. Probatio consequentiae: accipio totum tempus praeteritum usque hodie; si est infinitum, amota ab ipso aliqua parte, puta una die vel quacumque parte finita, adhuc illud tempus quod remanet est infinitum; sed tempus remanens est pars totius temporis constituti ex tempore remanente et ex illa parte remota; ergo, cum pars sit infinita, sicut et suum totum, sequitur quod sit aequalis sibi." (B 24va; C 121rb; Y 107va; Z 110va).

34. FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1: "Remota aliqua parte a tempore infinito vel a quacumque alia quantitate infinita, quod remanet est infinitum. Et quando dicis in minori quod illud fuit pars praecedentis quantitatis, dico quod falsum est, infinito enim ut infinitum est repugnat habere /B 25vb/ rationem partis, et etiam totius." (B 25va-b; C 122ra; Y 108rb; Z 111rb).

35. MAIER, *Diskussionen über das aktuell Unendliche*, pp. 69-70; see also above at and around n. 3.

laws of finite mathematics do not apply. As Anneliese Maier remarked ³⁵, Francesco looks at the infinite as a true *transfinite*, not simply as a maximum finite number. The infinite obeys laws of its own, for Francesco, and even comes in different varieties depending on the type of entity the infinite in question possesses.

Conclusion

Summing up, there are three prominent features of Francesco's discussion of the eternity of the world as I have presented it. First, Francesco's entire discussion is built up around a confrontation with Peter Auriol's discussion of the same subject. Francesco, however, in a sense "hijacks" Peter's discussion, by disregarding Peter's intricate argumentation for the inadequacy of human cognitive apparatus for determining the question of the world's perpetual or finite duration. Francesco instead reads Peter's treatment literally: on Francesco's presentation, Peter was correct to maintain that no *a priori* argument can prove that creatures were not able to have existed from eternity; on the other hand, Peter's insistence that infinite past time is logically inconsistent is simply incorrect. Thus, here we have a fine example of the important role that Peter played in the formation of Francesco's thought ³⁶. It can be suggested on this basis that, rather than as some type of "scotist", Francesco is most fruitfully looked at as a highly independent and innovative thinker who in many contexts reacted strongly to Peter Auriol's system.

Second, Francesco's proofs for the proposition that durable things (*entia permanentia*) could be created with no temporal beginning rest to a large degree on his understanding of divine freedom and power. According to Francesco, we would be unduly limiting God's freedom by holding that he were bound in some way to create the universe along with time.

Third and finally, should be mentioned the view of the infinite that is revealed in Francesco's proof that time and movement could be infinite. Francesco, in line with his position that God can produce actually infinite magnitudes, multitudes, and intensive forms, holds that infinite time or movement are possible: since time is a successive entity, infinite past time

36. Chris Schabel has been instrumental recently in showing the prominent role that Auriol's thought played in shaping Francesco's ideas; see his *Theology at Paris 1316-1345* (Ashgate, 2000), pp. 189-207; idem, *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination* in G.R. EVANS (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Vol. 1 (Brill, 2002), pp. 229-35.

would be an actual successive infinite, while infinite future time is a potential successive infinite. Francesco proposes, then, a type of taxonomy of infinite things based upon the type of entity they possess. Moreover, Francesco clearly thinks that the infinite is more than merely a maximum finite, it is a *transfinite*, which obeys its own special rules: thus, for infinities, whole and part are inapplicable and one infinite cannot be greater than another. We see here that Francesco may well represent an important step on the road to Gregory of Rimini's extreme infinitism.

APPENDIX

FRANCESCO D'APPIGNANO, II *Sent.* (A), q. 12, art. 1 (B 24rb; C 121ra; Y 107rb; Z 110rb-va)

Arguo enim primo sic: infinitum est actus permixtus potentiae, ex hoc sic illud cui repugnat actus permixtus potentiae non potest esse infinitum. Sed motui sive tempori praeterito repugnat quod sit actus permixtus potentiae, tempus enim praeteritum totum fuit in actu et non est aliquid eius in potentia ad aliquid, cum totum transierit et in actu completo fuerit. Ergo, etc. Et si forte dicas quod accipiendo aliquam partem temporis praeteriti, puta diem hesternam, et sic post illam accipiendo aliam priorem, et sic quasi retrocedendo accipiendo unam post aliam, erit processus in infinitum, quia nunquam devenietur ad primum instans temporis, contra hoc arguitur et bene, quia tunc per istum modum non accipitur tempus praeteritum per modum praeteriti sed magis secundum modum futuri.

Praeterea, secundo arguitur sic ad principale: ratio infiniti in quocumque accipitur ex ista parte ad quam est processus, non ex illa parte a qua non est processus; et ratio huius est quia ex parte a qua est status non itur in infinitum, sed ex parte ad quam proceditur; hoc patet in numeris in quibus non proceditur in infinitum ex parte unitatis, sed tantum eundo versus multitudinem; hoc idem patet de divisione continui quae quidem vadit in infinitum ex parte magnitudinis ad quam fit processus divisionis. Sic ergo patet ista, videlicet quod ratio infiniti accipitur tantum ex ista parte versus quam est processus non ex illa ex qua non est processus. Sed processus in successivis est a praeterito in futurum. Ergo impossibile est tempus praeteritum esse infinitum. Sed si esset aeternum, esset necessario infinitum. Ergo etc.

PETER AURIOL, II *Sent.*, Quaestio prohemialis, art. 2 (ed. Rome, 1605, pp. 3b-5b)

Primo sic: de ratione infiniti est quod sit actus permixtus potentiae; rationi autem praeteriti repugnat contradictorie quod sit actus permixtus potentiae; ergo ratio infiniti repugnat contradictorie rationi praeteriti [...] Respondetur ab aliquibus ad minorem, quod in praeterito semper est potentia coniuncta cum actu, sicut in infinito, quia quando vis accipere praeteritum, quando aliquid acceperis, adhuc restat aliud sumendum. Ut accipe diem hesternam, restat tertia dies accipienda, et sic semper in infinitum, nam illud quod acceptum est, est in actu; quod restat accipiendum, est in potentia. Contra istam solutionem ostendo quod confirmat propositum, et reduco rationem sic. Ex parte illa inest tempori infinitas, ex qua inest ei potentia, et non ex illa, ex qua nulla inest potentia sibi, sed ab eo excluditur omnis potentia. Non enim habet infinitatem ex illa parte ex qua tantum est in actu per Commentatorem, qui dicit ubi supra quod infinitum non est actus entis, quod est in actu puro non admixto potentiae et quod infinitum non est in re, nisi secundum potentiam exhibentem in actu et ex continuatione potentiae cum actu non ex corruptione eius, alias corrumpetur ratio infiniti. Sed tempori, ex parte qua praeteritum est, nulla inest potentia, et hoc non ex parte qua accipitur in ante, sed ex parte futuri, qua accipitur in post. Ergo infinitas solum inest tempori a parte post et in tempore futuro et non a parte ante et in tempore praeterito [...]

Secunda ratio principalis accipitur ex processu, et arguo sic. Ratio infiniti est ratio, quae necessario in processu est, ita quod est accidens entis, quod est in processu, nec invenitur nisi in processu[m] et ex parte illa ad quam proceditur, non autem ex parte illa a qua proceditur. Sed tempus non procedit in praeteritum, sed a praeterito. Ergo omnis infinitas est in tempore praecise a parte futuri. Maiorem declaro primo exemplo [...] Exemplum pono de infinito reperto in numero et in magnitudine, quod non est nisi in fluxu. Infinitas enim utrobique est processus versus partem ad quam, non versus partem a qua, non enim processus numeri in infinitum est procedendo ad unitatem sed ab unitate. Consimiliter processus divisionis in infinitum in continuo non est ad totum, sed a toto. Ergo patet propositum in exemplo. Probo autem idem per rationem, quia ex quo infinitas in processu non est

Praeterea, tertio arguitur sic: de ratione infiniti est quod non sit totum in actu, sed quod semper sit in potentia ad aliquid. Sed id quod est praeteritum totum extitit in actu ita quod non restat aliquid eius. Ergo impossibile est quod praeteritum fuerit infinitum. Et si dicas ut prius quod est infinitum procedendo versus partem temporis praeteriti accipiendo unam post aliam in infinitum, iam commutatas praeteritum in futurum.

Quarto arguitur sic: de ratione infiniti est quod habeat esse incompletum et imperfectum, quia semper habet annexam potentiam. Sed praeterito repugnat habere esse incompletum et imperfectum, cum totum quod pertinet ad rationem eius sit completum et nihil restet accipiendum. Ergo etc.

Praeterea, quinto: secundum Philosophum III *Physicorum* infinitum est extra quod semper est aliquid accipere. Sed extra tempus praeteritum non est aliquid accipere sive non restat /Z 110va/ eius aliquid accipiendum, cum totum sit acceptum. Ergo impossibile est tempus praeteritum esse infinitum.

per rationem termini a quo, quia ille non est in potentia, sed in actu perfecto. Ergo est per rationem termini ad quam. Minor autem rationis patet, quia tempus procedit a praeterito in futurum, sicut numerus ab unitate, ergo infinitas est ex parte temporis futuri, et non ex parte temporis praeteriti [...]

Tertia ratio principalis sumitur ex non cessare, et est ista. Illud de cuius ratione est quod eius potentia non exeat ad actum nec possit cessare, illud repugnat rationi praeteriti. Sed de ratione infiniti est quod numquam cesset et quod eius potentia numquam exeat ad actum. Ergo [...] Respondetur quod in praeterito remanet adhuc potentia, quoniam quantumcumque intelligam praeteritum in infinitum, semper accipio aliquid in actu, et remanet mihi accipiendum aliquid in potentia. Concedo quod intellectus possit hoc facere et intelligere in praeterito aliud et aliud in infinitum procedendo; et similiter quod Deus posset illud facere, sed hoc esset procedendo in post et non in praeteritum, sed quasi in futurum; sed accipiendo praeteritum in ratione praeteriti, de ratione eius est quod totum exiverit in actu, et ideo dicere quod praeteritum sit infinitum, est dicere quod infinitum sit in actu exclusa ratione potentiae.

Quarta ratio principalis est ista secundum Philosophum et Commentatorem. Ratio infiniti est ratio partis et causa huius est quia ratio infiniti est ratio imperfecti et incompleti. Tunc sic: ex parte illa inest tempori infinitas, ex qua parte habet rationem imperfecti et incompleti et rationem partis, sed quod sit imperfectum et incompletum et pars non inest tempori sub ratione qua praeteritum, sed sub ratione qua est futurum; immo sub ratione qua est praeteritum habet quod sit completum et perfectum. Quare etc. [...]

Ultima ratio sumitur ex dictis Philosophi [...] et ideo [Philosophus] concludit quod infinitum est extra quod est aliud semper. Tunc sic. Illi repugnat infinitas cui repugnat esse extra quod aliud est. Sed tempori praeterito, ratione qua praeteritum, repugnat esse extra quod est aliud. Ergo etc.

DOMENICO PRIORI *

FRANCESCO D'APPIGNANO
“FRUSTRA FIT PER PLURA QUOD FIERI POTEST
PER PAUCIORA” **

Summary. **Francesco d'Appignano: “Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora”**- The study of Francesco d'Appignano is necessary in order to understand the historical evolution of the problem of movement and it is fundamental for the understanding of medieval science and the methodology used by medieval scholars.

1.0 Introduzione

Tra tutti gli ostacoli, che la mente umana ha affrontato e superato, quello che riguarda il problema del moto mi sembra uno dei più stupefacenti per le sue caratteristiche e il più meraviglioso per la portata delle sue conseguenze. Le parole di Einstein: “ Uno dei problemi fondamentali, durante millenni completamente oscurato dalla sua complessità, è quello del moto” ¹ e di Galileo, “Diamo avvio a una *nuovissima scienza* intorno a un soggetto antichissimo. Nulla v'è, forse, in natura, di più antico del moto, e su di esso ci sono non pochi volumi, né di piccola mole, scritti dai filosofi” ², evidenziano che il problema del moto ha segnato la storia della scienza.

La *nuovissima scienza* di Galileo ha le sue radici lontane nel tempo: è nel XIV secolo, infatti, che sono rintracciabili le origini della scienza moderna.

Anche la coscienza del potere della ragione umana, di risolvere i problemi della natura, è una eredità della cultura medievale. Whitehead faceva

* Istituto Tecnico Industriale di Ascoli Piceno.

** Dedico il mio lavoro a Mimmo Albertini, un amico che ci ha preceduto nel lasciare questo mondo, ma che è sempre nei nostri cuori.

1. ALBERT EINSTEIN e LEOPOLD INFELD, *L'evoluzione della fisica*, p.18 Boringhieri, Torino, 1975, p.18.

2. GALILEO GALILEI, (Opere) *Discorso intorno a due nuove scienze*, UTET, Torino, 1980, vol. II, p.722.

osservare che: “La fede nelle possibilità della scienza, nata precedentemente allo sviluppo della moderna dottrina scientifica, è un’inconscia derivazione della teologia medievale”³.

Fra gli uomini che hanno contribuito sia alla conoscenza del moto sia alla nascita della *nuovissima scienza* troviamo, come tenterò di evidenziare, Francesco d’Appignano.

Voglio chiarire che non farò ricorso all’abusata nozione del precursore che si lega a quella che potremmo chiamare “culto delle minoranze sconfitte”; la ricerca a ritroso di uno studioso minore, non compreso, che precorra le idee geniali di altri, è un esercizio inutile.

Lo studio di Francesco d’Appignano è fondamentale per delineare le vere caratteristiche della scienza medievale, per comprendere gli scopi e gli intenti che animavano gli studiosi medievali e, soprattutto, per evidenziare quali metodologie essi utilizzassero.

2.0 Il moto: da Aristotele a Francesco

Per rendere intellegibile il percorso storico del problema del moto è necessario compendiare i principi fondamentali della fisica di Aristotele⁴, riconosciuto, fino al XVII secolo, “il maestro di color che sanno”⁵.

Aristotele divise il mondo in due parti radicalmente diverse: la regione terrestre, che si estendeva dal centro della terra alla sfera lunare, e la regione celeste che includeva tutto ciò che si trovava fra la luna e le stelle fisse.

La netta distinzione operata da Aristotele era fondata sull’osservazione e l’esperienza che evidenziavano nella regione terrestre un mutamento incessante, contrapposto ad una regione celeste dove il cambiamento era praticamente inesistente.

Le due regioni erano distinte nello spazio, e diversa era la materia che li componeva.

La materia, sublunare, composta dai quattro elementi fondamentali: terra, acqua, aria e fuoco, tutti, in proporzioni variabili, contemporaneamente presenti nei corpi.

3. ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, p.19, Macmillan, New York, 1925, p. 19.

4. Il problema del movimento è affrontato da Aristotele in diverse occasioni nelle opere pervenuteci ma in nessuna è contenuta una trattazione completa.

5. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Inferno, IV, 131, La Nuova Italia, Firenze, 1957.

La materia celeste formata da un quinto elemento: l'etere, con un comportamento diverso dalla materia sublunare.

Aristotele aveva distinto il movimento della materia sulla terra in naturale e violento.

2.1 Moto naturale

Il movimento naturale è l'effetto del fatto che gli elementi, terra, acqua, aria e fuoco, hanno la tendenza a far ritorno ai loro luoghi naturali.

Gli elementi, secondo Aristotele, tendono a disporsi concentricamente attorno al centro del mondo secondo la sequenza: TERRA - ACQUA - ARIA - FUOCO.

L'osservazione quotidiana ci mostra che una pietra, o l'acqua si muovono naturalmente verso il basso e che il fuoco o il fumo si muovono naturalmente verso l'alto.

Se domandassi perché? molti senza pensarci, direbbero: i corpi pesanti vanno verso il basso e i corpi leggeri verso l'alto. La stessa risposta di Aristotele.

La terra era assolutamente pesante e il fuoco era assolutamente leggero, cioè privo di peso. L'acqua e l'aria erano considerati elementi intermedi e la loro leggerezza o pesantezza erano relative. L'acqua, ad esempio tendeva a salire verso l'alto quando si trovava al di sotto del suo luogo naturale, sotto terra; ma quando si trovava al di sopra di esso, nell'aria o nel fuoco, tendeva a cadere. È importante rilevare che Aristotele fosse consapevole che la terra fosse più densa dell'acqua e dell'aria ma avrebbe negato qualsiasi relazione: la pietra cade solo perché è assolutamente pesante.

L'assunzione del concetto di luoghi naturali ha come conseguenza che lo spazio di Aristotele è diverso dello spazio isotropo ed omogeneo di Newton dove ciascuna posizione e ciascuna direzione è eguale a tutte le altre. Per Aristotele: "...ogni corpo sensibile è nello spazio, mentre le specie e le differenze dello spazio sono alto e basso, avanti e dietro, destra e sinistra. E queste cose sono tali non solo per noi e per convenzione, ma anche nel tutto stesso"⁶. Nello spazio aristotelico ogni direzione ha una qualche caratteristica che la diversifica dalle altre. Questa posizione è così espressa: "... i movimenti locali dei corpi naturali semplici, come fuoco, terra ed altri

6. ARISTOTELE, *La Fisica* 205b, 30. A cura di LUIGI RUGGIU, Rusconi, Milano, 1995.

elementi simili, mostrano non solo che lo spazio è qualcosa, ma anche che esso ha una certa capacità. Infatti ogni cosa è trasportata verso il proprio luogo, se niente l'ostacola, l'una in alto, l'altra in basso. E queste determinazioni sono parti e specie dello spazio: alto e basso e le altre sei direzioni... Non capita perciò a qualunque cosa di essere in alto, ma questo è il luogo dove viene trasportato il fuoco e ciò che è leggero; analogamente, il basso non è il luogo per qualunque cosa a caso, ma è il luogo delle cose che sono pesanti e composte di terra. I luoghi non differiscono dunque solo per la posizione, ma anche per le forze che essi hanno”⁷.

E' lo spazio, quindi, che fornisce l'impulso che spinge il fuoco e le pietre ai loro luoghi naturali di riposo.

Questo che la quiete sia lo stato naturale di un corpo quando ha raggiunto il suo luogo naturale fu messa in discussione solo da Galileo e poi da Descartes e infine da Newton

La causa del moto naturale era difficilmente attaccabile con gli strumenti critici medievali, ma nel moto violento, o moto contro natura, la ricerca della causa non era sempre facile, ma la causa era necessaria.

2.2 Moto violento

Nel moto violento il motore iniziale, causa del moto, era facilmente identificabile perché si trovava in diretto contatto fisico con il corpo messo in movimento. Se io spingo questo tavolo o lancio una palla io sono la forza motrice, ma come fa il tavolo a muoversi dopo che ha perso il contatto con me? come fa la palla ad arrivare fino in fondo alla sala dopo che ha abbandonato la mia mano? Rifletteteci un attimo...

Aristotele pensava che il mezzo esterno, nel nostro esempio l'aria, era la fonte di continuità del movimento. Lascio alle parole di Francesco d'Appignano la spiegazione della posizione di Aristotele e di Averroè: “Perciò il Filosofo e anche il Commentatore immaginano che, come quando un sasso viene gettato in acqua si formano e si generano nell'acqua alcuni cerchi, così similmente un sasso scagliato in aria genera alcuni cerchi invisibili, dei quali il primo, muovendosi più velocemente di quanto il sasso discenderebbe di per sé è verso il basso, trasporta il sasso fino al secondo cerchio, e il secondo fino al terzo... fino a un cerchio il cui moto non sia più veloce del moto del grave verso il basso, e allora i cerchi cessano, e il grave

7. ARISTOTELE, *La Fisica* 208b. 8-22. A cura di LUIGI RUGGIU, Rusconi, Milano, 1995.

comincia a discendere. E poiché questi cerchi sono successivi e non continui, il Filosofo conclude che un tale moto violento non è continuo, ma successivo...”⁸. (Io penso che questo passo c’indica chiaramente perché Francesco era chiamato *dottore brillantissimo*)⁹. Quando io lancio una palla, quindi, non solo metto in movimento la palla ma anche l’aria che la circonda. La prima porzione di aria che ho attivato spingendo la palla, attiva una seconda porzione di aria che spinge la palla e simultaneamente attiva una terza porzione di aria che spinge la palla e simultaneamente attiva una quarta porzione di aria che...Con il procedere, ogni successiva porzione di aria trasmette una forza motrice sempre minore, fino a che, la porzione di aria non riesce a spingere la palla e questa cade secondo il moto naturale. Per Aristotele l’aria fungeva da forza motrice e da forza resistente. L’aria quindi assicurava il contatto fisico (ogni cosa in moto è mossa da qualcosa in moto) e assicurava che non si verificasse il moto istantaneo, cioè una velocità infinita. Secondo Aristotele era evidente che la resistenza al moto dipendeva dalla densità del mezzo e che più il mezzo si rarefaceva più la velocità aumentava e che se il mezzo fosse scomparso, nel vuoto, il moto sarebbe diventato istantaneo. Ciò era inconcepibile. Questo era una dei motivi del rifiuto dell’esistenza di uno spazio vuoto.

8. “...unde imaginatur Philosophus et etiam Commentator quod, sicut quando lapis proicitur in aqua, fiunt et generantur in aqua quidam circuli, sic consimiliter lapis proiectus in aere facit in aere quosdam inuisibiles circulos quorum principium, quia mouetur celerius quam lapis per se descenderet deorsum, ideo defert lapidem ad secundum circulum et secundus usque ad tertium, impediendo motum proprium uersus deorsum, et sic huiusmodi circuli causati in aere, defferunt lapidem quousque perueniatur ad aliquem cuius motus non sit uelocior motu grauis deorsum, et tunc cessant circuli, et graue incipit descendere ipsis cessantibus. Et quia isti circuli sunt consequenter se habentes, non continui, ideo concludit Philosophus, quod huiusmodi motus uiolentus non est continuus, set consequenter se habens...”. Il testo in latino della I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum* è stato pubblicato da A. Maier in *Zwei Grundproblem der scholastischen Naturphilosophie*, da NAZZARENO MARIANI in *Sententia et compilatio* 232-251, pp.72-73, Spicilegium Bonaventurianum XXX, Editiones Collegii S. Bonaventrae, Grottaferrata (Roma), 1998 e con la traduzione in italiano è in *La scienza della meccanica nel medioevo* di MARSHALL CLAGETT, Feltrinelli, Milano, 1981, pp.553-561.

9. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Contestazione*, traduzione a cura di NAZZARENO MARIANI, Edizione Centro Studi Francesco d’Appignano, Appignano del Tronto, 2001, p. 21, i titoli onorifici di Francesco d’Appignano: *doctor succinctus*, *doctor praeifulgidus*, *doctor praeifulgens*, *doctor illustratus* (dottore succinto, dottore brillantissimo, dottore fulgidissimo, dottore chiarissimo).

2.3 La teoria di Francesco d'Appignano

Francesco d'Appignano condivideva con la tradizione aristotelica che il moto dovesse avere una causa; si pensava, infatti, che l'azione continua di una forza fosse necessaria a mantenere il moto.

Nella fisica di Aristotele la forza responsabile del moto era necessariamente esterna all'oggetto in movimento; questo requisito rendeva difficile spiegare il moto di una pietra lanciata, qual è la forza esterna responsabile del moto, dopo che ha lasciato la mano?

Molti dotti del Duecento, come per esempio Ruggero Bacone e Tommaso d'Aquino, considerarono e accettarono la teoria di Aristotele per spiegare il moto violento. Francesco e con lui, o dopo di lui, la scuola parigina no.

Per Francesco d'Appignano la forza rimane all'interno della pietra dopo che ha abbandonato la mano.

“...una tale virtù che determina la continuazione del moto una volta che sia stato avviato dev'esser posta necessariamente o nel mezzo o, cosa verso cui propendo maggiormente, nel corpo mosso. Bisogna sapere in proposito che la virtù che muove un grave verso l'alto è duplice: una è quella che comincia il moto, ovvero determina un grave a un certo moto, e questa virtù è la virtù della mano; l'altra virtù è quella che prosegue e continua il moto cominciato, ed è causata o abbandonata (*derelicta*) mediante il moto dalla prima. Se, infatti, non si pone una virtù altra dalla prima è impossibile addurre una causa per il moto che segue...E questa virtù, in qualsiasi soggetto venga posta, continua e prosegue il moto secondo la proporzione e il modo con cui fu determinato dalla prima, e questa è una virtù neutra, senza contrario, proseguendo il moto secondo ogni differenza di posizione. E se qualcuno chiedesse di che tipo sia questa virtù, si potrebbe rispondere che non è né semplicemente permanente, né semplicemente fluente, ma quasi intermedia, permanendo per qualche tempo, come il calore generato nell'acqua dal fuoco, che non ha un essere semplicemente permanente come nel fuoco, né semplicemente fluente, come l'azione del riscaldarsi, ma ha un essere permanente a tempo determinato...”¹⁰.

10. “ Set quid sit de subiecto istius uirtutis, saltem necessario, huiusmodi uirtus motum inchoatum continuans, est ponenda uel in medio uel, quod magis credo, in corpore moto. Vnde est sciendum quod est duplex uirtus mouens aliquod graue sursum: quedam motum inchoans, siue graue ad motum aliquem determinans, et ista uirtus est uirtus manus; alia uirtus est motum exequens inchoatum et ipsum continuans, et ista est causata siue derelicta per motum a pria. Nisi enim ponatur aliqua alia uirtus a prima, impossibile est dare

La vis derelicta è anche nel mezzo: “...quando un sasso o qualche grave o anche qualche corpo leggero si muovono nel mezzo, concorrono ivi due moti, ossia il moto del sasso stesso, che deriva immediatamente dalla virtù abbandonata nel sasso, e anche il moto dell’aria, che contribuisce anch’esso, sia pure in modo non immediato, al moto del sasso; infatti, sia l’aria mossa sia tale virtù del sasso, causata in esso dal proiciente, trasportano il sasso...”¹¹. Diversi autori, nei secoli successivi, attribuirono, come Francesco, all’aria una funzione supplementare per la persistenza del moto, forse, come dice il Clagett, per “salvare Aristotele”.

Francesco continua e alla fine applica la *vis derelicta* ai moti celesti: “...quando l’intelligenza cessasse di muovere il cielo, questo continuerebbe ancora per qualche tempo a muoversi ovvero a ruotare grazie a tale virtù che prosegue e continua il moto circolare, come risulta chiaro nel tornio del vasaio, che continua a girare per qualche tempo dopo che il primo movente ha cessato di muoverlo”¹².

La spiegazione del moto celeste data da Francesco fu adottata dagli influenti gesuiti di Coimbra nel loro commento, del 1529, al Cielo di Aristotele¹³. Francesco affronta la spiegazione del moto, ovviamente, anche

causam motus sequentis, ut superius est deductum; et ista uirtus in quocunque subiecto ponatur, continuat, exequitur motum in proportionem et modum quo determinata est a prima, et ista est uirtus neutra, non habens contrarium cum exequatur motum secundum omnem differentiam positionis. Et si queras qualis sit huiusmodi uirtus, potest dici quod nec est forma simpliciter permanens, nec simpliciter fluens, set quasi media, quia per aliquod tempus permanens, sicut caliditas ab igne genita in aqua, non habet esse permanens simpliciter sicut in igne, nec simpliciter fluens ut calefactio ipsa, set habet esse permanens ad determinatum tempus”. I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 232-251, pp.72-73 di NAZZARENO MARIANI Spicilegium Bonaventurianum XXX.

11. “Ex quo sequitur quod, quando lapis uel aliquod graue mouetur in medio, siue etiam leue, quod concurrunt ibi duo motus, uidelicet motus ipsius lapidis, qui est immediate a uirtute derelicta in lapide et etiam motus aeris qui etiam facit, licet non immediate, ad motum lapidis; tam enim aer motus quam uirtus lapidis causata in ipso ab inpellente, deferunt lapidem.” I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 307-312, p.74 di NAZZARENO MARIANI Spicilegium Bonaventurianum XXX.

12. “Ex hoc sequitur ulterius quod intelligentia cessante movere caelum quod adhuc caelum movetur siue revolveretur ad tempus per huiusmodi virtutem circularem motum exequentem et continuatam, sicut patet de rota figuli, quae revolvitur ad tempus cessante primo motore movere. I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum* in *La scienza della meccanica nel medioevo* di MARSHALL CLAGETT.

13. Edward Grant, *Le origini della scienza moderna*, Einaudi, Torino 2001, 169.

in *Sententia et Compilatio super libros physicorum Aristotelis* e anche qui esprime il suo dissenso da Aristotele, ma, scrive il Mariani:” ...la sua opposizione ci appare come addolcita e smussata. Nel *Commentarius in librum sententiarum* c’è una baldanza e una sicurezza che qui, mi pare, non si ritrovano, e non soltanto nelle espressioni verbali, ma nel complesso della discussione e della confutazione della teoria avversata”¹⁴. All’inizio del libro VIII della *Physica*, Aristotele prova che il movimento non ha avuto inizio e che mai finirà, cioè l’eternità del mondo; posizione evidentemente non accettabile dai cristiani. Mariani, con acume rileva che invece di un rifiuto categorico Francesco scrive: “C’è da notare che quella ragione, che presso Aristotele e il suo Commentatore fu una dimostrazione, in realtà, non è una dimostrazione, ma un discorso probabile, altrimenti la nostra fede e la verità andrebbero in rovina”¹⁵ dove è facile intravedere che forse Francesco sta utilizzando gli strumenti della *dottrina della doppia verità*¹⁶.

Comunque il moto per Francesco non poteva essere eterno, e qui risiede la differenza con Buridano, perché un moto eterno prevede un mondo eterno, senza creazione e senza Dio, questo gli impediva, se mai lo avesse pensato, di ammettere un moto eterno. In pratica sto invocando per Francesco la stessa giustificazione data per Galileo¹⁷ che non ha, o non ha potuto, formulare esplicitamente il principio d’inerzia, probabilmente, per questo stesso motivo.

14. *Sententia et Compilatio super libros physicorum Aristotelis*, Edizione critica di NAZZARENO MARIANI, Spicilegium Bonaventurianum XXX Grottaferrata (Roma), 1998, p.54

15. “Aduertendum autem quod ista ratio, que apud Aristotilem et Commentatorem eius fuit demonstratio, in rei ueritate, non est demonstratio set sermo probabilis, aliter enim fides nostra et ueritas deperiret” *Sententia et Compilatio super libros physicorum Aristotelis* Edizione critica NAZZARENO MARIANI, Spicilegium Bonaventurianum XXX Grottaferrata (Roma), 1998, 100-103, p.391

16. Posizione assunta da Maestri medievali che ammettevano, nonostante la condanna del 1277 da parte del vescovo di Parigi, una verità per la filosofia naturale e una verità per la fede.

17. Per Geymonat e Carugo il non aver Galileo formulato esplicitamente il principio d’inerzia potrebbero non essere estranee anche “possibili ragioni di carattere politico-religioso”. Infatti come detto dal Castelli in una lettera a Galileo dell’aprile 1607, vi erano alcuni che sostenevano che “se fosse vero che il moto fosse eterno io potrei diventar Ateista e dire che di Dio non havevo bisogno”. G. GALILEI (a cura di A. Carugo e L. Geymonat), *Discorsi e Dimostrazioni intorno a due nuove scienze*. Boringhieri, Torino 1958. Per approfondire consiglio M. GRILLI, *Galileo e il principio d’inerzia*, *Giornale di Fisica*, vol.22, luglio settembre, 1981

Dopo Francesco d'Appignano, il suo amico Guglielmo di Ockham risolve la questione del moto in maniera del tutto differente in base ai principi della sua dottrina nominalista, mentre l'*impetus* di Buridano può essere visto come un'evoluzione della *vis derelicta*.

2.4 Critica moderna alla *vis derelicta*

La teoria di Francesco e quella successiva, dell'impeto di Buridano sono incompatibili con la fisica classica. L'aspetto da evidenziare con forza e chiarezza è che per Galileo, Cartesio, Newton e per tutti noi non è richiesta alcuna forza per mantenere un oggetto in moto (o meglio a velocità costante con traiettoria rettilinea), come non è richiesta alcuna forza per mantenere un oggetto in quiete, fermo. Il concetto di *vis derelicta* può ricordare la quantità di moto di un corpo (il prodotto delle massa per la velocità) ma mentre la *vis derelicta* è considerata la causa del moto, la quantità di moto è una grandezza usata per descrivere il moto. La differenza è evidente ¹⁸.

Differente è anche come viene affrontato il moto circolare.

Nella teoria di Francesco d'Appignano e in quella, successiva, di Buridano, il moto circolare è trattato come il moto rettilineo, ricordo l'esempio del tornio del vasaio di Francesco, mentre per la fisica classica affinché un corpo si muova lungo una circonferenza è necessaria una forza esterna che lo fa deflettere dal naturale moto rettilineo.

Voglio concludere queste brevi considerazioni segnalando un vecchio articolo di Mc Closkey ¹⁹ che dimostra come l'interpretazione del moto che adottiamo intuitivamente sia molto più vicina alla fisica di Francesco d'Appignano e di Buridano che non alla fisica di Galileo e di Newton.

3.0 Il metodo di Francesco

Naturalmente Francesco d'Appignano spiega perché rifiuta la spiegazione di Aristotele al moto violento. Continuiamo la citazione dal libro IV del *Commento alle sentenze*: "Pare tuttavia preferibile collocare siffatta

18. Mi preme segnalare il suggerimento seguito a tante discussioni sul Nostro circa il collegamento fra la *vis derelicta* e l'impulso, cioè la variazione della quantità di moto del collega Massimo Balena.

19. MICHAEL MC CLOSKEY, *Fisica intuitiva*. Le Scienze, aprile 1983.

virtù nel corpo mosso piuttosto che nel mezzo, quale che sia in proposito l'opinione del Filosofo e del Commentatore. Sia perché invano si fa col più ciò che si può fare col meno (*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*): e invero non si vede alcuna necessità di porre qualcosa di diverso dal corpo mosso ovvero dalla virtù in esso accolta e dal motore originario come causa effettiva del moto, e quindi neppure il mezzo. Sia, in secondo luogo, perché in tal modo si salvano meglio tutte le apparenze..."²⁰.

Il cuore della filosofia naturale di Francesco d'Appignano è: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*.

Il riconoscere la semplicità della natura è stato probabilmente il principio più fecondo di indagine della natura ed è rintracciabile già, almeno in quattro occasioni²¹, nelle opere di Aristotele, e che nel senso più ampio è oggi è noto come il "rasoio di Ockam".

Io credo che l'uso del principio di semplicità sia l'anello che lega la scienza del medioevo e la *nova* scienza del XVII secolo.

In *Astronomia nova* stampato a Praga nel 1609 Giovanni Keplero scrive. "L'assioma più largamente accettato nelle scienze naturali è quello secondo il quale la Natura fa uso del minor numero possibili di mezzi". Da Keplero a Newton che nel *Philosophie naturalis principia mathematica*, pubblicato a Londra nel 1687, affronta nel libro terzo "l'ordinamento del mondo" ed enuncia il suo metodo. La prima regola è: "Delle cose naturali non devono essere ammesse cause più numerose di quelle che sono vere e bastano a spiegare i fenomeni". Da queste due citazioni si evince che Francesco d'Appignano, tre secoli prima di Keplero e di Newton applicava gli stessi principi di indagine della natura. Seguiamo di nuovo Newton che nella seconda regola consiglia: "...finché può essere fatto, le medesime cause vanno assegnate ad effetti naturali dello stesso genere". La uniformità della natura che anche Francesco aveva compreso, infatti, tratta il problema

20. "Sic in proposito: huiusmodi uirtus permanet ad tempus aliquod secundum proportionem uirtutis a qua derelicta est. Melius tamen uidetur quod huiusmodi uirtus sit in corpore moto quam in medio, quidquid de hoc dixerit philosophus et Commentator, tum quia "frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora"; nunc autem nulla apparet necessitas ponere aliquid, aliud a corpore moto siue uirtute in eo recepta et a principali mouente, esse causam effectuum motus, ergo nec medium, tum, 2^o, quia, hoc posito, melius et facilius saluantur omnia apparencia et concessa communiter de usto motu quam ponendo uirtutem huiusmodi esse in medio." I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 253-263, p. 74 di NAZZARENO MARIANI Spicilegium Bonaventurianum XXX.

21. ARISTOTELE, *Opere*, Laterza, Bari-Roma, 1973, Vol. V, pp 141,144, 214, 225.

del moto contro natura non solo considerando il sasso lanciato, ma anche gli strumenti dell'artigiano come il martello o l'ascia. Uniformità di effetti, uniformità di cause. E' chiaro che tanto quando alziamo il martello che quando lanciamo la pietra, il moto è contro natura.

4.0 Il contributo alla scienza del XVII secolo

Il dibattito sul rapporto tra scienza medievale e scienza moderna è iniziato, nei primi anni del secolo passato, con i lavori di Pierre Duhem ²² e continua ancora oggi. E' vero che è difficile trovare significative influenze o tratti di continuità tra le due scienze, ma questo non vuol dire che non ci siano stati, altrimenti non si comprenderebbe perché la rivoluzione scientifica del XVII secolo sia avvenuta in Europa e non nel mondo islamico o in Cina. E perché non nell'impero bizantino che aveva degli studiosi privilegiati che potevano leggere direttamente, senza bisogno di traduzioni, le opere conservate nelle biblioteche e negli archivi di Costantinopoli. Certo erano sempre in guerra, ma come ebbe a dire Teodoro II: "quali che siano le esigenze della guerra e della difesa, è essenziale trovare il tempo per coltivare il giardino del sapere"²³. Questo giardino, a quanto ci è noto, produsse pochi fiori per la scienza. Certo non mi sfugge l'opera di Giovanni Filippono che nel VI secolo elaborò una interessante teoria del moto ma che non ebbe alcuna influenza ²⁴ in Europa perché non tradotta integralmente dall'arabo.

Anche se si scoprissero opere importanti e innovative è ragionevole dire che esse non esercitarono alcun'influenza sulla cultura medievale.

E' indubbio il debito dell'Occidente verso la civiltà islamica da cui ricevette la filosofia greca e con aggiunto il contributo di al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, Avempace, Averroè. Non è poco, ma nel mondo islamico, che dal

22. Pierre Duhem (1861-1955), importante fisico francese, "diede l'avvio alla scoperta del continente sconosciuto, la scienza medievale, portando alla luce manoscritti scarsamente esplorati che imponvano una radicale revisione del tradizionale giudizio negativo sullo stato della scienza nei secoli bui", ROBERTO MAIocchi *Chimica e filosofia. Scienza, epistemologia, storia e religione nell'opera di Pierre Duhem*, La Nuova Italia, Firenze, 1985, p. 126.

23. Il passo è citato in GRANT EDWARD, *Le origini della scienza moderna*, Einaudi, Torino, 2001, p. 280.

24. MARRSHALL CLAGET, *La scienza meccanica nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano, p. 541.

IX al XV secolo aveva delle conoscenze scientifiche superiori a quelle europee, non ci fu la nascita della scienza moderna.

E la Cina ²⁵ che alla fine del primo millennio era più avanti rispetto all'Europa sia in termini di ricchezza, che di sapere? Nella tecnica essi disponevano filatoi meccanici cinque secoli prima dell'Inghilterra, impararono ad usare carbone, probabilmente antracite depurata, e pare che alla fine del X secolo producessero 25.000 tonnellate di ghisa, ma potrei continuare, la staffa, il compasso, la carta, la stampa, la polvere da sparo. L'aspetto incredibile che non svilupparono queste conoscenze e non erano pronti a riceverle nemmeno quando gli europei nel Cinquecento arrivarono in Cina.

4.1 Conclusioni

Io penso che la rivoluzione scientifica del XVII secolo sia nata o, sia stata preparata nelle Università europee del XIV secolo.

Le *Universitas*, nel Medioevo, erano l'insieme di maestri e scolari, una struttura culturale, unica, diversa, probabilmente irripetibile. Nelle università insegnavano filosofi teologico-naturali, come Francesco d'Appignano, che resero poco traumatico l'introduzione, la restaurazione, l'assimilazione della scienza e della filosofia antica. L'uso delle dottrine greco-arabe per migliorare la comprensione delle Sacre Scritture, li portò verso conoscenze nuove ed originali. La scintilla creativa nacque dal contatto, e talvolta lo scontro, della filosofia antica e con la religione cristiana²⁶. Francesco d'Appignano tratta del moto nella *questio* dove si chiede: "Se nei sacramenti sia insita una qualche virtù soprannaturale o formalmente ad essi connessa"²⁷. All'inizio spiega l'efficacia di strumenti artificiali, connaturali e soprannaturali. Che cosa possono avere in comune la scure, la mano e il

25. Sul finire del primo millennio le civiltà dell'Asia erano molto più avanzate dell'Europa in termini di ricchezza e di sapere. Consiglio di leggere l'intervento di David S.Landes "East is East, West is West" al convegno tenuto a Palermo nell'aprile del 2001, nel sito: <http://www.feem.it/web/activ/programme.html> ovvero la traduzione nel *domenicale del Sole* 24 ore di del 29.04.2001.

26. "La scintilla creatrice sprizza generalmente dal contatto, talvolta dall'urto, della filosofia greca e della rivelazione cristiana" ETIENNE GILSON, *La filosofia nel Medioevo* La nuova Italia, Firenze 1953, p.500.

27. *Utrum in sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis insistens sive eis formaliter inhaerens.*

sacramento? Nulla o ben poco per noi, ma questi sono gli esempi usati da Francesco che, lo portano ad elaborare una teoria del moto violento, che è difforme da quella comunemente accettata, fondata sull'autorità di Aristotele, ed è alla base dei successivi sviluppi del moto. Ancora più importante è che “nel vico de li strami”²⁸ a Parigi, agli inizi degli anni venti del XIV secolo un frate francescano, nato in Appignano, insegnava agli studenti che la natura può essere studiata seguendo il principio: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*. E dopo trecento anni Newton e Keplero esprimevano con parole diverse lo stesso concetto.

Francesco d'Appignano ci ha “insegnato ad amare la verità e a ricercarla sempre e dovunque” voglio concludere facendo mie queste parole di un'altro grande francescano che il 18 febbraio del 1960 così concludeva la discussione della sua tesi di laurea su Francesco d'Appignano, Padre Nazzareno Mariani.

Ringraziamenti

Ringrazio padre Nazzareno Mariani, il prof. Francesco Bottin, il prof. Marco Ciardi, il prof. Emidio Santoni e il prof. Russel L. Friedman.

28. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Paradiso X137, La Nuova Italia, Firenze, 1957. Vico de li strami è Rue du Fouarre, via della paglia, dove c'erano le scuole di filosofia.

LA RIELABORAZIONE DEL CONCETTO DI VIS DERELICTA IN NICOLE ORESME

1. Introduzione

1.1. La necessità di una revisione della teoria dell'*impetus*

Annelise Maier portò un contributo decisivo alle ricerche sulla scienza medievale ¹, criticando la tesi di Pierre Duhem, secondo la quale l'*impetus* era un concetto equivalente alla moderna "accelerazione di gravità" ² e reinserendo quella nozione nel contesto filosofico da cui era scaturita. Il lungo saggio «Die Impetustheorie», contenuto in *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, cinquant'anni dopo, è ancora il punto di partenza della discussione; tuttavia, molti commenti ad Aristotele dei protagonisti del dibattito sull'*impetus* sono stati nel frattempo pubblicati e alcuni di quelli già noti sono disponibili in nuove edizioni ³, ed inoltre, all'epoca in cui la Maier compiva le sue ricerche, poco note erano le opere di argomento "fisico" di Francesco de Marchia e di Nicole Oresme, due dei più originali

* Università di Padova.

1. Cfr. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensiven Grosse. Die Impetustheorie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1968³.

2. Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, vol. VIII: "La physique parisienne du XIVe siècle (suite)", Paris, Henman 1958-73, p. 299: «Tel est, en quelques mots, le bilan des acquisitions faites, par la Science mécanique des Parisiens, entre le temps de Saint Thomas d'Aquin et le temps d'Albert de Saxe. La Dynamique d'Aristote a été renversée de fond en comble; on a posé les fondements d'une Dynamique que sera celle de Galilée, de Descartes, de Pierre Gassendi, de Torricelli, en attendant qu'elle soit celle de Huygens, de Leibniz et de Newton».

3. Citiamo a questo proposito solo le più importanti relativamente all'oggetto della presente indagine: G. BURIDANO, *Il cielo e il mondo: commento al trattato "Del cielo" di Aristotele*, a c. di A. Ghisalberti, Milano, Rusconi 1983; J. BURIDAN, *Expositio et Quaestiones in Aristotelis "De coelo"*, édition, étude critique et études doctrinale par B. Patar, Louvain-Paris, édition Peeters 1999; ALBERT DE SAXE, *Expositio et Quaestiones in*

fisici del '300: allora quasi tutti i commenti del primo giacevano in forma manoscritta e le *Questiones* sulla *Fisica* del secondo erano ritenute perdute⁴. Queste ultime furono scoperte all'inizio degli anni '60 del XX secolo e oggi è disponibile una versione parziale a stampa col titolo *Kommentar zur Physik des Aristoteles*, a cura di Stefan Kischner⁵, che attualmente sta lavorando all'edizione del testo completo in collaborazione con un'equipe di studiosi di cui fa parte Stefano Caroti, uno dei maggiori esperti del pensiero di Oresme. La versione disponibile comprende i libri III, IV e V, dove non è discussa la teoria dell'*impetus*, indagata invece in alcune *questiones* del libro VI e nelle ultime quattro del libro successivo⁶; le tesi che vi sono contenute sono così originali da spingere a riconsiderare il contributo al tema qui discusso portato dal filosofo francese.

1.2. La “matematizzazione” della dinamica aristotelica: il punto di partenza per la revisione del problema

Il problema dell'*impetus* è trattato marginalmente nelle *Questiones* sulla *Fisica* di Oresme e, perciò, il nostro interesse potrebbe sembrare immotivato; ad una lettura attenta emergono però, in alcuni passi sul rapporto tra forza movente e resistenza del mobile al cambiamento, delle indicazioni sul metodo che egli seguiva nella risoluzione dei più intricati problemi in cui si dibatte la fisica aristotelica, tra i quali c'è il moto dei *proiecti*, e che si configura come una “novità” nel panorama della scienza medievale. Oresme si avvale di dimostrazioni di carattere matematico facendo presente, come nessun altro nel XIV secolo, la necessità di integrare l'indagine fisica dei fenomeni con quella matematica.

Aristotelis “Physicam”, édition, étude critique et études doctrinales par B. Patar, Louvain-Paris, édition Peeters 1999; FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO O.F.M., *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, critica editum a Nazareno Mariani O.F.M., Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1998.

4. La scoperta fu fatta da Guy Beajouan nella Biblioteca Colombina di Siviglia ed annunciata al secondo Congresso Internazionale di Storia della Scienza nel 1962: cfr. G. Beajouan, «Manuscripts scientifiques médiévaux de la Bibliothèque Colombine de Séville», dans *Actes du dixième Congrès International d'Histoire des Sciences* (Ithaca 26 VIII-2 IX 1962), Hermann, Paris 1964, p. 633.

5. Cfr. S. KISCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles. Kommentar mit Edition der Quaestiones zu Buch 3 und 4 der aristotelischen Physik sowie von vier Quaestiones zu Buch 5*, Stuttgart, F. Steiner Verlag 1997.

6. N. ORESME, *Questiones super Physicam*, Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, ms. 7-6-30, ff. 67vb-71vb, ff. 76va-79vb.

Ciò è vero in particolare in relazione all'*impetus* che è sottoposto ad un'analisi di tipo geometrico; anche Francesco d'Appignano, prima di Oresme, nell'indagare il moto dei cieli, ritiene necessario chiarire innanzitutto quale *proporzione* sussista tra la *virtus agens* e la *dispositio patientis*. Si tratta per entrambi di dimostrare scientificamente (in senso aristotelico) che si coglie la natura delle cause e degli effetti *se e solo se* si conosce la proporzione che lega i due termini del cambiamento, ovvero *lato sensu* "matematizzando" la fisica; per quel che riguarda la "natura" dell'*impetus*, i due pensatori partono da premesse simili, ma sorprendentemente approdano a conclusioni nettamente contrapposte sull'azione di tale forza, e ciò è dovuto proprio al fatto che si avvalgono di strumenti matematici differenti: la distanza che separa le loro conclusioni è dovuta a due modi diversi di intendere la *proportio motoris ad mobilem*, che spiegano perché Oresme rifiuti, rivedendo il concetto di *vis derelicta*, l'idea di trasferire la "teoria dell'*impetus*" al moto dei cieli; egli opera, lo precisiamo fin d'ora, una vera e propria *rielaborazione* di quel concetto, poiché non ne elimina i tratti specifici che Francesco le aveva attribuito, ma impone dei vincoli più stretti al rapporto tra *vis movens* e *mobile*, limitandone il campo d'azione.

2. *Vis derelicta* e dinamica del movimento

2.1. Il "programma di uniformazione" dei moti terrestri e celesti di Francesco d'Appignano

2.1.1 La natura della *vis derelicta* come perno del "programma"

Il professor Notker Schneider, nella monografia intitolata *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia* ⁷, si sofferma a lungo sul dibattito sul "moto dei cieli" nell'Occidente latino, in particolare nelle *Scholae* degli Ordini Mendicanti, presentando così un quadro esauriente dell'orizzonte concettuale sul quale si colloca l'intervento di Francesco d'Appignano ⁸. Il

7. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Leiden-New York-København-Köln, E. J. Brill, 1991.

8. Cfr. in particolare i capp. 3-4 e 6, intitolati rispettivamente "Ansichten über den Himmel bei arabischen Philosophen", "Die Lehrentwicklung in der Domenikanerschule" e "Die Diskussion im Franziskanerorden" in Schneider, *Die Kosmologie*, pp. 110-156 e pp. 162-183.

suo contributo originale consisterebbe nel tentativo di elaborare un programma teorico di unificazione dei moti celesti e di quelli terrestri, che da Aristotele erano stati invece tenuti separati, sia sul piano dinamico sia sul piano cinematico:

Er [Francesco] versucht nicht nur, die “*virtus causata in caelo*”, die “*vis motrix*” naeher und genauer zu bestimmen, sondern er nimmt diese Bestimmung vor, indem er die Himmelsbewegung in Analogie zur Wurfbewegung setzt und entsprechend die Kräfte, die das Projektil bewegen, auch im Himmel annimmt. Erst dieses Programm eines uniformen Kosmos, in dem „*hic et ibi*“ die gleichen Gesetzmässigkeiten gelten und wirken, das Programm, um es auf den augenblicklichen Gegenstand zu beziehen, einer einheitlichen Mechanik der himmlischen und der irdischen Körper, führt dazu, das die Präzisierung älterer Gedanken eben nicht nur eine grössere begriffliche Genauigkeit ergibt, sondern etwas Neues erzeugt, im vorliegenden Fall eine neue Theorie der Bewegung oder doch wenigstens den Keim dazu ⁹.

Schneider indica proprio nella nozione di *impetus* il perno del “programma”, poichè essa consente di pensare che i moti celesti abbiano una “naturalità” che è loro peculiare: le loro cause risultano per Francesco paragonabili a quelle dei *proiecti* e, di conseguenza, a quelli terrestri in generale, in base ai principi della fisica aristotelica ¹⁰.

L’*impetus* o *vis derelicta* per Francesco d’Appignano consente innanzitutto di spiegare come avvenga il moto dei corpi lanciati nell’aria, ad esempio una pietra scagliata da una mano, che continuano a muoversi nonostante che siano separati dal motore che li ha messi in moto ¹¹. Tale evidenza empi-

9. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 236.

10. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 237: «“Natürlich” ist die Himmelsbewegung nur insofern sie dieser geeignetheit entspricht. Dieser Minimalvoraussetzung für eine natürliche Bewegung, dass nämlich die “Natur” des “mobile” der Bewegung keine Widerstand entgegengesetzt, kann durch die Theorie der “*virtus derelicta*” eine weitergehende beigesellt werden. Die Bewegung der Himmelskörper ähnelt nun der genuin “natürlichen Bewegung” der “*gravia et levia*” auch darin, das sie von einem inneren Prinzip bewirkt wird, wenn auch von keinem substantiellen, sondern nur akzidentellen inneren Prinzip».

11. La “teoria dell’*impetus*”, nella versione elaborata da Francesco di Appignano, è esposta compiutamente nel suo *Commento alle Sentenze* IV, 1, del quale a tutt’oggi non esiste ancora un’edizione a stampa. La *questio* che sarà esaminata è stata, tuttavia, pubblicata da Graziella Federici Vescovini in una miscellanea che contiene anche dei passi sulla nozione di *impetus*, tratti dalle opere di Buridano, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen, alla quale ci riferiremo quando citeremo dei passi tratti da *Sentenze* IV, 1: G. FEDERICI VESCOVINI (a c. di), *La teoria dell’impeto: testi latini di filosofia medievale*, a c. di G. Federici Vescovini, Torino, G. Giappichelli 1969, pp. 1-21.

rica contraddice il principio-base della fisica aristotelica, che recita, com'è noto, «*omne quod movetur ab alio movetur*». Il moto dei *proiecti* è un esempio di cambiamento secondo il luogo, una delle quattro forme di mutamento secondo Aristotele, che, come le altre, dovrebbe tendere alla *perfectio* di ciò che è in movimento, rappresentata in questo caso dal raggiungimento del “luogo naturale”:

In generale, dunque, i movimenti e gli stati di quiete sono contrari nei modi detti: ad esempio, il movimento che va verso l'alto è contrario a quello che va verso il basso: infatti queste sono relazioni contrarie in rapporto al luogo. Il fuoco è trasportato in alto per natura, mentre la terra è trasportata in basso: questi due movimenti sono fra loro contrari. Il fuoco è trasportato in alto secondo natura, in basso contro natura; e il suo movimento secondo natura è contrario a quello contro natura¹².

Il moto dei *proiecti* è difficilmente inquadrabile nell'orizzonte teorico dello Stagirita, poiché si svolge senza che la forza che lo ha determinato sia presente dopo l'avvio; la soluzione di Aristotele era apparsa fin dall'epoca tardo-antica insoddisfacente, attribuendo all'aria il ruolo di motore principale: essa, ricevuta una spinta dal “motore primo”, che agisce sul corpo che è mosso, manterrebbe quest'ultimo in movimento attraverso delle spinte successive che una parte dell'aria imprimerebbe all'altra¹³. Francesco, nel discutere tale problema nella *questio* IV, 1 del *Commento alle Sentenze*, confuta la tesi dello Stagirita richiamando, in un passo che ci è giunto mutilo, la considerazione fatta a conclusione del libro VIII della *Fisica*¹⁴ secondo la quale, se un moto qualsiasi procedesse per spinte successive, perderebbe la “continuità”, la sua principale caratteristica, e non sarebbe più, perciò, un moto “unico”, ma “diversi” moti giustapposti¹⁵.

12. ARISTOTELE, *Fisica*, V 6, 230b11-16, a c. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 281.

13. Cfr. MAIER, *Zwei Grundprobleme*, p. 120: «Denn dass die aristotelische Erklärung der Wurfbeugung zu Schwierigkeiten und zu Widersprüchen mit der Erfahrung führt, wurde schon früh erkannt. Duhem hat daraus hingewiesen, dass bereits der Aristoteleskommentar aus der Alexandrinischen Schule der V. Jahrhunderts Johannes Philoponus eingehend Kritik an Aristoteles übt und angewissen Erfahrungen zeigt, dass das Bewegungsprinzip unmöglich im Medium liegen kann».

14. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 4: «4^a conclusio est, quod non est ab ordine partium medii se moventium successive. [...] Aliae aeris partes motae deferunt ipsum grave, et ita dicunt isti [*scil.* i sostenitori di questa tesi], quod licet iste motus non sit a manu, nec a forma gravis, nec etiam determinate ab aliqua parte medii, est tamen a toto medio indeterminate sumpto. Contra hoc arguit Philosophus in fine 8 Physicorum».

15. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII 10, 267b9-16, pp. 477-79: «Ma vi è una difficoltà, se si ammette che è possibile che qualcosa che è in movimento muova in modo continuo, e

La nota soluzione dell'Appignanese consiste nell'affermare che i *proiecti* sono mossi da una *vis derelicta a motore primo*, cioè da una forza impressa nel mobile dal motore:

8^a et ultima conclusio affirmativa, quae sequitur ex praedictis, est, quod huiusmodi motus est immediate ab aliqua virtute per modum actus primi derelicta ab ipso motore, puta a manu, et hoc est sententia Philosophi et etiam Commentatoris in fine 8ⁱ Physicorum, commento 27. Ista conclusio sequitur ex praecedentibus, oportet enim dare aliquid quod sit causa istius motus, sicut et cuiuscumque alterius effectus. Sed non potest dari aliquid aliud, ut visum est, ergo etc. Sed tunc est dubium, ubi sit huiusmodi virtus subiective, utrum videl. sit in corpore gravi moto vel in ipso medio, et quid in se sit formaliter [...]. Hoc arguo et ostendo, quod huiusmodi virtus prius sit in lapide vel in quocumque alio gravi moto, quam in medio¹⁶.

È questa la forza che agisce quando una pietra è scagliata da una mano verso l'alto e consente per un certo periodo al mobile di proseguire nella direzione conferitagli. Tale soluzione solleva tuttavia molte domande relative alla natura della *vis derelicta*, al luogo in cui si trova durante il moto e al modo in cui essa agisca.

La *vis derelicta a motore primo* è presentata come una causa del moto locale del *proiectus* la quale non muove *per se*, ma *per accidens*¹⁷; essa è oggetto d'indagine nella *questio* del *Comento alle Sentenze* dedicata al problema se, nella consacrazione eucaristica, intervenga una "causa strumentale" che, oltre a Dio, operi la trasformazione del pane e del vino¹⁸. Francesco afferma che il moto *per se* di ciascun corpo è determinato dalla sua "forma naturale", mentre quello causato dalla *vis derelicta* è, di conseguenza, violento; sottolinea, tuttavia, che la *vis derelicta*, configurandosi

non come se fosse mosso sulla base di spinte ripetute – per essere consecutivo in modo continuo. Infatti lo stesso motore deve spingere e attrarre, o tutt'e due le cose; o qualcos'altro cui accada un moto diverso causato da un altro motore, come è stato detto in precedenza parlando dei proiettili. Se l'aria o l'acqua sono divisibili, invece, esso muove, ma in quanto è a sua volta sempre mosso; in entrambi i casi non è possibile che il movimento sia unico, ma contiguo».

16. FRANCESCO, *Impetus*, pp. 4-5, 7.

17. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 11, dove Francesco concede una certa "naturalità" al moto causato dall'*impetus*: «Ponendo virtutem istam esse formaliter in lapide moto salvatur quod ipse lapis movetur aliquo modo per se, non per accidens ad motum aeris sicut nauta ad motum navis».

18. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 1: «Circa primum quarti libri quaero primo utrum in sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis insistens sive eis formaliter inhaerens».

come una “causa intrinseca” del moto locale, diviene per questo un principio naturale del movimento e muove in modo “naturale”¹⁹. Essa presenta comunque delle caratteristiche che la distinguono da una *causa naturalis proprie dicta*: 1) innanzitutto è una *forma quasi media*, cioè non è né una *res permanens*, come una qualsiasi forma sostanziale o accidentale, né una *res successiva*, come il moto o il tempo; 2) in quanto tale, agisce solo per un tempo determinato, poiché per la sua “natura instabile” è destinata ad esaurirsi²⁰; 3) infine, la *vis derelicta* non spinge il corpo in una precisa direzione e non gli conferisce alcune *perfectio*²¹. È necessario passare ora al piano dinamico dell’analisi, per capire *come* la *vis derelicta* sia impressa dal motore primo, *dove* si collochi in qualità di principio intrinseco del movimento e *in che modo* agisca; emerge in quest’ambito che per il versante matematico della questione il filosofo italiano mostra una speciale attenzione: egli ritiene, infatti, che si debba dare una corretta spiegazione della *proportio moventis ad mobilem*, se si vuole chiarire in maniera definitiva il moto dei *proiecti*, mettendo così in rilievo il ruolo decisivo che la matematica acquista nell’analisi dell’*impetus*, non tanto sul piano degli elementi astratti del movimento, quanto piuttosto su quello della sua concreta realtà.

Francesco si chiede se la *vis derelicta* sia impressa dal motore nel *medium* attraverso cui si attua il moto o nel mobile stesso ed opta per la seconda alternativa, motivando la sua scelta con quattro argomenti: 1) la *vis derelicta* è una forma priva di contrario, dal momento che indirizza il mobile indifferentemente verso una direzione qualsiasi; non essendo *per se* causa né di moto rettilineo, né di moto circolare, è adatta ad essere ricevuta piuttosto nel corpo mosso che nell’aria: quest’ultima, infatti, è un elemento sem-

19. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 10: «Est duplex virtus movens aliquod grave sursum, quaedam motum inchoans sive grave ad motum aliquem determinans et ista virtus est virtus manus; alia virtus est motum exequens inchoatum et ipsum continuans et ista est causata sive derelicta per motum a prima».

20. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 11: «Et si queratur qualis sit huiusmodi virtus, potest dici quod nec est forma simpliciter permanens nec simpliciter fluens, sed quasi media, quia per aliquod tempus permanens, sicut caliditas ab igne genita in aqua non habens esse permanens simpliciter sicut in igne, nec simpliciter etiam fluens ut calefactio ipsa, sed habet esse permanens ad determinatum tempus. Sic in proposito huiusmodi virtus permanet ad tempus aliquod secundum proportionem virtutis a qua derelicta est».

21. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, pp. 10-11: «Nisi enim ponatur aliqua alia virtus a prima, impossibile est dare causam motus sequentis, ut superius est deductum, et ista virtus in quocumque subiecto ponatur continuat et exequitur motum secundum proportionem et modum quo determinata est a prima, et ista est virtus neutra non habens contrarium, cum exequat motum secundum omnem differentiam positionis».

plice che possiede un “contrario” (cioè un “principio di corruzione”) ed è di conseguenza meno adatta a ricevere la *vis derelicta* di un qualsiasi *mixtum*, come un *proiectus* che, invece, è *magis proportionatum* a tale “forma accidentale”:

Magis enim forma mixti est elongata a contrarietate quam forma elementaris, unde forma mixti comparata ad formam elementorum habet rationem formae quasi mediae et neutrae respectu illarum, sicut compositum respectu componentium. Ergo relinquitur quod magis lapis vel quodcumque alius corpus mixtum est subiectum proportionatum predictae virtutis quam aer vel quodcumque aliud elementum ²²;

2) una pietra è suscettibile di ricevere in sé un principio di movimento come l'*impetus* più dell'aria, come dimostrano i fatti stessi: la mano muove l'aria *solo* muovendo la pietra, la quale, dunque, riceve per prima la spinta (e con essa la *vis derelicta*) per mettersi in moto ²³; 3) è definito “soggetto” di una forza ciò che si muove di un moto proporzionato alla forza che lo trasmette: la pietra dell'esempio è tale perché si muove in perfetta consonanza con la *virtus motiva* ²⁴; 4) ciò che trascina un corpo in un luogo, accede a quello stesso luogo prima di ogni altro elemento coinvolto nel movimento: appare chiaro che l'aria non giunge per prima lì dove è indirizzato il mobile e quest'evidenza empirica certifica che l'*impetus* è *derelictus a motore primo in mobili plus quam in medio*: «Lapis defertur et movetur per alterum, non tantum per aerem sive eius motum, sed etiam per motum sive impulsum virtutis derelictae in lapide a primo motore» ²⁵.

Tali argomenti non impediscono di pensare che anche nell'aria si imprima l'*impetus*, ma questo può accadere solo in un secondo momento e in

22. FRANCESCO, *Impetus*, p. 8.

23. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 13: «Concedo quando motus aeris in oppositum superat virtutem proicientis, quando autem non superat, non revertitur, sed movetur ultra, et hoc per virtutem derelictam in lapide a virtute principali sive prima movente, quoniam sicut motus lapidis praecellit et excedit motum aeris ita et accessio virtutis derelictae in lapide a manu impellente ipsum excedit accessionem virtutis causatae in aere a movente ipsum. Non enim nego virtutem huiusmodi recipi etiam in medio, immo nec motus superat motum nisi quia una virtus superat aliam et ita agit sursus quam alia».

24. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, *ibid.*: «Ex quo sequitur quod, quando lapis vel aliquod grave sive etiam leve movetur in medio, quod concurrunt ibi duo motus, videl. motus ipsius lapidis, qui est immediate a virtute derelicta in lapide, et etiam motus aeris, qui etiam facit licet non immediate ad motum lapidis: tam enim aer motus quam esse virtus lapidis causata in ipso ab impellente deferunt lapidem».

25. FRANCESCO, *Impetus*, p. 13.

misura trascurabile e, comunque, sempre in linea col principio secondo il quale in natura esiste una proporzione tra causa ed effetto che determina il modo in cui si passa dalla prima al secondo e viceversa. Francesco si avvale di una metodologia di carattere matematico per rispondere anche alla terza delle questioni precedentemente sollevate, vale a dire quella relativa alla durata dell'azione della *vis derelicta*. Quest'ultima possiede un *esse permanens ad determinatum tempus*, poiché, essendo una *forma quasi media*, è destinata ad esaurirsi²⁶; la misura della sua durata dipende dalla forza con la quale il primo motore del processo ha dato inizio al movimento: quanto più forte è stata la spinta in partenza, tanto più durevole sarà l'*impetus*. Non si può rispondere a questo problema, dunque, rimanendo solo sul piano ontologico dell'indagine. Un'analisi di tipo matematico consente di spiegare, ad esempio, perchè si imprima una *vis derelicta* maggiore in un corpo pesante rispetto ad uno leggero; per mettere in moto il primo, infatti, ci vuole una spinta più grande che nel secondo caso: «Huiusmodi virtus [scil. impetus] permanet ad tempus aliquod secundum proportionem virtutis a qua derelicta est»²⁷. Bisognerebbe tenere conto anche della resistenza opposta dal mobile e dall'aria al moto di un *proiectus*; anche in riferimento a questi dati la *vis derelicta* risulta efficace *secundum proportionem resistentie*, in ragione ovviamente inversa rispetto alla *virtus primi motoris*.

2.1.2. *Impetus e proportiones nel moto dei cieli*

Il “moto dei cieli” è la chiave di volta dell'indagine sulla “natura” del *motus*. Schneider trova espresso, in alcune questioni del *Commento alle Sentenze*, l'intento di Francesco d'Appignano di uniformare quel moto al movimento terrestre:

Ich spreche dabei bewusst von einem “Programm”, denn die innovative Kraft dieses Entwurfs ist bei Franciscus noch nicht Wirklichkeit geworden, wird es auch bei Johannes Buridan nur in höherem, nicht in vollem Masse: die vollständige

26. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 16, dove Francesco, dopo aver chiarito con abbondanza di particolari quale sia la “natura” della *vis derelicta*, ritorna all'esempio della pietra scagliata verso l'alto: «Consimiliter est in proposito de lapide moto sursum, quia enim grave habet formam naturalem, puta gravitatem inclinantem ipsum ad motum deorsum, ideo quantumcumque recipiat a manu virtutem ad motum contrarium, puta sursum, nunquam potest per illam assuefieri ad illum motum».

27. FRANCESCO, *Impetus*, p. 11.

Verwirklichung dieser Idee (die in ihrem Pathos ungenaue Floskel sei für den Augenblick einmal erlaubt) beendet das Mittelalter. Betrachtet man diesen Aspekt, so darf man sagen, dass die Philosophie des 14. Jahrhunderts den Keim der Auflösung der Scholastik in sich trägt²⁸.

Lo studioso tedesco è del parere, insomma, che Francesco voglia dimostrare che tutti i tipi di “moto locale” dipendono dagli stessi principi e seguono, perciò, la medesima *proportio* tra *vis movens* e *resistentia mobilis*, sebbene il modo in cui si attua nei cieli sia speciale: qui il movimento, infatti, è causato *a vi derelicta a motore primo impressa*, intendendo per “motore primo” l’intelligenza che muove ciascun cielo.

È evidente, per lo meno in relazione alla terra, che i cieli si muovano; siccome per uno “scolastico” come Francesco la prima è immobile al centro dell’universo, si impone come un problema di ordine fisico individuare la causa del moto celeste. I cieli, composti di etere (una materia che non subisce l’azione dei contrari), non sono soggetti a processi di generazione e di corruzione; essi si muovono semplicemente di moto circolare e non tendono, perciò, ad alcun “luogo naturale”: qual è la loro causa e di che genere è la reazione che il corpo celeste le oppone? Francesco affronta questi problemi nelle *questiones* II, 29-30 del *Commento alle Sentenze*, dove si chiede, dapprima, «*utrum caelum sit animatum*» e, di seguito, «*utrum caelum moveatur effective a principio intrinseco, puta a forma eius, vel extrinseco, videlicet ab aliqua intelligentia*»²⁹. Egli risponde alla prima delle due questioni, sostenendo che i cieli non sono in alcun modo mossi da un “principio intrinseco”, poiché non sono mai fuori dal loro “luogo naturale”, non tendono a raggiungere alcun termine del moto e non acquisiscono una *perfectio* qualsiasi in seguito al cambiamento determinato dal moto circolare, essendo “perfetti” e dotati di un movimento “eterno” e “perpetuo”³⁰. I cieli non sono mossi nemmeno dalle intelligenze celesti, se esse sono intese come dei “motori congiunti”, cioè in questo caso come delle “cause estrinseche”, poiché altrimenti dovrebbe essere indicato, o *a parte motoris* o *a parte mobilis*, il motivo che determina la loro congiunzione. Il motivo non è rintracciabile, dal momento che, da un lato, se le intelligenze si congiungessero ai cieli

28. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 236.

29. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, pp. 41-49.

30. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 44: «Dico etiam quod, esto quod caelum esset causa istorum viventium, adhuc propter hoc non oportet ipsum ponere *animatum*, quoniam illud, quod eodem modo movet separatum sicut coniunctum, consimiliter dat mobili virtutem concipiendi effectum, sicut si est separatum, sicut si esset sibi per modum formae *coniunctum*».

diverrebbero dei “principi intrinseci” e la loro azione sarebbe limitata, mentre, dall’altro, la *dispositio mobilis* (dei cieli) non richiede alcun motore che lo conduca alla *perfectio*³¹.

Francesco è del parere che al problema sollevato ci sia un’unica risposta plausibile: i cieli sono mossi dalle intelligenze celesti, tenendo presente che esse possono agire in questo caso solo come “motori separati”, conferendo ai “mobili” una spinta che li mette in movimento in senso circolare, assecondando così la *dispositio* propria dei cieli stessi. Tale movimento, tuttavia, è di natura strettamente contingente, cioè frutto di una libera volontà:

Dico quod *haec motio non est causa necessaria*. Licet enim forma caeli sit nobilior quam forma elementi, tamen caelum non est aptum natum privari suo loco sicut elementum. Et ideo non *valet* quod eius forma sit principium alicuius motus naturalis, quia nec forma elementi, quando est in loco proprio naturali suo, est principium alicuius motus naturalis, sed tantum quando est extra proprium locum suum. Et ita non est simile de *forma caeli* et elementi³².

Ciò che mantiene i cieli in moto, dunque, è la “scelta” delle intelligenze, che danno ai corpi celesti una “spinta” che li muove, l’*impetus* appunto. Il moto circolare che ne deriva procede a velocità uniforme, poiché la sua causa è una volontà immutabile che non incontra resistenza; inoltre, essendo quel moto *per se* privo di contrario, non è soggetto a corruzione, ovvero è eterno, senza un *terminus a quo* e un *terminus ad quem* spaziali che lo limitino³³. Francesco precisa, nella *questio* 30, che il moto dei cieli è “accidentale” in quanto “moto”, mentre in quanto “circolare”, causato da una *vis impressa*, avviene in modo naturale³⁴.

31. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 48: «Omne necessario movens aliquid ad id primo movet, ad quod primo sive magis aptum natum est illud movere, et illo habito quiescit in ipso. Si ergo caelum vel eius pars aliqua est apta nata moveri magis ad hoc quam ad illud, vel intelligentia est magis apta nata movere, si necessario movet, sequitur quod ad illud primo movebit et illo habito naturaliter ibi quiescit et violenter inde recedet, sed hoc est falsum; ergo etc.».

32. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 49.

33. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 48: «Nec caelum ex natura determinatur ad movendum magis ad istam partem quam ad illam».

34. Cfr. SCHNEIDER, *Die Kosmologie*, p. 49: «Tunc ergo dico quod iste motus caeli potest comparari ad tria: vel ad principium effectivum eius, et sic est voluntarius; vel ad dispositionem ipsius mobilis in ordine ad motum rectum, et sic isto modo potest dici *naturalis*, quia caelum de se secundum dispositionem suae naturae est mobile *motu circulari*. Et ideo caelum isto modo movetur naturaliter, quia videlicet movetur motu quo aptum natum est moveri. Vel tertio potest comparari ad dispositionem mobilis, scilicet ipsius caeli, et hoc non in ordine ad motum rectum, sed in ordine ad motum alium circularem. Et isto modo

È ora necessario comprendere su quali basi Francesco giustifichi il “trasferimento” della “teoria dell’*impetus*” dal moto terrestre a quello celeste; ripercorreremo in primo luogo quanto è affermato nella *questio* IV, 1 del *Commento alle Sentenze* e passeremo poi a considerare la *questio* IX del *Quodlibet*, soffermandoci in particolare sull’appendice a quest’ultima, pubblicata nell’edizione critica di p. Nazareno Mariani, che comprende i primi due articoli della *distinctio secunda*, *questio* III sempre del *Commento alle sentenze*³⁵. L’oggetto della discussione è “come si produce e si attua il moto”, in altre parole “qual è la velocità secondo cui quest’ultimo in generale procede”, velocità che per Aristotele e Francesco è determinata dal semplice rapporto tra *vis movens* e *resistentia mobilis*: la velocità del “moto locale” è direttamente proporzionale alla forza agente e inversamente proporzionale alla resistenza, ovvero $F/R=V$ ³⁶. Ne deduciamo che la velocità raddoppia se raddoppia F o se si dimezza R: la “teoria dell’*impetus*” deve ovviamente accordarsi con questa *proportio*.

Nella *questio* I del quarto libro del *Commento alle Sentenze* si legge che il cielo è mosso *ab animo*, cioè dall’intelligenza celeste dalla quale riceve una *virtus sive forma*, un *impetus* che, pur non essendo una “forma naturale”, gli inerisce formalmente³⁷. Tale affermazione è giustificata ricorrendo alla *proportio cause ad effectum* e alla correlata nozione di *dispositio mobilis*: 1) nei cieli la *dispositio mobilis* è tale da ricevere una *virtus* che imprime un moto circolare³⁸; 2) i cieli non sarebbero in grado di ricevere un

non est naturalis nec tamen violentus, sed neuter. Non enim est magis aptum *natum* moveri isto motu circulari quam alio».

35. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO O.F.M. *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum sententiarum*, critiche editum a Nazareno Mariani o.f.m., Grottaferrata (Roma) editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1997, pp. 544-560.

36. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VI 2, 250a 1-7, pp. 383: «Sia dunque A il motore, B il mosso, C la quantità di lunghezza secondo cui è mosso, D il tempo in cui è mosso. In un tempo uguale una forza uguale A muoverà la metà di B, il doppio della distanza di C, ma la distanza di C nella metà di tempo D: in questo modo infatti vi sarà proporzione. E se la stessa forza muove l’identica cosa in un tempo di una certa lunghezza, in metà tempo lo muoverà della metà; e metà forza muoverà la metà in un tempo uguale».

37. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 17: «Ex istis duobus conclusionibus quae positae sunt de instrumento artificiali et naturali videtur posse concludi quod caelum motum ab animo recipiat aliquam virtutem sive formam ab ipso neutram, accidentalem, aliam a motu locali, caelo formaliter inhaerentem».

38. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 17: «Moventia inferiora imprimunt sive causant in hiis quae movent virtutem aliquam motum continuantem et exequentem, ergo multo magis illud movens imprimet huiusmodi virtutem in caelo, dummodo ipsum caelum sit capax sive receptivum ipsius, cum virtus ista non habeat contrarium».

impetus solo se una loro eventuale “imperfezione” glielo impedisse, ma, essendo massimamente “perfetti”, ricevono al massimo grado quella *virtus motiva*; sono insomma *proporzionati* all’azione del movente e non gli resistono affatto³⁹. È avanzata a questo punto un’obiezione alle precedenti argomentazioni: una simile *vis impressa* dovrebbe essere incorruttibile, dal momento che fuori della sfera lunare non si corromperebbe né per l’azione di un contrario, né per la corruzione del soggetto che la riceve e nemmeno, infine, per il fatto che viene meno l’*agens movens*, il quale è dotato di una volontà immutabile. Non sembra possibile, insomma, che nei cieli le intelligenze diano vita a una *virtus incorruptibilis*⁴⁰. Francesco replica in maniera imprecisa, sostenendo che la *vis derelicta* si può corrompere solo *per cessationem agentis*, dal momento che, nel caso in cui sia impresso un *impetus* al mobile, il moto prosegue per un tempo determinato e si esaurisce a causa dell’imperfezione della *vis derelicta* stessa. Il filosofo di Appignano non risponde, nella *questio* IV, 1, alla domanda se l’*impetus* impresso nei cieli sia incorruttibile; se fosse tale, esso sarebbe prodotto da una *vis principalis infinita*, di cui Francesco non parla, limitandosi a concludere: «Posset etiam forte dici quod huiusmodi virtus causata in caelo esset incorruptibilis»⁴¹.

È bene precisare i termini del problema, prima di proseguire nell’analisi dei testi. Una *vis derelicta* nei cieli dovrebbe essere incorruttibile, impressa dall’intelligenza che muove ciascun cielo; ciò sembra non possa accadere, visto che non si riesce ad immaginare una *vis principalis infinita* che imprima un *impetus* che non cessa e continua ad agire per l’immutabile volontà dell’intelligenza e la mancanza di resistenza. È davvero *impossibile* che ciò accada? Per rispondere a questa domanda abbiamo bisogno di chiarire quale rapporto tra “motore” e “mobile” sussista nei cieli e a che cosa rinvii il concetto di *virtus infinita*. Francesco nella *questio* IX del *Quodlibet*, che è giun-

39. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, pp. 18: «Confirmatur quia quanto aliquod mobile magis est proportionatum moventi et minus resistit sibi, tanto magis est natum recipere et recipit influentiam eius, sed caelum minus resistit suo motori et magis est sibi proportionatum quam aliquid mobile hic inferius suo motori».

40. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 18: «Praetera 2° si aliqua talis virtus causaretur in caelo, ipsa esset incorruptibilis. Probatio quia, si corrumperetur, vel corrumperetur a contrario vel per corruptionem sui subiecti vel ad cessationem agentis moventis. Non primum, quia non habet contrarium, nec secundum, quia eius subiectum est incorruptibile, nec tertium videl. ad cessationem agentis, cum talis virtus ponitur manere ad tempus cessante virtute ipsa movente, et ita eadem ratione semper poterit manere ipsa cessante, sed non videtur quod intelligentia possit aliquam virtutem talem videl. incorruptibilem producere, ergo etc».

41. Cfr. FRANCESCO, *Impetus*, p. 21.

ta mutila, discute due argomenti: «*Utrum virtus primi motoris sit infinita intensive*» e «*Utrum infinitas intensiva primi motoris possit concludi ex infinitate motus*»⁴²; ci si occupa, dunque, del “grado d’intensità” della potenza del “motore primo”. Francesco afferma, nel primo articolo, che tale “motore principale” ha una potenza infinitamente intensa, che comprende *formalmente* in sé tutti gli effetti che ne derivano⁴³; nel secondo, poi, analizza l’*infinitas motus*, intendendola come il possibile effetto dell’*infinitas intensive primi motoris*:

Quanto virtus est maior intensive, tanto potest movere idem mobile per maius tempus et, e converso, quanto virtus est minor intensive, tanto potest movere idem mobile per minus tempus, sicut patet de homine forti et debili; set virtus primi motoris potest movere per tempus infinitum; ergo virtus est infinita intensive; ergo ex infinitate motus potest probari infinitas motoris⁴⁴.

Chiarito questo concetto, afferma che si deve attribuire al moto dei cieli solo un’*infinitas extensive*, cioè un’illimitata estensione nello spazio e nel tempo, ma non un’*infinitas intensive*, poiché il grado della velocità (l’*intensitas*, appunto) è finito, essendo il moto uniforme. Possiamo al limite immaginare che una *virtus finita* aumenti d’intensità all’infinito, ma la sua azione si esplicherebbe comunque in un tempo determinato e, ad ogni istante, secondo un grado determinato: una *virtus intensive infinita* realmente agente, infatti, muoverebbe un *mobile infinitum per tempus quantumcumque modicum*, tendente cioè all’istantaneità: «Item, equalis virtutis est movere mobile infinitum per tempus finitum et movere mobile finitum per tempus infinitum; set movere mobile infinitum per tempus finitum quantumcumque modicum, est virtutis intensive infinite; ergo similiter mobile finitum quantumcumque modicum <per tempus infinitum> est virtutis intensive infinite»⁴⁵. Il moto dei cieli non è evidentemente dovuto ad una *virtus* di questo genere; da quale forza, allora, dipende?

Essa non può essere né *simpliciter finita*, dal momento che sarebbe tale *se e solo se* muovesse più o meno velocemente il “mobile”, a seconda della

42. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, pp. 281-290.

43. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 282: «Individuum adequatum in perfectione nature inferiori est infinitum intensive positive, quia si albedo una numero haberet in se formaliter omnem rationem albedinis entem et possibilem, talis albedo esset infinita intensive; similiter esset de colore; ergo multo magis individuum adequatum nature extra genus quia comprehendit in se formaliter omnem perfectionem sue nature entem et possibilem, cum non sit possibilis alter Deus; ergo est simpliciter infinitum intensive positive».

44. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 283.

45. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 284.

resistenza che incontra, né una *vis derelicta a virtute intensive infinita*, che dovrebbe essere proporzionata alla sua causa. Sembra che si debba concludere, dunque, che la *vis impressa* nei cieli non derivi dall'intelligenza che li muove e non sia incorruttibile. Un altro motivo per escludere questa eventualità è che una *vis infatigabilis* (cioè *infinita*) potrebbe muovere sia all'istante, sia in un tempo determinato, senza che nessuna delle due alternative richieda che la forza agente abbia un'intensità infinita, poiché un moto istantaneo e uno infinito non richiedono *per se* una *virtus intensive infinita*⁴⁶; il filosofo di Appignano, di fronte a questa obiezione, risponde che i cieli sono mossi dalle intelligenze *per il tramite* di una *virtus finita*, che il loro movimento eterno dipende dalla *virtus primi moventis*, mentre il *motus in tempore* deriva per ciascun cielo dall'azione delle singole intelligenze celesti⁴⁷. L'articolo in questione è purtroppo mutilo, ma la tesi che vi è abbozzata è ripresa negli articoli primo e secondo della *questio* del *Commento alle Sentenze* pubblicata dal p. Mariani come appendice alla *questio IX* del *Quodlibet*; vi è presentata una terza obiezione, che coinvolge direttamente il principio della *proportio moventis ad mobilem* e che consiste nell'affermare che, se tra le "cause concorrenti" nel movimento dei cieli non c'è proporzione (e così accade, visto che il moto non incontra alcuna resistenza), non si danno le condizioni perché si attui un "moto locale":

Item, quando ad unum effectum concurrunt due cause, quanto magis intenditur in perfezione una causarum, stante reliqua causa in eadem dispositione, tanto magis intenditur effectus; patet, quia effectus intenditur in sua perfezione non solum ad intensionem utriusque cause, set eciam ad intencionem cuiuscumque cause sue, set ad eundem motum concurrunt motor separatus et motor coniunc-

46. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, pp. 286-87: «Contra illa arguo, quod ex infinitate motus extensiva non possit concludi infinitas virtutis intensive, primo sic: omnis potencia infatigabilis, eadem virtute qua movet aliquid per unum instans, eadem virtute potest movere per tempus infinitum: patet, quia eadem virtus, manens eadem, semper potest in eundem effectum; virtus autem infatigabilis manet eadem in toto motu; ergo potencia infatigabilis, eadem virtute qua movet per unum instans, potest movere per tempus infinitum; set ad movendum aliquid per unum instans non requiritur virtus infinita intensive; ergo nec ad movendum aliquid per infinitum tempus requiritur virtus infinita intensive; ergo ex infinitate motus extensiva non potest concludi virtus infinita intensive».

47. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 288: «Dicit Commentator, xii. Metaphysice, quod motus celi fit in tempore, licet non habeat primo motore qui est infinite virtutis, set ab intelligencia coniuncta que est finite virtutis; unde si primus motor moveret immediate celum, moveret ipsum in instanti, et ita motus celi ab alio haberet eternitatem, scilicet a primo motore, et ab alicio alio quod sit in tempore, scilicet ab intelligencia».

tus per te; ergo quanto magis intenditur motor separatus in sua virtute, stante motore coniuncto in eadem disposizione, tanto magis intenditur motus in sua velocitate; set motor separatus ponitur intendi in infinitum in sua virtute motiva, ergo motus intendetur in infinitum in velocitate, stante motore finito semper in eadem disposizione; ergo, non obstante quod iste motus est a motore separato infinito mediante motore coniuncto finito, adhuc erit in instanti, et ita sequitur propositum⁴⁸.

Il filosofo di Appignano afferma nel primo articolo che la *dispositio mobilis* dei cieli costringe, per così dire, la *virtus infinita* ad agire secondo un grado determinato per uno spazio e un tempo infiniti, cioè solo come *virtus infinita extensive*⁴⁹. Questa soluzione si scontra anche qui con la più forte delle obiezioni possibili: se la capacità del “mobile” di ricevere una *virtus infinita* è limitata quanto all’intensità, allora si deve dire che *non* riceve l’azione di ciò che lo dovrebbe muovere: il “mobile” riceve l’azione della *virtus infinita*, ma non si muove in maniera proporzionata⁵⁰. La risposta di Francesco si appoggia ad una distinzione introdotta da Averroé nel capitolo 12 del *Commento alla Metafisica*, nel quale il Commentatore sostiene che, nel caso del moto dei cieli, il motore principale è “causa separata” del movimento, mantenendo intatta la sua *virtus infinita intensive*; ciò che muove davvero i cieli è il “motore congiunto”, dotato di una *virtus finita* e dipendente dal primo:

Est responsio Commentatoris, 12 Metaphisice, commento 41, quod ad primum motum concurrat duplex motor, scilicet, motor separatus, qui est virtutis infinite, et motor coniunctus, qui est virtutis finite, et ita primus motor ab alio habet infinitatem extensivam duracionis, scilicet a motore separato qui est infinitus, et ab alio habet velocitatem finitam intensive, scilicet a motore coniuncto qui est finitus intensive⁵¹.

48. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 547.

49. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 552: «Causa continens infinitos effectus simul et pro simul, est infinite perfectionis intensive, set causa continens simul infinitos effectus non pro simul set pro tempore infinito, non oportet quod sit infinite perfectionis intensive, set requiritur quod sit infinite perfectionis extensive, quia secundum modum continendi, concluditur in causa modus perfectionis; continere autem infinitos effectus simul non pro simul, est continere eos in actu successive et in potencia simul, et ideo non concluditur nisi infinita perfectio extensiva».

50. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 555: «Proprium obiectum mobilis virtutis infinite est mobile infinitum secundum magnitudinem, et similiter proprius effectus virtutis est movere in instanti, ut prius probatum est; ergo, si mobile infinitum et motus in instanti implicat repugnanciam impossibilitatis, sequitur quod virtus infinita intensive sit impossibilis, et ita sequitur quod virtus prime cause non sit infinita intensive».

51. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 547.

Il *motor separatus* conferisce un'*infinitas extensiva* al moto per il tramite del *motor coniunctus*, mentre quest'ultimo *per se* dà alla velocità una *finitas intensiva*. Questa distinzione consente poi di chiarire come, in generale, effetti finiti possano derivare da una *virtus intensive infinita*: quest'ultima, infatti, contiene *virtualmente* tutti gli effetti che ne possono derivare, ma solo alcuni ne seguono in successione, poiché la *virtus intensive infinita* non esplica tutta la sua potenza *a causa* della "natura" corruttibile del "mobile"; ciò non diminuisce la sua potenza, non patendo alcun "danno" da parte del "mobile" stesso ⁵².

Francesco non ha spiegato fino a questo punto come collaborino *motor separatus* e *motor coniunctus* nella produzione del movimento; pare, infatti, che sia ancora una volta impossibile concepire una *virtus intensive infinita* che agisca, dal momento che essa non è mai veramente in atto. Si deve aggiungere, poi, che tra le forze dei due motori non esiste alcuna *proporcio*, secondo la quale si strutturi la loro collaborazione per produrre un determinato effetto. Il filosofo di Appignano ribadisce quanto aveva già affermato in precedenza: l'azione del *motor separatus* è contingente, cioè è dovuta alla sua *volontà di operare*, che non esclude *a priori* la possibilità di un moto istantaneo ⁵³; dal momento che, tuttavia, è impossibile *ex parte mobilis et moti* che si dia un moto istantaneo, la *virtus primi motoris* è limitata *volontariamente* ad agire *secundum proportionem mobilis*. Francesco può così replicare, infine, anche all'obiezione "più forte" (per usare le sue stesse parole), che è ripresentata nei seguenti termini: se il "mobile" non è recettivo dell'azione della *virtus infinita* (e tale non dovrebbe essere, poiché non c'è alcuna proporzione tra motore e "mobile"), non si può pensare che all'origine del moto dei cieli ci sia una *virtus infinita*, poiché quel moto si produce per l'azione di una forza costante, dotata di una determinata intensità ⁵⁴. Il filosofo di Appignano chiarisce quale rapporto sussista, in generale, tra

52. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 551: «Ad propositum potest dici quod omnis potencia, que patitur difficultatem, corumpitur in ordine ad effectum, quia in eo quod patitur difficultatem, soluitur eius proporcio ad effectum et continue per illam difficultatem magis soluitur proporcio eius ad effectum, set non oportet quod corunpatur in se, ymmo, manens in se formaliter incorruptibilis secundum omnem gradum suum, potest corunpi in ordine ad effectum secundum omnem gradum suum propter inproporcionem effectus».

53. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 555: «Si prima causa moveret necessario, cum sit virtutis infinite, tunc posset movere mobile infinitum secundum magnitudinem, et tunc eciam moveret in instanti, sicut raciones concludunt, set quia movet libere secundum determinacionem sue voluntatis, que determinavit sibi mobile finitum et tempus finitum, ideo non sequitur quod posset movere mobile infinitum nec in instanti».

54. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 558: «Set contra hoc est alia instancia

accidenti e sostanze, prima di dare la sua risposta, ricordando che l'acquisizione di una "forma accidentale" è la via che conduce il corpo che ne è "informato" alla propria *perfectio*, ma se tale corpo è di "natura" finita, un accidente non può mai condurlo ad una perfezione infinita, sebbene possa farlo *formalmente*:

Sic Deus posset suspendere ab illa forma accidentali respectu mobilis dependenciam infinitam et ponere in ea solum respectum informacionis, ita quod illa mutacio solum informaret subiectum mobile et non dependeret ab eo dependencia infinita, et sic subiectum mobile non terminaret eius dependenciam infinitam, quia non dependeret ab eo, set solum terminaret respectum informacionis, et illud non requirit infinitam perfeccionem in terminante, quia solum perficere formaliter non venit ex perfeccione perfectibilis, set magis ex perfeccione perficientis; terminare autem dependenciam venit ex perfeccione terminantis⁵⁵.

Un soggetto è *perfectibile infinite* solo in relazione all'estensione e non all'intensità della forma ricevuta; nel caso del moto dei cieli ciò significa che Dio "sospende" il processo di infinito "perfezionamento" senza che la sua *vis infinita* patisca alcuna diminuzione, poiché potrebbe sempre spiegare tutta la sua potenza, senza contravvenire alle leggi del moto: il moto istantaneo che ne deriverebbe, infatti, non richiederebbe alcun luogo *nel quale* o *verso il quale* attuarsi *successivamente*, come si legge alle linee 620-27 dell'articolo in questione⁵⁶. Francesco sostiene, in conclusione, che la *virtus primi motoris* è *infinita negative sed non positive* e, del pari, la velocità di un movimento è *infinita intensive* solo in senso negativo o, per meglio dire, in senso positivo *quantum ad velocitatem non ad motum*.

fortior: nulla forma actu infinita intensive est receptibilis in subiecto finite capacitatis intensive, quia inter subiectum et formam debet esse proporcio; inter finitum et infinitum nulla est proporcio; set mobile finitum est finite capacitatis formaliter; mutacio autem localis facta in instanti est infinita intensive, ut sic est infinita intensive; patet, quia que proporcio virtutis ad virtutem in intencione, eadem proporcio accionis ad accionem; set virtuti infinite ad finitam nulla est proporcio; ergo accionis facte a virtute infinita ad accionem factam a virtute finita nulla est proporcio; ergo est infinita intensive; ergo non est receptibilis in mobile finito; igitur mobile finitum secundum magnitudinem non est mobile in instanti».

55. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 559.

56. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA *Quodlibet*, p. 559-60.

2.1.3. Considerazioni conclusive sul “programma” di Francesco d’Appignano

È stato messo in luce, ripercorrendo le basi concettuali della “teoria dell’*impetus*” al livello della dinamica del moto, il ruolo di cardine che il principio della *proportio virtutis ad resistantiam* ha nelle argomentazioni usate da Francesco; pare, insomma, che l’intero “programma di uniformazione dei movimenti” fondi la sua validità su quel *principium proportionalitatis*. Ciò equivale a dire che Francesco può usare la nozione di *vis derelicta* per spiegare sia il moto dei *proiecti*, sia quello dei cieli perché in entrambi gli ambiti la relazione che sussiste tra forza agente e resistenza del paziente è la *proportio* citata; qualora quest’ultima subisse delle modificazioni, sarebbe necessario rivedere l’intera “teoria dell’*impetus*” e ridiscutere il “programma di uniformazione” stesso. È precisamente quello che fa Nicole Oresme il quale, modificando in maniera decisiva la *proportio virtutis ad resistantiam*, priva il “programma” di Francesco di ciò che ne garantisce la validità e rielabora su nuove basi la nozione di *vis derelicta*, a partire da un’indagine di tipo matematico del “moto locale”.

2.2. Nicole Oresme e la rielaborazione del concetto di *vis derelicta*

2.2.1. Oresme di fronte al “programma di uniformazione” dei moti

Nicole Oresme fu un innovatore della scienza tardo-medievale per l’uso che fece della matematica nello studio degli eventi fisici, ma contribuì allo sviluppo del sapere scientifico in modo non sempre lineare, poiché in sostanza rimase ancorato all’orizzonte concettuale di Aristotele, come quando fornì la sua interpretazione della nozione di *impetus*, della quale discute in tre opere diverse: le *Questiones super de coelo*⁵⁷ e quelle *Super libros physicarum*⁵⁸ (composte nel periodo in cui si trovava alla Facoltà delle Arti

57. C. KREN, *The Questiones super de celo of Nicole Oresme*, 2 voll., Ann Arbor (Michigan)-London, University Microfilm International 1965.

58. Le *questiones* sulla Fisica di Oresme sono conservate nel manoscritto 7-6-30, presso la Biblioteca Capitular y Colombina di Sevilla, dal quale riporteremo le citazioni tratte dai libri VI e VII. Useremo a questo scopo la trascrizione gentilmente offerta dal prof. Stefano Caroti dell’Università di Parma, che insieme ad un’*équipe* di studiosi composta dai professori Edmond Maret, Stefan Kischner e Jean Celayrette, sta curando l’edizione

di Parigi, intorno alla metà del '300) e il *Livre du ciel et du monde*, l'ultima opera pubblicata in vita, che fu completata nel 1377⁵⁹.

La "teoria dell'*impetus*" che propone non presenta differenze sostanziali da un commento all'altro, ma è considerata sotto tre punti di vista differenti, che potremmo *grosso modo* definire "matematico" nelle *Questiones super libros physicarum*, "cosmologico" in quelle sul *Cielo* e, infine, "dinamico" nel *Livre*; in realtà i piani dell'analisi si intrecciano e si completano a vicenda in tutte e tre le opere: nelle *Questiones super de coelo*, per esempio, sono numerose le considerazioni di carattere matematico⁶⁰. Oresme rileva che è impossibile attuare il "programma di uniformazione dei moti" di Francesco di Appignano (senza mai, peraltro, nominare il filosofo italiano), ricorrendo alla nuova regola della *proportio virtutis ad resistantiam*, nota come "regola di Bradwardine" dal nome del suo inventore, che la espose nel *Tractatus de proportionibus* del 1328 e di cui discuteremo nel seguito, per spiegare quelle evidenze empiriche che non concordano con la spiegazione che Francesco dà del moto dei *proiecti*. Esse erano già state messe in luce da Francesco di Mayronnis, il quale, come ricorda Annelise Maier, nel suo *Commento alle Sentenze* esclude che si possa affermare che quel moto dipenda da una *vis derelicta a motore* così come è intesa dall'Appignanese: se ne dovrebbe dedurre, infatti, che quella specie di "moto violento" è, in tutti i casi in cui si verifica, più veloce all'inizio che alla fine, dal momento che il suo grado d'intensità tende a diminuire, ma ciò che i sensi attestano talvolta è esattamente il contrario. Prendiamo ad esempio il caso dei *proiecti* lanciati trasversalmente: il loro moto diviene progressivamente più veloce e, dopo un certo periodo di tempo rallenta o, per usare le parole di Francesco di Mayronnis, «[proiecta non moventur ab aliqua forma intrinseca quia] videmus quod motus invalescit in distantia, quia quando est multo prope proicienti, mobile debilius moveretur»⁶¹. La teoria è in contrasto

completa delle *Questiones super Physicam*. Attualmente ne è disponibile una versione che comprende i libri III, IV e V, curata da Stefan Kirschner e stampata nel 1997: cfr. KIRSCHNER, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles*, cit. n. 5.

59. N. ORESME, *Le livre du ciel et du monde*, edited by A. D. Menut and A. J. Denomy, translated with an introduction by A. D. Menut, Madison-Milwaukee-London, The Wisconsin University Press 1968.

60. ORESME, *Super de celo*, vol. 1, I 14 («*Utrum possibile sit esse aliquod corpus infinitum mobile circulariter*»), 15 («*Utrum possit esse aliquod infinitum mobile motu recto*») pp. 201-226, voll. 1-2, II 7 («*Consequenter queritur utrum motus naturalis sit velocior in fine quam in principio*») pp. 525-576, e III, 3 («*Queritur utrum forme substantiales elementorum intendatur vel remittatur, vel utrum suscipiunt magis et minus*») pp. 743-772.

61. MAIER, *Zwei Grundprobleme*, p. 197.

anche con evidenze empiriche riguardanti il moto dei gravi in caduta libera, poiché la loro velocità è progressivamente più intensa fino a raggiungere il massimo grado alla fine; riferendosi a questi casi, Oresme conclude che il moto dei cieli è di tutt'altra natura rispetto a quello terrestre, dal momento che si svolge in assenza di resistenza e non è incluso nei "limiti fisici" all'interno dei quali si può parlare di "moto". Le ragioni del rifiuto di Oresme, tuttavia, possono essere comprese appieno solo alla luce della "regola di Bradwardine", che è necessario, dunque, esplicitare.

2.2.2. La "regola di Bradwardine" e l'incompletezza delle regole del moto di Aristotele

L'inglese Thomas Bradwardine, il maggiore rappresentante degli *Oxford Calculators*, rivide nei suoi fondamenti la regola aristotelica che determina il "valore della velocità" nel "moto locale"; essa postulava che la velocità di un "mobile" dipendesse dal *semplice* rapporto tra forza agente e resistenza, comunque esse siano intese, e che perciò forze costanti, in presenza di resistenze invariate, producessero moti di velocità costante, come accade nei cieli⁶². Bradwardine rileva, nel suo *Tractatus de proportionibus* del 1328⁶³, che da tale *proportio* si ricava una conseguenza irrealizzabile sul piano fisico, vale a dire che *qualsiasi forza* può muovere con una determinata velocità *qualsiasi corpo*, in presenza di una *resistenza qualsiasi*: una forza agente di valore prossimo allo zero potrebbe dare così vita ad un moto dotato di una certa velocità, vincendo una resistenza di valore tendenzialmente infinito⁶⁴. Si coglie intuitivamente, tuttavia, che un moto è prodotto

62. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV 8, 215b 25-29: «Noi vediamo, infatti, che lo stesso peso e corpo si muove più velocemente di un altro per due ragioni: o per una differenza presente in ciò che viene attraversato, come ad esempio l'acqua o la terra o l'aria; oppure, se tutti gli altri fattori rimangono invariati, in quanto il corpo mosso è differente per un eccesso di pesantezza o di leggerezza».

63. THOMAS OF BRADWARDINE, *His Tractatus de proportionibus: its significance for the development of mathematical physics*, ed. and transl. By H. Lamar Crosby Jr., Madison, University of Wisconsin Press 1961.

64. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, tertia pars capituli secundi, 183-186, 248-264, pp. 94-98: «Sequitur de tertia opinione erronea, quae ponit proportionem velocitatum in motibus (manente eodem motore vel aequali) sequi proportionem passorum, et (manente eodem passo vel aequali) sequi proportionem motoris. [...] Ista tamen positio est dupliciter arguenda: primo super insufficientia, secundo super mendacio consequentis. Est

se e solo se la forza agente supera la resistenza che il “mobile” le oppone e che la regola sopra citata, dunque, non spiega come si attui realmente il “cambiamento secondo il luogo”. Bradwardine propone la *sua* regola, dopo aver scartato tutte le possibili correzioni che vi si potrebbero apportare, rendendo manifesto come essa nasca da una discussione di carattere puramente matematico sul valore esplicativo della “regola di Aristotele”: quella proposta dal filosofo inglese, insomma, non fa direttamente riferimento al piano fisico dei fenomeni, ma tuttavia li “salva”, poiché non contrasta mai il corso naturale degli eventi. Bradwardine, inoltre, mette in rilievo, muovendosi su questa strada, che la “velocità” di un “moto locale” non si identifica solo con lo spazio percorso dal “mobile” nell’unità di tempo, ma ha anche un aspetto, per così dire, “intensivo”: come chiarisce H. Lamar Crosby Jr., curatore dell’edizione del 1955 del *Tractatus de proportionibus*, il matematico inglese intende per “velocità” nella sua regola l’*intensitas moti*, il “grado istantaneo” di quella qualità che si acquisisce quando la forza agente mette in moto il “mobile” stesso⁶⁵. La “regola di Bradwardine” afferma che la *proportio velocitatum* nel movimento segue la *proportio* tra le forze moventi e le resistenze implicate nel cambiamento, cioè sono in rapporto di proporzionalità diretta non la velocità e la forza (o la resistenza, se la proporzionalità è inversa), ma il rapporto tra le velocità, che variano nel moto, e il rapporto che lega la *virtus motoris* e la resistenza:

His igitur ignorantiae nebulis demonstrationum flatibus effugatis, superest ut lumen scientiae resplendeat veritatis. [...] Proportio velocitatum in motibus sequi-

autem insufficiens quia non docet proportionem velocitatum in motibus nisi in quibus est idem motor vel aequalis, seu idem mobile vel aequale. De motibus autem ubi diversantur tam moventia quam mota, penitus nihil dicit. Est autem ista positio ex mendacio arguenda, quia aliqua potentia motiva potest movere aliquod mobile aliqua tarditate, et potest movere dupla tarditate. Ergo (per istam positionem) potest movere duplum mobile. Et potest movere quadrupla tarditate; igitur quadruplum mobile, et sic in infinitum. Igitur quaelibet potentia motiva localiter esset infinita. Similiter autem potest argui de quolibet mobili. Nam quodlibet mobile potest moveri aliqua tarditate et dupla et quadrupla et sic sine statu: igitur ab aliquo motore, et a suduplo, et a subquadruplo et sic sine fine. Igitur quodlibet mobile a quolibet motore potest moveri».

65. Cfr. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, introduction, p. 44: «Velocity as an «instantaneous» quality of motion is thereby clearly distinguished from velocity as a simple function of time and distance. Needless to say, velocity of any sort must be thought of in terms of distance and time, but the distinction which Bradwardine here draws between quantitative and qualitative velocities is actually the distinction which may be rendered, in modern parlance, as that between $V=D/T$ and $V=dD/dT$. Thus, in Bradwardine’s law, which is primarily dynamic, it must be understood that $V=dD/dT$ rather than simply D/T ».

tur proportionem potentie motoris ad potentiam rei motae. [...] Sic igitur patet ista conclusio: Proportio velocitatum in motibus sequitur proportionem potentiarum moventium ad potentias resistivas, et econtrario. Vel sic sub aliis verbis, eadem sententia remanente: proportiones potentiarum moventium ad potentias resistivas, et velocitates in motibus, eodem ordine proportionales existunt, et similiter econtrario. Et hoc de geometrica proportionalitate intelligas ⁶⁶.

Cerchiamo di spiegare cosa intenda dire il filosofo inglese: la velocità V_1 di un “mobile” ad un certo istante è data dal rapporto F_1/R_1 , intendendo per F_1 la *vis movens* principale e per R_1 la *resistentia mobilis*; se la velocità inizialmente considerata varia, fino a raggiungere il grado V_2 , l’aumento è dato dal rapporto V_2/V_1 ed è pari al rapporto $(F_2/R_2)/(F_1/R_1)$, cioè ad una *proportio proportionum* della forza sulla resistenza nell’istante t_2 e degli stessi elementi, coi valori di cui erano dotati all’istante t_1 ; secondo la “regola di Bradwardine”, insomma, se la velocità raddoppia o triplica, significa che è raddoppiata o triplicata la *proportio* che lega il rapporto tra le velocità e il rapporto tra forza e resistenza in momenti diversi (*proportio proportionum*): se $V_2/V_1=4$, ad esempio, ciò significa che F_2/R_2 è 4 volte maggiore di F_1/R_1 , ovvero è uguale a $(F_1/R_1)^4$. Lamar Crosby usa una formula moderna per chiarire questa argomentazione: $V=\log_n (F/R)$, ovvero $n^V=F/R$, con n che indica il rapporto tra forza e resistenza *corrispondente al* rapporto tra le velocità in istanti diversi del movimento. Se ne deduce che, se $V=0$, il rapporto F/R è uguale a 1, vale a dire che non si produce movimento, mentre se poniamo $V=3$ (velocità triplicata rispetto ad un momento precedente), F/R è divenuto tre volte più grande ⁶⁷. La “regola” impone, inoltre, che all’inizio di ogni “moto locale” sussista una *proportio maioris inequalitatis* tra F ed R , vale a dire che, posti $F=n$ ed $R=m$, n/m è tale che $n>m$ ⁶⁸: F , infatti, deve poter superare la resistenza del “mobile” per mettere in moto un corpo con una certa velocità. Esplicitiamo ora le principali conseguenze della nuova regola: 1) essendo valida per qualsiasi “moto locale”, non consente di immaginare che una velocità sia il risultato di una forza

66. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, capitulum tertium, 1-5, 44-50, pp. 110, 112.

67. Cfr. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, introduction, p. 38-39, Theorems I-IX.

68. Cfr. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, capitulum tertium, 86-91, p. 114: «Omnis motus ex proportione maioris inequalitatis producitur, et ex omni proportione maioris inequalitatis fieri potest motus. Prima pars huius per primam et octavam tertii (suppositione proxima adiuncta) patebit. Secunda pars eius apparet eo quod omnis excessus motoris ad motum sufficit producendum (ut erit alibi demonstratum)».

qualsiasi applicata ad una resistenza qualsiasi; 2) poiché il rapporto tra le velocità segue la proporzione dei rapporti variabili tra forze e resistenze, il primo progredisce in maniera aritmetica, mentre la seconda si sviluppa geometricamente, ovvero, se il rapporto tra le velocità triplica, ad esempio, l'aumento corrisponde ad un elevamento al cubo di F/R ⁶⁹; 3) forze costanti danno origine non a moti di velocità costante, ma piuttosto a moti di accelerazione costante: rimanendo sempre valido che “tutto ciò che è mosso, è mosso da altro”, quando un “mobile” è in movimento la forza F , che agisce invariabilmente sulla resistenza R , conferisce al corpo in istanti diversi un un grado fisso (*intensitas*) di velocità in tempi uguali. Lamar Crosby sottolinea che, per Bradwardine, nel “moto locale” l'*intensitas* si accumula, dal momento che è una qualità soggetta a variazioni graduali; la “velocità” di un moto, in breve, è una specie di alterazione qualitativa, che si verifica quando sussiste un certo rapporto tra forza agente e resistenza del paziente ⁷⁰.

Nicole Oresme cita spesso la “regola” nel settimo libro del suo commento alla *Fisica*, laddove discute del modo in cui si produce la “velocità” nel movimento e degli elementi implicati in un “moto locale”; egli la ritiene indispensabile per chiarire la “natura” del moto stesso e, nella *questio* VII 10, non esita addirittura a dichiarare che, se fossero vere, le “regole del moto locale” presentate nella *Fisica* di Aristotele condurrebbero a conclusioni false sul piano degli eventi naturali, citando in proposito esempi che mostrano come rapporti uguali tra forze e resistenze, e non semplicemente

69. Per essere corretti, bisogna dire che Bradwardine non si spinge a fornire indicazioni così precise, ma si limita a dire quanto segue; cfr. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, capitulum tertium, 51-59, 64-67, p. 112: «Secunda conclusio: Si potentie moventis ad potentiam sui moti sit dupla proportio, potentia motiva geminata movebit idem motum praecise in duplo velocius. Hanc extensive demonstres. Sit enim A potentia motiva dupla ipsius B potentiae resistivae, et sit C potentia motiva dupla ipsius A. Tunc (per primam conclusionem primi capituli) proportio C ad B est praecise dupla ad proportionem A ad B. Igitur (per proximam) C movebit B praecise in duplo velocius quam A moveat B. Et hoc est propositum. [...] Quarta conclusio: si potentiae moventis ad potentiam sui moti sit maior quam dupla proportio, potentia motiva geminata motus eiusdem duplam velocitatem nequaquam attinget. Hoc per quartam primi capituli et per primam tertii concluditur ostensive».

70. Cfr. BRADWARDINE, *Tractatus de proportionibus*, introduction, p. 50: «There is, however, a critical difference between the ways in which “intensive” and “extensive” magnitudes are acquired. A distance is traversed by a moving body only by its *leaving behind* the successive parts of that distance, whereas, in the acquisition of successive parts of an “intensive” magnitude, the intensive parts must, of course, be accumulated by the body in question».

forze uguali, producano le stesse velocità:

Secunda [affirmativa falsa] est: si a movet b , medietas a movebit ipsum b duplo tardius, <quod est falsum>, quia, sicut prius, non oportet. Et patet exemplo: si 10 trahunt navem, non oportet quod (*add.* si) 5 possint per se trahere alica tarditate; et probatio demonstrativa poterit videri ex sequentibus per comparisonem proportionum, quia non oportet si a (*del.* exd) excedat b alica proportione, quod excedat duplum ad b vel quod eius medietas excedat b . Modo ad motum (*del.* requiritur requiritur) requiritur excessus motoris ⁷¹.

La “regola di Aristotele” risulta valida solo nel caso in cui la velocità raddoppi, dal momento che, da un punto di vista matematico, ciò si verifica sia se raddoppia la forza, sia se si dimezza la resistenza ⁷². Oresme mette così in luce, nei libri sesto e settimo del commento alla *Fisica*, il ruolo che le dimostrazioni matematiche hanno nell’indagine sulla natura: esse rivelano le incongruenze di teorie troppo semplicistiche e circoscrivono l’ambito *fisico e concettuale* all’interno del quale si può parlare di “moto locale”, discutendo del quale, del resto, ci si riferisce inevitabilmente alla “velocità” (*intensitas moti*) secondo cui si produce. Il “moto locale”, insomma, avviene quando sussiste una determinata *proportio maioris inequalitatis* tra forza agente e resistenza, ovvero solo dove c’è una resistenza alla *vis moventis* un corpo si sposta da un luogo all’altro.

Si deve a questo punto precisare che, quando Oresme parla di *velocitas* nel commento alla *Fisica*, al pari di Bradwardine si riferisce ora all’*estensione* nello spazio e nel tempo del “moto locale”, ora all’*intensità* del moto stesso. Si dice, in un senso, che un “moto locale” è *più veloce* di un altro se copre più spazio nello stesso tempo (o, viceversa, lo stesso spazio in un tempo minore), mentre nell’altro senso il moto di un corpo è più veloce se ciò che è in movimento ha un *gradus intensitatis velocitatis* maggiore in un istante rispetto ad uno precedente. Queste precisazioni sono essenziali per applicare correttamente la “regola di Bradwardine” non solo al “moto locale”, ma anche ai cambiamenti secondo la qualità e secondo la quantità: un processo di alterazione, ad esempio, è misurabile secondo la variazione del

71. ORESME, *Super Physicam*, VII 10, f. 79ra.

72. Cfr. ORESME, *Super Physicam*, VII 10, f. 79vb: «Ad auctoritatem Aristotelis in oppositum potest dici glosando quod in uno casu regule sunt vere, scilicet si potentia movet a proportione dupla, dupla movebit duplo velocius, et similiter eadem movebit subduplum duplo velocius. Et potest dici quod sic intelligebat Aristoteles, vel forte est vitium in (*del.* s transba) translatione».

gradus intensitatis della qualità acquisita in istanti successivi ⁷³. L'impiego di una metodologia di questo genere, tuttavia, non conduce Oresme oltre i limiti concettuali della fisica aristotelica; potremmo anzi sostenere con buoni argomenti che si avvale della matematica proprio per consolidare l'impianto teorico dello Stagirita, tenendo innanzitutto presente che con "moto" s'intende sempre un processo continuo di eventi successivi compresi tra un termine iniziale, in cui una forza agente dà origine al cambiamento, e un termine finale, nel quale quel processo si compie. Il filosofo francese è esplicito su questo punto, sia nelle *Questiones super de celo*, sia nel *Livre du ciel et du monde*, dove intende il compimento del "moto locale" come lo stato di *perfectio* raggiunto dal mobile, diverso a seconda delle circostanze in cui il movimento avviene, ma in ogni caso da identificare con la quiete e la stabilità raggiunte nel "luogo naturale". Alcune conclusioni, che sarebbero in contrasto col "corso naturale" degli eventi, potrebbero essere ricavate da un'indagine di tipo matematico: si può immaginare, ad esempio, che un moto aumenti d'intensità fino a conseguire una velocità infinitamente elevata, o che si svolga in uno spazio infinito per un tempo infinito. Oresme precisa che nulla vieta di pensare ad un moto che acceleri o deceleri all'infinito, dal momento che ciò non implica contraddizione, o addirittura che dei processi di cambiamento, compresi entro certi limiti spazio-temporali, abbiano un'attuazione infinita ⁷⁴: ad esempio, se un "moto locale" si compie con una determinata velocità, si può immaginare che, raggiunto il grado medio d'intensità, la velocità diminuisca di un grado pari alla metà del livello precedente in tempi uguali, non raggiungendo mai complessivamente il doppio della velocità inizialmente considerata ⁷⁵. Tutto ciò è pensabile

73. Cfr. ad esempio quanto è affermato a proposito dell'alteratio nella questio VI 6 («*Consequenter queritur* (add. *utrum, penes quid sit adtendenda velocitas in motu ad qualitatem et ad quantitatem. Et posset habere locum in quarto huius*»), ORESME, *Super Physicam*, f. 69vb: «Tunc de proposito prima conclusio est quod in alteratione non attenditur velocitas penes extensionem veram, scilicet successionem. Patet per precedentem conclusionem, quia non est propria alterationi, sed est similis <cuique> (*ms. : cuidamque*) (iter. cuidam?) alterazioni et motu<i> locali».

74. Cfr. ORESME, *Super Physicam*, VI 4, f. 68ra: «Quarta conclusio est quod motus intensionis est <velocitabilis> (*ms. velocius*) sine fine. Probat, quia sequitur proportionem ut dictum est, quia augetur in infinitum per diminutionem resistentie; modo in alica alteratione contrarium solum resistit vel distantia formalis ymaginata, et illud est diminubile in infinitum, quia totaliter potest tolli. Ergo proportio et velocitas in infinitum possunt augeri».

75. Cfr. ORESME, *Super Physicam*, VI 8 («*Consequenter queritur utrum motus infinitus possit fieri in tempore finito*»), f. 71rb-va: «Tunc infero corollarie: primo, (*del. licet*)

ma non attuabile, poiché ogni “moto locale” prima o dopo termina, e perciò si colloca solo sul piano dell’*imaginatio possibilis*.

2.2.3. Le premesse per una rielaborazione del concetto di *vis derelicta*

La nozione di *vis derelicta*, nel commento alla *Fisica*, aveva fatto una significativa apparizione: nella *questio* VII 9 il filosofo francese dimostra in maniera a suo giudizio definitiva la validità della “regola di Bradwardine”, sottolineando in primo luogo che, se non fosse valida, non si potrebbe spiegare perché un “grave” «*in medio uniformi velocitaret motum*»⁷⁶. La semplice *proportio* aristotelica, infatti, ci indurrebbe a pensare che, essendo sempre uguale nel corso del processo del movimento la *gravitas essentialis* del “grave” in discesa (la *vis movens*) e costante la resistenza dell’aria, la velocità rimanga uniforme; appare ai sensi, invece, un aumento della velocità di caduta che diviene massima alla fine. Oresme spiega la discrepanza tra teoria e realtà affermando che la potenza motiva non è la stessa in ogni istante; si deve ipotizzare che, alla *gravitas essentialis*, si unisca nel corso del moto di caduta una *virtus motiva* aggiunta, definita *impetus acquisitus*, sebbene non si possa escludere che intervenga semplicemente l’aria a fornire delle

non sit possibile naturaliter, tamen (corr. ex tantum) supernaturaliter medium potest sic disponi et tale mobile applicari, quod, si duraret mobile in eternum et talis dispositio in eternum, moveretur motu recto super illud spacium finitum; et hoc propter hoc fieret posito quod medium foret uniformiter diforme terminatum inferius ad resistantiam equalem potentie mobilis positi superius. Et tunc secundum partes proportionales spatii remicteretur velocitas, ita quod tantum ad pertranseundum secundam apponetur sicut primam, et similiter sicut tertiam, et sic de aliis vel equivalenter».

76. Cfr. ORESME, *Super Physicam*, VII 9 («*Consequenter queritur utrum velocitas motus sequatur proportionem potentie ad resistantiam*»), ff. 78ra-rb: «Et arguitur quod non. [...] Tertio sequitur quod grave in medio uniformi non velocitaret motum (*del. ti*) suum, cuius oppositum patet ad sensum, et patet per Aristotelem primo Celi. Et patet consequentia, quia cum gravitas esset eadem, et etiam resistantia uniformis sempre esset eadem proportio, et per consequens eadem velocitas. [...] Velocitas sequitur proportionem potentie motoris ad potentiam sive resistantiam rei mote, sic quod velocitas augetur et diminuitur proportionaliter secundum augmentum et decrementum talis proportionis, et est proportio velocitatum sicut proportio talium proportionum. Et intelligo proportionem maioris inequalitatis, id est maioris termini ad minorem, quia sempre potentia motoris est maior».

spinte successive che consentono al moto di proseguire:

Ad tertiam, <cum dicitur> (*ms. conceditur*) quod grave non velocitaret motum suum; dicendum quod ymo, quia non continue est equalis potentia. Ymo quando velocitatur in fine, tunc, licet (*del. g*) gravitas essentialis non augeatur, tamen ibi est additio virtutis motive aut propter impetum acquisitum aut propter aerem insequentem coadiuvantem motum ⁷⁷.

Queste brevi note contengono alcuni dei termini essenziali della “teoria dell’*impetus*” di Oresme, che ha come punto di partenza l’obiezione, mossa all’argomentazione di Francesco di Appignano a sostegno della nozione di *vis derelicta*, secondo la quale quest’ultima non si esaurisce, come previsto, ma si osserva piuttosto un aumento della velocità del moto di un “grave” che scende verso il basso; notiamo, poi, che Oresme parla, nelle *Questiones super libros Physicarum*, della *gravitas essentialis* come della “forma naturale” invariabile di un corpo che precipita, inducendoci a pensare che essa sia distinta da una *gravitas accidentalis*, la quale farà la sua comparsa nelle *Questiones super de coelo* e sarà considerata come l’equivalente dell’*impetus acquisitus* ⁷⁸.

È necessario, prima di fare qualsiasi considerazione ulteriore, aggiungere alcune precisazioni fornite da Oresme nel commento in latino al *Cielo* di Aristotele, a proposito dei limiti delle potenze implicate nel processo di cambiamento e del rapporto che lega, in ogni moto, in generale la causa all’effetto, da un lato, e le cause concomitanti dall’altro. Il filosofo francese dedica ai “limiti delle potenze attive e passive” le *questiones* I, 20-21 ⁷⁹ dove afferma che ogni “potenza attiva” è limitata da un *minimum in quod non potest* e da un *maximum in quod non*, mentre le “potenze passive” (la resistenza che si oppone al processo di cambiamento) sono limitate da un

77. ORESME, *Super Physicam*, VII 9, f. 78rb.

78. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 7, 378-392, p. 563: «Ex hoc sequitur tertio quod grave in motu naturali acquirit quendam impetum seu fortificationem eo quod incipit velocitando. Et ista habilitas quandoque vocatur ab Aristotele gravitas accidentalis sicut tangitur primo huius, tamen proprie non debet dici gravitas nisi respectu motus deorsum quia aliquando eadem habilitas iuvat ad motum lateralem vel ad motum sursum. Istis positis, dico quod ista est causa velocitationis gravis in fine quia ex eo quod velocitatur in principio, acquirit talem impetum et iste impetus coadiuvat ad movendum et deinde fit virtus maior, igitur ceteris paribus est motus velocior et quod ista sit causa probabilis est propter experientias iam dictas et quia alie cause que possent ymaginari sunt reprobate».

79. Cfr. ORESME, *Super de celo*, I 20 («*Utrum quelibet potentia activa determinaretur per maximum in quod potest*») e 21 («*Utrum quelibet potentia passiva terminaretur per minimum a quo potest pati*»), pp. 295-370.

«*maximum a quo non potest pati a subiecto agente*»⁸⁰. Si tratta di definizioni in cui hanno un ruolo significativo i termini negativi, e non potrebbe essere altrimenti, poiché tutte le forme di “movimento”, tranne quello “sostanziale”, esistono solo *nella successione* e, dunque, non si può indicare (o pensare) un primo e un ultimo istante del cambiamento; per Oresme, inoltre, un “movimento” è confinato, *a parte agentis*, dalla necessità di vincere una resistenza e, *a parte patientis*, dalla *dispositio mobilis*, che dev’essere adatta a ricevere l’azione di una forza maggiore di quella che può opporre. Riemerge, insomma, la necessità di precisare il rapporto tra i due tipi di “potenze” al fine di comprendere correttamente come avvengono i fenomeni naturali. Il filosofo francese, poi, formula nella *questio 20* la *regula naturalis* del “cambiamento”, «*omnis potentia potest illud quem perfecte assimilat sibi passum vel effectum*»⁸¹, dalla quale trae due conseguenze: 1) l’effetto di un moto è *eiusdem rationis potentie*, cioè è assimilabile alla forza agente e, di conseguenza, può all’occorrenza divenire *causa instrumentalis* del processo di mutamento⁸²; 2) ogni causa coadiuvante, considerata *per se*, dev’essere dello stesso ordine “essenziale” della causa principale⁸³. Potremmo dire che, per Oresme, dove c’è del “movimento”, lì c’è una forza che agisce su un “paziente” in grado di accoglierne l’azione entro i limiti posti dalla sua *dispositio* e che, al termine del processo, il “paziente” è assimilato in modo “perfetto” all’agente, vale a dire in maniera *precisamente determinata* dal rapporto tra “potenze attive” e “potenze passive” coinvolte, posto che non intervenga nulla a disturbare il processo stesso⁸⁴.

80. Cfr. ORESME, *Super de celo*, I 21, 56-61: «Secunda conclusio est quod quelibet potentia passiva terminatur ad maximam potentiam a qua non potest pati, et potest probari ex precedente conclusione, quia ex quo ab aliquo potest et ab aliquo non propter magnitudinem et non est dare minimam a qua posset, igitur est dare maximam a qua non potest».

81. ORESME, *Super de celo*, I 20, 331-333, p. 329.

82. Cfr. ORESME, *Super de celo*, I 20, 331-339, p. 329: «Respondetur et est una conclusio seu regula naturalis, scilicet quod omnis potentia potest illud quem perfecte assimilat sibi passum vel effectum et quelibet pars eius est eiusdem rationis cum illa potentia sicut est de igne. Et hoc probatur quia ex quo pars effectus producta est eiusdem rationis cum producente et omnino similis in specie et in gradu, statim sequitur quod potest producere et adiuvere illud producens».

83. Cfr. ORESME, *Super de celo*, I 20, 296-301, p. 325: «Tunc de primo est conclusio quod nulla talis potentia potest aliquid se sola producere ita quod non concurrat aliqua virtus eius ordinis. Probat quia A ignis producat aliquam partem ignis, tunc statim illa pars coadiuvat alia producendum aliam similiter illius partis prime».

84. Cfr. ORESME, *Super de celo*, I 20, 356-363: «Omnis talis potentia eo quod est

Risultano chiari a questo punto i motivi che spingono Oresme a rifiutare il “programma di unificazione” di Francesco di Appignano, che stanno alla base della rielaborazione della nozione di *vis derelicta*. I moti celesti non sono “naturalì” *stricto sensu*, sia perché non derivano da un “principio interno” del mutamento (da una “forma sostanziale”), sia perché il presunto movimento delle sfere celesti avviene in assenza di resistenza; dal momento che con la prima affermazione concorderebbe anche Francesco, è la seconda quella che divide le teorie dei due filosofi. Essa si riferisce, ancora una volta, alla “regola di Bradwardine”: poiché ogni cambiamento si attua solo in virtù di una forza agente che superi la resistenza oppostagli dal corpo su cui agisce, e si sviluppa secondo la nota *proportio* tra la variazione della velocità e la proporzione tra forza e resistenza, se manca uno degli elementi del moto, quest’ultimo non si attua. Ogni movimento, inoltre, ha una durata ben precisa, che dipende dalla qualità e dalla quantità delle cause in gioco, e il suo limite ultimo è il raggiungimento della *perfectio* del soggetto del cambiamento o l’esaurimento della *vis moventis*, le *cause fatigationis* della quale sono numerose (la separazione del motore dal “mobile”, la resistenza del *medium* in cui si svolge il moto, l’esaurimento della forza che spinge il corpo, come nel caso dell’*impetus*, etc...). Nessuna delle condizioni sopra elencate è data nei cieli; lì, perciò, non vi è “propriamente” del moto:

Deinde arguitur virtutis moventis quia virtus est separata a materia et movet sola voluntate absque alio conatu, ut patet 12° Metaphysice, ita non habet conatum remissibilem, unde in exemplo voluntas humana si posset facere quidquid vellet facere et non indigeret alia virtute executiva illa esset infatigabilis quia potest velle movere quantacumque velocitate ⁸⁵.

Oresme parla in un certo senso di “naturalità” dei moti celesti con argomenti simili a quelli di Francesco di Appignano, usandoli, tuttavia, proprio contro il “programma di uniformazione”. Il moto circolare, afferma esplicitamente Oresme, conviene “per natura” al cielo e la sua “naturalità” è data dalla regolarità poiché, svolgendosi con velocità uniforme, è simile al moto

naturalis agit secundum ultimam virtutem et secundum totum conatum, igitur cum circumstantiis positis facit maximum effectum quam potest facere, sicut luminum producit in medium maximum lumen quod potest cum tali resistantia et etiam si non esset resistantia, producere maximum quod posset et finitum et ita de calore vel virtute magnetis et similibus».

85. ORESME, *Super de celo*, II 2, 70-76, p. 451.

delle sfera del fuoco e dell'acqua, che sono trascinate dal movimento delle sfere celesti ⁸⁶. Il filosofo francese risponde inoltre, nel capitolo 13 del libro II del *Livre*, all'obiezione secondo la quale l'evidenza empirica non certifica che i moti celesti siano regolari, precisando che qui per "regolarità" s'intende l'uguaglianza della velocità (*isneleté* nel testo francese) di *chascun movimento* in porzioni uguali di tempo, non l'uguaglianza delle velocità di una parte del cielo; in breve, ogni singolo movimento è *per se* regolare ma, combinato insieme ad altri, dà luogo a variazioni e irregolarità che non cambiano la sostanza delle cose:

Chascun mouvement du ciel singulier ou simple, prins par soy, est simplement regulier, si comme il appert par les raisons qui sont apres ou texte. Et le derrenier ciel est meu d'un simple mouvement regulier, mais chascun d'autres qui sont souz lui est meu de mouvement composé et mixte de plusieurs dont chascun simple est regulier. Et ce mouvement composé est irregulier pour ce que les simples dont il est composé sont environ divers centres ou sus divers poles ou pour ces .ii. causes ensemble ⁸⁷.

Sono utili, infine, altre considerazioni contenute nella *questio* II, 2 del commento in latino al *Cielo*, dove si rilevano molte somiglianze tra il modo in cui Oresme concepisce il moto dei cieli e le conclusioni cui giunge a questo proposito Francesco di Appignano, senza che perciò la distanza tra i due diminuisca: non solo i cieli non oppongono alcuna resistenza ai loro motori,

86. Cfr. ORESME, *Le livre*, I 4, 60-76, 101-105, pp. 70-74: «Et selonc ce qu'il appert ou comment, les paroles d'Aristote sont fortes et obscures, mais pour la chose entendre, je di que movemens sont de .iii. manieres. Un est naturel, si comme du feu droit en haut; l'autre est pur violent contre nature, si comme du feu droit en bas; l'autre est ne selonc nature ne contre nature, mais hors nature, si comme le feu en son lieu ou en son espere estoit selonc partie meu en travers. Et Aristote use yci aucune foys de ceste mot hors nature pour pur violent et qui est contre nature. Je di donques que il a prouvé par la rayson devant mise que mouvement circulaire n'est pas naturel a quelconques des .iiii. elements, et pas ceste seconde il vould monstrier que a nul element cest mouvement n'est pur violent et contre nature, quar chascune element a un mouvement contraire au sien naturel, si comme mouvement droit en bas est contraire au mouvement naturel du feu. Et donques mouvement circulaire n'est pas contraire au mouvement naturel du feu, quar une chose n'a pas .ii. contraires, mais en tant seullement quant est de parfaite contrariété, si comme sont contraires tres chaut et tres froid, quar ce qui est tiede est contraire a touz ces .ii. de contrariété imparfaite. [...] Et le mouvement qui est premier par nature est du corps qui est premier par nature. Et mouvement circulaire est premier par nature que n'est mouvement droit. Et convient que tel mouvement circulaire soit d'aucune corps simple, et les corps simples de <c>i bas, si comme sont feu et terre, ont mouvement droit et nous avons dit devant...».

87. ORESME, *Le livre*, II 13, 26-32, p. 412.

ma il movimento circolare non opera alcuna divisione sul *medium* in cui si svolge e non patisce di conseguenza alcuna resistenza estrinseca⁸⁸; *ex parte motoris*, poi, la forza agente nei cieli è indivisibile, infaticabile e invariabile, ed essendo completamente separata dalla materia muove in virtù della sua sola volontà⁸⁹. Finiscono qui i motivi di accordo tra Oresme e Francesco, dal momento che il primo sostiene che proprio le caratteristiche appena elencate impediscono di sostenere con argomenti “probanti” che i cieli siano mossi da un *impetus*; se la forza agente, infatti, imprimesse nelle sfere o nei corpi celesti una *vis derelicta*, quest’ultima li muoverebbe istantaneamente, poiché sarebbe dotata necessariamente di una *virtus intensive infinita*: «Si celum moveretur ab aliqua virtute naturali, hoc est non voluntaria que non haberet talem impetum ad motum circularem sicut gravitas habet ad motum rectum, tunc celum moveretur subito quod est impossibile»⁹⁰. Oresme rifiuta decisamente, come appare evidente, la distinzione introdotta dal filosofo italiano tra *motor separatus* e *motor coniunctus*, essendo resa inutile dalla mancanza di qualsiasi resistenza nei cieli; non resta che concludere che il moto celeste è *meramente* volontario, come è sottolineato sia nella *questio* II, 9 del commento in latino al *Cielo*, sia in quello francese al capitolo 13 del libro II⁹¹: esso dipende dall’immutabile volontà dell’intelligenza che lo regola e non segue alcuna *proportio motoris ad resistantiam*. Oresme, al termine della sua lunga indagine sui limiti del “moto locale”, ha dunque dimostrato che il “programma di unificazione” di Francesco di Appignano è inconcepibile.

88. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 2, 87-91, p. 453: «Iterum arguitur ex parte motus quia nullum mobile, scilicet quod movetur circulariter quantum est de se potest moveri cum fatigatione quia non habet resistantiam extrinsecam quia non oportet dividere medium».

89. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 2, 77-80: «Secundo potest argui quia virtus movens celum est indivisibilis, igitur infatigabilis quia ex alia questione patet quod fatigatio est diminutio virtutis vel dispositiva est ad talem diminutionem».

90. ORESME, *Super de celo*, II 2, 126-130, p. 457.

91. Cfr. ORESME, *Le livre*, II 13, 163-167, p. 418: «Car ligne circulaire est partout de semblable maniere et n’est pas une partie de elle plus commencement que autre. Et donques tel mouvement n’a commencement ne fin, tant par raison de la figure comme par raison du temps, car selon Aristote, il est perpetuel. Et s’ensuit par ce qui dit est que il n’est pas plus isnel une fois que autre».

2.2.4. La “teoria dell’*impetus*” di Nicole Oresme

L’analisi di alcuni passi estrapolati dalle opere di Oresme ci consente ora di comprendere quale contributo egli diede alla scienza medievale, rielaborando la nozione di *vis derelicta* che, intorno alla metà del ‘300, aveva acquisito un ruolo insostituibile nella spiegazione della caduta dei “gravi” e del moto dei *proiecti*. Il limite più evidente della teoria di Francesco di Appignano concerneva il contrasto tra il concetto di *impetus*, come *forma quasi media* che tende ad esaurirsi, e talune esperienze che attestano che né il moto dei *proiecti* lanciati trasversalmente, né quello dei “gravi” in caduta libera possono essere effetti di una *vis derelicta* così concepita. La rielaborazione di Oresme si fonda su una revisione della classificazione aristotelica dei “moti terrestri”, che dà all’*impetus* la sua giusta collocazione e che è necessario ripercorrere, prima di esplicitare per intero la sua teoria.

Aristotele aveva diviso il “cambiamento secondo il luogo” in tre classi: 1) quella dei “moti verso l’alto”, 2) quella dei “moti verso il basso” e 3) quella dei “moti circolari”⁹², inserendo nella prima i corpi la cui “forma naturale”, cioè il principio del mutamento, è la “*levitas essentialis*”, nella seconda i corpi che sono condotti verso il basso dalla “*gravitas essentialis*” e, infine, nella terza classe i “moti celesti”. È noto che, per lo Stagirita, *levitas* e *gravitas* sono determinate dagli “elementi primi” (o “qualità primarie”) dei corpi terrestri, due dei quali (l’aria e il fuoco) sono leggeri, mentre i rimanenti (terra e acqua) sono pesanti; nessun corpo naturale, tuttavia, è formato da uno solo di questi elementi, ma ciascuno è un *mixtum* che comprende le “qualità primarie” in *proporzioni* diverse e che, in virtù della predominanza dell’una o dell’altra, tende al suo “luogo naturale” che è o la “sfera del fuoco”, o la “sfera dell’acqua”, o la “sfera dell’aria” o il centro della terra⁹³. I “moti locali” che tendono verso i “luoghi naturali” sono detti

92. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, a c. di A. Jori, Milano, Rusconi 1999, A 2, 268b 17-22, p. 125: «Ogni movimento secondo il luogo e il movimento che chiamiamo “traslazione” è o rettilineo, o circolare, oppure risultante dalla composizione dei primi due. Questi due tipi di movimento sono, infatti, gli unici semplici, e il motivo di ciò consiste nel fatto che soltanto queste grandezze, la linea retta e la circonferenza, sono delle grandezze semplici. Circolare è il movimento intorno al centro, rettilineo quello verso l’alto e il basso. Chiamo movimento verso l’alto quello che si allontana dal centro, e movimento verso il basso quello che si dirige verso il centro».

93. Cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, 310a 33-b 5, pp. 407-409: «Il movimento di ogni cosa verso il suo luogo proprio è per essa il movimento verso la sua forma propria (è questo il modo migliore di intendere l’affermazione degli antichi secondo cui il simile va verso il simile. In effetti, ciò non si verifica in tutti i casi, dal momento che, se si collocasse la terra

“naturali” in senso proprio, mentre quelli che procedono nel verso contrario, come il moto di una pietra verso l’alto (un *mixtum* in cui prevale l’elemento “terra”), sono “violenti” e destinati ad esaurirsi a causa della tendenza a dirigersi nella direzione opposta. “Naturale” o “violento” che sia il moto, ciascun corpo in movimento si sforza comunque di giungere ad uno stato di quiete, che è raggiunto stabilmente solo nel “luogo naturale”, dove il corpo stesso non può essere detto né pesante né leggero⁹⁴; Oresme ricorda a questo proposito che, quando un *subiectum* si trova “al suo posto”, è dotato di una *gravitas* solo *potentialis*, che è posseduta anche *extra locum suum* e che diviene *actualis* quando si mette in moto:

Secundo quia per idem principia descendit grave ad locum naturalem et quiescit in illo igitur cum est in suo loco habet illam gravitatem per quam movebatur deorsum. Iterum sicut tantum est per solum motum corrumpitur aliqua qualitas et consequens ipsum grave, igitur in loco suo [grave] habet gravitatem potentialem vel habitualem, non quod sit in potentia ad gravitatem quia iam habet, sicut ad motum actus primi sed per eam non exit in actum secundum⁹⁵.

La classificazione dei "moti locali" di Aristotele non consente di distinguere il moto di un *proiectus* scagliato orizzontalmente da quello di una pietra lanciata verso l'alto, che per esperienza riconosciamo come diversi: il primo acquisisce un'*intensitas velocitatis* via via maggiore, fino a raggiungere il massimo grado a metà del percorso, per poi decrescere gradualmente fino ad esaurirsi, quando il *proiectus* cade a terra; il secondo, invece, consegue il massimo grado della velocità immediatamente e, di seguito, diminuisce gradualmente fino a diventare pari a zero nel momento in cui la pietra comincia a scendere con moto accelerato. Si tratta in entrambi i casi, in termini aristotelici, di "moti violenti"; l'aumento graduale della velocità, d'altra parte, caratterizza anche il tipico "moto naturale", cioè quello di un "grave" che precipita al suolo, il quale raggiunge la massima velocità alla fine. La revisione della classificazione dei "moti locali" elaborata da Oresme consente di capire come si generi la *vis derelicta* e come agisca. Sono distinte,

nel luogo in cui ora si trova la luna, ciascuna particella di terra si dirigerebbe non verso la terra stessa, bensì verso il luogo in cui la terra si trova ora)».

94. Cfr. ORESME, *Super de celo*, IV 1, 40-45, p. 777: «Et ideo est secunda conclusio quod grave in suo loco non est actualiter grave. Hoc est quod non actu inclinatur ad motum vel comprimit illud quod est sub se. Probatum quia si ita esset, tunc quodammodo quiesceret violente et violentaretur ex quo niteretur et coneretur ad ultra moveri».

95. ORESME, *Super de celo*, IV 1, 31-39, p. 775.

nel capitolo 13 del libro II del *Livre du ciel et du monde*, quattro tipi di "moto locale": 1) volontario, a cui appartiene il moto dei cieli; 2) il moto *puramente* naturale, la cui origine sta nella "forma naturale" del corpo in movimento, che è spinto verso il suo "luogo naturale"; 3) il moto *puramente* violento, che è destinato ad esaurirsi perché si dirige contro il senso di marcia impresso dalla "forma naturale"; 4) il moto *non puramente* violento, come il moto dei *proiecti* in senso trasversale, i quali, pur tendendo gradualmente a raggiungere il suolo, si muovono per un certo tratto in modo "naturale" ⁹⁶. Il moto puramente naturale raggiunge la sua massima velocità alla fine del percorso, mentre quello puramente violento e il moto non puramente violento la toccano rispettivamente *in principio* e *in medio*. Resta ora da capire perché sussistano queste differenze di comportamento; proprio affrontando questa questione, Oresme completa la sua rielaborazione del concetto di *vis derelicta*.

Ogni "moto locale" inizia generalmente per la spinta che un corpo "naturale" riceve da una forza agente; tale spinta provoca un'accelerazione iniziale, la quale rimane costante nel caso in cui sia sempre uguale la *proportio cause ad resistantiam*, secondo la "regola di Bradwardine"; poi, sia che il motore rimanga congiunto al "mobile", sia che se ne separi, il grado d'intensità del "moto locale" (la velocità) varia secondo le modalità sopra elencate ma, nel secondo caso, interviene nel processo di cambiamento, in sostituzione del motore principale, una *causa instrumentalis*, originata dalla spinta iniziale, che consente la prosecuzione del moto: è la *vis derelicta* o *impetus acquisitus* che, causato da un'accelerazione iniziale, è a sua volta causa delle ulteriori accelerazioni del moto verso il basso di una pietra o di un *proiectus* scagliato in senso trasversale; d'accordo con Francesco, il filosofo francese colloca la nuova forza *in mobili*, mentre ritiene che si trovi *in medio solo per accidens*.

Oresme sostiene che per l'accrescimento dell'*isneleté* (cioè della velocità) è acquisita dal mobile una *qualitas motiva*, detta *force* o *redeer*, termine quest'ultimo che potremmo tradurre con "tensione":

96. Cfr. ORESME, *Le livre*, II 13, 61-69, p. 414: «Et l'en seult dire que les mouvemens naturelz sont plus isnelz en la fin et les violens ou commencement et les voulontaires ou milieu. Mais pour ce proprement entendre, l'en doit savoir que des mouvemens localz qui ont commencement et fin sont .iiii. manieres: les uns sont purement naturelz, si comme quant la chose pesant descent droit en bas; les autres purement violens, si comme quant chose pesante monte droit en haut; les autres sont violens non pas purement, si comme quant une chose est gectee ou traicte en travers comme seroit une secte; les autres sont faiz par vertu d'ame de beste ou de honme, si comme aller, voler, noer».

Et posé que elle commençast a certain degré, ce ne seroit pas contre ce qui dit est, car ceste pierrete conjointe a la mole fait .i. corps mobile avecques elle, et un meisme mouvement est du tout et de sa partie; et cest mouvement tout commença a non gradu pour les causes desus dites. Item, par l'accressement de ceste isneleté est acquise et causee en la chose meue une qualité motive nouvelle laquelle nous poons nommer force ou redeur, et ceste qualité ou redeur fait aide en mouvement naturel et meut la chose meue viole<n>tement quant elle est separee du premier moteur ou motif⁹⁷.

Tale "nuova" qualità opera come una vis agens del movimento, aumentando a sua volta l'isneleté, che da parte sua imprime nel "mobile" un impetus maggiore del precedente e così via ⁹⁸. Annelise Maier rilevava in questo processo di "azione scambievole" un circolo vizioso, che consiste nell'affermare che un'accelerazione dà origine ad un *impetus* che dà origine ad un'accelerazione ⁹⁹; *salva auctoritate*, ci permettiamo di sottolineare che, stando alla lettera del testo, dovremmo dire non che l'accelerazione è causa dell'*impetus* e viceversa, ma che *in occasione* dell'accelerazione si produce l'*impetus* stesso. Oresme chiarisce questo punto al termine del capitolo 13, quando definisce l'*isneleté* del moto di caduta una "pesantezza accidentale", che si aggiunge a quella "essenziale", favorisce l'incremento in istanti successivi della *redeur* ed è da quest'ultima a sua volta consolidata ¹⁰⁰. La *vis derelicta* così concepita, poi, è implicata anche della decelerazione cui va incontro un *proiectus* il quale, lanciato in senso trasversale, abbia raggiunto la sua mas-

97. ORESME, *Le livre*, II 13, 91-98, p. 414.

98. Cfr. ORESME, *Le livre*, II 13, 98-100, p. 414: «Item, la generacion de ceste qualité ou redeur crest et enforce tousjours tant comme l'acressement de l'isneleté crest et enforce».

99. MAIER, *Zwei Grundprobleme*, p. 246-47: «Das entspricht durchaus dem Wesen des impetus, wie ihn Oresme eingeführt hat, aber es führt natürlich unrettbar zu einem logischen Zirkel, wenn einerseits die Beschleunigung den impetus und andererseits der impetus wieder die Beschleunigung hervorrufen soll. Wie die Entstehung der anfänglichen Beschleunigung beim freien Fall zu denken ist, wird nicht gesagt».

100. Cfr. ORESME, *Le livre*, II 13, 139-149, pp. 416-418: «Item, en mouvement naturel, si comme quant une pierre descent, ceste qualité est tousjours conjointe avecques la pesanteur naturele, et ce est la cause pourquoy la generacion de l'isneleté et de ceste qualité viennent tousjours en cressant, car la pesanteur et la nouvelle qualité tendent a un terme. <Item>, et pour ce dist Aristote ou.xviii.e chapitre du premier que se une chose pesante descendoit tousjours sanz fin, l'isneleté de elle crestoit <tousjours> sans fin et aussi la pesanteur de elle; et par ceste pesanteur doit estre entendue ceste qualité nouvelle, car elle est comme pesanteur accidente pour ce que en ce cas elle encline a descendre, combien que en autre cas elle enclinast en haut ou en travers ou autrement».

sima velocità, o di una pietra scagliata verso l'alto, dopo la spinta iniziale: in questi due casi, infatti, Oresme ipotizza che il progressivo esaurimento dell'*impetus* sia dovuto al contrasto tra l'azione della *gravitas essentialis*, la "forma naturale" che inclina il corpo cui inerisce verso il suo "luogo naturale", e quella della *gravitas accidentalis*, una qualità che si configura come uno "stato momentaneo" in cui si trova il "mobile". È entrata in gioco, dunque, una nuova causa del movimento, che determina l'acquisizione dell'*impetus* e sulla cui "natura" Oresme fornisce dei chiarimenti.

La *gravitas accidentalis* è una qualità che non inerisce permanentemente al "grave" (il *substratum*), ma vi è associata quando si attua un movimento il cui motore sia separato dal corpo che si muove; la *gravitas essentialis*, invece, è associata necessariamente alla "forma naturale" del corpo stesso. Quest'ultima non è sottoposta ad aumento o diminuzione, mentre la prima aumenta o diminuisce per quattro cause fondamentali: 1) la posizione nella quale il "grave" si trova: più è distante dal "luogo naturale", più il valore della *gravitas accidentalis* è grande; 2) la distanza percorsa nel moto; 3) la figura esterna del corpo in movimento: la *gravitas accidentalis*, infatti, è acquisita in misura maggiore da un "mobile" sferico in caduta che da uno piatto, poiché la resistenza opposta dall'aria al primo è inferiore a quella opposta al secondo; 4) l'accelerazione del moto¹⁰¹. Oresme si sofferma diffusamente sul quarto punto, sostenendo che, per l'aumento progressivo della velocità, il "grave" acquisisce un'*habilitas* (l'*impetus*, appunto), definita anche *fortificatio accidentalis*, che lo mantiene in movimento¹⁰². La *gravitas accidentalis*, insomma, si intensifica tanto più quanto più aumenta l'*impetus*. La durata dell'azione di quest'ultimo dipende dalla direzione verso cui spinge il corpo in movimento: se contrasta con la *gravitas essentialis*, nel momento nel quale il motore principale si separa dal "mobile", l'*impetus* agisce come *unica causa*, senza avvalersi dell'appoggio della tendenza "naturale" del corpo ed è destinato ad esaurirsi progressivamente. Si legge nel *Livre du ciel et du monde*, sempre al capitolo 13 del libro II, che la spinta iniziale che mette in moto il "grave" gli conferisce un'*isneleté* che dà origine all'*impetus*; l'*isneleté* potrebbe essere definita, in questo caso, come la

101. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 7, 326-344, pp. 557-559.

102. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 7, 343-351, p. 559: «[Gravitas accidentalis potest augeri vel acquireri] ex velocitatione motus per quam acquiritur quedam habilitas vel impetus et quedam fortificatio accidentalis ad velocius movendum quod probatur quia experimento patet si Sortes moveatur velociter quod non statim in principio movetur citius, sed postea nec potest arestare se statim quando placet, sed cum quodam quasi impetu acquisito tendet ulterius et tamen non sentit se propelli ab aere insequente».

"*gravitas accidentalis* in atto" di un corpo che, prima che quest'ultimo riceva una spinta, era rimasta latente e che, se è "assecondata" dall'*impetus*, si rafforza ed è incrementata, mentre, viceversa, se contrasta in qualche modo il moto "naturale" del corpo, si affievolisce *in concomitanza* alla diminuzione dell'*impetus*:

Secondement, quant la chose meue violement est separee de tel instrument ou premier motif, encore va l'isneleté en cressant, mais la generacion, enforcement ou cressance de ceste isneleté vient en appetizant et finalement cesse, et lors l'isneleté ne crest plus ne celle qualité ou re deur. Et commence le tiers estat. Et lors la qualité naturelle de la chose meue, si comme est pesanteur, fait appeticier ceste qualité ou re deur qui enclinoit contre le mouvement naturel de la chose, et va le mouvement en retardant et la violence en appetiçant et finalement cesse ¹⁰³.

L'*isneleté* potrebbe essere immaginata come la "manifestazione fisica" della *fortificatio* della *gravitas accidentalis* e rende conto del motivo per cui il moto dei "gravi" verso il basso ha una velocità più alta alla fine: in questo caso, infatti, la *gravitas essentialis* e la quella *accidentalis* collaborano nel muovere il corpo nella stessa direzione e contribuiscono ad un incremento potenzialmente infinito dell'*impetus*. Oresme immagina, addirittura, che, se sulla superficie della terra fosse scavato un buco che la attraversi da parte a parte e che passi per il centro, una pietra lasciata cadere precipiterebbe verso il suo "luogo naturale", vale a dire il centro stesso della terra, ma, una volta raggiuntolo, non si arresterebbe, poiché l'*impetus* non si esaurisce all'improvviso; la pietra proseguirebbe piuttosto, da quel momento in poi, con un moto oscillatorio, superando in un verso e nell'altro più volte il centro della terra, finché per l'indebolimento dell'*impetus* non sia costretta a fermarsi ¹⁰⁴. Il moto dei *proiecti* lanciati orizzontalmente e quello della pietra verso l'alto, invece, sono esempi nei quali la "causa prima" e la "causa

103. ORESME, *Le livre*, II 13, 107-114, p. 416.

104. Cfr. ORESME, *Le livre*, I 18, 66-79, p. 144: «Quar se une pierre d'une livre descendoit d'une lieue de haut et que le mouvement fust grandement plus isnel en la fin que au commencement, nientmoins la pierre n'avroit plus de pesanteur naturelle pour ce une foys que autre. Mais l'en doit entendre pas ceste pesanteur qui crest en descendant une qualité accidentelle laquelle est cause<e> par l'enforcement de l'acressement <de> l'isneleté, si comme j'ay autrefois déclaré ou .vii.e de *Phisique*. Et ceste qualité puet estre appellee impetuosité. Et n'est pas proprement pesanteur, quar se un pertuis estoit de ci jusques au centre de la terre et encore oultre, et une chose pesante descendoit par ce pertuis ou treu, quant elle vendroit ou centre, elle passeroit oultre et monteroit par ceste qualité accidentelle et aqoise et puis redescendrait et yroit et vendroit plusieurs foys en la maniere que nous voins d'une chose pesante qui pent a un tref par une longue corde».

strumentale" agiscono in maniere opposte, provocando un esaurimento progressivo della spinta della seconda: nel primo caso la forza motrice imprime al *proiectus* un'*isneleté* che accresce gradualmente la *redeer*, ma, dopo la separazione del motore, l'*isneleté* stessa tende a diminuire d'intensità, dal momento che la *gravitas accidentalis* non è più sostenuta da quella *essentialis*; nel secondo, la pietra scagliata verso l'alto patisce immediatamente l'azione ostacolante della sua "tendenza naturale" e, perciò, la *redeer* si esaurisce più rapidamente. La quantità iniziale di *impetus*, in tutti i casi esaminati, dipende secondo Oresme da quella dell'*isneleté* nel primo istante del movimento, che a sua volta dipende dalla forza che agisce sul "grave"; dal momento che, quanto è più grande la forza, tanto maggiore è l'*impetus*, un corpo pesante è dotato nel suo moto di un *impetus* maggiore di uno leggero, poiché c'è bisogno di una forza maggiore per metterlo in moto: «Le coup est plus forte la ou l'isneleté est plus grande»¹⁰⁵.

Non resta che capire, in conclusione, dove si debba collocare l'*impetus* sul piano ontologico; esso è definito, nella *questio* II, 7 del commento in latino al *Cielo*, una «qualitas de secunda specie, generata a movente mediante motu»¹⁰⁶, venendo chiarito solo nel commento alla *Fisica* cosa sia una simile *qualitas*: essa è una *dispositio subiecti*, un *modus se habendi* inseparabile, sia sul piano fisico, sia su quello concettuale dal soggetto cui inerisce, a differenza delle qualità di "prima specie", come il colore della pelle di un uomo o la sua professione¹⁰⁷. L'importanza della nozione di *dispositio* emerge nel *Livre du ciel et du monde*, al capitolo 8 del libro II, dove Oresme afferma che, per poter dire che un corpo è in movimento, non è sufficiente fare riferimento solo alla sua "disposizione esterna", cioè al cambiamento di posizione nello spazio rispetto agli altri corpi, ma anche al cambiamento della sua "disposizione interna"; se ci attenessimo solo al

105. ORESME, *Le livre*, II 13, 124-125, p. 416.

106. Cfr. ORESME, *Super de celo*, II 7, 428-431, p. 567: «Ad tertium, cum querit que res est, dico quod non spectat ad naturalem sed ad metaphysicam, et potest dici quod est quedam qualitas de secunda specie».

107. Cfr. ORESME, *Zur Physik*, III 7 («Consequenter queritur utrum moveri sit aliter se habere continue quam prius»), 37-43, p. 231: «Quinta est descriptio melior et vera quod 'moveri' est 'aliter se habere continue quam ipsum mobile prius se habebat respectu sui et non respectu cuiuscumque extrinseci', et illa probatur, quia, si esset unum solus corpus, non videtur quin posset moveri circulariter, et sic non se haberet aliter quam prius nisi respectu sui ipsius, et ita de alteratione quod, si non esset nisi unum corpus, adhuc posset alterari et corrumpi, sicut aqua calefacta, et ad nihil aliud aliter se habere».

108. ORESME, *Le livre*, II 8, 338-344, p. 372.

primo criterio, infatti, non potremmo sostenere con certezza che la terra è immobile:

Et encore appert par ce qui dit est que mouvement local est autre chose que le corps ainsi meu, car c'est le corps soy avoir autrement en soy meisme ou resgart de l'espace ymaginee immobile. Et tel mouvement est un accident et non pas chose qui puisse estre separee de tout autre et par soy estant, car c'est impossible tel qui implique contradiction mais est aussi comme seroit la curvité ou la rectitude d'une ligne ou d'une verge, car telle chose ne peut estre ymaginee sanz aucune subject¹⁰⁸.

I termini in cui è presentato il concetto di *dispositio* non sono del tutto chiari; per portare un po' di luce sarebbe necessario ripercorrere per intero la discussione su cosa sia il *motus*, condotta nelle *questiones* 1-8 del libro III del commento alla *Fisica* dove Oresme definisce il *motus* come un «*modus se habendi rei aliter quam prius*», vale a dire che esso si identifica con le *dispositiones* diverse nelle quali il "mobile" si trova successivamente nel corso del movimento¹⁰⁹. Si affaccia nell'indagine di Oresme sull'*impetus* una questione che si colloca al livello puramente ontologico dell'analisi: se il *motus* e l'*impetus* sono *dispositiones* (*modi se habendi rei aliter successive*) è indispensabile sapere cosa siano i *modi rerum*, che sembrano, allo stato attuale delle indagini, non essere intesi né come sostanze, né come accidenti *simpliciter*, ma come accidenti inseparabili dalla sostanza alla quale ineriscono. Le ricerche sulla "dottrina dei *modi rerum*" è appena iniziata ed è condotta principalmente dallo studioso italiano Stefano Caroti, che sta tentando di mettere in luce il legame che unisce la nozione di *modus* agli "aspetti matematici" che caratterizzano un corpo "naturale"¹¹⁰; la riel-

109. Cfr. ORESME, *Zur Physik*, III 7, 147-151, p. 234: «Tertia [opinio], que dicit quod est mobile, quia imaginatur quod taliter se habere non sit nisi res sic se habens non secundum hoc habet apparentiam, quia etiam illa condicio vel fluxus non est tale supperadditur sicut multi imaginantur, nec est res separabilis quacumque virtute, sicut est albedo, <ut> patet in solutione. [...] Alia, que ponit quod est fluxus ad modum unius forme distincte, sicut esset albedo vel anima vel aliquod tale, est omnium pessima; tamen, si intelligatur quod non sit talis forma vel talis res, sed modus vel condicio ipsius, tunc est verissima et probabilior et faciliior inter omnes et concordat dictis Aristotelis et philosophorum».

110. Cfr. in particolare: S. CAROTI, «Oresme on motion (*Questiones super Physicam*, III, 2-7)», in *Vivarium*, 31 (1993), pp. 8-36; «La perception du mouvement selon Nicole Oresme (*Questiones super Physicam*, III, 1)», in *Comprendre et maetriser la nature au moyen âge. Mélanges d'histoire de sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève 1994, pp. 83-99; «La position de Nicole Oresme sur la nature du mouvement (*Questiones super Physicam* III, 1-8). Problèmes gnoséologiques, ontologique et sémantiques», in *Archives*

borazione del concetto di *vis derelicta* da parte di Nicole Oresme potrà forse essere compresa pienamente quando quelle ricerche avranno chiarito cosa egli intenda per *dispositio mobilis*. Ci accontentiamo, per ora, di aver indicato, sulla base del materiale a disposizione, la direzione lungo la quale il filosofo francese si mosse per risolvere uno dei problemi più importanti della meccanica medievale.

3. Conclusione: fisica e matematica nella scienza tardo-medievale

Possiamo trarre alcune conclusioni al termine della lunga indagine sulla nozione di *vis derelicta*: in primo luogo, essa non si trasforma completamente nelle "mani" di Oresme rispetto alla formulazione datane da Francesco di Appignano, poiché i suoi tratti essenziali, sia sul piano dinamico, sia su quello ontologico, sono ribaditi; secondariamente, la rielaborazione di quella nozione contribuisce a chiarire le modalità d'azione della *vis derelicta* stessa in quanto "causa strumentale" del cambiamento; infine, l'analisi di Oresme è un punto di vista privilegiato da cui possiamo cogliere come la "teoria dell'*impetus*" risultasse ormai indispensabile, intorno alla metà del '300, per spiegare non solo il moto dei *proiecti*, ma in generale tutti i tipi di "moto locale". Ciò non impedisce al filosofo francese di rifiutare di estendere al moto dei cieli la *vis derelicta*, a causa dell'assunzione delle "regola di Bradwardine" per spiegare in via definitiva come gli elementi implicati nel movimento agiscano e si influenzino a vicenda. L'uso insistito di quella "regola" svela un aspetto importante della sua metodologia di ricerca, che non consiste solo nell'applicazione dell'analisi matematica nello studio dei fenomeni fisici, un fatto già di per sé importante, ma anche nell'impiego di quell'analisi per difendere e chiarire i principi fondamentali della fisica antica: insomma, dobbiamo ammettere che Oresme rinforza i fondamenti della "filosofia naturale" di Aristotele, ribaltando la gerarchia delle scienze delineata proprio dallo Stagirita, nella quale la matematica è subordinata alla fisica, dal momento che si occupa solo degli aspetti astratti dei corpi (la quantità e la continuità).

d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge, 61 (1994), pp. 303-385; «Nicole Oresme et les *modi rerum*» in *Oriens/Occidens. Science, mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'âge classique*, 3 (2000), pp. 91-113; «Time and *modi rerum* in Nicole Oresme's *Physics Commentary*» in *The Mediaeval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, ed. by P. Porro, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

Il filosofo francese opera una revisione dei principi del cambiamento e riduce progressivamente gli elementi che vi sono implicati a quantità misurabili, proseguendo su una strada che era già stata tracciata da Francesco di Appignano e testimoniando che, nella fisica medievale, si stava facendo largo una metodologia d'indagine che darà i suoi frutti nei secoli successivi. Il concetto di *vis derelicta* subisce da parte di Oresme una rielaborazione, che ne cambia alcuni connotati, ma non ne muta la sostanza: si compie, per così dire, un processo di "alterazione della *dispositio* della *vis derelicta*" e non uno di "generazione di una nuova sostanza". Ci auguriamo che l'indagine sulla nozione di *impetus* fin qui condotta abbia messo in luce quanto importanti siano state le ricerche sull'applicazione della matematica agli eventi fisici nella "Scolastica" tardo-medievale e come la corretta comprensione della *vis derelicta* stessa dipenda dalla conoscenza dei risultati di quelle ricerche.

Summary

The correction of the notion 'vis derelicta' by Nicole Oresme

Oresme corrects in some of his "physics" works the "theory of *impetus*", suggested by Francis of Appignano as the solution of *proiecti*'s motion: grounded on "Bradwardine's law" concerning the relationship between motive force and resistance in local motion, the "new theory" of the French physician conceives *motus* as essentially of the earth, strictly limited, and so Oresme refuses to apply the *impetus* as an explanatory principle of heavens' motion.

Oresme's and Francis' "theories of *vis derelicta*" show the basic role that mathematics had in late medievals Physics: in fact both philosophers justify their demonstrations with the "proportion" between motive force and the movable, of which they think in different ways.

* Cfr. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie: das Problem der intensiven Grosse; die Impetustheorie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1983.

KONTEXTE DES NATURBEGRIFFS

Vorbemerkung

Das Thema über das ich heute sprechen will, bewegt sich um die Naturphilosophie und um Franciscus de Appignano (Franciscus de Marchia). Dabei werde ich jedoch keine vollständige Darstellung der Naturphilosophie des Franciscus geben. Das würde schon daran scheitern, dass Franciscus keine eigenständigen naturphilosophischen Werke vorgelegt hat, wie z.B. Kommentare *In Physicam* oder *In de caelo*, sieht man von der kurzen *Sententia et compilatio super libros Physicorum* einmal ab ¹. Darin, dass er die *Physik* nicht explizit bearbeitet hat, unterscheidet er sich von seinem Confrater und Schicksalsgefährten Wilhelm von Ockham, aber auch von den nur wenig später wirkenden Pariser Kollegen Johannes Buridan oder Marsilius von Inghen, um nur diese zu nennen. Wir müssen die Bausteine seiner Naturphilosophie daher allererst aus anderen Werken rekonstruieren, v.a. aus *Sent. II* und den *Quaestiones in Metaphysicam*; endgültig wird das erst möglich sein, wenn beide Werke ediert vorliegen, was hoffentlich bald der Fall sein wird und wozu die hier Versammelten einen großen und dankenswerten Beitrag leisten.

Was ich gerade als Schwierigkeit geschildert habe, macht Franciscus nun aber auch besonders interessant: Denn einerseits war er einer der bedeutenden Anreger nicht nur der spätmittelalterlichen, sondern gerade auch der frühneuzeitlichen Naturphilosophie und dann auch schon Naturwissenschaft, andererseits aber entwickelt er seine naturphilosophischen Thesen völlig aus dem Kontext der Theologie bzw. der Metaphysik – und dennoch ist gerade er es, der die moderne quantitative, mathematische und empirische Physik in spekulativer Weise vorwegnimmt, wie wir sie

* Università di Colonia.

1. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO, OFM, *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, ed. N. Mariani (= Spicilegium Bonaventurianum, 30), Grottaferrata 1998.

dann von Descartes oder Galilei kennen. Ich möchte es mit aller Deutlichkeit sagen: Franciscus bereitet die *Naturwissenschaft* vor, nicht die *Naturspekulation* - und darin ist er ganz Aristoteliker, freilich ein undogmatischer Aristoteliker. Das unterscheidet ihn grundsätzlich von den platonisierenden metaphysischen Naturphilosophien, wie wir sie z.B. bei Nikolaus Cusanus oder Giordano Bruno, viel später bei Hegel oder Schelling finden werden.

Die philosophie – und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung von Franciscus hängt nun genau damit zusammen: Wir haben die sehr seltene Gelegenheit zu beobachten, wie aus theoretischer, spekulativer Philosophie und Theologie etwas ganz anderes und Neues entsteht; gleichsam un bemerkt – gewiss auch vom Autor noch nicht erkannt – und darum mit umso größerer Überzeugung skraft.

Bevor ich eine Auswahl der naturphilosophischen Thesen des Franciscus de Appignano vorstelle, erläutere und in ihren Konsequenzen diskutiere (II.), möchte ich in einem ersten Teil meines Vortrags einige systematische Anmerkungen zum Naturbegriff und seinen besonderen Schwierigkeiten machen (I.) - dabei werde ich die Geisteswelt des Mittelalters historisch verlassen. Ich glaube, dass diese Distanz nötig ist, um die geistes - und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung von Franciscus zu bestimmen, von der ich in einem abschließenden dritten Teil kurz sprechen möchte (III.).

I. Der vieldeutige Begriff der Natur – Naturphilosophie vs. Naturwissenschaft

Der Begriff ‚Natur‘ – φύσις, *natura*, *nature* usw. – war dem Philosophieren von Anbeginn an zentral und er ist es bis heute; zentral und zugleich vieldeutig, vage, unklar. Wenn wir heute von *Natur* sprechen, so besitzt dieser Begriff gewiss nicht weniger Aspekte und Bedeutungsnuancen als in der Antike und im Mittelalter. Die Spanne reicht von einem deskriptiven Naturbegriff, der in allgemeiner Weise das Vorgefundene beschreibt, bis hin zum normativen Gebrauch des Naturbegriffs im ethischen Diskurs. Ohne weiteres können wir die ‚Natur‘ als Norm heranziehen und eine Handlung oder ein Verhalten als *contra naturam* brandmarken; aber abgesehen davon, dass ein normativer Begriff

der Natur unter den neuzeitlichen Bedingungen der wertneutralen und mechanistischen Naturerklärung an Überzeugungskraft verloren hat, gibt es in unserer wie in jeder vorangegangenen Kultur keinen wirklich verbindlichen und eindeutigen Begriff der Natur. Durch seine Vieldeutigkeit wird der Naturbegriff eine nahezu beliebig einsetzbare Variable in Argumentationen unterschiedlichster Traditionen – denken wir an die Deutung von Natur als Schöpfungs- und Vorsehungsordnung, an die romantische oder empfindsame Qualifizierung der Natur als Gegenpol zu Rationalität, Zivilisation und Entzauberung oder an die evolutionstheoretische Perspektive von Selektion und genetischer Steuerung. Diese Unklarheit, die eine gefährliche Unverbindlichkeit mit sich führt, ist aber nicht neu, das ganz frühe Wort des Heraklit scheint nach wie vor in Kraft:

„φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ“²
„Die Natur liebt es, sich zu verbergen.“

Damit haben wir bereits eine der beiden Grundbedeutungen des Wortes φύσις, die sich schon in der frühen Antike herausbildeten: *die Beschaffenheit, das Wesen* oder „die wahre Konstitution eines Gegenstands“³, die im *compositum* nicht mehr ohne weiteres sichtbar ist. Hier fallen οὐσία und φύσις, *substantia* und *natura*, der Sache nach zusammen. Die Rede von der ‚Natur einer Sache‘ ist uns spätestens von Aristoteles an bis heute geläufig; und es heißt das πολλαχῶς λέγεται im Hinblick auf die Natur zu verkennen, wenn man annimmt, hier werde *nicht* mehr von der Natur gesprochen⁴. Die elementare Konstitution der Dinge aber macht deren Wesen aus – das muss man keineswegs materialistisch verstehen: wir sprechen auch von der Natur des Menschen oder Gottes, denn die Konstituentien können durchaus immateriell sein –, und so bleibt uns das Wesen der Dinge, ihre Natur, verborgen und der Anschein vermag uns zu täuschen. Von daher rechtfertigen sich analytische Physik und die Spekulation der Meta-Physik gleichermaßen als Wege zur Aufdeckung der wahren Natur der Dinge und der Welt als ganzer.

Die andere Grundbedeutung ist uns ebenso geläufig und wir gebrauchen sie, sobald wir etwas als *Natur* oder als *natürlich* ansprechen: alles,

2. DK22B123, Themistius *Or.* 5, p. 69.

3. So die Übersetzung der Stelle bei Kirk, G. S. / Raven, J. E. / Schofield, M.: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare.* Stuttgart - Weimar 1994, S. 210.

4. So Kirk usw., ebd.

das *Werden, Wachstum und Wuchs* erfährt, ist Natur; alles insbesondere, das *von sich her*, also ohne menschliche Intervention, wächst und wird, nennen wir Natur.

Das lernen alle von Aristoteles, nicht nur Michael Psellos, der schreibt:

„Quid natura sit, ex his cognouimus, quae sunt secundum naturam, et quae in se habent principium motus et quietis (...)“^{4a}

Und das entspricht ohne weiteres einer Bestimmung, die sich in Zuschnitt auf die Physik der Neuzeit bei Kant findet, der schreibt, dass der

„Begriff von den Dingen der Natur (...), den man gemeinlich von ihnen hat, [jener sei] daß ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sei (...)“⁵

Gemeint ist damit der innere *Grund der Veränderung*, es geht allein um die Intervention, nicht der *Grund des Seins*. So ist für das Denken der Scholastik nicht nur das kreatürliche Sein als *natura naturata*, sondern selbst Gott als Grund allen Seins *Natur*, und zwar *natura naturans*.

Ich möchte hier die historische Entwicklung des Naturbegriffs nicht weiter verfolgen, sondern aus dem Gesagten einige Schlussfolgerungen ziehen:

Der Mensch selbst also ist – als Kreatur – auch Natur. Er ist eingebunden in das *Ganze* – unabhängig davon, ob wir dieses Ganze als Schöpfung, als Kosmos oder als mechanisch–materiellen Zusammenhang verstehen; unabhängig also davon, wodurch der Zusammenhang gestiftet wird, ob durch Gottes schöpferischen und im Sein haltenden Akt, wie die Christenheit glaubt, durch ein alles durchwirkendes Gesetz, wie die Antike es verstand, oder durch „den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines innern Principis der Causalität durchgängig zusammenhängen“, wie Kant die mechanistische Auffassung seiner Zeit zusammenfasst⁶.

Zerrissen wird dieser Zusammenhang erst durch die Objektivierung der Natur in der Neuzeit, jetzt wird die Natur erst wirklich zur *äußeren* Natur, zum Fremden und Anderen, das nicht mehr dem Menschen als psychophysischem Ganzen, sondern nurmehr seiner Seele, der *res cogitans*, entgegensteht. Ich erinnere nur mit einem Wort an Descartes, bei dem sich der Leib – und das heißt die gesamte äußere, materielle Natur, *res extensa* – und die

4a Psellus, Michael: *Commentarii in Physicen Aristotelis*. Tr. J.B. Camotius.

5. KANT, AA II, 112 (*Beweisgrund*).

6. KANT, AA III, 289 (Anm.) (*Kritik der reinen Vernunft*).

Seele so fremd werden, dass der bloße Zusammenhang bzw. die Interaktion zwischen Leib und Seele schon nicht mehr schlüssig erklärbar ist. Der eben zitierte Satz des Heraklit von der Verborgenheit der Natur gewinnt so ganz neuen und radikalen Sinn: die substantiell der erkennenden Seele inkommensurable Natur wird unverstehbar. Der schroffe Dualismus, der sich als vollständige Disjunktion des Weltganzen versteht, hebt dieses Ganze gerade auf.

Das hat Konsequenzen für die Naturphilosophie: Denn wenn ich Natur als *ein Ganzes ohne Ausschluss* begreife – Gott und die gesamte Schöpfung bis zum letzten Staubkorn umfassend –, dann ist die philosophische Reflexion auf die Natur ein legitimer Spross der Metaphysik bzw. der Ontologie, die das ‚Ganze des Seins‘ betrachtet. Bestimme ich das naturhafte Sein hingegen als bloß materielle *res extensa*, als unbeseelten mechanischen Zusammenhang, so wandelt sich *Naturphilosophie* zur *Naturwissenschaft*, die einen separierten Bereich des Seins mit reduzierter Methode untersucht. Hier wird dann auch nicht mehr verstanden, sondern bestenfalls erklärt; Natur wird vom *interpretandum* zum *explanandum*. Ist Naturerkenntnis im ersten Sinne wegen der Naturhaftigkeit des Menschen immer auch Selbsterkenntnis (wie jede Hermeneutik), so ist sie im zweiten Sinne Erkenntnis von etwas Anderem und Fremden und zielt im strengsten Sinne nicht auf Erkennen, sondern auf Beherrschen. Es geht dann darum, die Natur zu erkennen, um ihr in der Praxis gebieten zu können, und das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken; so das unstrittige Programm jener gewandelten Naturwissenschaft in der Formulierung von Francis Bacon:

„Deshalb fallen jene Zwillingsziele, die menschliche Wissenschaft und die menschliche Macht, in Eins zusammen.“⁷

Dass diese Entwicklung nicht nur Auswirkungen auf die Erkenntnis der Natur, sondern vor allem auf den Umgang mit der Natur hat, brauche ich heute nicht mehr eigens zu betonen. Die Weise des Erkennens konkretisiert sich nach wie vor in der Weise des Handelns. Und dass die gegen diesen reduktiven Umgang aufbegehrende Natur uns zeigt, dass auch wir Menschen ‚*dazu*‘, zur Natur nämlich, gehören, wird uns zunehmend und zunehmend schmerzhaft bewusst.

7. Vgl. F. BACON: Große Erneuerung der Wissenschaften; zit. nach: Franz Baco's Neues Organon. Übersetzt, erläutert (...) von J. H. von Kirchmann, Berlin 1870 (Philosophische Bibliothek, Bd. 32), S. 69; und *passim*.

Nach wie vor aber gibt es Zusammenhänge – Kontexte –, in denen wir auch heute noch von Natur so sprechen, als hätte sich der neuzeitliche Mensch niemals von seiner Natürlichkeit verabschiedet. Kontexte also, in denen ein älteres Denken nach wie vor gegenwärtig ist.

Der Begriff ‚Natur‘ hat seine Bedeutung im wesentlichen dadurch, dass ihm etwas aus dem Bereich des spezifisch Menschlichen entgegengesetzt wurde: Zivilisation und Technik, Setzung und Erziehung, Kunst und Kultur sind oder scheinen das Gegenteil der Natur und sind damit das, wodurch Natur bestimmt wird als deren Negation. Damit aber bezeichnet Natur auch den Bereich des Inhumanen, die Sphäre dessen, das der Mensch sich noch nicht angeeignet und anverwandelt hat, sei es technisch oder ästhetisch, intellektuell–theoretisch oder politisch–praktisch. Und so ist Natur das dem Menschen immer Äußere, das Andere und Fremde; bald dann auch das Wilde und Gefährliche, das Ungezähmte, das noch gezähmt werden muss. Der *status naturalis* wird den Philosophen der neuzeitlichen Aufklärung ganz selbstverständlich zum *status belli*, der verlassen werden muss, indem das Recht und die Satzung den *status civilis* heraufführen.

An diesem Gegensatz aber zeigt sich bereits die kritische und als solche notwendige Funktion des Naturbegriffs: Die Unterscheidung von Natur und Satzung dient ja nicht nur dazu, die Gesetzesübertretung zu rechtfertigen – wie Platon es den Sophisten einseitig unterstellt, die positives Recht durch (scheinbar) natürliches Recht kritisieren –, sondern wichtiger scheint, dass hier einer von Menschen gesetzten Ordnung eine natürliche Ordnung entgegengesetzt wird. Damit ist dann auch eine Instanz angesprochen, von der aus das willkürliche positive Recht kritisiert werden kann. Diese Funktion des Naturbegriffs hat über die frühneuzeitliche Diskussion des *ius naturalis* schließlich zur Formulierung der Menschenrechte geführt: Von Natur sind wir alle gleich geschaffen, erst die Zivilisation hebt den „l'état d'animalité“ auf und führt zur „l'inégalité parmi les hommes“, wie wir bei Rousseau lesen – aber auch schon bei dem Sophisten Antiphon ⁸.

Gerade in den säkularen westlichen Gesellschaften scheint die Natur die einzige Verbindlichkeit stiftende Instanz geblieben zu sein. Das knappe Beispiel zeigt auch, dass ein integrativer Naturbegriff zu den Grundlagen unserer Kultur gehört und dass wir es uns keineswegs leisten können, ihn über Bord zu werfen. Selbst wenn er uns durch und durch fraglich geworden ist, müssen wir aus pragmatischen Gründen daran festhalten.

8. Denn von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleichgeschaffen, Barbaren wie Hellenen. H. Diels–W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich–Berlin 1964, 87 B 44; zu Rousseau vgl. den *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755.

II. Der naturphilosophische Ansatz des Franciscus de Appignano

Nach dieser etwas ausholenden Skizze möchte ich direkt über Franciscus de Appignano sprechen. Zunächst werde ich einige seiner naturphilosophischen Resultate thesenartig in Erinnerung rufen und mich dabei auf zwei miteinander zusammen hängende Themen der Naturphilosophie beschränken, und zwar auf die *Kosmologie* und auf die *Materietheorie*⁹, die Auffassung von der *Kausalität* gehört eigentlich auch in diesen Zusammenhang, sprengt aber den gegenwärtigen Rahmen¹⁰.

Das philosophische Denken erprobte sich seit Platon und Aristoteles an der Erklärung der nicht evidenten Bewegung der Himmelskörper und entwickelte dazu einen ganzen Strauß von Theorien, die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder aufgegriffen, modifiziert oder revidiert wurden. Folgen wir Franciscus, so sind der Himmel bzw. die Himmelskörper, die Gestirne und Planeten, in keiner Weise beseelt; weder eine Seele (*anima*) noch eine Intelligenz (*intelligentia s. angelus*) noch eine *forma substantialis* bewegen die Himmelskörper als inhärierende Prinzipien. Vielmehr werden die Himmelskörper von außen bewegt, indem die Intelligenzen ihnen durch Bewegung eine Kraft übertragen. Diese nach dem Kontakt im Körper zurückbleibende Kraft (*virtus derelicta*) ist das eigentliche Bewegungsprinzip des Körpers. Diese Kraft, die wenig später *Impetus* genannt werden wird, und ihr Übergang auf den zu bewegenden Körper sind nach dem Modell der mechanischen Kraftübertragung gedacht; so lässt sich diese Dynamik von den Himmelskörpern auf alle Körper übertragen. Prinzipiell hat diese Kraft ein bestimmtes Quantum, das sukzessive in Bewegungsenergie umgesetzt wird, so dass sich der Impuls unter ‚normalen‘, d.h. terrestrischen, Umständen verbraucht; Franciscus hält es aber

9. Ich beziehe mich dabei auf die von mir untersuchten Texte aus den *Kommentaren zur Metaphysik* und zu den *Sentenzen*; die entsprechenden Texteditionen wie auch die ausführliche Darstellung und Interpretation finden sich in: Schneider, Notker: *Eine ungedruckte Quästio zur Erkennbarkeit des Unendlichen in einem Metaphysik-Kommentar des 14. Jahrhunderts*. In: Zimmermann, A. (Hrsg.): *Misc. Mediaev.* 18 (1986), 96-118.. Berlin-New York 1986; ders.: *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie (Metaph. VII q.5). Ein Beitrag zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. In: Franzisk. Studien 71 (1989), 138-158; ders.: *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1991.

10. Vgl. dazu v.a. Schabel, C.: *Theology at Paris 1316–1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*. Aldershot 2000 (= Ashgate Studies in Medieval Philosophy, 1).

ebenso gut für möglich, dass die Kraft unvergänglich ist und ewig weiter wirkt, was im Himmel wegen des dort fehlenden Widerstandes gegeben scheint.

Die Kontinuität der aristotelischen Kosmologie wird aufgebrochen: stand bei Aristoteles – und das galt weitgehend für den gesamten mittelalterlichen Aristotelismus– das Modell der Himmelsphären, die alle Kontakt zueinander haben und so alle vom *primum immobile movens* bewegt werden, im Vordergrund, so tritt an dessen Stelle das Modell von Körpern, die alle in Bewegung sind, einschließlich des ersten Himmels, der nur noch der *geographische Ort* der Himmelskörper ist, und nicht mehr dasjenige, das diese unbewegt im Sein hält. Jeder einzelne Himmelskörper ist von sich her unvergänglich und unabhängig von allen anderen Himmelskörpern.

In diesem Himmel sollen offenbar die Gesetze einer *allgemeinen Mechanik* bzw. Dynamik gelten, der Himmel ist dann – in naturphilosophischer Perspektive – kein ausgezeichnete Ort mehr.

Heftig umstritten war die Frage nach der Materialität des Himmels, auch hier kann Franciscus neue Wege beschreiten. Körperliche Dinge als Materie–Form–Komposita sind nämlich nicht wegen ihrer Materialität vergänglich, das eigentliche Prinzip der Vergänglichkeit ist die Form, nicht die Materie. Die Passivität der Materie ist hier konsequenter gedacht als zuvor, sie bleibt das dauerhaft Zugrundeliegende und Vorliegende, das geformt wird. Die Formung (*informatio*) bedeutet nur für das Kompositum Entstehen und Vergehen, nicht für die Materie. Ob etwas überhaupt vergänglich ist, hängt von der Form, nicht von der Materie ab. Ist also irgendeine Form *notwendig*, d.h. ist es ihr unmöglich zu entstehen oder zu vergehen, so ändert die Materie daran nichts. Daraus folgt, dass das, was unvergänglich ist, durchaus materiell sein kann.

Franciscus geht sogar noch einen Schritt weiter und entfernt sich dabei vom Aristotelismus: Erste Materie versteht er nicht mehr als *ens in pura potentia*, sondern schreibt ihr in einem ersten Schritt *actualitas* in fünffacher Hinsicht zu, und erklärt in einem zweiten Schritt sogar, dass die *materia prima* „*aliquo modo est actualior forma*“¹¹.

Daraus ergibt sich vieles, u.a. die folgenschwere Konsequenz, dass es überhaupt keinen Grund mehr für die Annahme gibt, alles Materielle sei gerade wegen seiner Materialität vergänglich und, nun umgekehrt, alles

11. In *Met. VII 5: Utrum materia prima habeat aliquam actualitatem*. Ed. in Schneider (1989).

Unvergängliche müsse immateriell sein. Mithin gibt es auch keinen Grund, dem Himmel wegen seiner konzidierten Unvergänglichkeit Immaterialität zuzusprechen.

Dieser Befund stimmt – so Franciscus ausdrücklich – auch mit unserer Erfahrung überein, die Himmelskörper besitzen nämlich die spezifischen Akzidentien materieller Substanzen: Ausdehnung und räumliche Bewegung.

Franciscus geht nun freilich noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er diesen quasi-empirischen Befund zur Beantwortung der Frage fruchtbar macht, von welcher Art die himmlische Materie ist. Der Gedanke ist folgender: Da sich die Unvergänglichkeit nicht der Materie, sondern der Form der Himmelskörper verdankt, unterscheiden diese sich von den sublunaren Körpern gerade hinsichtlich der Form; die Materie *kann* also ohne weiteres von derselben Art sein, ohne dass die substantielle Differenz aufgehoben würde. Nun stimmen aber darüber hinaus alle Körper in allen Weltgegenden darin überein, dass sie *quantitativ* bestimmt sind, und diese Identität kann nicht durch die Form verursacht sein, da sich gerade die Formen wesentlich unterscheiden. Die Gemeinsamkeit kann mithin nur durch die Materie gestiftet werden; als positive Argumente treten ferner hinzu, dass Materie von sich her quantitativ bestimmt ist und dass ihr der Charakter des Notwendigen eignet¹². So ergibt sich: Sub- und supralunare Materie sind von derselben wesentlichen Beschaffenheit.

Diese Schlussfolgerung: der ganze Kosmos besteht aus gleichartiger Materie *und* diese Materie ist etwas Wirkliches, halte ich für den entscheidenden naturphilosophischen Schritt, den Franciscus getan hat, und zwar sowohl im Hinblick auf das Resultat als auch im Hinblick auf die Methode. Für die Wissenschaft ist letzten Endes die Methode wichtiger als das jeweilige kontingente Resultat, deshalb möchte ich die Methode kurz erläutern.

Das Argument des Franciscus beruht auf der Kombination eines spekulativen Prinzips mit einem empirischen Element. Das spekulative Prinzip ist das ontologische Ökonomieprinzip, das sogenannte ‚Ockhamsche Rasiermesser‘: die Annahme zweier wesensverschiedener Materien wäre eine Verdopplung der Entitäten, deren Nicht-Notwendigkeit Franciscus gezeigt hat. Warum zwei materielle Prinzipien annehmen – und damit auch zwei separate Ontologien –, wenn sich die Phänomene auch mit einem Prinzip erklären lassen?

Aber das Ökonomie-Prinzip allein reicht nicht aus, wie sich mit einem

12. Vgl. ebd.

Blick auf die Antworten zweier Zeitgenossen, die in enger Beziehung zu Franciscus de Appignano standen rasch, zeigen lässt. Wilhelm von Ockham kommt in seinem *Kommentar zu den Sentenzen* zum selben Ergebnis wie Franciscus, jedoch mit einem bedeutenden Unterschied: Weil er die gegensätzlichen Positionen für gleich stark hält und weil er *ausschließlich* mit dem Ökonomie-Prinzip argumentiert, vermag er sein Ergebnis allenfalls *plausibel* zu machen und muss den charakteristischen Vorbehalt anmelden, „dass diese Ansicht so wenig bewiesen werden kann wie die gegenteilige“¹³. So scheint das sachliche Resultat dezisionistisch, ja beinahe willkürlich. Das wird umso deutlicher, wenn man sieht, dass der *Reportator* des Franciscus de Appignano, Guillelmus de Rubione, dasselbe Prinzip mit konträrem Ergebnis anwendet: Da es ihm nicht notwendig scheint, im Himmel überhaupt Materie anzunehmen, lehnt er die Materialität des Himmels ab. Wenn keine Notwendigkeit besteht, im Himmel zwei Prinzipien anzunehmen, dann ist es auch stimmiger, nur eines, nämlich die allein notwendige Form, dort zu vermuten¹⁴.

Das Argument des Rubione ist nicht gut, aber immerhin zeigt es, dass das Ökonomie-Prinzip allein nicht ausreicht, um eine Sachfrage zu entscheiden, bei der mehrere Alternativen zur Verfügung stehen.

Deshalb ist es richtig, dass Franciscus de Appignano ein quasi-empirisches Element in sein Argument einflieht, indem er auf Ausdehnung und Ortsbewegung verweist. Denn nur so kann er sinnvoll in zwei Schritten argumentieren: mit der Empirie für die hyletische Natur des Himmels, mit dem Ökonomie-Prinzip gegen die Annahme einer eigenen Himmelsmaterie, sei diese eine *materia spiritualis* oder eine *quinta essentia*.

13. GUILLELMI DE OCKHAM: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum (Reportatio)*. Ed. Gál/Wood; q. 18 (Ed. 395–409), hier S. 400: „Secundo dico, quod in caelestibus et in istis inferioribus est materia eiusdem rationis omnino, licet haec pars non possit demonstrari sicut nec alia.“ Ibid. S. 404: „Sic igitur videtur mihi quod in caelo sit materia eiusdem rationis cum istis inferioribus. Et hoc, quia pluralitas nunquam est ponenda sine necessitate, sicut saepe dictum est. Nunc autem non apparet necessitas ponendi materiam alterius rationis hic et ibi, quia omnia quae possunt salvari per diversitatem materiae secundum rationem possunt aequae bene vel melius salvari secundum identitatem rationis.“

14. GUILLELMUS DE RUBIONE: *Disputatorum in quatuor libris Magistri Sententiarum prior super Primum et Secundum (...)*. Ed. Iodocus Badius Ascendus, Paris 1518, fol. 318ra: „Secunda pars, videlicet quod non sit congruum credere seu opinari caelum esse ex forma et materia constitutum, sequitur ex prima, quoniam nulla es congruitas, sed superfluitas ponere pluralitatem nisi propter necessitatem. Ergo si nulla apparet nobis necessitas ponendi talem diversitatem seu pluralitatem rerum, videlicet materiae et formae in caelo, nec est congruitas ponere ista ibi.“

III. Schlussfolgerungen

Ich konnte nur wenig von den Inhalten der Naturphilosophie des Franciscus de Appignano berichten, hoffe aber dennoch, dass das Wesentliche sichtbar geworden ist.

1. Der entscheidende Schritt, den Franciscus in den kosmologischen Fragen macht, hängt zusammen mit der Aufhebung der grundsätzlichen, fundamentalen und prinzipiellen Scheidung der Welt in einen sub- und einen supralunaren Bereich. Damit macht er die augustinisch-franziskanische Tradition der Einheitlichkeit der geschaffenen Welt *qua geschaffen* in ganz neuer Weise und für neue Gedanken fruchtbar und geht über dieses Konzept hinaus.
2. Seine Leistung besteht darin, Elemente der aristotelischen und der platonistisch-augustinischen Tradition zu synthetisieren. Nämlich den Blick auf den Kosmos als etwas wesentlich *Eines* und Einheitliches aus seiner eigenen franziskanischen Tradition mit dem naturphilosophischen Interesse und dem entwickelten begrifflichen Instrumentarium der aristotelischen Tradition.
3. Dieser Kosmos darf wegen dieser Einheitlichkeit jetzt zu Recht und vielleicht erstmals auch ‚Universum‘ genannt werden, es handelt sich um ein in wesentlicher Hinsicht homogenes Ganzes, in dem an jeder beliebigen Stelle die gleichen physikalischen Prinzipien und Ursachen anzutreffen sind.
4. Der Gesamt-Kosmos kann einheitlich interpretiert werden, und zwar als natürlicher Wirkzusammenhang. Deshalb kann auch jedes Ereignis in diesem physikalisch konzipierten Universum mit *einer* Physik erklärt werden.
5. Daraus ergibt sich methodologisch die prinzipielle Übertragbarkeit und Anwendbarkeit aller gefundenen und bestätigten Beobachtungen und Gesetze auf jedes Ereignis im Kosmos.
6. In einem Satz: Der gesamte Kosmos besitzt überall dieselbe substantiale Struktur, d.h. er besteht überall aus Materie-Form-Komposita, bei denen die Materie stets von derselben Beschaffenheit ist; alle Orte im Universum besitzen prinzipiell dieselbe Valenz; und alle Bewegungen im Universum (Bewegungen

also von gleichartigen Körpern zu gleichartigen Orten) sind durch prinzipiell dieselben Kräfte bewirkt und vor allem durch dieselben Theorien und Gesetze erklärbar.

7. Schließlich: die tatsächlich revolutionäre Materietheorie, nach der das stoffliche Substrat der Welt etwas Wirkliches ist, erlaubt erstmals die Erkennbarkeit der materiellen, natürlichen Welt *qua* Berechenbarkeit. Damit wird allerdings die Basis der aristotelischen Ontologie radikal aufgebrochen, die auf der semantischen Identität von Materie = Potentialität = Unbestimmtheit = Unerkennbarkeit = Unendlichkeit *et vice versa* für die Form beruhte. Zugleich wird der platonistischen ontologischen und moralischen Defizienztheorie der Materie der Boden entzogen.

Ich verzichte hier darauf zu zeigen, inwiefern sich bei Franciscus die Positionen der folgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte vorgezeichnet finden: die Buridan-Schule, Nikolaus Cusanus, Giordano Bruno, Rene Descartes, Galileo Galilei – sie alle *scheinen* von Franciscus angeregt, sei es im Hinblick auf die Bewegungslehre, die Materietheorie, die Kosmologie oder die radikale Quantifizierung und Mathematisierung der Physik. ‚Sie scheinen angeregt‘, denn natürlich lässt sich über reale Einflüsse und Abhängigkeiten gar nichts sagen – freilich auch nicht über das Gegenteil. Das ändert jedoch nichts daran, dass Franciscus de Appignano ein außerordentlich kühner und weitsichtiger Pionier auf dem Gebiet der Naturphilosophie war.

Zum Abschluss möchte ich noch einmal auf meine Gedanken vom Beginn zurückkommen und überlegen, welchen Ort Franciscus zwischen *Naturphilosophie* und *Naturwissenschaft* einnimmt.

Seine große Bedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt nicht allein in den Resultaten seines Nachdenkens, von denen ich einige benannt habe, sondern vor allem in seiner *Haltung* der Aufgeschlossenheit gegenüber der Welt des Natürlichen, der wissenschaftlichen Unvoreingenommenheit, jener Vorurteilslosigkeit, in der ich – wenn man so will – seine *Modernität* sehe.

Dennoch ist Franciscus kein *Naturwissenschaftler*, sondern *Naturphilosoph*, in dem Sinne, wie ich diese beiden Haltungen zu Beginn unterschieden habe. Bei aller Differenziertheit z.B. seiner Äußerungen zum Verhältnis von Naturkausalität und menschlichem Willen bleibt sein Blick doch stets auf das Ganze gerichtet – Naturdeutung bleibt Weltdeutung und

damit Selbstdeutung. Gerade seine anspruchsvolle Materietheorie hindert ihn daran, auf die Welt der *res extensae* verächtlich herabzublicken. Es ist ja gerade das Materielle, das der Welt Konstanz und Dauer verleiht, und ohne Konstanz und Dauer gibt es keine intellektuelle Erkennbarkeit. Der cartesianische Dualismus findet hier keine Grundlage. Mehr noch: Wenn Franciscus die Mathematisierbarkeit der Welt tatsächlich vorbereitet, dann darf nicht übersehen werden, dass Zahl für ihn nicht bloße *quantitas* ist, sondern auch und zuerst *qualitas*. Es gibt eine ‚*Qualität der Zahlen*‘, wie er im Anschluss an Aristoteles festhält¹⁵.

Franciscus de Appignano hat in genialer und spekulativer Weise jene Naturwissenschaft vorbereitet, die bis heute unseren Blick auf die Natur und unseren Umgang mit der Natur bestimmt – und gleichzeitig ist sein Naturverständnis doch von grundsätzlich anderer Art als jenes der Neuzeit. Wenn wir uns heute mit der Naturphilosophie von Franciscus beschäftigen, so nicht nur, weil wir den Umsturz, der die „Mechanisierung des Weltbildes“ bedeutete, besser verstehen wollen, sondern auch um einen alternativen, im Ansatz dennoch ‚modernen‘ philosophischen Zugang zur Natur kennen zu lernen. Das scheint mir eine neue und bislang nicht gesehene Qualität der Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, und dort besonders des Franciscus de Appignano.

Prof. Dr. Notker Schneider
Universität zu Köln / University of Applied Sciences Cologne
E-Mail: philkoeln@aol.com

15. Vgl. N. SCHNEIDER: *Die Qualität der Zahlen. Die aristotelische Zahlentheorie nach Metaph. V 14 und ihre mittelalterliche Kommentierung und Umdeutung*. In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 2 (1991), S. 587-609.

CHRIS SCHABEL*

**ON THE THRESHOLD OF INERTIAL MASS?
FRANCESCO D'APPIGNANO ON RESISTANCE
AND INFINITE VELOCITY ****

Riassunto

Nei suoi commenti sulla *Fisica* e sulle *Sentenze* e nel suo *Quolibet*, Francesco d'Appignano presenta alcune teorie non-aristoteliche sul concetto della velocità infinita. Diversamente da Aristotele, Francesco sostiene che il movimento naturale in uno spazio vuoto é possibile perché, oltre alla resistenza *positiva*, i soggetti corporei possiedono una resistenza *privativa* allo spostamento. E inoltre, perfino i corpi spirituali, come gli angeli, emanano questa resistenza *privativa*, che così impedisce l'avvenire naturale della velocità infinita. Ma poiché la resistenza *privativa* sembra variare secondo la massa del *corpus quantum*, Francesco deve pur sempre sostenere che la resistenza di un angelo senza materia é semplicemente incommensurabile rispetto a quella di un *corpus quantum*. Eppure, Francesco accetta la possibilità di una velocità infinita reale nel caso di Dio, la forza motrice infinitamente potente, anche se poi questa velocità infinita é abbastanza difficile a definire e può essere descritta soltanto usando un linguaggio negativo.

Genealogists generally take little interest in people of the past who had no children. Much less justifiably, historians of physics, probably more than historians of any other subject, also tend to neglect dead ends. Despite our awareness that to understand the mind of the Middle Ages we often need to understand theories and ideas that later societies rejected, nevertheless we are most excited when we find something in medieval science that resembles something of Classical Mechanics, something that looks “modern.” Indeed, we can even speculate in print about the possible connection between, say, Peter Auriol and Isaac Newton, usually without doing much to test this speculation. Of course, we do not often do this for Quantum Mechanics and contemporary physics, either because medieval historians

* Università di Cipro.

** I thank Russell Friedman for his helpful comments, Domenico Priori for his initiative, Father Nazzareno for his editions, and Theodoros Mavroyiannis for the Italian summary.

do not understand it or because they cannot imagine any direct link between medieval and quantum physics ¹.

Francesco d'Appignano, or, as he is called in most medieval texts, Franciscus de Marchia, is a scholar whose ideas have been linked vaguely with the elements of the Newtonian System or with its forerunners. First, there is his role in the development of the theory of impetus to explain the motion of projectiles, about which we have heard so much ever since the works of Anneliese Maier. This theory modifies Aristotle in the direction of Galileo, and so draws our attention, even though we are not completely sure about the nature of the impact of Francesco's input, the theme of Fabio Zanin's contribution to this volume ². The subject of Russell Friedman's paper, Francesco's support of an actual infinite, entailed his conception "of a world of infinite space," according to Graziella Vescovini, "a new concept in medieval cosmology," she remarks, but easily recognizable as part of the Newtonian worldview ³. Notker Schneider has shown how Francesco did away with the notion of the Quintessence of the supralunary realm, thus making possible the future unification of the cosmos into one system obeying one set of laws ⁴. And as Maier pointed out, Francesco's views on the status of natural laws are very much in line with those of Classical Mechanics: natural causation works necessarily ⁵. Finally, we might mention Domenico Priori's presentation of "Francesco's razor," another general scientific principle that Francesco shared with Copernicus, Galileo, Kepler, and Newton.

Again leaving aside the question of direct influence on later Parisian

1. Anneliese Maier is an exception in her references to both early modern and contemporary scientists, such as Max Planck.

2. On the impetus theory, see ANNELIESE MAIER, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Rome, 1949), pp. 132-54, on Francesco pp. 133-6; eadem, *Die Impetustheorie*, in eadem, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Rome, 1951²), pp. 113-314, on Francesco pp. 161-200; eadem, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (Rome, 1952), pp. 199-212; eadem, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Rome, 1955), pp. 264-9 (on Francesco) and pp. 362-72; eadem, *Zwischen Philosophie und Mechanik* (Rome, 1958), pp. 343-73, on Francesco pp. 350-4.

3. GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI, *Francis of Marchia*, in C. Gillespie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 5 (New York, 1972) (pp. 113a-115a), p. 114a.

4. See NOTKER SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts* (Leiden, 1991).

5. ANNELIESE MAIER, *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in eadem, *Die Vorläufer Galileis*, pp. 241-4.

thinkers like Jean Buridan and Nicole Oresme, I wish to ask here whether Francesco was also on the threshold of inertial mass. Included in the notion of inertia, i.e. that force equals mass times acceleration ($F = MA$), are various ideas: that a body “resists” change in velocity unless acted upon by an outside force, that a body has a specific “resisting” mass that can be mathematically determined by the force that can accelerate it, and that these things appear most clearly in a real void space. The short answer to the question is, of course, no, Francesco was not on the threshold of inertial mass. But the long answer is that he was dealing with questions in such a way that, had others done so, over a period of time, this background would have helped the likes of Galileo to see the pertinent factors in a non-Aristotelian light. Whether this in fact happened is not under present consideration.

Francesco’s interesting remarks on this subject come in the traditional places where scholastics considered the possibility of motion in an instant, that is, of infinite or instantaneous velocity, which Aristotle rejects completely. For Aristotle, velocity varies as the ratio of force to the resistance of the medium ($V \sim F/R$). There are three factors: the mover, the medium, and the mobile. (This last, the mobile, was more a medieval addition to the equation than an Aristotelian element.) With the augmentation or diminution of the motive force, the velocity varies accordingly. Likewise, when the resistance of the medium changes by densification or rarification, the velocity also changes. Finally, the “size” of the mobile is a factor, for the bigger the mobile, the harder it is to move, and the smaller is it, the easier it is to move. Thus instantaneous velocity comes up for discussion in three contexts in Francesco’s works: first, when the possibility of the existence of a void is treated, because in a void there would be no medium to offer resistance and hence no ratio of force to resistance ($F/R = \text{infinity}$); second, when the motive force itself may be infinite, as in the case of God; third, when the mobile is incorporeal, and hence any force at all would move it at infinite speed. Here I will look at each of these contexts in turn.

Resistance and Void in the *Physics* Commentary

In book IV, chapter 8, of the *Physics*, Aristotle proves that a vacuum or void is impossible because it entails absurdities. Since motion varies with the ratio of force to resistance, with zero resistance, motion in a void would be infinitely fast. Moreover, two motions in the same medium are related

according to the force, but with no resistance, unequal forces would both result in infinite velocity. Also, such motion would take place in no time, or in an instant, but Aristotle rejects instantaneous motion—being in two places at the same time—in book VIII, chapter 7, of the *Physics*.

In his introduction to Francesco's *Physics* commentary, Father Mariani remarks that in general our Franciscan merely explains the Philosopher unless he contradicts the faith. In this way, Francesco's commentary can be called a Christian *expositio textus*. In the case of *Physics* IV, chapter 8, however, it appears that Francesco corrects Aristotle for scientific reasons. First he dismisses Aristotle's argument since it applies only to heavy and light things, but not to things that move themselves, like animals and celestial bodies. For these, motion does not take time solely on account of the resistance of the medium, since in the case of celestial bodies, "there is *no medium* that impedes or slows" motion. Even animals, says Francesco, would move in time if a void were posited here ⁶.

A mere assertion that motion in a void would take time does not separate Francesco from the likes of Albertus Magnus and Thomas Aquinas. On this issue they followed the lead of Avempace, whose views were relayed

6. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Super libros Physicorum Aristotelis* IV, ch. 2, no. 12 (*Francisci de Marchia sive de Esculo OFM, Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, ed. NAZARENO MARIANI OFM, Grottaferrata 1998, p. 246, ll. 280-96): "Set ad euidenciam dictarum rationum est intelligendum quod Aristotiles, uolens probare non esse motum in uacuo pro eo quod sequeretur motum fieri in non tempore, et hoc propter carentiam medii resistentis, **solum arguit de grauibus et leuibus**: nam quedam sunt que per se mouentur, ut corpora celestia alio modo et animalia que non sunt determinata moueri ad unam differentiam positionis tantum, set ad omnem, ut clare patet de animalibus, **et in talium motu apponitur tempus non propter impedimentum medii**. Constat enim in motu celestium nullum esse medium inpediens uel retardans quod diuidi oporteat per motum celestis corporis; animalia enim, si poneretur uacuum, possent in ipso moueri per appetitum in tempore, et tamen ibi nullum erit medium resistens; ex quo poneretur [*medium resistens ex quo poneretur*] uacuum; solum ergo in motibus talium apponitur motus per resistentiam mobilis, non medii" (in l. 294, where Mariani reads the Naples ms. as having an omission *per homeoteleuton* of "medium resistens ex quo poneretur," this is actually a phrase erroneously repeated in the Vatican ms.).

7. Cf. MAIER, *Die Vorläufer Galileis*, pp. 70-71. I should note, however, that in distinction 44 of book IV of his *Sentences* commentary, Thomas Aquinas puts forth a position that seems to approach Francesco's as described below; see the passage from Aquinas quoted in JAMES A. WEISHEIPL, "Motion in a Void: Aquinas and Averroes," in idem, *Nature and Motion in the Middle Ages* (Washington, DC, 1985), pp. 136-7. But my purpose here is not so much to demonstrate Francesco's uniqueness and originality as to describe his position, and so I leave Francesco's possible debt to Aquinas and others for another time.

by Averroes⁷. Of greater importance, then, is Francesco's explanation for *how* finite motion in a void is possible:

Because celestial bodies are actually distinct from their motions, therefore one understands that there is in them a certain **resistance** on account of which time is required in motion there [in the heavens] (*ibi*). Animals also, because of the mobile's resistance - that is the heaviness of their bodies - [have a resistance] to the desire that is moving them. For we see that animals' limbs become tired when moving because of such resistance. Because of this they also move in a greater time when a full medium resists them⁸.

The reference to the animals is plain enough, and of course entails a rejection of the universal applicability of Aristotle's theory of velocity being a mere function of force over resistance offered by the medium. Even if animals were in a vacuum, they would move in time. Notably, here it is the very weight of the animals' bodies that acts as a resister, so we can see a vague link between mass and motion in a void. With the motion of animals, however, there are too many factors left out for us to draw any conclusions.

The celestial bodies example is where we want to go, especially since Francesco tends to apply the same natural rules to the celestial realm as he does to the terrestrial. Exactly what kind of resistance do the celestial bodies have that enables them to move in time without the resistance of the medium? And does this entail that, for Francesco, the celestial realm is an actual void space? If so, then we may have the beginnings of a theory of inertial mass. On the one hand, Francesco takes the resistance of the **medium** out of the equation in discussing an instance of **real** motion, not counterfactual, or *secundum imaginationem*. On the other, he says in the quotation above that you cannot simply move a body just like that, immediately, from one place to the next, because there is some **internal resistance** that prevents this. With the medium removed, the only possible source for resistance lies in the mobile itself. In this connection one could point out

8. FRANCESCO D'APPIGNANO, *ibid.*, II. 297-303: "Vnde corpora celestia, quia attu distincta sunt a motibus suis, ideo intelligitur in eis esse quedam resistentia propter quam requiritur ibi tempus in motu; *animalia* etiam, propter resistentiam mobilis, puta grauitatis corporum, ad ipsum appetitum mouentem, nam propter talem resistentiam uidemus in motibus membra animalium fatigari: propter quod etiam mouentur in tempore sublato, pleno medio resistente" (in l. 299, where Mariani gives Naples's reading as "animalia," required for sense, the Vatican ms. also has the abbreviation for "animalia" [al'ia] rather than the edition's "alia"; also, I read "sublato" in l. 303 as modifying "tempore" rather than "medio," so I put the comma *after* "sublato").

that Francesco's notion of *virtus derelicta*, developed in the first question of book IV of his *Sentences* commentary, shows that a body can absorb a kind of force that keeps it in motion⁹. That is, there is some internal property of bodies that is related to motion. Admittedly, this is a temporary force, and only Buridan will make it permanent for the celestial bodies, but one can see that Francesco is juggling with some of the elements of inertial mass.

Motion and the Intensively Infinite in I *Sentences*

There are other conditions in which motion in an instant might be thought to arise, and in discussing these possibilities Francesco provides further clues about his notion, or lack of notion, of inertial mass. One way is with a power that is infinite in vigor or intensity. Father Mariani has edited some of the relevant material. In his *Quodlibet*, question 9, article 2, Francesco asks "Whether the infinite intensity of the First Mover can be concluded on the basis of the infinity of motion"¹⁰. The answer is negative if one takes 'infinity of motion' to refer to motion over an infinite amount of time. But if one means an infinitely fast motion, then that would again mean motion in an instant. Since this is impossible, Francesco's imaginary opponent claims that so must a power infinite in intensity be impossible¹¹.

The difficulty with that response is that God appears to be just such an infinitely intense power, and so it seems that He could move things in an instant¹². We are denied the promised clarification following the rubric "*contra ista*," however, because Father Mariani's manuscript trails off and even omits the last two articles of this final Quodlibetal question. Luckily, the answer is supplied in Mariani's appendix in the corresponding question from Francesco's *Sentences* commentary, book I, distinction 2, question 3, where the problem is not only expressed in terms of motion in an instant, but also in "non-time."¹³

9. Cf. e.g. Mariani's edition in the introduction to the *Physics* commentary (ed. cit., pp. 66-77).

10. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Quodlibet*, q. 9, a. 2 (*Francisci de Marchia sive de Esculo OFM, Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, ed. Nazareno Mariani OFM, Grottaferrata 1997), pp. 283-90.

11. *Ibid.*, p. 288, ll. 152-61.

12. *Ibid.*, p. 289-90, ll. 190-227.

13. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Scriptum in primum librum Sententiarum* I, d. 2, q. 3 (in *Quodlibet*, ed. MARIANI, pp. 543-60).

In the first article, Francesco gives two possible ways to solve this dilemma, the first being that there is a “repugnance on the part of the mobile toward a motion of infinite velocity,” but, interestingly, both this and the other, less potent, explanation of Averroes are rejected¹⁴. He returns to the problem later in the second article, where again we are faced with the obvious difficulty with instantaneous motion: “The same body would be simultaneously in a place and not in that same place, and this is a contradiction; therefore positing a motive power [that is] infinite in vigor is impossible.”¹⁵ Francesco again provides and refutes the two solutions he gave in article one, for those suggestions do not prove why the existence of such a power would **not** result in motion in an instant¹⁶.

The reader, who is awaiting Francesco’s explanation of *why* instantaneous motion would *not* occur, is taken by surprise when he instead reads the conclusion that “according to the faith, which posits a God of intensively infinite power positively and not negatively, it seems that one must concede that God, by His absolute power, could move an infinite mobile even in an instant.”¹⁷ In particular, as God’s absolute power applies to motion in an instant:

It does *not* entail a contradiction for change of place to occur in an instant, because if the cause does not entail a contradiction, then neither does the effect entail a contradiction; but the cause of instantaneous change does not entail a contradiction, because an infinite power does not entail a contradiction¹⁸.

But would not a body be in two places at once, or at once be in a place and also not be in that place? No, “this does not follow,”

Because God could release (*absolvere*) the moved body from every place, and once this is done, then the body that is moved in an instant would not be in seven-

14. *Ibid.*, a. 1, pp. 546-7, ll. 94-148.

15. *Ibid.*, a. 2, p. 554, ll. 388-90: “[S]et motum esse in instanti est impossibile: tum quia idem corpus simul esset in eodem loco et non esset in illo loco: quod est contradicō; ergo ponere uirtutem motiuam infinitam in uigore est impossibile.”

16. *Ibid.*, pp. 554-6, ll. 400-64.

17. *Ibid.*, p. 556, ll. 474-7: “[S]et secundum fidem, que ponit Deum infinite uirtutis intensiue positiue et non negatiue tantum, uidetur esse concedendum quod Deus de potencia absoluta posset mouere mobile infinitum et in instanti.”

18. *Ibid.*, p. 556, ll. 481-4: “[M]utacionem localem esse in instanti non implicat contradicōnem, quia, cuius causa non implicat contradicōnem, nec effectus implicat contradicōnem; set causa mutacionis instantanee non implicat contradicōnem, quia uirtus infinita non implicat contradicōnem.”

ral places either simultaneously or successively, because it would be **in no place**. Second, I say that, although the same body being in several places at once is impossible with respect to a finite power, it is **not impossible** with respect to an infinite power ¹⁹.

In fact, in his *Physics* commentary, treating book VIII, chapter 10, where Aristotle discusses the possibility of an infinite force, Francesco hints at much the same thing, explicitly linking the question of the intensively infinite with that of the vacuum treated earlier in book IV. In a passage that further suggests that Francesco's *Physics* commentary is not as "literal" as one initially thinks, our Franciscan states:

It could also be said that there is no contradiction for some body to be transferred from place to place in an instant. Whence in the chapter "On the Vacuum" the Commentator says that in a vacuum heavy things move in an instant because there is no resistance to the mobile either of the medium or of the mover, and so [motion in an instant] will be able to exist if God is posited to be of infinite power. But such a transference is not motion strictly speaking, because it will not be anything that is successive, which is part of the nature of motion. Therefore an agent of infinite power can transfer a body from place to place in an instant, and accordingly it could appear to someone that the Philosopher's argument is [just] a probable discussion and does not reach a conclusion demonstratively, unless one handles it differently ²⁰.

My purpose in bringing up these passages is to show that Francesco is in fact not opposed to motion in an instant *per se*, so that when Francesco

19. Ibid., p. 557, ll. 515-19: "[H]oc non sequitur, quia, sicut iam dictum est, Deus posset absolueret motum ab omni loco, et hoc facto, tunc corpus, motum in instanti, non esset in pluribus locis simul nec successiue, quia in nullo loco esset. Secundo, dico quod, licet idem corpus esse in pluribus locis simul sit impossibile respectu uirtutis finite, non tamen est impossibile respectu uirtutis infinite."

20. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Super libros Physicorum Aristotelis VIII*, ch. 9, no. 3 (ed. cit., p. 443, ll. 61-71): "Posset etiam dici quod nulla contradictio est quod aliquod corpus transferratur de loco ad locum in instanti [contradictio <est> quod motus sit in instanti], unde Commentator, capitulo *De uacuo*, dicit quod graua in uacuo mouentur in instanti quia non est ibi resistentia medii nec mouentis ad mobile, et ita poterit esse, si ponatur, Deus infinite uirtutis; set talis translatio non est motus proprie dictus quia non erit quid successiuum: quod est de ratione motus; potest ergo agens infinite uirtutis transferre corpus de loco ad locum in instanti; et secundum hoc uideri posset alicui quod ratio Philosophi [non] sit sermo probabilis et non demonstratiue concludens, nisi aliter pertrahatur" (in ll. 62-3

brings up the matter of internal resistance later on in his *Sentences* commentary, it is not because he has to defeat instantaneous motion at all costs. Nevertheless, Francesco does realize that what he has said is odd and that simply accepting instantaneous motion and maintaining that God can separate bodies from their places does not make things much easier. Francesco tries to talk about this infinite velocity in negative terms. In fact, his language resembles that of Peter Auriol in a similar context: Auriol prefers to describe God's relationship to time and space as one of indistance, asserting that God is not positively present to every time and place, but negatively indistant from every time and place, thus denying any distance. Correspondingly, Francesco here claims that infinite velocity is the lack of all slowness (*tarditas*), so that instead of talking about velocity, we should really be talking about lack of tardity²¹.

Perhaps this is an instance where our linking medieval thought with Quantum Mechanics would not be so ridiculous, for Francesco thinks that something really strange, really counter-intuitive occurs when we talk about infinite velocity, or complete lack of tardity. We have already seen that

where Mariani says that “in instanti... in instanti” is illegibile in Naples, it seems that the material I have put in square brackets, which Mariani considers an omission *per homeoteleuton* in the Vatican ms., does not belong in the text; likewise, in l. 70 I go with the reading of the Naples ms. which omits the “non,” since Francesco is stating that Aristotle's argument is merely a “sermo probabilis” in contrast to a “sermo demonstratiue concludens”).

21. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Scriptum* I, d. 2, q. 3 (ed. cit., p. 559, ll. 590-615): “Secundo, potest dici et forte melius, quod illa mutacio non est infinita intensiue positie, set tantum negatiue, in quantum est aliena ab omni mora tarditatis, nam alica accio potest intelligi infinita intensiue quantum ad uelocitatem dupliciter: uel priuative, ita quod sit infinite uelocitatis formaliter positie, uel solum negatiue, quod sit infinite uelocitatis non formaliter et positie, set solum negatiue per remocionem contrarii, quia est sine omni tarditate. Ad propositum, dico quod illa reuolutio instantanea et indiuisibilis non esset positie infinite uelocitatis nec uelocitatis finite, quia nullam haberet uelocitatem formaliter, quia esset accio indiuisibilis, que non est subiectum uelocitatis finite nec infinite, quia uelox et tardum sunt passiones motus diuisibilis, set talis accio est infinite uelocitatis solum negatiue, in quantum nichil haberet de tarditate opposita uelocitati... Et cum probatur quod est infinita positie, quia est a uirtute infinita, dico quod hoc non concludit infinitatem positie, set solum negatiue, quia agens mouere in minori tempore mobilis per idem spacium non est motum esse uelociorem intensiue, set solum negatiue, in quantum remouetur tarditas ab eo... [E]t ideo quanto agens est maioris uirtutis, tanto uelocitas est maior intensiue, stante subiecto uelocitatis quod est motus, set non stante subiecto uelocitatis, tunc quanto agens est maioris uirtutis, tanto accio est uelocior negatiue non positie.”

being in several places at once is possible, and even that God can somehow divorce things from every place at such speeds. Now Francesco also mentions something about the very acquisition of place being of a different mode in normal motion and in motion in an instant²². In Francesco's overall conclusion he explains why velocity is no longer the "subject" of discussion with instantaneous motion:

Time is not preserved (*salvatur*) in an instant, nor a line in a point—thus the passions of a line are not preserved in a point, and so a point is neither straight nor curved, and likewise, the passions of time are not preserved in an instant, and so an instant is not long or short. [Therefore, I say] similarly that the passions of motion, which are fast and slow, are not preserved in change of place. Therefore this is not the subject of velocity because in the argument one proceeds from the subject of velocity to a non-subject of velocity, and consequently from positive velocity to negative velocity²³.

So what happens with normal, continuous motion cannot be discussed in the same terms as what occurs in the "indivisible change" of instantaneous motion: they are *alterius rationis*, different things altogether²⁴. A phase shift occurs when one gets to infinite speed. In Francesco's little

22. Ibid., pp. 557-8, ll. 535-45: "Respondeo quod duplex est mutacio localis: una est mutacio acquisitiua loci simpliciter prius non habiti, sicut est in motu continuo facto a uirtute finita; alia est mutacio localis acquisitiua loci non simpliciter set secundum quid, scilicet acquisitiua loci de nouo, modo alio a modo quo habuit eundem locum prius, quia sicut non est impossibile quod alica potencia habeat idem obiectum pluribus modis non repugnantibus, tunc si aliquid mutaretur in instanti, acquireret eundem locum quem prius habuit: uno modo [autem] acquireret de nouo, alio modo sibi conponibili et ita locum priorem non desereret, sicut supponit ratio, set retinens locum priorem secundum unum modum, acquireret eundem locum per alium modum, quia talis acquisitio non est acquisitio simpliciter et ita non esset simul in eodem loco et non esset" (where the edition has "autem" the Chig. ms. simply reads "a," which is probably an error, not repeated in other mss.).

23. Ibid., pp. 559-60, ll. 620-27: "Quare autem non saluetur ibi subiectum uelocitatis? Dico quod sicut tempus non saluatur in instanti, nec linea in puncto, ideo passiones linee non saluantur in puncto, unde punctum, nec rectum nec curuum; similiter passiones temporis non saluantur in instanti, et ideo instans non est longum nec breue; similiter passiones motus, que sunt uelox et tardum, non saluantur in mutacione locali; ideo ipsa non est subiectum uelocitatis propter quod in argumento proceditur a subiecto uelocitatis ad non subiectum uelocitatis, et, per consequens, a uelocitate positia ad uelocitatem negatiuam."

24. Ibid., p. 560, ll. 630-1: "[M]utacio autem indiuisibilis est alterius rationis a motu continuo, ideo non sequitur quod sit infinita."

thought experiment, he resembles Einstein wondering about what happens at the speed of light. But this is not of our concern.

Angels and Inertia in II *Sentences*.

Thus the topic of infinite velocity, motion in an instant, comes up in the context of the possibility of a void and in treatments of a power of infinite intensity. Besides the medium and the motive force, the third factor in medieval Aristotelian discussions of velocity is the mobile. A final *locus* for treating infinite velocity is the motion of angels, an odd sort of mobile. The last text I would like to discuss is question 16, article 5, of Francesco's commentary on the second book of the *Sentences*. Book II is usually the focus of discussion of natural philosophy, both for the medieval theologians themselves and, understandably, for modern historians: Anneliese Maier has examined questions 1 and 12, on creation and eternity, questions 33-36 on the elements, and question 48 on causation; Pierre Duhem has studied question 6, on time and motion; Notker Schneider has edited questions 29-32, on cosmology²⁵. One of the interesting remaining questions is number 16, on the place of angels. Here Francesco talks about the place and local motion of angels in five articles, the last of which asks "whether an angel can move in an instant."²⁶

Francesco immediately links his question to Aristotle's arguments about the void in book four of the *Physics*. Because the resistance of the medium is a factor in motion, as we have seen, then for Aristotle a complete lack of resistance, as in a void, would produce infinite, instantaneous motion, because there is no proportion between the motion of an object in any medium and the motion of the same object in a void. Such instantaneous motion is impossible for Aristotle but not for Francesco. Our Franciscan then extrapolates from Aristotle's principle that velocity varies inversely with the resistance, by saying that we can vary the **mobile** instead

25. Duhem had also studied questions 30-31. For q. 12, see also RUSSELL FRIEDMAN's contribution to this volume, *Francesco d'Appignano on the Eternity of the World and the Actual Infinite*.

26. The text is in CHRISTOPHER SCHABEL, *Francis of Marchia*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2001 Edition) (ed. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/secundum.html>).

of the medium and talk about varying velocity ²⁷. Let us take an example of what seems to be Francesco's point: If we take two things moving through a medium, for example a rock and an arrow, the medium will resist the rock more than the arrow, and the arrow will move faster. But if we compare the rock with an angel, since an angel is incorporeal and therefore cannot be resisted by the medium, there is no proportion between the motion of the rock and that of the angel: the angel will move in an instant.

In fact, if an angel did move in time and not instantaneously, Francesco still does not see how on Aristotelian lines, the rock, for example, could move with the same velocity as the angel. No matter what force is applied to the rock, since the medium does not resist the angel *at all*, the rock can never move at a speed commensurate with the angel's. This is the case even if we break the rock into ever smaller particles, since these particles can never reach the angelic state of incorporeality ²⁸.

Unlike in the case of God, the intensively infinite power, Francesco does not think it possible for an angel to move in an instant by its own power. Therefore he has to explain why not. One way seems to be to hold to an atomistic view of space, but Francesco merely mentions this without refutation, saying that he maintains otherwise. Francesco's explanation is that the angel resists the mover, not of course like a rock's weight and natural inclination to fall to the ground resist a catapult's efforts, because for one

27 Ibid.: "Ex hoc arguitur ad propositum primo sic: ubi nulla est proportio medii ad medium quantum ad resistantiam, nec est aliqua proportio motus ad motum quantum ad velocitatem et tarditatem; sed medii per quod angelus movetur ad medium per quod corpus movetur nulla est proportio quantum ad resistantiam, cum medium per quod angelus movetur nullo modo resistat angelo; ergo nec motus angeli ad motum corporis erit aliqua proportio in velocitate; ergo est in instanti. Confirmatur, quia secundum Commentatorem ibidem, divisio sive successio non causatur in motu nisi ex resistantia medii ad mobile vel ex resistantia mobilis ad motorem; sed in motu angeli non est aliqua resistantia medii ad mobile nec mobilis ad motorem; ergo etc."

28. Ibid.: "Preterea secundo, Philosophus arguit ibi deducendo ad inconveniens, quod si fieret aliquis motus in vacuo, sequeretur quod in eodem et in equali tempore posset esse motus in vacuo et in pleno. Consimiliter, ego ostendo quod si angelus movetur in tempore, sequitur quod aliquod corpus sensibile possit moveri in eodem et in equali tempore sicut angelus, quod tamen est impossibile. Probatio assumpti: quanto aliquod corpus est minus, tanto potest moveri in minori tempore ab eadem virtute; sed corpus quantum quodcumque est divisibile in infinitum; ergo si angelus movetur in tempore, corpus etiam. Accipio aliquod corpus, puta B. In tantum B poterit dividi quod eque velociter movebitur et in equali tempore ab eodem motore sicut ipse angelus, immo etiam in minori. Hoc autem est impossibile; ergo etc."

thing the accidents of violent motion do not apply to angels in the heavens. Rather the angel “does not have perfect obedience to [the mover],” and this is because “it cannot naturally be in several places at once,” so that “when it is moved from one place to another, it resists the mover, since it is not in perfect obedience to it such that it is moved or transferred from place to place in any measure [of time] whatever.”²⁹

Now if Francesco had left it at that, he would not have said anything substantially different from, say, what Thomas Aquinas had stated in denying the instantaneous motion of angels³⁰. But Francesco tries to go further than this: it is because of a “**privative resistance**, such as in **every** local motion - caused by a finite power - of **every finite thing** whatever, whether it is corporeal or spiritual³¹. Unlike a rock, an angel does not have a positive contrary resistance to violent motion, in that the rock actually tends to go in the opposite direction. But an angel does have a privative resistance. What this suggests is that *all* bodies have a privative resistance, so that even in a void space without a gravitational force (heaviness) or friction, they would still resist movement, and if Francesco means that they

29. Ibid.: “Sed tamen dico aliter sequendo Commentatorem, et concedo cum ipso quod omnis motus successivus est successivus propter aliquam resistantiam. Unde dico quod motus angeli est successivus propter resistantiam mobilis ad motorem. Ubi tamen est advertendum quod mobile resistere motori potest esse duplici de causa: uno modo aliquod mobile resistit motori ex hoc quod habet inclinationem contrariam vel naturalem ad aliquod ubi oppositum illi ubi ad quod movetur, sicut grave resistit moventi ipsum sursum quia habet inclinationem ad oppositum, puta ad ubi deorsum. Isto modo celum non resistit angelo moventi ipsum, quia tunc motus celi esset violentus. Alio autem modo aliquod mobile potest resistere motori non propter inclinationem ad oppositum, sed solum quia non habet perfectam obedientiam ad ipsum. Quia enim istud mobile, quodcumque sit, non potest simul esse naturaliter in pluribus locis, ideo quando est in uno loco non potest esse in alio. Nec quantum ad hoc est in perfecta obedientia respectu alicuius agentis finiti quod possit moveri ab isto loco et poni in alio in quacumque mensura. Et sic, quando movetur ab uno loco ad alium, resistit motori, cum non sit in perfecta obedientia eius ut moveatur sive transferatur de loco ad locum in quacumque mensura.”

30. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* I, q. 53, a. 3.

31. FRANCESCO D’APPIGNANO, II *Sent.*, q. 16, a. 5 (ed. cit.): “Dico ergo quod non solum repugnantia contraria mobilis ad motorem, qualis est in motu violento propter inclinationem mobilis ad ubi oppositum, est causa successioneis motus, sed est etiam resistantia privativa, qualis est in quocumque motu locali cuiuscumque rei finite, sive corporalis sive spiritualis, facto a virtute finita. Ex quo concedo quod angelus potest movere et se ipsum et alia successive et non in instanti propter rationem iam dictam, quia licet in eius motu quo movet se localiter non sit resistantia mobilis ad motorem positiva contraria, est tamen ibi, ut dictum est, resistantia privativa.”

resist movement when they are at rest, then he is heading toward inertial mass.

There is still a fundamental incommensurability between angels and rocks, because, as was mentioned, no matter how small a rock gets, it is still “*alterius rationis*.” That is, to use Francesco’s example, just like an acute angle can get wider and wider but can never become a right angle, a *corpus quantum*—a mass—can become less and less dense, but it can never reach the subtlety of an angel. So the resistance of an angel and the resistance of a corporeal body are *alterius rationis*, of a completely different nature, and can never be commensurable³².

Conclusion: Inertial Mass?

For Galileo, a constant force acting on a mass in a void will produce a constant acceleration, and the mass and acceleration vary inversely. Some of Francesco’s Oxford successors would discuss uniform acceleration, but Francesco does not even bring acceleration into the picture. What he does do is analyze motion in a void. Although unlike Aristotle Francesco is not against infinite velocity in principle, he does claim that natural motion in a void would not be of infinite velocity. The reason he disagrees with

32. Ibid.: “Hic tamen dico aliter, et magis ad propositum, quia quod eadem virtus velocius et citius moveat maius mobile, hoc forte vel provenit aliunde, videlicet ex maiori et minori resistentia medii ad mobile, vel ex aliquo alio. Et ideo dico sic: quodcumque aliqua sunt alterius rationis, quantumcumque unum augeatur in infinitum, numquam tamen potest pertingere ad perfectionem alterius perfectioris illo secundum suam rationem specificam et formalem. Exemplum: angulus rectus et acutus sunt alterius rationis, et ideo si acutus cresceret in infinitum, numquam propter hoc perveniet ad equalitatem anguli recti, nec erit sibi equalis. In proposito etiam, subtilitas corporis et subtilitas angeli sunt alterius rationis, et ideo, licet corpus quantum quanto magis rarefit, tanto fit subtilius, tamen esto quod in infinitum rarefieret, numquam ad subtilitatem angeli pervenire posset. Tunc per hoc dico ad propositum quod corpus mobile resistit virtuti motive angeli, angelus etiam resistit sibi ipsi. Sed ista resistentia qua angelus ut mobile resistit sue virtuti motive alterius rationis est ab illa resistentia qua corpus resistit sibi ut moventi vel cuicumque alteri, et hec est minor illa. Et ideo, quantumcumque corpus diminueretur sive divideretur in infinitum, et sic eius resistentia qua resistit motori per consequens diminueretur, numquam tamen propter hoc ista resistentia posset adequari illi. Nec corpus posset esse in illa perfecta obedientia ad motum localem respectu angeli, nec etiam respectu alicuius alterius, sicut est ipse angelus.”

Aristotle about the possibility of such finite motion is the reason why his theory is interesting: internal resistance. In addition to the positive resistance offered by corporeal bodies, bodies have a privative resistance to being moved, even if their natural inclination is removed from the picture, whether in reality or in a thought experiment. Moreover, even incorporeal bodies like angels offer this privative resistance, which thus prevents the natural occurrence of infinite velocity. But because privative resistance seems to vary with the mass of a *corpus quantum*, Francesco has to maintain that the resistance of a massless angel is simply incommensurate with that of a *corpus quantum*. Still, Francesco does accept the possibility of real infinite velocity in the case of God the infinitely powerful motive force, although this infinite velocity is quite odd and can only be described using negative language.

One could only say that, with thinkers like Francesco, interesting things are happening, interesting possibilities are discussed, and Aristotelian physics can be modified as much as desired. Indeed, Francesco is really not that much of an Aristotelian. This climate is conducive to change, but Francesco probably did not influence Galileo directly. Nevertheless, one wonders whether Francesco's thought on *this* subject had an impact on Buridan and Oresme, Francesco's more famous followers in time, whose ideas, via Albert of Saxony and Marsilius of Inghen, were not forgotten. And as far as I know, Einstein did not read his Francesco, although Francesco's musings about infinite velocity are remarkably "free" of the shackles of common sense and tradition.

PAROLE DI CHIUSURA DEL CONVEGNO

Si è voluto lasciare a me il compito di concludere i lavori su FRANCESCO DI APPIGNANO e di chiudere il I CONVEGNO sulla sua figura e sulla sua opera; ringrazio coloro che me l'hanno assegnato.

Dopo una giornata di assidua applicazione nell'audizione degli apporti di tutti e singoli i relatori che ci hanno aggiornato sui tempi e sull'opera del nostro Concittadino, possiamo fare una riflessione sugli eventi della storia: in verità, 650 anni sono un periodo abbastanza ampio nella vicenda umana: tanti ne ha dovuto attendere Frate Francesco per ottenere un cenno di riconoscenza dai suoi concittadini!

In tempi però nei quali ogni piccolo paese rivendica le sue glorie passate, - ne abbiamo vicini e confinanti con noi vari esempi, - non poteva restare senza un riconoscimento il nostro Francesco!

1. Qualche aggiornamento sulla vita di Francesco d'Appignano

Egli visse in un periodo non certo tranquillo: le vicende della sua vita avventurosa ci certificano che egli vi partecipò attivamente, con una parte da protagonista, in ogni campo: nella cultura, nella scienza, nella religione, nella teologia, nella filosofia, nella presenza del suo Ordine, nella politica, nella quiete del chiostro come nella lotta contro il potere...

Percorse a piedi durante la vita, con vari impegni e con scopi diversi, sospinto dalla fede, dal desiderio di cultura, o dalla politica partigiana, gran parte dell'Europa: dall'Italia alla Francia, alla Germania, acquistandosi amicizie e inimicizie da parte di papi e imperatori, di cardinali e superiori generali.

Partendo giovanissimo dalla nativa Appignano, fu a Parigi, che rappresentava a quel tempo il centro del sapere, per apprendere la cultura necessaria per una vita da protagonista; fu a Napoli, come consigliere del re

Roberto, il sovrano che si ripiccava di coltivare anche lui la cultura, poi fu ad Avignone, sede del papato e attivo centro di studi, come docente nello *studio* del suo Ordine; successivamente fu a Pisa, sede di estremismi e di disordini, come anche di ricerche di nuovi equilibri; fu a Monaco, sede dell'impero e residenza dell'imperatore, a Narbona, dove si svolse il processo contro di lui; nel frattempo, cioè nel secondo periodo della sua vita, fu continuamente impegnato nella composizione di opere polemiche, delle quali una ci è rimasta, (la *Contestazione*), mentre altre o sono andate perdute, o aspettano di essergli rivendicate, o non sono state ancora ritrovate.

Precedentemente, nella vita universitaria della tumultuosa Parigi, mentre era preso dall'incarico della docenza, era anche impegnato nella composizione di numerose opere: in pratica, si può affermare che questo fu il periodo più fruttuoso della sua vita riguardo agli studi: in quegli anni dettava le spiegazioni delle opere di Aristotele che i Maestri preparavano per i loro allievi; era nello stesso tempo impegnato nel commento ai libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, e nella predicazione della parola di Dio; e particolarmente, era tutto preso dalla preparazione e dalla stesura dei *Commentari* alle sentenze di Pietro Lombardo, l'opera che tutti i Maestri avevano il dovere di *commentare* agli studenti, e che egli dettava, giorno dopo giorno, al suo segretario: opera monumentale, alla quale è affidata la sua fama.

Si può dire che, fino ad oggi, questo suo capolavoro sia ancora quasi del tutto sconosciuto: ne sono stati pubblicati, sia in edizione critica che in edizione diplomatica, diversi brani: mancano tuttora una edizione e uno studio complessivo delle diverse redazioni.

Io stesso, alcuni anni fa, (cioè nel 1997), pubblicai dal codice Vaticano Chigiano B.VII.113, circa 300 pagine dal I libro del *Commentario alle Sentenze*, come appendice al *Quodlibet*; ma sono, in genere, pubblicazioni sporadiche e non sistematiche.

Siamo comunque confortati dalle notizie, anche se vaghe e incerte, che attualmente gli studi si vanno moltiplicando e che, a breve o lunga scadenza, avremo il piacere di salutare qualche nuova opera del nostro Francesco.

Io stesso sto ultimando un lavoro critico: sarà, come spero, una novità e un progresso nella conoscenza dell'opera del nostro Autore.

Riconosco che si tratta di studi che richiedono tempo e applicazione!

Mentre Francesco percorreva, ai suoi tempi, incredibili distanze, lasciando a noi il problema di come mai riuscisse a conciliare un così vario e molteplice genere di attività e a unire tante cose insieme, la sua opera intanto percorreva, con i piedi di coloro che possedevano i suoi manoscritti, la vecchia Europa diffondendo la fama e la dottrina del nostro compaesano:

doctor solemnissimus in omni facultate, lo dice il Glassberger nella sua *Chronica*¹.

Da notare, qui, che molti testi delle opere di Francesco vennero bruciati, o comunque, distrutti, perché durante i dieci anni nei quali egli visse da scomunicato, chiunque veniva sorpreso a possedere una delle sue opere, poteva passare seri guai!

'Damnato auctore, eius opera damnantur!'

Non ostante questa contrarietà, codici di Francesco si trovano, oggi, in Spagna (Madrid, Tortosa), in Francia (Parigi, Troyes), in Germania (Augsburg, Lipsia), in Austria (Vienna, Admont), nella Cechia (Praga), in Italia (Vaticano, Roma, Bologna, Milano, Torino, Napoli, Firenze).

Vorrei rispondere a un dubbio, avanzato in varie occasioni da parecchi ascoltatori: come mai Francesco di Appignano, dopo aver sostenuto per tutta la vita, un'opinione estrema sulla povertà, alla conclusione del processo intentato contro di lui dall'inquisizione, abiurò il suo pensiero precedente, aderendo, con la *professione di fede*, alla teoria a cui si era opposto?

Premesso che le vie del cuore sono segrete e note solo a Dio, e che non possiamo giudicare su ciò che non conosciamo, sono da prendere in considerazione due possibilità: o che egli abbia abiurato per timore di finire sul rogo, oppure che la sua nuova convinzione sia stata veramente sincera.

Ci sono ragioni plausibili tanto per la prima come per la seconda alternativa.

Vediamo brevemente: un cronista dell'epoca annota che molti frati e suore finirono sul rogo per non aver voluto mutare la loro convinzione eretica sulla povertà di Cristo e degli apostoli; inoltre possiamo ricordare (come esempio più evidente e... vicino!) che il 16 settembre del 1327 era stato bruciato a Firenze Cecco d'Ascoli come mago ed eretico: erano esempi salutari ed efficaci.

Voi che cosa avreste scelto?!

Inoltre, pur essendo uscito assolto e reintegrato, anche in seguito avrà sentito aleggiargli intorno il sospetto e l'ostilità dei nemici: per dissipare questa eventualità, per convincere le autorità e il popolo della sincerità della sua conversione, avrebbe scritto il trattato sul suo pentimento, del quale, sebbene a noi non sia giunto, parlano cronisti contemporanei e posteriori².

1. N. GLASSBERGER, *Chronica*, in *Analecta Franciscana*, II, Quaracchi 1887, 152.

2. Lo affermano Fra Andrea Ricci (L. OLIGER, *Documenta inedita ad historiam fratricellorum spectantia*, II, *Tractatus Fr. Andreae Richi de Florentia O.F.M. contra Fraticellos*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 3, (1910), 278); S. GIACOMO DELLA MARCA OFM, *Dialogus contra Fraticellos*, ed. D. Lasic ofm, Falconara M. 1975, 112-114;

Per la seconda alternativa: bisogna credere a ciò che gli uomini dicono, perché la parola fu data loro per manifestare la loro volontà e bisogna credere alla loro buona fede, almeno fino a prova contraria.. Che cosa dice Fr. Francesco nella sua *professione di fede*³? Che egli approvava la dottrina enunciata da Giovanni XXII riguardo alla povertà di Cristo e che era pentito e addolorato di averlo tenacemente contrastato.

In seguito, a conferma dell'autenticità della sua conversione intellettuale, scriverà un *Tractatus de sua poenitentia* nel quale cercava di armonizzare i decreti dei diversi pontefici sull'argomento della povertà di Cristo, dando torto al Capitolo Generale di Perugia che non aveva colto la differenza tra i concetti di *habere et non habere civiliter* e che era stato il principio dal quale si era scatenata la bufera.

* * *

Dove e quando morì Francesco d'Appignano?

Non sappiamo assolutamente nulla!

Dopo il 1343, cioè dopo la sua professione di fede, resa ad Avignone, alla presenza di Clemente VI, il silenzio scende sulla sua persona e sulla sua vicenda umana: qualche cronista però ci fa sapere che egli avrebbe ripreso la penna in mano, come si è visto sopra, per scrivere in un *Trattato* la storia della sua vita e della sua *penitenza* o *ravvedimento*⁴: può essere, ma a noi nulla è giunto fino ad oggi.

Recentemente Paolo Vian, tracciando un accurato profilo della vita e dell'opera di Francesco nel *Dizionario Biografico degli Italiani*⁵, ha immaginato che sarebbe perito per la peste nera che negli anni intorno al 1350 infieriva in Europa: ma queste, (sempre con la riserva che tutto può essersi verificato) sono delle fantasie!

N. GLASSBERGER, *Chronica*, in *Analecta Franciscana*, II, Quaracchi 1887, 152; L. WADDING, *Annales*, VII, an. 1328, n. 85, 99).

3. Per la *professione di fede* e i problemi ad essa correlati si veda FRANCISCI DE ESCULO OFM *Improbatio contra libellum domini Iohannis qui incipit 'Quia vir reprobus'*, edita a N. MARIANI OFM, Grottaferrata 1993, 18-20.

4. La questione è brevemente trattata in FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO OFM *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, critiche edit. a NAZARENO MARIANI OFM, Grottaferrata 1998, 26.

5. *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. II, Roma 1997, alla voce *Francesco della Marca*.

Fantasia per fantasia, noi potremmo immaginare che egli abbia terminato la sua vita in Appignano, rientrando nei ranghi della vita di ogni giorno, come quei frati dei quali hanno parlato nella loro comunicazione i prof. Grelli e Santoni; in più abbiamo il conforto di un cronista, assai tardivo in verità, (metà del sec. XVII), quale fu il P. Ilario Altobelli ofmconv., il quale ci assicura che il papa Sisto V fece trasferire alla Biblioteca Vaticana i libri di Francesco rimasti in Appignano⁶: come mai questi libri si trovavano in Appignano? Certo, insieme con essi ci sarà stato anche colui che li aveva: quindi Francesco doveva essere nella sua patria.

Quali sarebbero stati questi libri? L'Altobelli cita una Bibbia e altri libri: certo, insieme con la Bibbia, Francesco avrà avuto una copia delle sue opere, magari manoscritta proprio da lui o dal suo segretario.

Se ciò è vero, la Biblioteca Vaticana è destinata a restituirci, prima o poi, tutte le opere complete del nostro concittadino!⁷

2. Prospettive

Gli organizzatori, in attesa che queste cose, indipendenti dalla loro volontà, si avverino nel senso auspicato, hanno stabilito le scadenze e gli adempimenti per fare in modo che la celebrazione internazionale del I CONVEGNO non rimanga un avvenimento isolato ed unico.

1) Viene creato un CENTRO STUDI FRANCESCO D'APPIGNANO, con sede e relativa attrezzatura (arredamento, computer, lettore per microfilm, microfilm delle opere di Francesco, opere a stampa di Francesco, studi e articoli che trattino la vita e l'opera di Francesco d'Appignano, ecc.).

2) Viene stabilito un concorso, con cadenza annuale, di 1.000 euro per una pubblicazione a stampa su Francesco d'Appignano (studio, ricerca, pubblicazione di opere di Francesco d'Appignano).

3) Si decide che nel 2002 saranno pubblicati gli atti del I CONVEGNO INTERNAZIONALE su Francesco d'Appignano.

6. P. ILARIO ALTOBELLI OFM CONV., *Genealogia Seraphica*, ms, Cod. 17, Archivio di S. Isidoro, Roma, f. 184: Ex hoc conventu <Appiniani> fuit clarissimus Magister Franciscus Rubeus de quo in cronicis antiquis, cuius remanserat in hoc loco Bibliotheca. Papa Sixtus V iussit transferri Romam et Bibliam sacram ac alios libros, quos reposuit in Bibliotheca Vaticana.

7. La questione è trattata, con qualche altro particolare, nella *Sententia et compilatio* citata sopra.

4) Si stabilisce di tenere nel 2003, nell'ultima settimana di maggio, il II CONVEGNO INTERNAZIONALE su Francesco d'Appignano.

5) Sarà creato, a breve scadenza, un sito INTERNET, nel quale saranno immesse tutte le notizie e le novità riguardanti la vita e l'opera di Francesco d'Appignano, le iniziative e le attività del CENTRO STUDI, nonché tutte le informazioni concernenti tali argomenti.

3. Ringraziamenti

Siamo ai ringraziamenti.

Innanzitutto, si intende ringraziare l'organizzazione del Convegno, costituita da tutti coloro che hanno messo a servizio della riuscita delle diverse fasi e funzioni il loro tempo, la propria disponibilità, senza badare a spese e sacrifici di ogni genere: Appignano è un piccolo paese, perciò è tanto più ammirevole e degno di elogi per essersi messo a disposizione per il giusto andamento di ogni cosa. Ringraziamo tutta intera la popolazione così partecipe e generosa.

Ringraziamo le autorità civili e religiose: il Sindaco e gli Assessori, particolarmente quello alla cultura, che hanno mostrato una sensibilità e una partecipazione straordinaria, anche se discreta, alle richieste e alle iniziative dell'organizzazione; grazie a Sua Ecc. Mons. Arciv. Francesco Marinelli, figlio di questa terra, che ha voluto onorare con la sua presenza e con il lustro della sua cultura, il nostro Convegno e con lui ringraziamo il Parroco Don Armeno, per la sua squisita sensibilità alle istanze dell'organizzazione.

Nell'occasione del CONVEGNO è stata presentata la traduzione italiana del volume di Francesco d'Appignano, cioè la *Contestazione*: esso è il mezzo per il quale Francesco sarà conosciuto dalla cerchia di coloro che non sono propriamente studiosi della sua problematica: ringraziamo quindi l'*Associazione degli amici dell'Arte* che ha curato e reso possibile, con l'iniziativa e con l'interessamento diretto, questa utile realizzazione.

Grazie anche agli Enti che hanno concesso il loro patrocinio e la loro collaborazione per la felice riuscita della manifestazione.

Grazie a tutti coloro che a vario titolo, invitati o intervenuti a questo avvenimento, hanno risposto prontamente, sia a titolo di amicizia sia per altri motivi.

Intendiamo porgere il nostro grazie corale anche al nostro Ristoratore, il quale è stato, per tutti e veramente, un amico!

Ho lasciato per ultimi, ma sarebbero dovuti essere i primi, coloro che

hanno reso possibile, con la loro partecipazione, l'omaggio e il riconoscimento a Francesco, cioè i relatori e i presidenti delle due sezioni di questa mattina: mi limito a nominare il prof. Carlo Verducci, Assessore alla cultura della Provincia di Ascoli Piceno, e il dott. Giannino Gagliardi; grazie ai dieci relatori, che con le loro dotte conferenze ci hanno aggiornato sugli studi e sui progressi realizzati nell'indagine della dottrina di Francesco d'Appignano, con l'augurio più vivo di avanzare sempre più nella conquista di ulteriori traguardi.

Rimangono le interpreti: pensate che vi avrei dimenticato?! No, di certo! Grazie anche a voi per la vostra opera difficile e necessaria.

Spero e mi auguro di non aver tralasciato nessuno: quindi grazie a tutti!

In ultimo, - ma per il mio personale sentimento sarebbe dovuto essere il primo!, - ringrazio le Autorità e gli abitanti che hanno voluto, nella loro magnanimità, attribuirmi la cittadinanza onoraria di Appignano: è un onore che io certamente non merito; ora è scritto nella carte, ma più ancora è impresso nel mio cuore. Grazie!

Arrivederci nel maggio del 2003!

*P. Nazzareno Mariani ofm
Appignano del Tronto (AP) 27. 05. 01*

Finito di stampare
nel mese di Ottobre 2002
presso il
Centro Stampa Piceno (AP)