

CARLA CASAGRANDE

virtues, which can, through the skilful and coordinated distribution of honour, confirm or change the relations between superiors and inferiors, rulers and subjects, masters and servants, fathers and sons – that is, the order of society.

Carla Casagrande  
Università di Pavia  
carla.casagrande@unipv.it

Summa dectina et certa experientia

Studi su medicina e filosofia per Chiesa

Crisianna

A cura di Gabriella Zaccaron

2017

cap. Ghisalberti, p. 293 - 312

Alessandro Ghisalberti

IL METODO DIALOGICO  
NELLA DISPUTATIO FIDEI ET INTELLECTUS  
DI RAIMONDO LULLO (1303)

*Innovazione eminentica su Raimondo Lullo: quale lettura dell'arte combinatoria, della metodologia teologica e dell'universalità della fede?*

L'opera di Raimondo Lullo (1232-1316) ha ricevuto nella storia valutazioni divergenti, sia per la poliedricità dei suoi interessi, che si distendono in almeno duecentosessanta scritti autentici, e abbracciano molteplici settori disciplinari (dalla filosofia alla teologia, dall'apologetica alla mistica, dalla letteratura alla linguistica), sia per l'originalità del suo progetto di una scienza universale costruita attraverso regole combinatorie di carattere logico-razionale ed insieme ispirata da un modello di *mathesis* universale. Negli anni della sua vita, come nei secoli immediatamente successivi, si ebbero prese di posizione critiche circa la sua ortodossia, spesso polemiche nei riguardi dell'applicazione del metodo inventivo e dell'arte combinatoria all'esposizione del dogma cristiano, ma contemporaneamente si registrò il fiorire di una tradizione vastissima di segno positivo, che ha ricevuto il nome di lullismo, attiva soprattutto nei secoli XV-XVII, la quale accolse la sua *Arte* con ammirazione, assumendola come novità imprescindibile per il rinnovamento del sapere filosofico e scientifico. Tra gli esponenti più noti del lullismo ricordiamo Niccolò Cusano, Jacques Lefèvre d'Étaples, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Giordano Bruno e Gottfried Wilhelm Leibniz; è attestata una vasta diffusione delle opere di Lullo, sia manoscritte, sia più tardi in edizioni a stampa, accompagnata da una fiorente produzione pseudolullista, soprattutto in area alchemica<sup>1</sup>.

1. Per una documentazione del livello di diffusione del lullismo in Italia, ma anche per indicazioni generali sulla diffusione degli scritti del maestro

Nel progetto di questa ricerca settoriale, faremo dapprima un'introduzione circa il dibattito attualmente aperto sulla ermeneutica dei testi di Lullo più strettamente dottrinali, concernenti il suo approccio alla teologia e all'apologetica cristiana, per operare poi un breve scavo nelle posizioni dominanti dei maestri latini sul piano dell'epistemologia teologica, confrontandole con gli orientamenti della scienza lulliana applicata alla teologia e al dialogo interreligioso; da ultimo ci concentreremo sul modo di intendere l'incontro tra la fede e la ragione e sul relativo metodo dialogico, analizzando la prima parte del dialogo *Disputatio fidei et intellectus*, che assumiamo (d'accordo con gli specialisti) come uno dei testi lulliani più significativi sull'argomento.

Dopo che per secoli le critiche maggiori a Ramondo Lullo si sono concentrate sull'accusa di «razionalismo», incominciando dalle pesanti censure dell'inquisitore Nicola Eimeric<sup>2</sup>, la valutazione dell'opera del Dottore illuminato vede oggi un aperto confronto tra una linea ermeneutica definibile come «lullismo laico», e una lettura che riconosce nell'opera di Lullo la presenza egemone dell'istanza di produrre una nuova teologia filosofica. Una ricostruzione delle due prospettive è stata fatta nel 2010 da Josep Batalla<sup>3</sup>, che parte dall'emergenza di alcuni interrogativi circa le modalità di approccio ai testi di Lullo: esiste un tema dominante sul quale sia necessario strutturare tutte le idee di Lullo? Dobbiamo privilegiare la riflessione filosofica, l'apologetica religiosa, la letteratura e il metodo dell'arte combinatoria, la mistica? È proponibile un'interpretazione genetica dell'opera di

Lullo, che debba prevalere sulla sistematizzazione del suo pensiero? È possibile interpretare un autore come Lullo senza alcun pregiudizio ermeneutico?

Una prospettiva recente, affermatasi negli ultimi decenni, è quella che Batalla chiama «lullismo secolare», i rappresentanti della quale tendono a presentarsi come difensori di un'ermenutica ideologicamente neutra e religiosamente disinteressata. Così alla domanda se si debba separare il Lullo religioso dal Lullo intellettuale, Anthony Bonner risponde che, anche se Lullo non separò mai la teologia dalla filosofia e diceva che le conoscenze costituiscono una unità, nello studio di Lullo oggi è il caso di separare la teologia dalla filosofia<sup>4</sup>. Bonner insiste nel valorizzare l'interesse per gli aspetti logici e matematici collegati con l'*Arte*, perché, al di là dell'ambito apologetico e religioso, interessa il metodo con cui Lullo costruisce e pretende di rendere validi universalmente i suoi argomenti, a prescindere dalla fede cristiana. È questa la linea in cui si è venuto posizionando il lullismo secolare, le cui specificità sono meglio sviluppate negli studi di J. M. Ruiz Simon<sup>5</sup>, con i quali Batalla attiva un confronto aperto, impegnandosi nell'esposizione delle tesi di fondo da lui proposte. Ruiz Simon aderisce alla credenza, basilare nella sua ideologia secolare, che quanto più aumenta la distanza tra l'interprete e l'opera interpretata, tanto più grande è la diffidenza che l'interprete ha verso l'opera che pretende di interpretare, e tante più garanzie ci sono di imparzialità e di chiarezza. Sostiene che l'*Arte* di Lullo non ha nulla da dire al lettore attuale, poiché non ha «alcuna connessione immediata con i dibattiti che alimentano le discussioni contemporanee», mentre aveva cose da dire ai pensatori del suo tempo: presentò loro una «proposta epi-

catalano, si vedano la ristampa aggiornata del volume di M. Batllori, *Il lullismo in Italia. Tentativo di sintesi*. Aggiornamenti di F. Santi e M. Pereira, Roma 2004, e il recente volume miscelaneo, *Il lullismo in Italia. Itinerario storico-critico*, a cura di M. M. Romano, Palermo-Roma, co-edizione Officina di Studi medievali e Edizioni Antonianum, 2015. Alle pp. 15-24 è presentato un aggiornamento bibliografico circa gli studi inerenti il lullismo italiano dell'ultimo decennio.

2. Per una documentazione storica circa la censura eimericiana, cfr. S. Muzzi (a cura di), *Da Raimondo Lullo a Nicola Eimeric. Storia di una falsificazione testuale e dottrinale*, Roma 2010.

3. J. Batalla, «L'arte lulliana come teologia filosofica», *Medieval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, 7 (2010), 124-47. Il testo della e-review semestrale dell'Officina di Studi medievali di Palermo è disponibile sul sito [www.mediaevalsophia.net](http://www.mediaevalsophia.net).

4. Cfr. A. Bonner, «What was Lull up to?», in M. Berran (ed.), *Transformation-Based Reactive Systems Development*, 4th International AMAST Workshop (Lecture Notes in Computer Science, vol. 1231), Berlin, Heidelberg, New York 1997, 1-14.

5. J. M. Ruiz Simon, «El Joc de Ramon Llull i la significació de l'Art General», in *Arts Brevis*, Barcelona 1998, 55-65; Id., «L'evangeli de la ciència universal», in *Ramon Llull. Història, pensament i llegenda*, Barcelona 2008; J. M. Ruiz Simon, A. Soler, «Vida, pensament i context de Ramon Llull», *Catalan Historical Review*, 1 (2008), 202. J. M. Ruiz Simon, *L'Art de Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona 1999.

stemologica» e lo fece «con le stesse carte testuali con cui giocavano i suoi contemporanei di Parigi o di Oxford». Contro questa valutazione, che i lullisti secolari ritengono convincente, Batalla avanza un'opinione contraria: pensa che, senza precisare l'interpretazione che si fa dell'*Arte*, non si possa affermare categoricamente che oggi Lullo non interessi a nessuno; inoltre, è convinto che sia del tutto inverosimile la tesi di Ruiz Simon secondo la quale Lullo, giocando con le stesse carte degli aristotelici dell'epoca, avrebbe risolto con l'*Arte* le grandi questioni dibattute dagli epistemologi scolastici. L'*Arte*, debitamente ridotta a «struttura concettuale (un «artefatto epistemologico», dice Ruiz Simon), «può rispondere definitivamente a tutte le domande che formulava la scolastica nelle sue interminabili dispute». Così come la intendono i lullisti secolari, dunque, l'*Arte* avrebbe validità solo nella misura in cui può rappresentare uno degli anelli perduti nella catena evolutiva del pensiero<sup>6</sup>.

In positivo, Batalla sostiene che l'*Arte* sia stata pensata da Lullo come un'epistemologia strettamente filosofica, alternativa all'epistemologia degli scolastici latini del sec. XIII, perché questi maestri avevano compiuto un'elevata assimilazione della *logica nova* (*Analitici primi e secondi*, *Topici*, *Elenchi sofistici*) di Aristotele, mentre Lullo non la conobbe mai in modo approfondito. Citando gli studi di Ch. Lohr<sup>7</sup>, Batalla afferma che Lullo conobbe e utilizzò le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, ma non mostrò molto interesse per i trattati di *logica nova* che i latini aggiunsero nella lettura del corpus aristotelico. Le fonti della logica di Lullo sono da ricercare nella logica di Al-Ghazali e nelle antologie che trasmettevano le dottrine arabe comuni, oltre che nella *logica vetus*, conosciuta soprattutto tramite le ricordate *Summulae logicales* di Pietro Ispano, e qualche altro trattato in voga: la *Logica* di Lamberto di Auxerre e le *Summulae dialectices* di Ruggero

6. Batalla, *L'arte lulliana*, 130-33.

7. Ch. Lohr, *Ramon Llull's Theory of Scientific Demonstration*, in K. Jakob (Hrsg.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln konkreten Folgerns*, Leiden, Brill, 1993. A p. 729 Lohr scrive: «Sebbene Lullo sicuramente conoscesse e usasse le *Summulae logicales* di Pietro Ispano, mostrava poco interesse rispetto ai nuovi trattati che i Latini avevano aggiunto ad Aristotele».

Bacone. Se Lullo intitola un suo scritto *Logica nova*, non lo fa in riferimento alla nuova logica aristotelica, bensì parla di una logica nuova perché basata sull'*Arte*:

di conseguenza, si deve supporre che i *magistri artium* contemporanei di Lullo, che avevano lavorato o ancora lavoravano pazientemente per ampliare le regole *de consequentiis*, quelle che stabilivano quali deduzioni erano valide e quali non lo erano, difficilmente potevano accettare una soluzione tanto semplice come quella di una *ars inveniendi* basata sulla combinatoria dell'*Ars lulliana*, sorta al margine dell'esegesi laboriosa ed esigente dei testi aristotelici (...). Su tutte queste questioni, trattate dai *magistri artium* con una estrema precisione tecnica e uno stretto rigore terminologico, Raimondo Lullo, che utilizzava un vocabolario del tutto peculiare (pieno di idioletismi, meno preciso e più immaginativo), aveva ben poche cose da dire perché partiva da impostazioni di ordine molto diverso. L'importanza strettamente logica del pensiero di Lullo sembra relativa o, in ogni caso, minore di quella che gli attribuiscono i lullisti secolari. Tutto sommato, considero una possibilità alquanto remota che si sia potuto mai incentrare alcun ampio dibattito epistemologico *de fundamento scientiarum* o *de arte inveniendi*, tra l'epistemologia dell'*Ars lulliana* e l'epistemologia dei *magistri artium* del suo tempo, come dà per certo Ruiz Simon<sup>8</sup>.

Penso che queste riserve consentano di focalizzare alcuni momenti critici dell'ermeneutica propria del lullismo secolare, mentre nella parte propositiva del saggio di Batalla vengono illustrati gli orientamenti che l'Autore ritiene più significativi per una valutazione più allargata, attenta a una collocazione storica più inclusiva delle specificità della produzione di Lullo. Batalla si impegna nella valutazione e nella contestualizzazione, soprattutto in riferimento all'*Ars generalis ultima*, della metodologia teologica lulliana, e ritiene improbabile che la sostituzione dell'epistemologia aristotelica degli *Analitici* potesse essere l'obiettivo dell'*Ars lulliana*, perché questa era una forma di teologia assiomatica, molto prossima alla teologia di maestri del sec. XII, quali Alano di Lilla e Nicola di Amiens, che includeva una metafisica marcata da una religiosità neoplatonica. La scienza universale di Lullo è dichiarata capace di fondare tutte le discipline, ma non si pro-

8. Batalla, *L'arte lulliana*, 138-39.

pone come alternativa all'epistemologia aristotelica, bensì di pervenire a una teologia naturale che permetta di accedere al vero Dio mediante la contemplazione dei nomi di Dio, che Lullo chiama *dignitates* o *principia*. Dunque dobbiamo tenere in considerazione come primario l'intento di unire la logica e la metafisica, al fine di conseguire una «logica teologica» o, sempre con la terminologia di Batalla, dobbiamo valutare l'*Arte* come metodologia di una «teologia filosofica».

Avremo modo di sottolineare come nella *Disputatio fidei et intellectus* il Dottore illuminato si impegni nello sforzo di offrire una modalità di teologia inedita nei suoi anni, sia per la novità del metodo combinatorio, universalmente proposto e validato, sia per i risultati dal punto di vista dell'importanza delle dimostrazioni, conseguite sempre con le regole del metodo, delle massime verità del cristianesimo stesso, di cui avrebbero potuto beneficiare i credenti per superare le difficoltà delle anomalie indotte dalle ricadute, spesso restrittive e anchilosanti, della scienza aristotelica sulla teologia. Va inoltre qui ricordata la novità del suo metodo dialogico rispetto alla produzione apologetica degli scolastici, divergente dalle opere apologetiche di Tommaso d'Aquino e da Raimondo Martì, perché Lullo non ricorre all'autorità (i testi dei tre monoteismi), ma ricava dalle tre religioni i loro elementi primitivi, li rappresenta con delle lettere dell'alfabeto, e con la ricombinazione degli elementi e delle lettere, giunge ad una visione massimamente consistente del mondo, che porta alla verità non solo delle religioni, ma alla verità universale.

*Dall'epistemologia aristotelica al sapere costruito secondo le regole dell'Arte*

Gli anni della formazione di Raimondo Lullo, nella seconda metà del sec. XIII, sono segnati dalla massiccia introduzione di una nuova testualità nei centri di studio e nelle neonate università medioevali, che produsse un ripensamento forte delle categorie filosofiche e scientifiche della millenaria tradizione occidentale del pensiero cristiano, sino al sec. XII contrassegnato da una cultura originata, nelle sue linee portanti, dalla teologia patristica cristiana, ed in particolare dalla egemone presenza del

pensiero di Agostino d'Ippona. A partire dalla seconda metà del sec. XII si rese progressivamente disponibile all'Occidente latino tutta l'enciclopedia filosofica e scientifica delle opere di Aristotele e dei suoi Commentatori greci ed arabi, tradotte in latino, e si instaurò un processo di interculturalità sino allora inedito nell'Occidente latino. In particolare, con l'ingresso del modello di scienza proprio dell'aristolismo, si impose subito questa domanda: quel sapere che si professa negli studi di teologia è o non è un sapere rigoroso pari a quello indicato da Aristotele come scienza? Di fronte all'interrogativo: *utrum sacra doctrina sit scientia*, ai maestri latini attivi tra il 1230 e il 1270 si presentarono due possibilità: si poteva rispondere in modo negativo, ma dicendo che la teologia non è una scienza, c'era il problema di mettere i teologi in una posizione di inferiorità. Infatti progressivamente e con grande celerità si era andata diffondendo la lettura dei testi della vasta enciclopedia aristotelica, al punto che nelle università le materie si denominavano con i titoli delle opere di Aristotele, soprattutto nella facoltà delle arti. Di fronte a queste novità, i maestri di teologia si trovarono a commentare sempre lo stesso testo, la Bibbia, in rapporto al quale non potevano neanche trarre conclusioni diverse da quelle note, perché era un testo sacro, contenente una precisa dottrina rivelata, e dunque non avevano possibilità di essere particolarmente nuovi se non ricorrendo a delle formule grammaticali o a delle tecniche retoriche più raffinate, per dire diversamente le cose di sempre. Alla domanda se la teologia può essere scienza nell'accezione dell'epistemologia aristotelica, si poteva rispondere in modo affermativo, ma i teologi avevano difficoltà ad accedere *in toto* alla risposta affermativa, perché, se per scienza si intende un sapere universale e necessario come voleva Aristotele, la teologia non è propriamente una scienza, dal momento che si basa su degli assunti che sono quelli della rivelazione e la rivelazione è costruita su una storia scandita temporalmente, sulla storia biblica della salvezza, dunque su narrazioni contingenti, non universali.

Il primo maestro a ritenere che il modello epistemologico di Aristotele potesse applicarsi anche alla teologia fu Alberto di Colonia, meglio noto come Alberto Magno, un domenicano tedesco che affermò che da un punto di vista della metodologia

del sapere anche la teologia poteva assumere, non *in toto* ma in gran parte, il modello epistemico del sapere aristotelico. Per fare questo Alberto Magno propose di tenere separato il contenuto particolare della storia sacra dagli enunciati universali presenti nella rivelazione, che possono essere formulati secondo il modello del sapere aristotelico. Il maestro che portò avanti questo discorso in una forma eccezionalmente ben costruita, ma anche forse in qualche modo solitaria, fu Tommaso d'Aquino, il quale ritenne di poter assumere il metodo del suo maestro Alberto e affermare che la sacra dottrina può essere detta scienza, ricorrendo a un percorso già presente in Aristotele, che prevede la possibilità che si dia il nome di scienza ad un sapere le cui premesse non sono direttamente evidenti a colui che le assume, ma sono «subalterrate» a una scienza superiore. Accanto alla linea concordista, l'assimilazione dell'aristotelismo conobbe anche divergenze dottrinali; il principale discrimine fu quello dell'ortodossia: accanto alla versione «ortodossa» della filosofia peripatetica si diffuse ben presto la coscienza che diversi aspetti dell'esgesi arabo-ebraica di Aristotele, come per esempio la natura dell'ilemorfismo universale elaborata da Ibn Gabirol e l'unicità e spiritualità dell'intelletto proposta da Averroè, risultavano confliggenti in diversi punti col dogma cristiano e vennero sottoposti a critica; su di essi si pronuncerà anche Raimondo Lullo<sup>9</sup>. Tuttavia la presa di distanza da determinate tesi non comportò il rifiuto globale dell'interpretazione arabo-ebraica della filosofia e della scienza peripatetiche; prevalsero gli attestati di apprezzamento riservati alle opere di Avicenna, di Averroè e di Mosè Maimonide; ad essi venne riconosciuto il merito di avere proposto un percorso di conciliazione tra un pensiero profondamente non religioso come quello di Aristotele ed una visione teologica come quella mussulmana o quella ebraica, che avevano molti punti in comune con il cristianesimo: il monoteismo, la concezione di un Dio personale, creatore e provvidente, l'immortalità personale dell'uomo. L'apertura al dialogo con le altre tradizioni monoteistiche segnò una direzione che Lullo si troverà ad

9. Cfr. A. Ghisalberti, «Aristotele in Occidente. Il cambio di paradigma», in G. Andenna (a cura di), *Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secoli X-XIV)*, Milano 2013, 119-31.

abbracciare con convinzione, anche sulla base della sua biografia, poiché a Maiorca viveva in stretto contatto con i mussulmani rimasti nell'isola dopo la riconquista cristiana, mentre una via autonoma sarà da lui assunta a proposito della metodologia da adottare nell'uso dell'argomentazione razionale in teologia. Per fare emergere con chiarezza quella che sarà la novità di Lullo, occorre richiamare brevemente il progetto di Tommaso d'Aquino a proposito dell'uso della dimostrazione razionale in teologia: come abbiamo già ricordato, Tommaso fonda il carattere scientifico della teologia sulla «subalternazione alla scienza divina», ossia la rivelazione è un tramite conoscitivo (*lumen*), il quale si radica nella perfetta intelligibilità della conoscenza che Dio ha di sé stesso e si espande poi, di riflesso, su tutto ciò che Dio rivela o può rivelare, che forma l'oggetto della teologia. Tuttavia, non partendo da premesse universali ed evidenti, ma dagli articoli di fede, accolti dalla rivelazione, il rigore scientifico della teologia non produce conclusioni evidenti per chi non accoglie le verità rivelate, per cui il compito della teologia non è quello di «dimostrare» le verità di fede, anche perché l'evidenza abolirebbe la specificità del credere ed il merito della fede, bensì di mostrare l'inconcludenza delle tesi contrarie alle verità rivelate, ossia di confutare l'avversario.

Ora è proprio a questo livello, della non dimostrabilità delle dottrine rivelate, che Raimondo Lullo si distanzia dai maestri latini nelle sue opere di filosofia e teologia. Egli non ritiene sufficiente la confutazione delle tesi contrarie al dogma o la certezza fornita da argomenti probabili, e invoca un pieno livello di razionalità e inconfutabilità per le sue dimostrazioni della Trinità, della creazione, dell'incarnazione e dell'immortalità. Per avere accesso a una valutazione minimamente sintonizzata sul suo testo, ci permettiamo una rapida sottolineatura di alcuni procedimenti attivati attraverso le regole della sua *Arte*: egli recepì come positive le insistenze sul carattere scientifico della teologia, dalla fiducia nella portata delle regole della logica, alla conseguente apertura all'universalità delle argomentazioni, alla valorizzazione delle leggi della natura ricostruite dai filosofi e dagli scienziati peripatetici (fisici, astronomi, matematici), ma Lullo «combinò» tutto ciò con diversi ingredienti metodologici e speculativi rica-

vati dalla sua *Arte*, in particolare dall'*Ars magna*, dall'*Ars brevis* e dall'*Ars generalis ultima*. L'obiettivo dell'arte dimostrativa o inventiva di Lullo era quello di arrivare a un linguaggio universale, capace di esprimere, con chiarezza espressiva, i termini costitutivi della realtà, che, sottoposti alle molteplici possibilità combinatorie, possano garantire l'universalità della comunicazione dei saperi<sup>10</sup>. Una delle novità del metodo dimostrativo dell'arte lulliana riguarda il ricorso, accanto al sillogismo della tradizione logica, alla dimostrazione *per aequiparantiam*, o argomentazione per identità, applicata in particolare alle «dignità» divine (o *principia*), che si identificano con Dio e con sé stesse<sup>11</sup>; originale è altresì la dottrina dei correlativi, che hanno la loro origine nel dispiegamento della forma nominale dei verbi transitivi: il participio presente è la forma attiva, il participio passato come forma passiva e il verbo all'infinito come nesso tra le due. Un esempio tra i molti che si incontrano nella *Disputatio* a proposito della Trinità: «Et sic de divina veritate, quae in essentia divina ponit in vero, quod verificans sit unus, et verificatus alius, et alius amare verificatum»<sup>12</sup>. *Verificans, verificatum, verificare* (= *amare verificatum*) sono correlativi, come lo sono: conoscente, conosciuto, cono-

10. Per una presentazione delle principali caratteristiche dell'arte, compendiate da Lullo nell'*Ars brevis*, vedi il saggio di A. Fidora, *El Ars brevis de Ramon Llull: ombre de ciencia y ciencia del ombre*, in A. Fidora, J. G. Higuera (eds), «Ramon Llull caballer de la fe. El arte lulliana y su proyeccion en la eda media», *Quadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, Universidad de Navarra, (2001), 72-73, e l'introduzione a R. Lullo, *Arte brevis*, a cura di M. Romano, Testo latino a fronte, Milano 2002, in part. le pp. 35-53.

11. «Demonstratio seu probatio per aequiparantiam est, cum aliquis probat per plura aequalia generalia plura aequalia specialia. Sicut quando dicitur, quod Deus cum sua aequali recolubilitate, intelligibilitate et amabilitate causat in hominibus seu in angelis aequalitatem memoriae, intellectus et voluntatis, ut ab ipsis sit aequaliter recolitus, intellectus et amatus» (Ramon Llull, *Lectura artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, in *ROL 20 - CCCM 113, 422*).

12. Ramon Llull, *Disputa entre la fe i l'entement*, II, 1. Intr., trad. i notes a cura de J. Baralla i A. Fidora. Edició bilingüe, Turnhout, Santa Coloma de Queralt 2011, 130. Il volume contiene il testo latino a fronte, riprodotto dall'edizione di W. Euler in *Raimundi Lullii Opera latina* (ROL, 23-CCCM 115), Turnhout 1998. Noi citeremo sempre il testo latino della *Disputatio fidei et intellectus* dal volume di Baralla-Fidora (2011), con il titolo catalano (*Disputa*) e con il rinvio al numero delle pagine di questa edizione.

scere; bonificativo, bonificabile, bonificare; amante, amato, amare; magnificativo (grandezza), magnificabile, magnificare. Va infine richiamato che gli universali di Lullo sono differenti da quelli aristotelici, perché essi mirano a cogliere qualcosa di reale nel mondo concreto; con la sua arte Lullo punta alla conoscenza dei concreti comuni, di quelli meno comuni ma dotati di qualche comunità, e persino delle realtà individuali.

#### *Dimostrare gli enunciati della fede: il dogma alla prova della ragione*

La *Disputatio fidei et intellectus*, scritta a Montpellier nell'ottobre del 1303<sup>13</sup>, rientra tra le opere della piena maturità del maestro catalano, e consta di un breve Prologo e di cinque parti, di cui la prima è dedicata alla questione generale che presiede all'intento di tutto il trattato, ossia alla interrogazione circa la possibilità di parlare di dimostrazione in riferimento agli articoli della fede: *Utrum articuli fidei catholicae possint probari an non?* Il *probari* trova subito come corrispondente il verbo *demonstrare* nelle righe di apertura, dove si anticipa l'indicazione degli argomenti delle dimostrazioni che seguiranno nelle parti dalla seconda alla quinta:

Articuli sunt multi, sed quoad praesens in libro isto de beatissima Dei trinitate et de sancta eius incarnatione, etiam de mundi creatione et generalis resurrectione hominum volumus demonstrare et secundum Artis generalis investigationem proponimus indagare. Sed ante de intellectu et fide loqui volumus isto modo<sup>14</sup>.

In molti passaggi sviluppati nelle opere precedenti, Lullo aveva avuto modo di confrontarsi con le tesi dei teologi latini fautori dell'epistemologia aristotelica, che escludeva la possibilità di par-

13. L'importanza di Montpellier, luogo scelto da Lullo già nel 1274 come una delle postazioni deputate alla sua attività di studio e di scrittura, un «centro di operazioni», è descritta nell'introduzione di Baralla e Fidora all'edizione bilingue della *Disputa*, 11-9. Importanti notizie vengono date anche circa altre opere di maggiore riferimento per la stesura lulliana della *Disputatio*, in particolare circa il *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* (Genova, febbraio 1304), al quale si rinvia nella *Disputatio*.

14. Lullo, *Disputa*, 1, 86.

lare di «dimostrazione» in riferimento agli articoli della fede, e ora si prefigge di chiarire in modo inequivoco le divergenze che sottostanno alla propria posizione in materia. La forma dialogica adottata risulta assai utile per valorizzare le posizioni diverse, poiché si dà spazio a un dialogo espanso, nel senso che nessuna delle possibili critiche alle tesi lulliane viene sottovalutata: i due interlocutori, l'intelletto e la fede, hanno pari spazio espositivo, e quanto dice l'intelletto esprime il pensiero dello stesso Lullo, mentre gli interventi messi sulla bocca della fede riportano le argomentazioni dei maestri che sostengono l'impossibilità che le verità rivelate possano essere dimostrate. Nella prima parte del testo di cui ci stiamo occupando, spicca subito come particolarmente significativa l'illustrazione della posizione dell'intelletto, che viene fatta ricorrendo alla narrazione di un episodio, narrato anche in altre opere del Dottore illuminato, in cui si racconta di un re saraceno, esperto di filosofia, che un giorno si trovò a disputare con un cristiano e il cristiano produsse argomenti con cui provava che la legge dei saraceni è falsa. Allora il re gli chiese di provare con ragioni necessarie la verità della religione cristiana, e, se questo fosse accaduto, il re si sarebbe fatto cristiano insieme con tutti i suoi sudditi saraceni. Siccome il cristiano disse che la sua fede non può essere provata con ragionamenti necessari, il re rimase contrariato e rimproverò il cristiano perché aveva fatto molto male, dal momento che

eram saracenus, nunc neque saracenus, neque christianus. Et ipsum christianum inhonorablem vituperando expulsi de regno suo. Et sic videas, fides, quam magnum damnum fuit, eo quod christianus te fidem non probavit<sup>15</sup>.

Riprendendo nei paragrafi successivi, con minime varianti, lo stesso esempio, Lullo attribuisce al mussulmano una chiosa più esplicita:

15. Lullo, *Disputa*, I, 88. Ph. Steger afferma che Lullo ripete almeno sette volte nelle sue opere il racconto di questo esempio, sempre per valorizzare la richiesta del re saraceno, ossia che non conviene accettare un *credere pro credere*, ma soltanto un *credere pro vere intelligere*. Cf. Ph. Steger, «Due storie di tolleranza nel Medioevo», *Annali di studi religiosi*, 3 (2002), 232-33, nota 19.

Tunc ait saracenus, quod ipse est ligatus sine culpa, eo quia vult esse christianus et non habet fidem, quia per se non potest habere, nec de trinitate potest videre veritatem, si non est demonstrabilis. Et sic Deus esset causa suae damnationis, quod est contra divinam bonitatem, quia <vult omnes homines salvos fieri>. Et quia talis iniuria est in Deo impossibilis, sequitur ergo quod beatissima trinitas est demonstrabilis<sup>16</sup>.

La narrazione di un fatto accreditabile come realmente accaduto, pur nella sua semplicità, consente di sottolineare un aspetto importante della giustificazione operata da Lullo circa la necessità di accedere alla dimostrazione in materia di fede, ossia l'attenzione alla storia: le obiezioni teologiche, principalmente fondate sulla precedenza dell'atto di fede sulle indagini della ragione, e sull'apporto della grazia concomitante l'atto di fede a vincere le resistenze opposte dalla ragione, devono fare i conti con le richieste che vengono dalla storia, dalle persone che chiedono di potersi avvalere degli argomenti di ragione per supportare la propria fede, non già per sottometerla. E ciò è messo molto bene in risalto in altri passaggi della disputa, là dove la fede dichiara che i suoi inizi avvennero per mezzo dei profeti, ai quali succedette la conferma per mezzo dei miracoli, ai tempi di nostro Signore Gesù Cristo, mentre l'intelletto vorrebbe coinvolgerla in un procedimento distruttivo: «modo tu vis me destruere per necessarias rationes». Al richiamo della fede alla storia delle proprie origini, l'intelletto risponde che non vuole distruggere la fede, anzi è convinto che la fede debba restare tale (puro credere) quando si rivolge ad uomini privi di lettere e sprovvisti di attitudine intellettuale per elevarsi a trattazioni profonde della verità, mentre si configura come determinante l'apporto dell'intelletto per combattere gli scismi e gli errori, che impediscono lo stabilirsi di un'unica vera scienza di Dio e un'unica fede. E nuovamente siamo colpiti dalla riflessione che dà una valutazione forte della nuova fase storica<sup>17</sup> in cui la fede, nell'età di Lullo, si trova

16. Lullo, *Disputa*, I, 5, 98-100.

17. In un successivo sviluppo dell'argomento, la fede ricorda il celebre episodio, narrato spesso in riferimento a S. Agostino, relativo all'impossibilità di argomentare razionalmente la Trinità: un chierico dialoga con un ragazzo che cerca di misurare con una coppa l'acqua di un grande fiume, e il *derisus* asserisce l'impossibilità di riuscita dell'operazione, esattamente

ad operare: siamo in tempi in cui non ci sono più i profeti e non avvengono più i miracoli, anzi il dato più chiaro è che prevale il rifiuto di credere, e pertanto urge il ricorso massiccio alla ragione per dissolvere le presuntuose sicurezze di chi non accetta la fede. Individuare gli errori, e promuovere strategie per combatterli, spetta all'intelletto:

Ait intellectus: Qui errores non possent totaliter destrui per fidem, sed per me bene possent, quoniam in tempore prophetarum gentes credebant, in tempore apostolorum erant miracula. Modo nolunt credere, neque fiunt quasi miracula in hoc mundo. Et sic oportet, quod per rationes cogentes, infideles, qui fingunt se scientes, cogantur ad intelligendum per me, tamen divina gratia mediante<sup>18</sup>.

Lullo mostra di avere occhi ben aperti sulla storia quando descrive l'atteggiamento dei destinatari della sua opera, dichiarando di trovarsi in un mondo di gente che ha difficoltà a credere, anzi, il *nolunt credere* del testo sembra ancora più forte, ossia dice che si ritrova davanti a persone che non vogliono credere, un non volere che equivale a un rifiuto, che si stempera nel riferimento della riga successiva, dove quelli che *nolunt credere* sono caratterizzati tutti come *infideles*. Il termine *infideles* non credo che qui possa essere sciolto nella direzione dei soli mussulmani, perché l'inciso «qui fingunt se scientes» appella a un insieme più vasto, dove non si può escludere che Lullo includa anche cristiani che si ammantano di scienza finta, ossia nascondono la loro incredulità facendosi scudo con conoscenze scientifiche che risultano fittizie.

Un altro passaggio importante, che cogliamo qui, ma segnalando che esso contrassegna il metodo operante nell'intero trattato, è contenuto nell'ultima frase del testo appena citato: l'intelletto deve portare i non credenti pseudo-sapienti a credere attra-

come è impossibile spiegare razionalmente la Trinità. La valutazione fatta dall'intelletto (Lullo) è tutta concentrata sul cammino della storia, sui movimenti che si verificano nel tempo: «Omne impossibile non est in eodem tempore, neque circa quemlibet hominem, eo quia quando placet Deo de impossibili facti possibile et e converso. Et sic ratio tua nulla» (Lullo, *Disputa*, I, 8, 104-6). Il cammino della storia acquisisce aperture, capacità e comportamenti in altri tempi non espressi.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 7, 102.

verso ragionamenti cogenti, senza che questo escluda l'apporto della grazia. È certamente questa una novità rispetto all'epistemologia teologica del suo tempo, la quale, attribuendo alla dimostrazione un potere della ragione di dare evidenza ai contenuti della fede, riteneva che tale evidenza abolisse la fede, ossia fosse distruttiva della prerogativa del credere, che deve esprimere il proprio assenso a un vero non evidente con l'atto della volontà, sorretta dalla grazia (la fede è la prima delle virtù teologali, ossia donata per grazia). Ora Lullo diverge proprio su questo, non ritiene che l'adesione a un enunciato reso evidente sul piano intellettuale comporti l'esclusione dell'atto di fede libero e grazioso; l'intelletto opera «divina gratia mediante». È una visione decisamente forte, che presidia l'intera costruzione della *Disputatio*, e che va assunta come uno dei punti chiave dell'ermeneutica dell'intera apologetica lulliana: l'intelletto opera sempre sotto l'influsso della grazia; per un credente, l'acquisizione per via di ragione delle conclusioni «dimostrate» nell'area del dogma non può essere dissociata dalla convinzione che la grazia proveniente dalle virtù teologali, infuse nel battesimo, operi sempre a ogni livello dell'agire del cristiano, quindi anche quando il credente «dimostra», ossia esercita al massimo la potenza del proprio intelletto. È con vincolo primario e assoluto del metodo dialogico lulliano, che nell'operare rigoroso dell'intelletto la grazia eserciti il proprio influsso, esattamente come, per chi crede, lo esercita su ogni altra attività del soggetto: la grazia accompagna la volontà che porta l'intelletto ad accogliere per fede i contenuti della rivelazione, e sempre la grazia accompagna l'intelletto quando produce le sue raffinate argomentazioni dimostrative circa il dogma.

Se questo è chiaro, possiamo dire che decade la maggiore obiezione nei confronti del metodo di Raimondo Lullo, ed insieme abbiamo trovato una chiave di lettura interpretabile della novità della sua apologetica: nessuno può contestare che la grazia operi sempre, nessuno può affermare che quando coopera *intelligendo*, la grazia penalizzi sé stessa, ovvero che sia incompatibile con il proprio cooperare *credendo*. Siamo a un livello dove il razionalismo della logica aristotelica non deve essere applicato come contrastivo, perché non si tratta di due attività del soggetto (il ragionare e il credere) che, per darsi, richiedono di scindere



l'io integrale del soggetto: il costituirsi di qualsiasi atto del soggetto, si tratti di un atto che si esplicita nell'aderire all'evidenza di un sillogismo, oppure di un atto che si sviluppa nell'assente dell'intelletto a un enunciato dotato di un contenuto intelligibile offerto da una testualità storicamente data (gli enunciati del credo sono in una forma tale da poter essere intesa e accolta dall'intelletto), è sviluppato dalla potenza peculiare dell'atto di essere del singolo in rapporto alla propria assenza specifica. La grazia infusa con il battesimo «assiste» ogni espressione dell'atto di essere, in particolare quelle attività che imputiamo all'intelletto e alla volontà. Da storico, aggiungo un'annotazione importante: il maestro catalano dichiara di avere ottenuto la conoscenza del proprio metodo scientifico attraverso una *illuminazione* ascritta alla potenza dello spirito, che gli ha rivelato la dottrina dei principi e le regole combinatorie di un *Ars*, capace di progettare e sostenere la costruzione del sapere universale: sul monte Randa (intorno al 1274), Lullo ricevette una «illuminazione <che> gli ha dato ordine e forma per fare i libri menzionati sopra»<sup>19</sup>. Questa illuminazione/rivelazione donata all'intelletto, ha le caratteristiche della «grazia» che contrassegna la vita dello spirito, e nessuna regola o applicazione del calcolo combinatorio potrà autorizzare il sottrarsi alla sua genesi strutturale, né sarà mai autorizzata a proclamarsi estranea o alternativa a ciò che la grazia opera nel soggetto. Riteniamo che questa genesi per «illuminazione» possa valere come conferma della specificità della contrapposizione tra fede ed evidenza razionale, ricavata da

19. Ramon Llull, *Vita coelana*, I, 38-39. Cit. da R. D. F. Pring-Mill, *Il microcosmo lulliano*, tr. it. a cura di S. Muzzi, Roma 2007, 42. La discussione sulla natura strettamente «divina» di questa illuminazione è sempre aperta, mentre è certo che Lullo la interpretò come una sintesi intellettuale soprannaturale e straordinaria (cfr. ivi, nota 2). L'episodio rappresenta un momento puntuale, tra l'intuizione e un particolare stato di grazia, che sembra situarsi all'arrivo di un processo di riflessione in corso; esso «segna l'apertura di Lullo all'ispirazione creativa che lo rende narratore non di idee originali, di elaborazioni concettuali o esperienze mistiche individuali, ma di una nuova rivelazione di Dio per l'umanità [...]». La strategia apologetica del neofita chiamato ad essere apostolo consiste prioritariamente nel comporre il miglior libro che possa esistere, che conduca alla conoscenza di Dio con le forze della ragione umana» (M. Romano, «Un modo nuovo di essere autore: Raimondo Lullo e il caso dell'*ars amativa*», *Studi Lulliani*, 41 (2001), 41).

un'infondata deputazione della grazia alla sola fede, o dall'attribuzione all'intelletto dell'esercizio di una qualche violenza sulla fede; il *credere* e l'*intelligere*, nella loro insorgenza come atti, trovano entrambi la genesi nella stessa forma, la psiche o anima razionale, e la grazia accompagna sia l'intelletto che crede senza appoggiarsi all'evidenza argomentativa, sia l'intelletto che assume le verità del credo in forza di una conclusione argomentata. Il conflitto sorgerebbe se si ritenesse di avere a che fare con il medesimo atto dell'intelletto, quasi un *credo et intelligo simul*, mentre si tratta di due atti che si sviluppano nel medesimo soggetto, ma che sono in progressione: dal semplice aderire dell'intelletto agli enunciati del credo, si passa all'aderire con aggiunta delle «prove» o analisi razionali dei significati degli articoli di fede. Per Lullo è un processo progressivo che, di fatto, è presente anche in chi non condivide le sue posizioni in materia: ognuno può verificare che, quando passa dal credo del catechismo alle elaborate spiegazioni teologiche di quelle stesse verità, non cessa di credere, e il suo *intelligere* va a situarsi anselmianamente sopra la fede, senza abolirla; la fede sarà abolita solo dalla «visione», quando anche la grazia confluirà nella gloria<sup>20</sup>.

La nuova dialogicità tra fede e ragione ha trovato, in questa direzione, un percorso che toglie ogni sospetto di incomprensione o prevaricazione o violenza su entrambi i fronti; tra le molte riflessioni presenti nel testo di Lullo, volte a ribadire questa sintonia, sottolineiamo il passo che richiama la dotazione del *lumen gratiae*, comune sia alla fede sia all'intelletto:

Ait intellectus: Concedo, quod Deus habet infinitam elevationem supra me. Sed sicut tu per me et ego per te, credendo recipimus lumen gratiae a Deo, attingendo de eo aliquas veritates, sic per idem lumen aliquas veritates de Deo intelligere possumus. Quia si non, divinus intel-

20. Nella *Commentatio operis*, in apertura del *Cur Deus homo*, Anselmo d'Aosta situa l'intelletto tra la fede e la visione beatifica (chiamata *species*): «inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligi: quanto aliquis ad illum proficit, tantum eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo» (Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, in F. S. Schmitt (ed.), *Opera omnia*, II, Roma 1940, 40. Si tratta dell'*intellectus fidei*, che assolve al medesimo compito teologico che gli attribuisce Lullo nella *Disputatio*, quello di esplicitare l'intelligenza nel campo delle verità rivelate.

lectus esset ligatus, quod non posset dare lumen per intelligere, ita sicut per credere; quod est impossibile<sup>21</sup>.

Recependo un'osservazione fatta da Baralla e Fidora nell'introduzione al testo di cui ci stiamo occupando, l'immagine forse meglio chiarificatrice del modo in cui Lullo intende la relazione tra fede e ragione è quella dell'olio (la fede) che sta sopra l'acqua (i ragionamenti): la fede svolge una funzione incoativa nei confronti dell'intelletto, perché se non si credesse a nulla, non ci sarebbe la possibilità di conoscere alcunché né circa Dio, né circa il mondo, e questo è guadagnato dalla lettura del testo di Isaia, con cui si sono confrontati tutti gli autori medioevali: *Nisi credideritis, non intelligetis*: il Dottore illuminato estrae l'indicazione di una precedenza della fede («nisi credideritis») contrassegnata dal compito di essere dispositiva e preparatoria affinché l'intelletto sia disposto e preparato alle proprie elevazioni («nisi credideritis — in assenza del credere — non intelligetis»). Il procedimento vede la fede, con le verità del dogma, stabilizzare e disporre l'intelletto a trattare la profondità di Dio; accade così che la fede consenta all'intelletto di ascendere a vertici altissimi, e che a sua volta salga sempre stando sopra l'intelletto, esattamente come fa l'olio che in una vasca di acqua resta sempre sopra l'acqua, e più si eleva quanto più sale il livello dell'acqua:

Alt intellectus: Quia in hoc, quod ego per te suppono credendo, quod possum ascendere, habituo me de te. Et sic tu es in me et ego in te. Et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu creando ascendis in altioem gradum super me. Quoniam sicut oleum super aquam, ita tu semper super me moraris. Et ratio huius est, quia habes maiorem vigorem in omnibus ascendendi supponendo, eo quia non laboras quam ego, qui, quando ascendo intelligendo, tunc laboro<sup>22</sup>.

La valutazione complessiva dell'opera di Lullo, soprattutto relativamente alla natura logica e al modello epistemologico delle elaborazioni dottrinali e della sua *Arx*, continua ad essere sotto-

21. Lullo, *Disputa*, I, 10, 108.

22. Lullo, *Disputa*, I, 2, 92. Nella nota 67, 35, dell'introduzione vengono richiamati altri testi lulliani in cui compare l'immagine dell'olio sopra l'acqua.

posta a vaglio critico, come abbiamo visto a proposito del cosiddetto lullismo secolare. Nell'ultima parte del saggio di Josep Baralla (ricordato alla nota 2), viene offerta una serie di riflessioni conclusive, da cui traggo spunto per suggerire possibili orientamenti utili a fissare la trama del metodo dialogico tra la fede e la ragione. Lullo non può essere considerato un logico «professionista», non commentò mai i trattati aristotelici con il rigore con cui lo facevano i maestri delle facoltà delle arti, e molto probabilmente aveva una conoscenza superficiale dei trattati aristotelici inclusi nella *logica nova*. Dal punto di vista matematico, il contributo del lullismo alla combinatoria è trascurabile: Lullo lavorò isolatamente da autodidatta e inventò una logica che non tendeva alla formalità, come faceva la logica scolastica, ma che era esplicitamente materiale o intenzionale. Il suo obiettivo non era di formalizzare i processi di argomentazione o risolvere problemi di epistemologia della scienza, ma di unire la logica e la metafisica, al fine di conseguire una «logica teologica» che rendesse ragione del contenuto della fede cristiana. Wilhelm Risse, uno storico della logica, lo disse in modo sentenzioso: «L'*Arx magna* di Lullo si orienta misticamente verso ciò che è soprarazionale, e non logicamente verso ciò che è razionale»<sup>23</sup>.

#### ABSTRACT

Alessandro Ghisalberti, *The Dialogic Method in Ramon Llull's Disputatio fidei et intellectus* (1303)

For a long time the major criticisms to Ramon Llull have been focused on the accuse of «rationalism». However in the last few decades a new perspective, also named «secular Lullism», has been developing. These scholars have stressed the logical and mathematical aspects involved in Llull's *Art*, beyond the apologetic or religious themes. By contrast, according to others interpreters, Llull's aim was to write a genuine philosophical work, alternative to the theological epistemology of the Latin Scholastics, which was strongly linked to the logical doctrines of Aristotle's *Analytics*. Yet, Llullian *Art* reveals itself as a new different form of axiomatic theology, based on both the combinatorial method

23. Citato da Baralla, *L'arte lulliana*, 145.

and the «demonstrations» of the supreme Christian truths. This essay investigates how Lull intends these important demonstrations: while the contemporary theologians contrasted them to faith, in the *Disputatio fidei et intellectus* the intellectual evidence of an enunciation does not exclude the consent by faith, as intellect always works in association with grace. Hence, it doubtlessly provides a new perspective, to be retained as a hermeneutic key point for the whole Lullian apologetics.

Alessandro Ghisalberti

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano  
alessandro.ghisalberti@unicatt.it

Joseph Ziegler

#### ENGELBERT OF ADMONT AND THE LONGEVITY OF THE ANTEDILUVIANS C. 1300

Chiara Crisciani's contribution to the study of the interaction between medicine and religion in medieval culture is immense. Her work on the history of the scholastic discourse of natural philosophers, physicians, and theologians debating the themes of longevity and prolongation of life has transformed how we understand the intense preoccupation of thirteenth- and fourteenth-century thinkers in inventing and developing new theoretical means of explaining life, death, and ageing, and greatly clarified the complex picture of texts, questions, and technical terms they employed<sup>1</sup>. This paper falls in the intersection of these two fields of her interest in its attempt to offer a first glimpse of a neglected text which merits being part of the larger story of the discourse about longevity in its religious, medical, and natural philosophical contexts around 1300. It should lead us to reaffirm and restudy the role of the Bible in general, and the biblical myth of the extreme longevity of the antediluvians and its collapse following the flood, in triggering thought about long life and the potential and limits for the actual prolongation of life.

1. See most recently the exhaustive introduction she compiled, together with Giovanna Ferrari, to Arnau de Vilanova, *Tractatus de humido radicali*, ed. M. R. McVaugh, in *Annali de Villanova Opera Medica Omnia* V.2, Barcellona 2010; C. Crisciani, «Prolungamento della vita: medicina e teologia (secoli XIII e XIV)», in *Médecine et religion: Collaborations, compétitions, conflits (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, eds. M.-P. Donato, L. Berlivet, S. Cabibbo, R. Michetti, M. Nicoud, Rome 2013, 87-113; Ead., «Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secolo XIII)», in *Vita longa: vecchità e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, eds. C. Crisciani, L. Reptici, P. B. Rossi, Firenze 2009 (Micrologus Library, 33), 61-86.