



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DILEF
DIPARTIMENTO DI
LETTERE E FILOSOFIA

Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti

tra Antichità e Medioevo

a cura di

Anna Rodolfi, Maddalena Sartini



FILOSOFIA

Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia

direttore responsabile

Simone Magherini

direttore

Marco Biffi

Filosofia / 2



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DILEF
DIPARTIMENTO DI
LETTERE E FILOSOFIA

La collana «**Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia**» dell'Università degli Studi di Firenze nasce, insieme a «DILEF. Rivista digitale del Dipartimento di Lettere e Filosofia», nel quadro delle attività condotte come Dipartimento di Eccellenza 2018-2022 sul Fondo assegnato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca.

La collana si articola in quattro sezioni, che rispecchiano gli interessi e gli ambiti di studio delle rispettive sezioni dipartimentali: Antichità e Filologia, Filosofia, Letteratura italiana e Romanistica, Linguistica.

La pubblicazione in rete, in formato PDF, è ad accesso aperto; l'edizione a stampa è disponibile a pagamento.

Comitato direttivo

Benedetta Baldi, Giovanni Alberto Cecconi,
Simone Magherini, Mariagrazia Portera, Anna Rodolfi,
Salomé Vuelta García, Giovanni Zago

Comitato scientifico

Valentina Arena (University College, London)
Barbara Carnevali (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Mario Citroni (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Matthias Heinz (Paris Lodron Universität Salzburg)
Susan Kozel (Università di Malmö)
Adam Ledgeway (University of Cambridge)
José María Micó (Università Pompeu Fabra, Barcellona)
Marco Petoletti (Università Cattolica di Milano)
Alessandro Polcri (Fordham University, NY)
Tommaso Raso (Universidade Federal del Minas Gerais)
Carole Talon-Hugon (Université de Nice-Sophia Antipolis)
Fabio Zinelli (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti

tra Antichità e Medioevo

a cura di

Anna Rodolfi, Maddalena Sartini

© 2025 Società Editrice Fiorentina, per la presente edizione
© 2025 The Authors, per i testi

via Capo di Mondo, 78 - 50136 Firenze
tel. 055 5532924
info@sefeditrice.it
edu.sefeditrice.it

E-ISSN 2974-6876
ISBN 978-88-6032-841-0
E-ISBN 978-88-6032-842-7
DOI 10.35948/DILEF/978-88-6032-842-7



La Collana è pubblicata ad Accesso Aperto con licenza Creative Commons
Licence CC-BY-NC-ND 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Progetto grafico e impaginazione
Francesco Sensoli

Copertina
Studio Grafico Norfini

Font
Alegreya ht e Alegreya Sans ht
(Juan Pablo del Peral, Huerta Tipográfica)

Indice

VII	<i>Introduzione</i> Anna Rodolfi
	Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti tra Antichità e Medioevo
3	<i>Fato e necessità dal pensiero antico a Dante</i> Francesco Ademollo
29	<i>Future contingents in Avicenna's reworking of De Interpretatione</i> Ginevra Tozzi
51	<i>«neque sequitur de quolibet: hoc est futurum, ergo erit».</i> <i>Ugo di S. Cher e la contingenza della profezia</i> Anna Rodolfi
75	<i>Sulle orme di Tolomeo: fato e previsione secondo Alberto Magno nel De fato</i> Alessandro Palazzo
121	<i>Deus potest decipere creaturam rationalem Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia nel Commento alle Sentenze di Robert Holcot</i> Roberto Limonta
143	<i>Preconoscenza dei futuri contingenti e conoscenza divina delle creature: ancora su alcune polemiche di Ugolino di Orvieto</i> Amos Corbini

- 167 *Future Contingents and God's determinatio ad utrumlibet.*
 Insights from John Wyclif's De scientia Dei
 Luigi Campi
- 191 *Indice dei nomi*

Introduzione

Anna Rodolfi

Il convegno di cui si presentano qui gli atti si è svolto dal 17 al 18 ottobre 2024, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, nell'ambito delle attività organizzate dall'Unità di Firenze, componente del Progetto Prin pnrr «Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots. Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future» (P2022BMJ5A).

In questa occasione, il tema generale del progetto nazionale è stato declinato dall'Unità di Firenze privilegiando la definizione stessa di futuro, il problema della sua conoscibilità da parte dell'uomo e da parte di Dio, all'interno di un contesto teorico in cui il futuro è innanzitutto concepito, da un punto di vista epistemologico, come appannaggio esclusivo della conoscenza di Dio, in aperta polemica con le forme di divinazione antica.

Nella tradizione di cui si occupa questo volume, infatti, Dio ha creato e ordinato il mondo orientandolo finalisticamente verso il raggiungimento della beatitudine e perfezione future. Il futuro rappresenta pertanto per il cristiano, in una prospettiva storico-esistenziale, il "luogo" della propria realizzazione mediante l'incontro con Dio al quale egli tende per natura, in quanto sommo bene. Il futuro segna fortemente la vita dell'uomo e corrisponde in lui a una aspettativa carica di significato escatologico che può realizzarsi pienamente o meno, in base a come egli vive in una dimensione temporale che, da pellegrino sulla terra, è scandita da scelte libere. Il merito che deriva dalla fede, aumentato dal corretto uso del libero arbitrio che sceglie sempre il

bene, cioè Dio, e l'aiuto decisivo della grazia divina consentono all'uomo *viator* di conseguire il premio della salvezza e della visione di Dio.

Ma come è possibile che le scelte dell'uomo e le azioni che da esse dipendono siano davvero libere, cioè non costrette, se è vero che Dio creatore conosce ogni cosa prima che accada? La prescienza divina è conciliabile con la libertà dell'uomo, senza ridurre quest'ultima ad una mera illusione? Oppure, dalla prescienza e dall'infallibilità divine segue piuttosto la natura interamente determinata e necessaria dei nostri atti?

C'è in generale una certa concordia fra gli studiosi nel ritenere che il dibattito medievale sul determinismo di lingua latina e di lingua araba (su quest'ultima si veda qui il saggio di Ginevra Tozzi, *Future Contingents in Avicenna's reworking of De interpretatione*) affondi le proprie radici nelle riflessioni elaborate dai filosofi antichi intorno alle nozioni di necessità e contingenza¹ (di cui offre uno spaccato il saggio di Francesco Ademollo, *Fato e necessità dall'antichità a Dante*).

In uno studio nel quale passa in rassegna presupposti e implicazioni del dibattito scolastico sul determinismo, Pasquale Porro² richiama l'attenzione su due luoghi del *corpus aristotelicum* nei quali i filosofi medievali sembrano rinvenire i punti chiave della strategia anti-deterministica messa in atto dal Filosofo: si tratta del capitolo 9 del *De interpretatione*, nel quale egli argomenta a favore dell'inapplicabilità del principio di bivalenza agli enunciati che vertono su eventi futuri singolari contingenti e del capitolo 3 del libro VI della *Metafisica*, nel quale sostiene che una sequenza determinata di cause possa essere interrotta da una causa accidentale che si genera senza conseguire da una causa ad essa precedente³.

¹ Cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988, p. 1.

² PASQUALE PORRO, *Contingenza e impedibilità delle cause: presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, in «Rivista di storia della filosofia», 68, 2013, pp. 113-147: 115-116.

³ Sulla tradizione medievale dei commenti al *De interpretatione*, cfr. SIMO KNUUTTILA, *Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione 9*, in «Vivarium» 48, 2010, pp. 75-95.

Come noto, il *De interpretatione* è un trattato che si occupa degli enunciati, delle loro caratteristiche e delle relazioni logiche che intercorrono fra essi. Tra i diversi tipi di enunciati, Aristotele rivolge la propria attenzione in particolare a quelli cosiddetti apofantici o dichiarativi, che hanno la proprietà di dichiarare qualcosa e rispetto ai quali si danno l'esser vero e l'esser falso. Ciò è rilevante nella misura in cui, nel capitolo 9, lo Stagirita focalizza la propria attenzione sulla relazione che intercorre tra la verità di un enunciato e il tempo e in particolare sulla possibilità di applicare o meno senza restrizioni il cosiddetto principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari. Ora, i futuri contingenti sembrano sottrarsi a questo principio nella misura in cui al memento della loro enunciazione non sono né veri né falsi. Per quanto riguarda l'organizzazione del capitolo 9, esso sembra poter essere suddiviso in tre sezioni⁴: 1) una prima sezione di carattere introduttivo, in cui Aristotele espone alcune considerazioni preliminari; 2) una seconda sezione in cui egli compie due operazioni distinte, ossia a) espone degli argomenti che hanno come conseguenza il fatalismo e b) rifiuta tale esito fatalistico, elencandone una serie di implicazioni inaccettabili; 3) una terza sezione in cui egli presenta la propria soluzione alla questione della possibilità di applicare o meno senza restrizioni il principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari. In tale capitolo, Aristotele non si pone l'obiettivo di argomentare a sostegno dell'esistenza della contingenza e di un futuro aperto, ma compie un'operazione di tipo diverso: egli assume infatti che la contingenza sia qualcosa di realmente esistente nel mondo e, partendo da tale presupposto, argomenta contro l'estensione senza restrizioni del principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari, poiché ciò produrrebbe delle conseguenze fatalistiche in contrasto con una visione del mondo che ammette l'esistenza della contingenza. Da ciò segue che, se si analizza il capitolo in questione con lo scopo di rintracciare in esso le considerazioni aristoteliche in merito all'esistenza della contingenza nel mondo, allora sono rilevanti non tanto le argomentazioni che egli

⁴ Cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The problem of divine foreknowledge and future contingents*, cit., p. 6.

sviluppa per mostrare come l'applicazione senza restrizioni del principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari conduca al fatalismo, quanto le assunzioni che egli fa riguardo alle implicazioni del fatalismo.

Aristotele distingue innanzitutto gli enunciati che riguardano cose che sono e cose che sono da quelli che riguardano cose singolari future. Il primo gruppo di enunciati comprende poi a sua volta tre sottogruppi, ossia: a) quello degli enunciati che vertono su un oggetto universale e hanno forma universale, in quanto sono introdotti da un quantificatore universale ("Tutti gli uomini sono virtuosi"), b) quello degli enunciati che vertono su un oggetto singolare ("Socrate è virtuoso") e c) quello degli enunciati che vertono su un oggetto universale ma non hanno forma universale ("Un uomo è virtuoso"). Ora, sebbene tale classificazione non sia esaustiva, essa è comunque funzionale a mettere in evidenza l'esistenza di una contrapposizione fra i due gruppi di enunciati inizialmente distinti. Nel momento stesso in cui introduce tale classificazione, infatti, lo Stagirita sostiene anche che c'è una tesi che vale per tutti gli enunciati riguardanti le cose che sono e quelle che sono state (indipendentemente dal sottogruppo in cui si collocano), ma *non* per quelli riguardanti le cose particolari future, ossia "è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa".

Vari interpreti⁵ hanno sostenuto che con tale espressione Aristotele intenda alludere al principio di bivalenza. Se si accetta questa interpretazione, allora egli starebbe qui affermando che: 1) il principio di bivalenza vale in modo non problematico per gli enunciati che vertono su eventi presenti e passati, per i quali avviene che, presa una qualsiasi coppia di proposizioni contraddittorie, ciascuna di esse è vera oppure falsa, seppur con la precisazione che, nel caso di enunciati universali espressi in forma universale e di enunciati particolari i due membri della contraddizione devono necessariamente essere uno vero e l'altro

⁵ Cfr. J. L. Ackrill in ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 133-134. D. RICHARD SORABJI, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, NY, 1980; RICHARD GASKIN, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin 1995.

falso, mentre nel caso di enunciati universali non espressi in forma universale ciò non è necessario; 2) l'applicazione del principio di bivalenza agli enunciati che vertono su eventi futuri singolari può risultare invece talvolta problematica, perciò la tesi per cui, presa una qualsiasi coppia di enunciati contraddittori, "è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa", non sembra essere, per essi, sempre valida. La motivazione di quanto appena detto viene esplicitata da Aristotele nella seconda sezione del capitolo 9: se il principio di bivalenza valesse senza restrizioni anche per gli enunciati sui futuri singolari, esattamente come vale per gli enunciati sul passato e sul presente, allora tutto ciò che avviene nel mondo *accadrebbe per necessità*. Per comprendere questo passaggio, è opportuno portare alla luce due premesse implicite nel discorso di Aristotele, relative al suo modo di concepire la verità. La prima è che egli adotta una teoria cosiddetta corrispondentista, secondo cui la verità di una proposizione risiede nella sua corrispondenza con la realtà che descrive; dunque, un enunciato è vero nella misura in cui descrive uno stato di cose effettivamente esistente nel mondo. La seconda premessa è invece l'idea che la verità sia relativa al tempo, il che significa che lo stesso enunciato può cambiare valore di verità in diversi istanti temporali. Dall'unione di queste due premesse si può concludere che, secondo Aristotele, è possibile che un enunciato muti il proprio valore di verità nel tempo sulla base del variare di quegli stati di cose nel mondo che hanno a che fare con ciò che esso descrive⁶.

⁶ Nella ricchissima bibliografia sul tema si può vedere ad esempio, STEFANO PERFETTI (a cura di), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ETS, Pisa, 2008; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Milano, Jaca Book 2016; JOHN MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 2005; EDWARD WIERENGA, *Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 425-445; CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by NORMAN KRETZMANN, ANTONY KENNY, JAN PINBORG, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 358-381; CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, PUF, Paris, 2004.

Se tracce del rifiuto di posizioni deterministiche possono essere rinvenute già in epoca antica, l'avvento del cristianesimo, come si è detto, aggiunge un ulteriore elemento di complicazione alla riflessione in ambito medievale sulla necessità e la contingenza nel mondo, in quanto concepisce quest'ultimo come il prodotto della creazione di un Dio dotato di una provvidenza e di una prescienza infallibili e ciò pone il seguente problema: può esistere qualcosa di contingente in un mondo che risponde ad un ordine che è espressione di un Dio infallibile? E se sì, in che modo? Dire che tutto ciò che esiste è stato creato ed è conosciuto e governato da un Dio infallibile, infatti, sembrerebbe condurre ad uno scenario deterministico per cui le cose che vengono ad essere non possono essere diversamente da come egli ha stabilito che siano. D'altra parte, oltre ad alcuni passi della Scrittura che sembrano attestare in modo metaforico l'attributo della prescienza divina (ad esempio *Sag* 8, 1: «Il tuo potere si estende da un confine all'altro della terra e organizza tutte le cose»; *Hbr* 4, 16: «Tutte le cose sono estese davanti ai suoi occhi»), possiamo affermare che la tradizione cristiana possiede l'evidenza dell'attributo della prescienza divina nell'episodio evangelico della profezia di Cristo del tradimento di Pietro (*Mc* 14, 28-31): questo episodio non solo mostra l'onniscienza e prescienza del futuro, ma è il Dio incarnato che la annuncia in modo infallibile.

Un'ulteriore "prova testuale" della prescienza è costituita dalle profezie bibliche, come annunci di avvenimenti futuri. Il rifiuto della prescienza di Dio, da cui i profeti traggono ispirazione e rivelazione, comporterebbe l'impossibilità del fenomeno profetico, pur ampiamente attestati dalla Scrittura. Ed è a questa evidenza che sembra rifarsi Agostino quando, nel *De Civitate Dei* (V, 9), afferma: «Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus».

Il tema della compatibilità tra provvidenza e prescienza divina e contingenza emerge, nel corso del XIII-XIV secolo, all'interno della riflessione anche di stampo metafisico sui nessi causali e sul carattere impedibile o non impedibile delle cause, dove si parla di "impedibilità" di una certa causa nel caso di situazioni e processi in cui non si verifica l'effetto al quale essa è naturalmente ordinata. All'interno della cornice appena

delineata, si pone però anche un problema ulteriore, che riguarda nello specifico l'agire degli esseri razionali e in particolare dell'essere umano: se da un lato la dottrina cristiana ammette l'infallibilità della prescienza e della provvidenza di Dio, dall'altro essa afferma al tempo stesso che gli esseri umani sono dotati di libero arbitrio. Quest'ultimo punto, tuttavia, sembra mal conciliabile con le implicazioni deterministiche che scaturiscono dall'infallibilità divina, poiché esso rimanda all'esistenza nel mondo di uno spazio di contingenza; se tutto ciò che accade fosse già determinato prima ancora di verificarsi, infatti, nessuno avrebbe la possibilità di compiere scelte libere. Per questo motivo, come spiega ancora Porro⁷, le discussioni scolastiche sul libero arbitrio vengono spesso classificate sulla base delle varie forme di determinismo che possono metterlo in discussione; fra queste, quelle che vengono maggiormente discusse sono tre: 1) il determinismo naturale, nel quale rientrano gli appetiti sensibili e le inclinazioni corporee ma anche le influenze degli astri (e in tal caso si parla di determinismo astrale: prospettiva indagata qui dal saggio di Alessandro Palazzo *Sulle orme di Tolomeo: fato e previsione secondo Alberto Magno nel De fato*); 2) il determinismo psicologico, che riguarda l'influenza diretta che l'intelletto esercita sulla volontà e conseguentemente anche l'influenza mediata che gli oggetti appresi dall'intelletto esercitano su essa, 3) il determinismo teologico, che pone invece l'accento sull'azione che la prescienza e la provvidenza di Dio esercitano sulle azioni umane.

La riflessione filosofica medievale, nell'intero arco della sua durata plurisecolare e multilinguistica, ha prodotto varie soluzioni per conservare allo stesso tempo la libertà dell'uomo e la perfezione divina⁸. Punto di riferimento ineludibile per chiunque discuta il tema è, come noto, la soluzione, cosiddetta compatibilista, proposta da Severino Boezio

⁷ PASQUALE PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà*/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di Mario De Caro, Massimo Mori, Emidio Spinelli, Carocci, Roma, 2014, pp. 171-190, pp. 173-174.

⁸ Cfr. HARM J.M.J. GORIS, *Free Creatures of an eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, Peeters, Nijmegen, 1996; PETR DVOŘÁK, *The Concurrentism of Thomas Aquinas: Divine Causation and Human Freedom* «Philosophia», 2013, 41, pp. 617-634.

nel libro V del *De consolatione philosophiae*, fondata sull'implicazione tra modi della conoscenza e natura del soggetto conoscente, con cui Boezio spiega la prescienza divina come proprietà analitica di Dio la cui natura eterna, abbraccia tutti i tempi. Da qui, per lui, lo stesso evento futuro appare necessario se riferito alla conoscenza divina, ma contingente se valutato nella sua propria natura. Il carattere necessario della conoscenza di Dio non comporta dunque il venir meno del carattere contingente degli eventi e delle azioni umane dovute al libero arbitrio⁹.

A partire da queste premesse – lo sfondo teorico antico e in particolare aristotelico, il dato scritturale, il compatibilismo boeziano – gli altri studi di cui è composto il volume approfondiscono la riflessione del XIII e XIV secolo su alcuni degli aspetti salienti implicati dal rapporto di compatibilità o incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana, sia sul versante epistemico che sul versante metafisico e ontologico: il tipo di determinismo e di necessità che ne può derivare sul piano dell'agire umano, o al contrario il tipo di contingenza garantita proprio dall'onnipotenza divina, come poi sia *filosoficamente* concepibile la conoscenza di Dio del futuro (su questo aspetto vertono i saggi di Luigi Campi, *Future Contingents and God's determinatio ad utrumlibet insights from John Wyclif's de scientia dei* e quello di Amos Corbini, *Preconoscenza dei futuri contingenti e conoscenza divina delle creature: ancora su alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*), se l'avverarsi delle profezie sia necessitato (il saggio di Anna Rodolfi, «*neque sequitur de quolibet: hoc est futurum, ergo erit*». *Ugo di s. Cher e la contingenza della profezia*), lo statuto

⁹ Tra i numerosi contributi sulla soluzione di Boezio si veda ad esempio NORMANN KRETZMANN, *Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle*, in L.M. DE RIJK AND H.A.G. BRAAKHUIS, eds., *Logos and Pragma: Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen 1987, pp. 63-97; MARIO MIGNUCCI, *Truth and Modality in Late Antiquity: Boethius on Future Contingent Propositions*, in GIOVANNA CORSI ET AL., EDS., *Le teorie della modalità* (San Gimignano 5-8 dicembre 1987), Bologna, 1989, pp. 47-78; CYRILLE MICHON, *La prescience et la liberté, le temps et l'éternité. Une relecture du dernier livre (V) de la Consolation de Philosophie*, in Angelo Giavatto, and Frédéric le Blay, (eds), *Autour de La Consolation de Philosophie de Boèce*, Neuilly-sur-Seine, 2015, pp. 127-163; CHRISTOPHER ISAAC NOBLE, *All That Heaven Allows. Boethius on Divine Foreknowledge, Contingency, and Free Choice*, in «Phronesis» 69, 2024, pp. 182-225.

logico degli enunciati profetici, la possibilità dell'inganno da parte Dio quando le profezie non si avverano (il saggio di Roberto Limonta, «*Deus potest decipere creaturam rationalem*». *Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia nel Commento alle Sentenze di Robert Holcot*).

Il dibattito medievale che si protrae oltre oltre Robert Holcot, con Luis Molina, Francisco Suarez e Leibniz, con la proposta di soluzioni molteplici, lungi dall'essere un residuo del passato, ha finito per arricchire ancora oggi il dibattito contemporaneo sul complesso rapporto tra libertà umana e necessità¹⁰.

¹⁰ A riguardo cfr. CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté*, cit.

**Prescienza, profezia, determinismo
e futuri contingenti
tra Antichità e Medioevo**

Fato e necessità dal pensiero antico a Dante*

Francesco Ademollo

Questo contributo fornisce una sintetica ricostruzione di alcuni momenti salienti della riflessione antica e tardoantica su fatalismo e determinismo, con un'escursione finale in territorio dantesco. L'obiettivo è di illuminare almeno in parte lo sfondo contro il quale si svolgono i dibattiti medievali che verranno più specificamente presi in esame nel resto del volume. Dovremo procedere a tappe forzate e tagliare bruscamente nodi interpretativi complessi che meriterebbero un'analisi più approfondita e paziente, nella speranza che il quadro d'insieme compensi il sacrificio di dettagli e sfumature.

1. Il fato in Omero

L'idea che gli esseri umani siano soggetti a un destino superiore che ha stabilito in anticipo ciò che accadrà loro compare a più riprese nei poemi omerici, sui quali è opportuno gettare un breve sguardo all'inizio del nostro itinerario. Consideriamo un esempio famoso. In *Iliade* xxii 168-76 Zeus, vedendo Ettore inseguito da Achille intorno alle mura di Troia, e dispiaciuto per l'imminente sorte di un eroe che in passato gli

* Le ricerche che hanno condotto a questo lavoro sono state finanziate dal progetto PRIN PNRR 2022 *Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future* (CUP B53D23028970001). Ringrazio Anna Rodolfi per avermi invitato a partecipare al progetto e al convegno di cui qui si pubblicano gli atti.

ha offerto molti sacrifici, chiede agli altri dèi se si possa salvarlo o se si debba lasciare che muoia per mano di Achille. Atena gli risponde contrariata (178-81)¹:

ὦ πάτερ Ἀργικέραυνε κελαινεφές, οἷον ἔειπες·
ἄνδρα θνητὸν ἐόντα, πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ,
ἅψ' ἐθέλεις θανάτοιο δυσσχέος ἐξαναλῦσαι;
ἔρδ'· ἀτὰρ οὐ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι.

O padre dal vivido lampo, adunatore di nubi, che cosa hai detto!
Un uomo che è mortale, da un pezzo votato al fato,
lo vuoi riscogliere dalla morte dall'orrendo fragore?
Fa' pure; ma certo non tutti ti approviamo noi altri dei.

Zeus si lascia convincere dalle parole di Atena, apparentemente per benevolenza verso di lei («con te voglio essere dolce», 184), e acconsente a che Ettore muoia. Allora Atena si reca sul campo di battaglia, rincuora Achille e induce Ettore, apparendogli con le sembianze del fratello Deifobo, a fermarsi ad affrontarlo. Gli eroi si scontrano; quando Ettore chiede una lancia di ricambio e non trova Deifobo più al suo fianco, comprende l'inganno di cui è stato vittima e così commenta (297-305):

ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν.
Δηϊφωβὸν γὰρ ἐγὼ γ' ἐφάμην ἥρωα παρεῖναι,
ἀλλ' ὃ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη.
νῦν δὲ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδ' ἔτ' ἄνευθεν,
οὐδ' ἄλέη. ἦ γάρ ῥα πάλαι τό γε φίλτερον ἦεν
Ζηνί τε καὶ Διὶς υἱὶ Ἐκηβόλῳ, οἳ με πάρος γε
πρόφρονες εἰρύατο· νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.
μὴ μὲν ἀσπουδεῖ γε καὶ ἀκλείως ἀπολοίμην,
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

¹ Qui e nel seguito, per i passi dell'*Iliade* ho modificato la traduzione di Giovanni Cerri (OMERO, *Iliade*, traduzione di Giovanni Cerri, commento di Antonietta Gostoli, Milano, BUR, 2005⁵).

Ahimé, davvero gli dei m'hanno invitato alla morte:
 io credevo mi fosse vicino l'eroe Deifobo,
 invece è dentro le mura e Atena m'ha tratto in inganno.
 M'è accanto la morte funesta, non è più lontana,
 e non c'è scampo: da un pezzo questo era caro
 a Zeus e al figlio di Zeus, il Saettatore, che pure in passato
 benigni mi proteggevano; ma adesso mi coglie il destino.
 Che almeno io non muoia senza battermi e senza gloria,
 ma compiendo qualcosa di grande, che lo apprendano i posteri!

Dunque è stabilito dal destino (αἷσα, 179; μοῖρα, 303) che Ettore debba morire. Eppure Zeus si è chiesto se fosse opportuno salvarlo, esprimendosi come se ciò fosse concretamente possibile e rientrasse nelle sue prerogative, benché egli poi finisca, di fatto, col rispettare il destino². Ciò solleva difficili questioni: veramente il destino di Ettore avrebbe potuto essere modificato? Che relazione c'è tra il destino e la volontà degli dei? Gli interpreti hanno tentato di fornire risposte diverse a queste domande, ma è lecito sospettare che in realtà non ci siano risposte definite³. Agli albori del pensiero occidentale, Omero fa uso di nozioni di potenziale rilevanza filosofica per arricchire il tessuto drammatico

- 2 Il passo ha un parallelo in *Il.* xvi 431-61, dove Zeus si chiede se salvare Sarpedone benché sia destino (μοῖρα, 434) che egli venga ucciso da Patroclo in duello. In quel passo è Era a dissuadere Zeus, usando in parte le stesse parole di Atena (441-43). Un altro parallelo parziale in xx 290-317, dove Poseidone chiede a Era di salvare Enea da Achille. Era questa volta acconsente; la situazione però è ben diversa, poiché in questo caso *il destino è favorevole all'eroe*, in quanto è fatale (μόριμον, 302) che Enea sopravviva per perpetuare la stirpe di Dardano. Di fatto, quindi, in tutti e tre i passi che abbiamo considerato finisce con l'accadere ciò che era destino che accadesse.
- 3 Solo a titolo di esempio si possono confrontare fra loro, all'interno della stessa opera (*The Iliad: A Commentary*, a cura di Geoffrey Stephen Kirk, i-vi, Cambridge, Cambridge University Press, 1985-94), le diverse posizioni assunte da R. Janko (vol. iv, p. 375: «His [= Zeus'] protest against fate does not prove that he can reverse it, although Here implies this; the question of relative power, though posed, is left unanswered») e N. Richardson (vol. vi, p. 126: «It is clear that Zeus is not bound by the fact that a person's doom has long ago been fixed: but the fear of disapproval from the other gods is enough to deter him from altering this»).

e patetico della sua narrazione, ma non è interessato – e forse neppure pronto – a sottoporle a un'analisi rigorosa e coerente.

2. Il mito di Er in Platone

Accenni più o meno sviluppati e coerenti all'idea che le vite degli esseri umani siano governate dal destino, o in alternativa dall'imperscrutabile volere degli dei, che dispensano beni e mali senza un criterio evidente (cfr. *Iliade* xxiv 525-32), si trovano in diversi autori della letteratura greca post-omerica. La tappa successiva del nostro viaggio, però, sarà costituita da un autore che si contrappone intenzionalmente a molti aspetti della cultura tradizionale, e più precisamente all'idea che la poesia epica e tragica possa essere il fondamento dell'educazione. Mi riferisco naturalmente a Platone nella *Repubblica*, libro x. Alla fine di quell'ultimo libro del dialogo (614b-621b), Socrate narra un famoso mito nel quale si espongono le esperienze ultraterrene dell'anima di Er, un guerriero morto in battaglia cui viene consentito di visitare l'aldilà per poi ritornare alla vita. La parte del mito che ci interessa è quella nella quale Er scopre che le anime dei morti, dopo essere state premiate o punite per le loro azioni in vita, vengono radunate al cospetto delle tre Moire, le dee del destino, qui descritte come figlie della Necessità (Ἀνάγκη). Qui un araldo annuncia alle anime che stanno per essere chiamate a scegliere la loro prossima vita terrena (617d-e):

Ἀνάγκης θυγατὶς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος.

Parole della vergine Lachesi, figlia di Necessità. Anime effimere, questo è l'inizio di un nuovo ciclo di generazione mortale foriera di morte. Non sarà un demone ad avervi in sorte, ma sarete voi a scegliere un demone. Chi per primo

venga sorteggiato per primo scelga una vita cui sarà associato di necessità. La virtù è senza padrone; onorandola o disprezzandola ciascuno ne avrà di più o di meno. La responsabilità è di chi sceglie; il dio è senza responsabilità.

Nel seguito si racconta come le anime, in un ordine determinato da un sorteggio, scelgano a turno uno tra moltissimi e assai dettagliati tipi di vita, umana o non, che vengono loro proposti (617e-620d). Questa scelta viene poi resa definitiva e irreversibile dalle tre Moire (620d-e). Nella maggior parte dei casi le anime si lasciano influenzare da ciò cui si sono abituate nella vita precedente (620a) o fuorviare da dettagli appariscenti, come l'anima che sceglie la vita di un potente tiranno e si dispera quando scopre quanta infelicità la attenda; solo la filosofia costituisce una guida sicura alla scelta (618b-619e). In realtà, spiega l'araldo (619b),

Καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν νῶ ἐλομένῳ, συντόνως ζῶντι κείται βίος ἀγαπητός, οὐ κακός. μήτε ὁ ἄρχων αἰρέσεως ἀμελείτω μήτε ὁ τελευτῶν ἀθυμείτω.

Anche per chi si presenti per ultimo, se sceglie con senno e vive con impegno, è disponibile una vita amabile, non cattiva. Chi comincia non trascuri la scelta e chi è ultimo non si perda d'animo.

L'interpretazione del mito di Er è controversa. In particolare non è chiaro se (o in che misura) esso debba essere letto come una descrizione letterale di una singola, decisiva scelta ultraterrena o come una descrizione metaforica delle singole scelte che compiamo nel corso della nostra vita terrena. Se mettiamo da parte questo dubbio, tuttavia, e ci limitiamo al piano strettamente letterale, sembra ragionevolmente chiaro che la scelta della vita è influenzata da diversi fattori (il caso, le esperienze precedenti) ma non ne viene necessitata, e dunque è sostanzialmente libera, almeno per quelle anime che hanno coltivato la filosofia. Ciò che viene descritto come soggetto alla «Necessità», e che viene sancito dalle tre Moire, e dunque dal destino, non è la scelta stessa, ma *il fatto che la vita si svolga conformemente alla scelta una volta che questa sia avvenuta*. Dunque Platone nel mito di Er recepisce da una cer-

ta tradizione poetica la nozione del destino e la sua personificazione nelle tre Moire, ma modifica questi materiali per comporre un quadro sostanzialmente diverso e alternativo a quello tradizionale: un quadro nel quale l'anima individuale, e la sua capacità di farsi guidare dalla filosofia, sono in ultima analisi indipendenti da forze trascendenti.

3. Fatalismo e determinismo in Aristotele

Nei pensatori che prenderemo in esame dopo Platone la riflessione sui concetti di fato e necessità assume forme più consapevoli, astratte e sistematiche. Cominciamo con Aristotele, più precisamente dal trattato *De interpretatione*⁴. Si tratta com'è noto di un'opera di logica, nella quale vengono affrontate diverse questioni relative alla struttura degli enunciati e alle relazioni tra diversi tipi di enunciato dichiarativo. Il famoso cap. 9, 18a28-33, esordisce proponendo un'antitesi:

Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατὰφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθεῖ ἢ ψευδῇ εἶναι ... ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως.

Nel caso delle cose che sono e sono state è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa ... Nel caso delle cose particolari e future, invece, la situazione è diversa.

Secondo l'interpretazione più diffusa di queste formulazioni, che qui adotteremo, Aristotele vuol dire che (a) nel caso di fatti presenti e passati necessariamente ciascun enunciato, che sia affermativo o negati-

⁴ Le mie osservazioni su *De int.* 9 sono sostanzialmente indipendenti dalla maggior parte delle controversie interpretative su questo difficile capitolo. Di fatto, comunque, la mia interpretazione segue a grandi linee quella classica che si può ritrovare – al di là di alcune divergenze – in JOHN LLOYD ACKRILL, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 132-142; PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 198-233, 266-283; HERMANN WEIDEMANN, *Aristoteles: Hermeneutik / Peri hermeneias*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 195-213.

vo, è soggetto al Principio di Bivalenza e quindi è vero o falso, mentre (b) nel caso di fatti singolari futuri questo non accade. Che cosa questo significhi, e perché le cose stiano così, viene spiegato nel seguito attraverso una *reductio ad absurdum*. Aristotele cioè assume provvisoriamente che la differenza da lui asserita nel passo non sussista e che gli enunciati su fatti futuri singolari si comportino come tutti gli altri, e dunque siano tali che ciascuno sia vero o falso; quindi mostra, con due argomenti, che tale assunzione implica delle assurdità e pertanto deve essere respinta.

Non potremo esaminare i due argomenti in dettaglio. Possiamo però dire che essi vertono sulla seguente idea centrale: attribuire un valore di verità a *ogni* enunciato sul futuro – compresi quelli che vertono su fatti che ordinariamente considereremmo *contingenti* – implica che in realtà tutto accada *necessariamente*. Aristotele enuncia chiaramente questa conclusione in 18b5-8, alla fine del primo argomento:

οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν, οὐδ' ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα καὶ οὐχ ὁπότερ' ἔτυχεν (ἢ γὰρ ὁ φᾶς ἀληθεύει ἢ ὁ ἀποφᾶς).

Niente, dunque, è o accade, o sarà o non sarà, per caso o in quello fra i due modi che capita, ma *tutte le cose di necessità* e non in quello fra i due modi che capita (giacché o chi afferma o chi nega dice il vero).

Per capire come si possa arrivare a questa conclusione occorre anzitutto aver chiaro che l'argomento dipende da due assunzioni implicite.

La prima è una concezione *temporalizzata* della verità: Aristotele, come per lo più i filosofi dell'antichità, assume che la verità o falsità di un enunciato (o proposizione, credenza, giudizio) sia relativa al tempo, ossia che un enunciato (o proposizione, ecc.) sia vero o falso soltanto relativamente a un certo tempo t . Quest'assunzione evidentemente implica che uno stesso enunciato possa cambiare il suo valore di verità nel tempo ed essere vero a un certo tempo t_1 e falso a un altro tempo t_2 . Essa è anche, in linea di principio, compatibile con la possibilità che un enunciato non abbia alcun valore di verità a un certo

tempo t_1 e ne acquisti invece uno a un altro tempo t_2 . Come vedremo, quest'ultima sembra essere la posizione assunta da Aristotele alla fine del capitolo.

La seconda assunzione implicita che governa gli argomenti di Aristotele è una concezione della necessità come *inevitabilità*. In base a questa concezione, è necessario tutto ciò che non può, o non può *più*, essere evitato o cambiato. Sono quindi necessari tutti i fatti passati e presenti, che nessuno ha il potere di alterare; ma sono necessari anche i fatti futuri, se essi per qualsiasi ragione sono già “scritti”, stabiliti, determinati o decisi prima che si verifichino.

Queste due assunzioni sono accettate implicitamente da Aristotele e non sono oggetto di discussione nel capitolo. Ora, se ad esse se ne aggiunge una terza, quella che Aristotele intende discutere e in definitiva confutare, ossia che ogni enunciato, compresi tutti gli enunciati sul futuro, sia sempre – cioè rispetto a un *qualsiasi* tempo t – o vero o falso, la *reductio* può scattare. Infatti, se al tempo t_1 è *già* vero (o falso) l'enunciato che dice che al tempo t_2 le cose andranno in un certo modo, è ragionevole concludere che al tempo t_1 sia già “scritto”, stabilito, e quindi necessario, che le cose andranno (o non andranno) in quel modo. Se infatti al tempo t_1 ci fosse un'effettiva possibilità che a t_2 le cose andassero diversamente, l'enunciato non potrebbe essere già vero (o falso) a t_1 , prima dell'evento. Per citare il famoso esempio di Aristotele (18b24-5), se oggi, quando apparentemente una decisione deve ancora essere presa, è già vero che domani ci sarà una battaglia navale, poniamo nello stretto di Salamina, allora oggi è già stabilito, e quindi necessario, che domani la battaglia ci sarà.

Ora, se le cose stessero così, le nostre deliberazioni su quale sia la decisione giusta da prendere diventerebbero superflue: «non ci sarebbe bisogno di deliberare [βουλευέσθαι] o preoccuparsi che, se facciamo questo, questo sarà, ma se non facciamo questo, non sarà» (18b31-3). E questo per Aristotele è assurdo e inaccettabile (19a7-10):

ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράττειν τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ.

Infatti vediamo che un principio delle cose future deriva sia dal deliberare sia dall'agire, e che in generale nelle cose che non sono sempre in atto vi è la possibilità di essere e di non essere.

Questa è dunque la *reductio ad absurdum* dell'assunzione iniziale che tutti gli enunciati, compresi tutti quelli che concernono eventi futuri, obbediscano al Principio di Bivalenza in modo tale da essere veri o falsi in qualsiasi momento *t*. La reazione aristotelica – secondo l'interpretazione tradizionale del seguito del capitolo, che qui accoglieremo senza discussione – consiste nel rifiutare infine quell'assunzione e ammettere eccezioni al Principio di Bivalenza: gli enunciati che vertono su eventi futuri contingenti non sono né veri né falsi.

Torniamo alla *reductio* di Aristotele. Per i nostri scopi è importante sottolineare che essa si limita a mostrare che certe premesse (le assunzioni implicite ed esplicite che abbiamo elencato) implicano logicamente una certa conclusione (tutto accade di necessità). Aristotele non è interessato a fornire alcuna *spiegazione* fisica o metafisica del perché, nello scenario considerato, tutto accadrebbe di necessità. Per noi può essere naturale supporre che un mondo simile sarebbe un mondo soggetto a una forma di *determinismo causale*, nel quale gli eventi futuri sarebbero le conseguenze inevitabili di una catena di cause antecedenti. Aristotele aveva probabilmente familiarità con teorie di questo tipo, come quella che sembra fosse stata sostenuta dagli atomisti⁵, e tocca egli stesso questo problema in altri contesti, come vedremo fra poco. In questo capitolo, però, egli non fa alcun riferimento a meccanismi causali. Effettivamente in linea puramente teorica il futuro potrebbe essere già scritto per altre ragioni: per es. potrebbe essere soggetto alla volontà di un Dio occasionalista che ha stabilito sin dall'eternità che cosa deve accadere ed è in grado di farlo accadere via via. Per questa ragione gli studiosi usano spesso il termine «fatalismo» per riferirsi alla

5 Si veda la citazione dall'opera di Leucippo *Sull'intelletto* in Aezio I 25.4 = 67 B2 Diels/Kranz: «Nessuna cosa avviene invano, ma tutte in base a una ragione e in forza di una necessità» (οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης).

generica tesi che tutto accade di necessità derivata in *De interpretatione* 9, riservando «determinismo» alla specifica versione di quella tesi secondo cui tutto accade di necessità – o comunque in modo inevitabile – in virtù di catene causali⁶.

Dunque il fatalismo (la tesi più generica) non implica logicamente il determinismo (la tesi più specifica). Vale però l'inverso: *il determinismo implica il fatalismo*. Cioè, se gli eventi futuri sono resi necessari dalle loro cause passate e presenti, allora a maggior ragione gli eventi futuri sono genericamente necessari. Quest'implicazione ha una conseguenza molto rilevante: dalla negazione del fatalismo segue logicamente, per contrapposizione, la negazione del determinismo⁷. È ragionevole supporre che quest'implicazione sia sufficientemente evidente da non sfuggire all'attenzione di Aristotele e che egli sia quindi pronto a combinare il suo rifiuto del fatalismo con un rifiuto anche del determinismo.

Questo dato ci aiuta a gettare luce, indirettamente, su un problema che per noi qui sarebbe impossibile trattare direttamente, ossia la posizione di Aristotele nei confronti del determinismo. Il problema non riceve mai una trattazione sistematica nel *corpus*, ma emerge in diversi luoghi. Un testo famoso nel quale viene considerata – e apparentemente rifiutata – la possibilità di catene causali in virtù delle quali tutto accade «di necessità» è *Metaph.* E 3. Altri testi rilevanti per la questione – e di interpretazione non chiara – si trovano in alcuni capitoli del libro VIII della *Fisica* (2, 6) e del *De motu animalium* (7-9). Una discussione adeguata di questi difficili testi ci porterebbe troppo lontano; per i nostri scopi presenti sarà dunque sufficiente osservare

⁶ Vedi p.es. RICHARD TAYLOR, *Fatalism*, in «Philosophical Review», 71, 1962, pp. 56-66. Secondo una terminologia alternativa, introdotta da JAN ŁUKASIEWICZ, *On Determinism*, in JAN ŁUKASIEWICZ, *Selected Works*, a cura di Ludwik Borkowski, Amsterdam and London, North-Holland Publishing Company, 1970, pp. 110-128 (pubbl. orig. 1961), potremmo chiamare «determinismo logico» la tesi di *De interpretatione* 9, distinguendola dal «determinismo fisico».

⁷ Ringrazio Martina Buston e Matteo Moretti per aver attirato la mia attenzione su questo punto.

che a rigore *De interpretatione* 9 impegna Aristotele a rifiutare qualsiasi teoria in virtù della quale tutto accade «di necessità».

4. Il determinismo stoico

Il determinismo riveste invece un ruolo centrale nella filosofia stoica⁸. Gli Stoici ne forniscono una prima definizione classica, à la Laplace (Cicerone, *De divinatione* I 125-26, dove chi parla è il fratello Quinto, stoico convinto; cfr. Gellio, *Noct. Att.* VII 2.1-3):

Fatum autem id appello quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id quod superstitiose sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint et quae instant fiant et quae secuntur futura sint.

Chiamo fato ciò che i Greci chiamano *heimarmene*, ossia la serie ordinata delle cause, nella quale una causa intrecciata a un'altra genera da se stessa ogni cosa. Esso è la verità sempiterna che scorre da tutta l'eternità. Così stando le cose, non è accaduto nulla che non dovesse accadere, e allo stesso modo niente accadrà del quale la natura non contenga le cause che produrranno proprio quello. Da ciò si comprende che il fato è quello così chiamato non nel senso superstizioso del termine, ma in quello fisico: una causa eterna delle cose, in virtù della quale sono accadute quelle passate, accadono quelle presenti e accadranno quelle future.

Sembra che all'interno della scuola stoica siano state sostenute due versioni diverse di questa teoria. La prima, attribuita a Cleante,

⁸ Su tutti i contenuti di questa sezione e della successiva rimando al fondamentale studio di Bobzien: SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998. In particolare sul determinismo stoico si vedano le pp. 33-53.

concepisce il fato come qualcosa che si realizza con o senza il nostro «assenso», che lo vogliamo o no. Questa posizione emerge nell'inno a Zeus citato da Seneca, *Epist.* CVII 10-11⁹, ed è ben condensata dal famoso verso finale della citazione: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* («i fati conducono chi vuole e trascinano chi non vuole»). La seconda versione, sostenuta da Crisippo, è quella che più ci interessa qui. Essa considera invece il fato come un meccanismo universale che governa assolutamente tutto ciò che accade, *compresi gli atti stessi di concessione o rifiuto del nostro «assenso»*¹⁰, i quali sono dunque rotelle del grande ingranaggio del fato. Questa posizione viene riportata con chiarezza da Cicerone, *De fato* 40-45, e da Gellio, *Noct. att.* VII 2. Ecco un estratto dal secondo testo (VII 2, 6-7):

Contra ea Chrysippus tenuiter multa et argute disserit; sed omnium fere, quae super ea re scripsit, huiusmodi sententia est. «Quamquam ita sit,» inquit, «ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque conexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas».

Contro queste critiche Crisippo ha dato molte risposte con acume e sottigliezza, ma di tutto ciò che ha scritto in proposito mi sembra che questo sia più o meno il senso: 'Benché sia un fatto che tutte le cose sono obbligate e connesse dal fato secondo una certa legge necessaria e fondamentale, tuttavia le indoli stesse delle nostre menti sono sottoposte al fato secondo le loro stesse proprietà e caratteristiche'.

Il determinismo stoico era esposto ad alcune ovvie obiezioni: se esso è vero, che margine rimane alla nostra autonomia di agenti?

⁹ Cfr. Epitteto, *Encheiridion* 53.1. La testimonianza di Epitteto e quella di Seneca sono raccolte insieme da von Arnim nel fr. 1 527 degli *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit I. ab Arnim, Stuttgartiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1903-24, nel seguito SVF). Sull'inno di Cleante vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 345-349.

¹⁰ Sul concetto stoico di *assenso* si veda JULIA ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1992, pp. 65-102.

Come si può dire che le nostre azioni sono in nostro potere e che di conseguenza ha senso lodarci per quelle buone e punirci per quelle cattive? La risposta di Crisippo – che qui non possiamo approfondire –, riportata da Cicerone e Aulo Gellio nei testi citati sopra, è notoriamente di tipo “compatibilista”: le nostre azioni rimangono in nostro potere proprio in quanto concorrono a determinarle anche le nostre nature individuali, che sono diverse da un individuo a un altro e reagiscono diversamente (benché in modo perfettamente determinato) agli stessi stimoli esterni, cioè alle stesse rappresentazioni, col concedere o non concedere loro l’«assenso». Pertanto mantengono un senso anche la lode e il biasimo¹¹.

5. Crisippo su determinismo e fatalismo

A differenza di Aristotele, gli Stoici esplorano la connessione tra il determinismo e il problema, discusso in *De interpretatione* 9, della verità degli enunciati sul futuro. Ce ne dà testimonianza Cicerone nel *De fato*, 20-21 (SVF II 952)¹²:

Concludit enim Chrysippus hoc modo: «Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. [21] Quod si ita est, omnia quae fiunt causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt. Efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant». Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam quam fato omnia fieri comprobem; illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec vero non est tolerabilis. Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξιωμα aut verum esse

¹¹ Sul compatibilismo di Crisippo vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 234-314.

¹² Tr. Maso (CICERONE, *Il fato*, introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Stefano Maso, Roma, Carocci, 2014) modificata. Per un’analisi approfondita del passo di Cicerone vedi SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 59-75.

aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri quaecumque fiant (si enim alter utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum, et si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat), sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne quod enuntietur aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum.

Crisippo argomenta in questo modo: 'Se c'è un movimento incausato, non può essere che ogni asserto – che i dialettici chiamano assioma – sia o vero o falso; infatti ciò che non avrà cause efficienti non potrà essere né vero né falso. [21] Ma ogni asserto è o vero o falso; quindi non vi è un movimento senza causa. E se è così, tutte le cose che accadono accadono per cause antecedenti; e se è così, tutto accade in virtù del fato. Risulta dunque che, *qualsiasi cosa accada, essa accade in virtù del fato*'. Qui, se mi sembrasse opportuna l'idea di dare il mio assenso a Epicuro e di negare che ogni asserto sia vero o falso, preferirei subire questo colpo che dover ammettere che tutto accada in virtù del fato: quella tesi infatti ha qualche margine di discussione, mentre quest' ultima non è tollerabile. Per questo dunque Crisippo compie il massimo sforzo per convincerci che ogni *assioma* è o vero o falso. Come dunque Epicuro teme che, una volta concesso ciò, dovrebbe concedere che qualsiasi cosa accada accada in virtù del fato (se infatti uno dei due asserti è vero dall'eternità, esso è anche certo, e, se è certo, è anche necessario: così, egli ritiene, sia la necessità sia il fato trovano conferma), così Crisippo teme che, se invece non avrà tenuto fermo che ogni cosa che venga enunciata è o vera o falsa, non potrà tener fermo che tutto accade in virtù del fato e delle cause eterne degli eventi futuri.

In questo passo (e in particolare nella parte evidenziata) Cicerone riferisce che Crisippo proponeva un argomento dalla validità incondizionata del Principio di Bivalenza (un principio che Crisippo applicava alle *proposizioni* significate dagli enunciati più che agli enunciati stessi: questo è il senso del latino *omnis [...] enuntiatio aut vera aut falsa est*) alla tesi determinista (*fato omnia fiunt*). Lo snodo centrale dell'argomento sembra essere costituito dal concetto di *causa*: cioè Crisippo sembra assumere che una proposizione *P*, relativa a un evento che si svolgerà nel tempo t_2 , sia vera al tempo t_1 (con $t_1 < t_2$) se e soltanto se al tempo t_1 esistono già le cause del verificarsi di *P* a t_2 . In altre parole, le cause presenti degli eventi futuri sono i *truthmakers* degli eventi futuri. Questa sembra essere l'interpretazione più naturale della compressa for-

mulazione usata da Cicerone alla fine del par. 20: *causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit* (cfr. 26-7: *futura vera [...] non possunt esse ea quae causas cur futura sint non habent; habeant igitur causas necesse est ea quae vera sunt. Ita, cum evenerint, fato evenerint*).

Il passo mostra anche che Epicuro o gli epicurei accettavano l'esistenza di una connessione concettuale fra Bivalenza e determinismo o fatalismo, ma anziché accettare entrambi gli elementi di questa connessione li rifiutavano entrambi¹³. In particolare, anziché accettare il Principio di Bivalenza essi erano apparentemente disposti a concedere che non ogni enunciato o proposizione fosse sempre vero o falso; ciò significava tornare alla soluzione di Aristotele nel *De interpretatione*. Per quanto invece riguarda il rifiuto del determinismo, nel seguito del passo (*De fato* 22-23) Cicerone spiega che la mossa epicurea consisteva nel sostenere che gli atomi potevano avere dei movimenti completamente privi di causa. Si tratta evidentemente della celebre dottrina del *clinamen* o «declinazione» casuale degli atomi (cfr. Lucrezio, *De rerum natura* II 216-93), che qui non tratteremo.

6. Il problema della prescienza divina: le origini stoiche

Gli stoici sono anche coloro che per la prima volta introducono nel dibattito il tema della prescienza divina, che giocherà un ruolo molto importante nella questione nel contesto dei dibattiti medievali. L'idea che Dio abbia conoscenza di tutti gli eventi futuri è una conseguenza naturale della concezione stoica di Dio come un'intelligenza attiva che plasma il cosmo dall'interno e che nel momento della conflagrazione,

¹³ SUSANNE BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, cit., pp. 81-86, ha osservato che in realtà l'argomento criticato da Epicuro non sembra essere identico a quello avanzato da Crisippo. Quest'ultimo si basava (come abbiamo visto) sul concetto di *causa* e non faceva uso di nozioni modali come quella di necessità. Invece l'argomento criticato da Epicuro «proceeds from (present) truth via certainty to necessity and perhaps to fate. This kind of argument is not recorded for the Stoics». L'argomento di Epicuro sembrerebbe piuttosto simile agli argomenti in base ai quali Aristotele deduce la conclusione fatalista in *De int.* 9.

all'inizio di un nuovo ciclo cosmico, contiene già in sé le istruzioni per lo sviluppo di ogni più piccolo dettaglio del cosmo. Questa concezione è riassunta efficacemente in questa famosa testimonianza (Aezio I 7, 33 = 46A Long/Sedley ≈ SVF II 1027):

οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὃδῳ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριεληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἰμαρμένην γίνεται, καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.

Gli Stoici affermano l'esistenza di un dio intelligente, un fuoco artefice che procede con metodo alla generazione del cosmo e comprende in sé tutte le ragioni seminali conformemente alle quali tutte le cose si generano secondo il fato, e un soffio che attraversa tutto il cosmo.

Per gli Stoici il fatto che Dio (o gli dei, se si deve seguire la religione tradizionale) conosca in anticipo gli eventi futuri gli consente di fornircene in anticipo dei segni. Questo è il fondamento teologico dell'arte divinatoria, come spiega ancora Quinto presso Cicerone, *De divinatione* I 82-83¹⁴:

[82] *Quam quidem esse re vera hac Stoicorum ratione concluditur: 'Si sunt di neque ante declarant hominibus quae futura sint, aut non diligunt homines, aut quid eventurum sit ignorant, aut existumant nihil interesse hominum scire quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt. At neque non diligunt nos (sunt enim benefici generique hominum amici), neque ignorant ea quae ab ipsis constituta et designata sunt, neque nostra nihil interest scire ea quae eventura sint (erimus enim cautiore, si sciemus), neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius), neque non possunt futura praenoscere. [83] Non igitur sunt di nec significant futura. Sunt autem di; significant ergo. Et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent); nec, si dant vias, non est divinatio: est igitur divinatio.'*

¹⁴ Tr. Timpanaro (SEBASTIANO TIMPANARO, *Cicerone: Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1988) modificata.

[82] Che davvero la divinazione esista si dimostra con questa argomentazione degli stoici: 'Se gli dèi esistono e non fanno sapere in anticipo agli uomini il futuro, o non amano gli uomini, o ignorano ciò che accadrà, o ritengono che non giovi affatto agli uomini sapere il futuro, o stimano indegno della loro maestà preavvertire gli uomini delle cose che avverranno, o nemmeno gli dèi stessi sono in grado di farle sapere. Ma non è vero che non ci amino (sono, infatti, benèfici e amici del genere umano), né si dà il caso che ignorino ciò che essi stessi hanno stabilito e predisposto, né si può ammettere che non ci giovi sapere ciò che accadrà (ché, se lo sapremo, saremo più prudenti), né essi ritengono che ciò non si confaccia alla loro maestà (niente è, difatti, più gratificante che fare il bene), né possono essere incapaci di prevedere il futuro. [83] Dunque, dovremmo concludere, non si dà il caso che gli dèi esistano e non predicano il futuro. Ma gli dèi esistono; dunque predicono. E se danno indizi, non è ammissibile che ci precludano ogni mezzo di interpretare tali indizi (ché darebbero gli indizi senza alcun frutto), né, se essi ci forniscono quei mezzi d'interpretazione, si dà il caso che non vi sia la divinazione. Dunque c'è la divinazione.'

Altri partecipanti al dibattito antico, schierati sul fronte opposto rispetto agli Stoici, attaccarono la tesi della conoscenza divina del futuro. Così Alessandro di Afrodisia, che alla fine del II sec. d.C. nel suo *De fato* lancia una critica profonda del determinismo stoico, si scaglia anche contro questo aspetto della teoria (*De fato* xxx 200, 12-15 Bruns = SVF II 940)¹⁵:

τὸ δὲ λέγειν εὐλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι (ἄτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων), καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἰμαρμένην, οὔτε ἀληθές οὔτε εὐλογον.

Dire che è ragionevole che gli dei prevedano ciò che sarà – dato che sarebbe assurdo dire che essi ignorano qualcosa di ciò che sarà – e, assumendo

¹⁵ Tr. Natali-Tetamo (*Alessandro, Il destino*, prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici a cura di Carlo Natali, traduzione a cura di Carlo Natali ed Elisa Tetamo, Milano, Rusconi, 1996) modificata.

questo, per suo tramite cercare di fondare la tesi che tutto accade di necessità e secondo il fato, è cosa non vera, né ragionevole.

Nella tarda antichità la protesta di Alessandro è riecheggiata e resa più articolata da Boezio nella *Consolatio philosophiae*, v 3, 3-6¹⁶:

«Nimium», inquam, «adversari ac repugnare videtur praenoscere universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est quod providentia futurum esse praeviderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet exsistere poterit voluntas nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit. Nam si aliorum quam provisae sunt detorqueri valent, non iam erit futuri firma praescientia, sed opinio potius incerta, quod de deo credere nefas iudico».

«Mi sembra», dissi, «che ci sia un completo conflitto e incompatibilità tra l'idea che Dio conosca in anticipo tutte le cose e che vi sia un qualche libero arbitrio. Infatti, se Dio prevede tutto e non può in alcun modo ingannarsi, è necessario che avvenga ciò che con la sua provvidenza egli ha previsto che sarebbe stato. Pertanto, se egli conosce in anticipo sin dall'eternità non solo le azioni ma anche le decisioni e i desideri degli uomini, non vi sarà alcuna libertà di scelta; infatti non potrà esistere alcun'altra azione o un qualsivoglia altro desiderio se non quello che avrà presagito la provvidenza divina, che non può ingannarsi. Infatti, se i desideri sono capaci di essere deviati in una direzione diversa da quella nella quale sono stati previsti, non vi sarà più salda prescienza del futuro, ma piuttosto un'opinione incerta, cosa che ritengo empio credere riguardo a Dio».

È importante notare che qui come altrove Boezio usa l'espressione *libertatis arbitrium*, «libero arbitrio», per riferirsi a ciò che una teoria come quella stoica mette a repentaglio. Boezio ha in mente l'idea che gli esseri umani sono dotati della capacità di scegliere intenzional-

¹⁶ Sul passo di Boezio si veda Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy (Philosophiae Consolationis)* IV.5-7, v, edited with an introduction, translation and commentary by Robert William Sharples, Warminster, Aris & Phillips, 1991, pp. 218-221.

mente tra corsi di azione alternativi senza che la scelta sia obbligata da cause antecedenti o dalla loro stessa natura. Quest'idea è familiare alla filosofia greca almeno da Alessandro di Afrodisia (p.e. *De fato* v, 169.9-10 Bruns). Se e in che misura essa sia presente già negli autori più antichi che respingono forme di fatalismo o determinismo, come Platone e Aristotele, è una questione assai controversa fra gli studiosi, nella quale non ci addentreremo¹⁷.

7. Il problema della prescienza divina: una soluzione platonica

Più avanti nel testo della *Consolatio*, Filosofia risponde a Boezio offrendo una soluzione del problema. Per comprendere tale soluzione e le sue origini occorre risalire fino al *Timeo* di Platone.

Nel *Timeo*, com'è noto, si racconta come un dio-demiurgo benevolo abbia creato l'universo ordinato che vediamo organizzando e animando una materia primordiale disordinata a imitazione di un modello ideale perfetto. Il modello gode di un'esistenza eterna e senza tempo; a imitazione di quest'eternità, come sua «immagine mobile», insieme all'universo Dio crea anche il tempo, scandito dai movimenti periodici dell'anima del mondo. Leggiamo 37d-38c¹⁸:

καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίον ὄν, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγγανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.

¹⁷ Sulla questione vedi SUSANNE BOBZIEN, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem*, in «Phronesis», 43, 1998, pp. 133-175, rist. in SUSANNE BOBZIEN, *Determinism, Freedom and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2021, pp. 13-50, la cui tesi è che la nozione di volontà libera non compaia nella filosofia greca prima di Alessandro. L'ampia e approfondita trattazione di Bobzien costituisce un punto di riferimento esemplare anche per chi, come me, non ne condivide tutte le conclusioni.

¹⁸ Tr. Petrucci (PLATONE, *Timeo*, introduzione a cura di Franco Ferrari, testo, traduzione e commento a cura di Federico Petrucci, Milano, Mondadori, 2022) modificata.

εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. [37e] ἡμέρας γάρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίου οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γάρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν [38a] ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι.

Come dunque questo [sc. il modello] si trova a essere un vivente eterno, così anche questo universo egli si impegnò a portarlo a compimento come tale nella misura del possibile. Ora, la natura di quel vivente era per l'appunto eterna, e ciò non era possibile attribuirlo completamente a ciò che è generato; egli però elaborò il piano di produrre un'*immagine mobile dell'eternità* e, nell'ordinare il cielo, produce un'*immagine eterna, che procede secondo il numero, dell'eternità che permane nell'unità*, e proprio questo è ciò cui noi abbiamo dato il nome di «tempo». Infatti, giorni e notti e mesi e anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, proprio allora egli congegnò la loro generazione, insieme a quel cielo che veniva composto; tutte queste sono parti di tempo, e sia «era» che «sarà» sono forme generate di tempo, che noi non ci accorgiamo di attribuire in modo scorretto all'essere eterno. Infatti diciamo, appunto, che esso «era», «è» e «sarà», ma ad esso, secondo il discorso vero, si addice solo «è», mentre è opportuno dire «era» e «sarà» solo a proposito della generazione che procede nel tempo.

Questo passo contiene un punto filosofico importante, espresso in modo forse non del tutto soddisfacente. Ciò che Timeo dovrebbe presumibilmente dire è che le Forme esistono *fuori dal tempo* e che pertanto di esse si può parlare solo in un *tempo grammaticale presente* con valore *atemporale* (come quando diciamo p.e. «Il triangolo è un poligono con tre lati»). Alcuni aspetti del passo, però, sembrano suggerire un'idea diversa e meno nitida: che le Forme esistono in una sorta di *eterno presente*, senza passato e senza futuro, e che questo eterno presente è espresso dal tempo grammaticale presente usato negli enunciati sulle Forme. In altre parole, Timeo sembra non distinguere chiaramente tra il presente come tempo grammaticale e il presente come tempo crono-

logico (in inglese rispettivamente «tense» e «time»). La stessa mancanza di distinzione del resto era identificabile in modo ancor più chiaro in un testo che Timeo sta intenzionalmente riecheggiando, ossia Parmenide, 28 B8. 5-6 Diels/Kranz, dove di ciò che è si afferma «Né mai era o sarà, poiché è ora» (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν).

Indipendentemente da queste difficoltà, l'idea che l'eternità consista in una sorta di eterno presente (comunque questo debba essere inteso) ritorna alcuni secoli più tardi in altri autori della tradizione platonica che riferiscono questa condizione a Dio stesso o comunque a un principio divino. Così Plutarco, *De E apud Delphos* 393 A-B, sostiene che il dio esiste in un'eternità (αἰών) senza tempo, nella quale non c'è né futuro né passato, sicché egli «essendo uno, con l'ora, che è uno, ha riempito il sempre» (εἷς ὢν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε). Plotino, *Enn.* III 7.3.16-19, 7.5.18-28 si esprime in termini simili sull'eternità dell'Intelletto.

Alcuni di questi autori inoltre combinano quest'idea con l'idea ulteriore che in virtù della sua condizione di eterno presente Dio abbia conoscenza degli eventi temporali, compresi quelli futuri. Così già Filone di Alessandria, *Quod deus sit immutabilis* 29-32, afferma che «per Dio niente è incerto o futuro» (οὔτε [...] ἄδηλον οὔτε μέλλον οὐδὲν θεῷ) e che «nell'eternità niente è passato o futuro, ma solo presente» (ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν). In ambito cristiano, sulla stessa linea si trova Agostino, *De civitate Dei* XI 21, che attribuisce a Dio, nella sua eterna «presentità», comprensione di tutte le cose che accadono nel tempo, passate, presenti e future («ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat»)¹⁹.

19 I testi citati qui sopra sono menzionati, insieme ad altri che non posso discutere (in particolare Ammonio, in *Arist. De interpretatione* 136, 1-137, 11 Busse, più o meno contemporaneo di Boezio), da RICHARD SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983, pp. 255-256, 263-264, e Cicero: *On Fate (De Fato)*, cit., pp. 44-5, 229.

Alla stessa tradizione appartiene Boezio, e questa costituisce per l'appunto la base della risposta di Filosofia al problema che le era stato posto (vedi § 6)²⁰. In v 6, 8 Filosofia distingue fra ciò che ha un'esistenza temporale e ciò che è *aeternum*, ossia «ciò che comprende e possiede simultaneamente la pienezza intera di una vita illimitata, dal quale non è assente alcunché di futuro né è scorso via alcunché di passato» (*cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit*). Questa distinzione viene prima sostenuta con un esplicito riferimento al *Timeo* (v 6, 9-14) e subito dopo applicata al problema della prescienza divina (15-16):

Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaeque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praevidentiam²¹ pensare uelis qua cuncta dinoscit non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis.

Poiché dunque ogni giudizio comprende secondo la sua propria natura le cose che gli sono soggette, e d'altra parte Dio possiede sempre uno stato eterno e presente, anche la sua conoscenza, superando ogni movimento temporale, permane nella semplicità del suo presente e, abbracciando le infinite estensioni del passato e del futuro, considera tutte le cose nella sua cognizione semplice come se si svolgessero ora. Pertanto, se vuoi concepire la "previdenza" con la quale egli discerne tutte le cose non come la prescienza, per così dire, del futuro, ma come la scienza di un presente che non viene mai meno, valuterai più correttamente.

²⁰ Per un'analisi del passo di Boezio rimando a Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy*, cit., pp. 44-45, 227-29.

²¹ Accetto qui la lezione *praevidentiam* seguendo Bieler (BOETHIUS, *Philosophiae consolatio*, iteratis curis ed. Ludovicus Bieler, *Corpus Christianorum – series Latina* 94, Turnholti, 1984² [1957] e Sharples (Cicero: *On Fate (De Fato)* and Boethius: *The Consolation of Philosophy*, cit.); la maggioranza dei manoscritti legge *praesentiam*, stampato da Moreschini (BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae, Opuscula Theologica*, ed. Claudio Moreschini, München-Leipzig, 2005³).

Dunque Dio esiste in un eterno presente e in questa prospettiva coglie come contemporanei con lui e fra loro eventi che nella nostra prospettiva accadono invece in momenti diversi. A rigore, quindi, non è corretto dire che Dio «conosca in anticipo» gli eventi futuri, o ne possieda «prescienza»: non si dà il caso che Dio sappia al tempo t_1 che un certo evento, che vorremmo considerare contingente, accadrà al tempo futuro t_2 . Piuttosto, potremmo dire con una certa improprietà, Dio sa al “tempo” t_D (il “tempo”, per così dire, del suo eterno presente) che l’evento accade allo stesso t_D . Di conseguenza il fatto che Dio conosca eventi che *per noi* sono futuri, ma *per lui* sono presenti, non implica che tali eventi accadano necessariamente e non li priva del loro carattere di contingenza. Analogamente il fatto che un osservatore umano sappia al tempo t_1 che un certo evento si svolge nel presente, ossia allo stesso tempo t_1 , non implica che l’evento sia necessario (18-19):

Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? Num enim quae praesentia cernis aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernit aeterno.

Perché dunque insisti che divengano necessarie le cose illuminate dalla vista divina, quando nemmeno gli esseri umani rendono necessarie le cose che vedono? Forse, infatti, il tuo sguardo aggiunge una qualche necessità alle cose che scorgi presenti? Niente affatto. Eppure, se è accettabile paragonare il presente divino e quello umano, come voi nel vostro presente temporale vedete alcune cose, così egli nel suo presente eterno le vede tutte.

Un osservatore umano, prosegue Filosofia (22-23), può ben vedere ugualmente un uomo camminare e il sole sorgere in cielo; ciò non toglie che egli sia in grado di distinguere che il primo evento è volontario e contingente, mentre il secondo è necessario. Allo stesso modo lo sguardo divino scorge dall’alto tutte le cose senza alterare la loro modalità.

Infine Filosofia concede (25-36) che c’è, dopo tutto, una forma di necessità che un evento può possedere in virtù del fatto che è cono-

sciuto da qualcuno, nel caso specifico da Dio. Non si tratta della necessità «semplice» (*simplex*), che si applica a una proposizione semplice P, bensì di una necessità puramente condizionale (*condicionis*), in virtù della quale ciò che è necessario è l'implicazione «(Qualcuno sa che P) → P». Questa forma di necessità è del tutto innocua e irrilevante rispetto al problema degli eventi futuri contingenti. Di tali eventi quindi si può legittimamente dire che «sono necessari se vengono posti in relazione con la conoscenza divina, ma sciolti dai vincoli della necessità se vengono considerati di per sé» (*si ad divinam notitiam referantur necessaria, si per se considerentur necessitatis esse nexibus absoluta*, 36).

L'ingegnosa soluzione "relativistica" di Boezio verrà ripresa da autori successivi, fra i quali Tommaso (*Summa Theologiae* I q. 14 art. 13) e anche Dante, in un noto passo del canto XVII del *Paradiso*. Qui infatti leggiamo che Cacciaguida, come tutti i beati, vede «le cose contingenti anzi che sieno in sé, mirando il punto | a cui tutti li tempi son presenti» (13-18). Lo stesso antenato di Dante nei versi successivi sviluppa quest'idea con una memorabile similitudine (37-42)²²:

La contingenza, che fuor del quaterno	
dela vostra matera non si stende,	
tutta è dipinta nel cospetto eterno;	39
necessità però quindi non prende,	
se non come dal viso in che si specchia	
nave che per corrente giù discende.	42

Questo testo densissimo meriterebbe un'analisi precisa, che purtroppo non mi è possibile fornire qui ma che spero di poter tentare in altra sede²³. Esso può comunque costituire una degna conclusione del

²² Cito il testo secondo l'edizione di Inglese (DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di Giorgio Inglese, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 2021).

²³ Vedi FRANCESCO ADEMOLLO, *Conoscenza divina e futuri contingenti in Dante, Paradiso XVII*, di prossima pubbl. in «Rivista di Studi Danteschi». Per un'ampia e precisa nota recente vedi DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Paradiso*, a cura di Nicola Fosca, Roma, Aracne, 2020.

nostro itinerario, gran parte del quale si è svolta fra gli «spiriti magni» dell'antichità pagana.

Riassunto L'articolo fornisce una sintetica ricostruzione di alcuni momenti salienti della riflessione su fatalismo e determinismo nel pensiero antico, da Omero a Boezio, passando attraverso Platone, Aristotele e la filosofia ellenistica, e si conclude con un rapido accenno alla ripresa della posizione di Boezio in Tommaso e Dante.

Abstract The article provides a concise overview of some key moments in the reflection on fatalism and determinism in ancient thought, from Homer to Boethius, passing through Plato, Aristotle and Hellenistic philosophy, and concludes with a brief mention of the revival of Boethius' position in Aquinas and Dante.

Future contingents in Avicenna's reworking of *De Interpretatione*

Ginevra Tozzi

This paper examines the influence of Aristotle's discussion on future contingents in Avicenna's reworking of *De Interpretatione*. Through a comparison of the texts of these two authors, the study draws on Paolo Crivelli's interpretation of Aristotle and conducts a close reading and commentary on the corresponding passages in Avicenna, following the structure of the chapter. While this approach may involve certain omissions and repetitions due to the reorganization of the material, these are essential to highlight Avicenna's «two-fold attitude» toward Aristotle's work, described by Bertolacci as one of «reform and abandonment, continuity and rupture, tradition and innovation»¹. This analysis aims to highlight both the continuities and divergences in their perspectives, showing how Avicenna received and transformed Aristotle's legacy within the context of medieval Islamic philosophy².

1 AMOS BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifā'*. A Milestone of Western Metaphysical Thought, Leiden-Boston, Brill, 2006.

2 For a thorough examination of Avicenna's engagement with the Aristotelian tradition, see: DIMITRI GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Introduction: Aristotle's *De Interpretatione* 9 and the Rejection of Bivalence

This study opens with an examination of Aristotle's contributions. The interpretation proposed by Paolo Crivelli is representative of what is widely referred to as the "anti-realist" (or "traditional" or "standard") interpretation³. A distinguishing characteristic of anti-realist interpretations is the attribution to Aristotle of a rejection of the Principle of Bivalence. As Crivelli elucidates:

Future-tense singular assertions constitute an important and well-known case which, according to Aristotle, shows Bivalence to be false. Aristotle discusses Bivalence and future-tense singular assertions in *de Interpretatione* 9. He confronts certain arguments that assume Bivalence and conclude to Determinism. Since Aristotle regards these arguments as valid but rejects Determinism, he rejects Bivalence. Specifically, he claims that some future-tense singular assertions are sometimes neither true nor false⁴.

In *De Interpretatione* 9 (18a28-33), Aristotle draws a distinction between statements concerning the past and present and those about the future. Statements concerning the past and present possess a property linked to truth or falsity that future statements lack. This property is attributed to their capacity to be either true or false.

With regard to things that are and things that have come to be, it is then necessary that either the affirmation or the denial should be true or false, and

³ For comprehensive interpretations of Aristotle's text, see: RICHARD GOULET, *La Tradition des Commentaires Grecs sur le De Interpretatione (PH) d'Aristote jusqu'au VII S.*, in *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément aux trois premiers tomes publ. sous la dir. de Richard Goulet*, Paris, CNRS Éd., 2003, pp. 122-173; DOROTHEA FREDE, *The sea-battle reconsidered: A defense of the traditional interpretation*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3, 1985, pp. 31-87, and JOHN LLOYD ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated by John Lloyd Ackrill, Oxford, Clarendon Press 1963.

⁴ PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 34.

with regard to universals spoken of universally it is necessary that always one should be true and the other false, and with individuals too, as we have said, while with regard to universals not spoken of universally it is not necessary (we discussed these, too). But with regard to individuals that are going to be it is not likewise⁵.

In the following passage, Aristotle presents two deterministic arguments that demonstrate how the Principle of Bivalence appears to entail necessity in future events. In the first argument (18a34), Aristotle shows that if every affirmation and negation possesses a truth-value, then for any contradictory pair of statements concerning future particulars, one statement must be true. Given the correspondence between truth and reality, the truth of whichever prediction is true necessitates the corresponding outcome, thereby eliminating chance.

The second argument (18b9) approaches determinism from a temporal perspective: since whatever occurs now could have been truly predicted to occur, and what is truly predicted cannot fail to occur, everything that happens does so necessarily. As will be subsequently noted, this latter argument's force depends not on actual predictions being made, but merely on their possibility (18b33-19a6).

While both arguments ultimately arrive at the same conclusion, they diverge in their initial premises. The first argument is initiated with the present truth of statements concerning the future, whereas the second argument is initiated with past truths about the present. Collectively, these arguments present a robust challenge to the existence of genuine contingency in future events.

Aristotle's Tripartite Solution

We will now proceed to a discussion of Aristotle's solution. According to Crivelli's interpretation, the text can be divided into three parts. In the first part (*De Interpretatione* 19a23-27), Aristotle emphasizes that af-

⁵ 18a28-33, tr. Crivelli.

firming the necessity of the present does not entail a commitment to determinism:

Now, that what is should be whenever it is, and that what is not should not be whenever it is not, is necessary, but it is not necessary that everything which is should be, nor that what is not should not be: for, that everything which is should be of necessity when it is is not the same as that everything which is should unqualifiedly be of necessity, and similarly with what is not⁶.

In the second part, Aristotle puts forth the Principle of Excluded Middle, while simultaneously cautioning against a fallacious inference, which contemporary logic would describe as distributing the necessity operator across the disjunction. To illustrate this point, consider the following example: while it is indeed the case that it is necessary that tomorrow a naval battle will either occur or not occur [formally: $N(x \vee \neg x)$], it is not true to infer that either it is now necessary that tomorrow a naval battle will occur, or it is now necessary that tomorrow a naval battle will not occur [$N(x) \vee N(\neg x)$]:

The same account applies also to the contradictory pair: it is necessary that everything should either be or not be, and either be going to be or not; but it is not necessary to divide⁷ and call one or the other necessary. For example, I mean that it is necessary that either there will be a sea-battle tomorrow or there will not be one, but it is not necessary that tomorrow a sea-battle should come to be nor that it should not come to be: however, it is necessary that one should either come to be or not come to be⁸.

⁶ Tr. Crivelli.

⁷ When Aristotle states that «it is not necessary to divide», he seems to imply that it is an invalid inference to conclude “it is necessary for a sea battle to occur” or “it is necessary for a sea battle not to occur” from “it is necessary that a sea battle either occurs or does not occur”.

⁸ (Riferimento passo di Aristotele), tr. Crivelli.

The Equimodality⁹ of Truth in Sentences and States of Affairs

At the beginning of the third part of Aristotle's solution (*De Interpretatione* 19a33-19b4), he states: «Sentences are true in the same way as the objects». This claim can be interpreted to mean that the mode by which an affirmative sentence in the present is true corresponds to the same mode in which the state of affairs it describes exists or occurs. Aristotle appears to reject the existence of “negative” states of affairs corresponding to negative sentences, as well as “future” states of affairs corresponding to future-tense sentences. If no such “negative” or “future” states of affairs exist, then the principle of “equimodality” between the truth of sentences and the reality of states of affairs can only apply to affirmative present-tense sentences.

The Failure of the Principle of Bivalence

In the midst of the third part of the text (19a36-19b4), Aristotle addresses the Principle of Bivalence, which holds that, in every pair of contradictory statements, one member is always true and the other false. He concludes that this principle admits exceptions, albeit not for the present but for what is future and contingent. Aristotle explains:

So, since sentences are true in the same way as the objects, evidently, in the case of those which are in such a condition as to be or come to be however it chances and admit the contrary states, the contradictory pair will necessarily be in the same condition. This happens with those which not always ‘are’ or not always ‘are not’: for it is necessary that one of the two members of a contradictory pair concerning these [sc. states of affairs which not always ‘are’ or not always ‘are not’] should be true or false, but it is not necessary that this one or this one should be true or false, but it is however it chances, and it is necessary that one of the two should be more true, but not already true or false. Hence, clearly, it is not necessary that of every affirmation and denial that are opposed one should be true and the other false. For with what is things work

⁹ PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, cit., p. 214 ss.

out differently than with what is not but can be as well as not be – with these it is as we have said¹⁰.

Avicenna's Reworking of Aristotle's *De Interpretatione* 9: 'Ibāra I.10

In this section, we will examine Avicenna's reworking of Aristotle's *De Interpretatione*, which is referred to in Arabic as 'Ibāra. This text constitutes the third book of the Logic section in *Kitāb al-Shifā'* (*The Book of the Healing*). The present study will concentrate on Chapter 10 of the first treatise of 'Ibāra, wherein Avicenna offers commentary on and a reinterpretation of *De Interpretatione* 9.

In one of the opening sections of this chapter, Avicenna examines propositions with verbs in the past and present tenses, stating:

TEXT 1

In quantified [propositions], truth and falsity are determined by the essence of the proposition and the nature of the thing. Similarly, [for] singular temporal propositions whose tenses are past or present, the time which occurred (*ḥaṣala*) has rendered one of the two things [i.e., one of the two truth values] necessarily attached (*lāḥiqa*) to the nature of the thing¹¹.

The precise interpretations of the terms “the essence of the proposition” and “the nature of the thing” in Avicenna's text remain somewhat ambiguous. According to the present author's interpretation, the essence of the proposition refers to its logical form, while the nature of the thing pertains to the implicit modal status of the predication, that is, *how* certain properties belong to a given thing.

In addition to these elements, Avicenna appears to suggest that time plays a crucial role in determining the truth value of a contingent state of affairs described by a pair of propositions with verbs in the past or present tense. Past-tense propositions, for instance, clearly de-

¹⁰ 19a23-19b4, tr. Crivelli.

¹¹ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Shifā'*, *Al-Manṭiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 70.10-14.

scribe immutable events whose truth values are fixed, as these events have already occurred. Present-tense propositions, on the other hand, describe something that currently exists (or does not exist), thereby rendering it determinately true or false at the moment of predication. The term *lāḥiq* (which can also be translated as: 'added' or 'linked') is of particular significance, as it underscores the notion that the truth value is associated with or added to the nature of the thing, rather than being intrinsic to the thing itself¹². This multifaceted perspective highlights Avicenna's recognition of the interplay between the temporal dimension of propositions and their correspondence to the nature of the objects they describe. By grounding truth and falsity in the essence of propositions and the nature of things, while accounting for temporal considerations, Avicenna reaffirms a framework that integrates Aristotelian principles while embedding them within his own peculiar version of essentialism.

In the following lines, Avicenna reflects on the contingency of singular future propositions, emphasizing that, by definition, the things these propositions describe do not yet exist and, therefore, cannot determine the truth values of the propositions themselves. He writes:

TEXT 2

As for singular contradictory propositions about future things, there is no necessity in them, with respect to the natures of things, that truth or falsehood be determined; nor [does it happen that] either of them can be determined in this [i.e., in its truth value] by the obtaining (*ḥuṣūl*) of a determinate cause. For determination occurs either by virtue of the thing itself, or by the existence of a determinate cause – since it is not necessary, by virtue of its essence, that it be determined. For every necessary thing is either necessary in virtue of its essence, or it is necessary by the obtaining of a cause that necessitates it¹³.

¹² These arguments are developed in my forthcoming article, *Future Contingents in Arabic Logic*.

¹³ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifāʾ*, *Al-Manṭiq*, *Al-ʿIbāra*, cit., 70.14-18.

When a verb is in the future tense, the truth value of a pair of singular contradictory propositions is not determined in a necessary manner. The corresponding state of affairs for one of the propositions has not yet materialized: no cause has yet brought it into being. It is only when the thing is caused and actualized that the event becomes determined, thereby verifying one side of the contradiction and falsifying the other.

It must be acknowledged that this indeterminacy is not accidental but rather inherent to the modal status of future and possible things. Their very nature dictates that the truth values of propositions describing them cannot be determined until causation brings the corresponding state of affairs into existence¹⁴.

This insight serves to reinforce Avicenna's overarching framework, in which modality and causation play a pivotal role in elucidating the relationship between propositions and their truth values. His explanation of future contingents is thus metaphysically inspired, as it draws on the concepts of absolute necessity and causation¹⁵.

To further clarify his position, Avicenna introduces two hypothetical counterfactuals that parallel Aristotle's two deterministic arguments, illustrating the implications of assigning a determinate truth value to every pair of contradictory propositions. (1) If each pair of contradictory propositions were assigned a determinate truth value *per se*, it would follow that, for any affirmation or negation concerning singular future events, one of the two would necessarily be true (cfr. *De Int.* 18a34-b9). (2) Furthermore, if the truth or falsity of such propositions were determined prior to the occurrence of the events they describe, this determination would render the existence (or non-existence) of the described things intrinsically necessary (cfr. *De Int.* 18b9-16)¹⁶.

¹⁴ See: GINEVRA TOZZI, *Future Contingents in Arabic Logic: Towards a Genealogy of Fārābī and Avicenna's Commentaries on the Ninth Chapter of De Interpretatione*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», forthcoming, 2025.

¹⁵ See: PETER ADAMSON, *The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 88/2, 2006, pp. 163-188: esp. 184-185.

¹⁶ Similar aspects are studied in GINEVRA TOZZI, *Future Contingents in Arabic Logic*, cit.

When comparing Aristotle's and Avicenna's deterministic arguments, notable similarities emerge in both their structure and philosophical content. Both texts follow a parallel logical progression: they begin by assuming that every affirmation or negation has a determinate truth value and proceed to show how this assumption leads to the conclusion that all future events must occur necessarily.

A striking point of convergence is their shared use of the "white" example to illustrate this argument. Aristotle argues that: «if it is true to say that it is white or is not white, it is necessary for it to be white or not white; and if it is white or is not white, then it was true to say or deny this» (18a34-36, tr. Ackrill). Similarly, Avicenna writes:

TEXT 3

If the thing in itself either is white *per se* or is not white *per se*, then in the statement it is true either that it is white *per se* or that it is not white, so that existence and non-existence align with truth and falsity; and so that, if the statement on that [thing] is true, the thing necessarily occurs, and if it is false, the thing does not occur at all¹⁷.

Both philosophers thus establish a direct link between truth and necessity.

Their subsequent analyses of time reveal further parallels. Both argue that present truths imply past truths about future events, creating what can be described as a chain of necessity extending from the past into the future. Aristotle says:

[...] if it is white now it was true to say earlier that it would be white; so that it was always true to say of anything that has happened that it would be so. But if it was always true to say that it was so, or would be so, it could not not be so, or not be going to be so. But if something cannot not happen it is impossible for it not to happen; and if it is impossible for something not to happen it is necessary for

¹⁷ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifāʾ*, *Al-Manṭiq*, *Al-ʿIbāra*, edited by M. Al-Ḥuḍayrī and I. B. Madkūr, Cairo, Dār al-kātib al-ʿarabī, 1970, 71.8-11.

it to happen. Everything that will be, therefore, happens necessarily. So nothing will come about as chance has it or by chance; for if by chance, not of necessity¹⁸.

Avicenna observes:

TEXT 4

We will refer shortly to the absurdities of this, namely, what follows from our saying that, if it is necessary for every affirmation or negation to be true *per se* or false *per se*, then in no thing is being and non-being permissible through correspondence [to the existent]. Rather, all things [would be] necessary. What necessitates this consequence is that in the statement, truth or falsehood are determined before [things] have occurred. It is the whiteness of Zayd that exists now, and indeed, before now, it was absolutely necessary that it should exist now, since some man might have said that it would exist¹⁹, and it would not be false but true. Therefore, the existence of this affirmed thing [becomes] necessary by virtue of this. Likewise, [it] also occurs in what lies in the future. Certainly, the thing does not become existent because it has already been held true; rather, the statement is true only because the thing itself is such. Therefore, this necessity lies in the things themselves, even if nothing is said²⁰.

Avicenna's text closely follows Aristotle's argumentative structure, particularly the use of a *reductio ad absurdum* to demonstrate the problematic consequences of attributing determinate truth values to all propositions. However, in doing so, Avicenna offers his own clarifications and philosophical refinements. A key addition in Avicenna's work is his emphasis on ontological distinctions concerning necessity, particularly his early clarification that things can be "necessary in virtue of their essence" or become necessary "by the obtaining of a cause", which serves as a premise for the present discussion (see: TEXT 2). This metaphysical framing is absent in Aristotle's text²¹.

¹⁸ 18b9-16, tr. Ackrill.

¹⁹ Cfr. *De Interpretatione*, 18b33-19a6.

²⁰ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *Al-Mantiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 71.14-72.8.

²¹ In Avicenna's metaphysics, the distinction between essence (*māhiyya*) and existence (*wujūd*) is central. Essences describe what a thing is, but they don't include existence

Another notable contribution by Avicenna is his assertion: «Certainly, the thing does not become existent because it has already been held true; rather, the statement is true only because the thing itself is such. Therefore, this necessity lies in the things²², even if nothing is said» (see: TEXT 4). While aligning with Aristotle in maintaining that the existence of things is not caused by true statements about them²³, Avicenna's contribution lies in his explicit grounding of necessity in the actuality of the thing itself. A close examination of texts [2] and [3] reveals Avicenna's emphasis on modalities²⁴, understood here as the

as part of their nature. Existence, by contrast, is something external, granted to an essence through a cause. This distinction shapes Avicenna's understanding of modality, particularly in his distinction between absolute necessity (*ḍarūra muṭlaqa*) and conditional necessity (*ḍarūra bi-shart*). Absolute necessity refers to what exists by virtue of its own essence, independent of any external factors, which is a defining characteristic of the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*). In contrast, conditional necessity emerges when the condition for something's existence is fulfilled through a cause. For instance, a contingent being (*mumkin al-wujūd*) becomes necessary only when the cause that brings it into existence is in place. In this way, Avicenna ties conditional necessity to causal dependency, situating modal truths within the broader framework of ontological causation. This approach stands in contrast to that of Aristotle, who primarily treated necessity and possibility as logical relations within the structure of propositions. By contrast, Avicenna's system integrates logical analysis within a metaphysical vision that bridges essence, existence, and causation. For a broader context of Avicenna's metaphysical approach, see: MICHAEL E. MARMURA, *Avicenna's Proof from Contingency in the Metaphysics of his al-Shifā'*, in «Mediaeval Studies», 42, 1980, pp. 337-352 and ROBERT WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

- 22** This statement is related to the concept of actuality, and does not imply any form of determinism, be it logical or metaphysical. See also: GINEVRA TOZZI, *Future Contingents in Arabic Logic*, cit.
- 23** A point Aristotle makes explicitly when stating that: «Nor, of course, does it make any difference whether any people made the contradictory statements or not. For clearly this is how the actual things are even if someone did not affirm it and another deny it. For it is not because of the affirming or denying that it will be or will not be the case» (18b36-8).
- 24** For comprehensive examinations of modal logic in Avicennan philosophy, see: ASAD Q. AHMED, *Avicenna's Reception of Aristotle's Modal Syllogistic*, in *Before and After Avicenna*, edited by David Reisman, Leiden, Brill, 2003, pp. 3-24, and ID., *The Jiha/*

way in which the truth value of a proposition is determined. As the chapter progresses, this emphasis grows in significance, culminating in Avicenna's discussion of conditional necessity and what we will interpret as a realist solution to the problem of future contingents.

When truth values are not determined, contradictory propositions can be configured in one of three ways: (1) both propositions are true, (2) both propositions are false, or (3) neither of the contradictory propositions is necessarily true or false at present, but each truth value is possible for either disjunct (Ibn Sīnā 1970, 72.10-14). The first two configurations are deemed "absurd", while the third is identified as the correct one.

TEXT 5

If, on the other hand, [truth and falsity] are not determined, for this case there are three configurations: the first of these is that both [contradictory propositions] share truth, the second is that both share falsity, and the third is that neither is now necessary to be true or false, rather, that²⁵ is possible in each of the two, though it is impossible for that to be in other than these two, and [it is impossible] for them to be removed together, so that truth or falsity are external to both [propositions]²⁶.

Tropos-Mādda/Hūlē Distinction in Arabic Logic and its Significance for Avicenna's Modals, in *The Unity of Science in the Islamic Tradition*, edited by Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, Springer, 2008, pp. 229-253, ALLAN BÄCK, *Avicenna on Existence*, in «Journal of the History of Philosophy», 25/3, 1987, pp. 351-367 and ID., *Avicenna's Conception of the Modalities*, in «Vivarium», 30/2, 1992, pp. 217-255, SALOUA CHATTI, *Avicenna on Possibility and Necessity*, in «History and Philosophy of Logic», 34/4, 2014, pp. 332-353, WILFRID HODGES, JOHNSTON SPENCER, *Medieval Modalities and Modern Methods: Avicenna and Buridan*, in «IfCoLog Journal of Logics and their Applications», 4/4, 2017, pp. 1029-1073, HENRIK LAGERLUND, *Avicenna and Ṭūsī on Modal Logic*, in «History and Philosophy of Logic», 30/3, 2019, pp. 227-239, RICCARDO STROBINO, PAUL THOM, *The Logic of Modality*, in *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, edited by Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read, 2016, pp. 342-369, and PAUL THOM, *Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition*, in *Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity*, edited by Max Cresswell, Edwin Mares and Adriane Rini, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 91-112.

²⁵ Being true or false.

²⁶ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *Al-Manṭiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 72.10-14.

In the parallel section of his commentary on *De Interpretatione*, al-Fārābī cites Aristotle's text as translated by Ishāq and introduces the example of a battle (not a naval battle, but a generic one). The first occurrence of this term is in *De Interpretatione* 18b23-25, as cited by al-Fārābī:

An example of this²⁷ is a battle. For it is neither necessary that it should be a battle nor that it should not be²⁸.

Similarly, at 19a28-32, al-Fārābī quotes:

For the existence or non-existence now of everything necessary, and its existence or non-existence in the future is necessary. But if we split²⁹ and maintain one of the two alternatives, it is not necessary. For example, saying that the battle³⁰ will or will not take place tomorrow is necessary, while saying that the battle will take place tomorrow is not necessary; nor is saying that it will not take place tomorrow necessary. What is necessary is that it will or will not take place³¹.

Avicenna, on the other hand, completely omits any reference to the example of a battle.

²⁷ He's referring to the contradictory propositions about future events being analyzed in his reconstruction of Aristotle's *reductio ad absurdum*. Specifically, "this" refers to the claim that if both opposites (e.g., "there will be a battle" and "there will not be a battle") were simultaneously true or false, it would result in a series of absurdities: the simultaneous existence and non-existence of an event, as well as the elimination of contingency and possibility.

²⁸ *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated by Fritz W. Zimmermann, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 83.

²⁹ This is a reference to the Aristotelian notion of "division", which may suggest the importance of avoiding a narrow scope for the modal operator. Interestingly, although this term appears in Aristotle's original text and is preserved in al-Fārābī's commentary, Avicenna does not incorporate it into his treatment of the issue.

³⁰ *Al-ḥarb* (war, fight, battle).

³¹ *Al-Fārābī's Commentary*, cit., p. 91.

Two observations merit attention. Firstly, Avicenna offers no examples of future states of affairs or events, either herein or in the subsequent sections of the chapter. To put it more clearly, Aristotle's example of a battle that will or will not take place is entirely absent from Avicenna's text, and no analogous example is presented. The sole exception to this is found immediately subsequent to Avicenna's presentation of the three configurations previously discussed. Rather than confining himself to pairs of contradictory propositions, he states:

TEXT 6

However, the first configuration is absurd, for both propositions would be true and false at the same time, and this is absurd. How could both be true, when truth is that which corresponds to existence? Both things would [then] exist simultaneously, and Zayd would be both white and not white, or rather: he would also be black at the same time³².

This is the only example in the chapter where Avicenna refers to actual things – or more specifically, to contrary qualities attributed to an individual – rather than focusing on pairs of contradictory propositions in the context of future contingents.

In the interest of streamlining the discussion, it is possible to observe a transition in Avicenna's discourse from a consideration of facts to the centrality of truth values within pairs of contradictory propositions. Specifically, the focus transitions from: "It is necessary that tomorrow there will or will not be a naval battle" to: "The truth or falsity of each of the two contradictory propositions is possible", or alternatively: "Each of the two truth values is possible for either disjunct."

A second, brief observation pertains to an evident shift in modality, whereby the primacy of necessity gives way to the primacy of possibility.

It is helpful to keep this in mind alongside texts [1] and [2], in which Avicenna addresses: [1] propositions in the past and present tenses, and [2] singular future-tense propositions, where he writes: «There is no necessity in them, with respect to the natures of things, that truth

³² IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *Al-Manṭiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 72.14-17.

or falsehood be determined» (see: TEXT 2). These references will be essential for analyzing Avicenna's interpretation of future contingents, which ultimately reveals his commitment to a realist perspective. To provide some context:

Realist interpretations constitute the most authoritative alternative to my favoured exegesis. According to realist interpretations, in *Int.* 9 Aristotle does not reject Bivalence. Rather, he distinguishes ways in which tensed assertions have whatever truth-value they have: all past- and present-tense assertions have their truth-values *necessarily*, some future-tense singular assertions have them *contingently*³³.

This argument will be explored in greater depth and further substantiated later in the discussion, after examining the remaining passages of the chapter.

Let us return to Avicenna's text: at this point, he argues for the existence of contingency and our capacity for deliberation, and advocates the exclusion of metaphysical arguments from logic. Specifically, he suggests that investigating the nature of necessity and possibility, as well as establishing the existence of contingency, belongs to the realm of metaphysics.

The logician's goal, by contrast, is to understand the truth value of a proposition and *how* it is determined. Additionally, the logician must recognize that: «in some things, determination requires an absurdity that stubbornly resists what is evident and commonly accepted» (Ibn Sīnā 1970, 74.3-4). Here, Avicenna refers to the conditional necessity of contingent entities. In this context, the condition a thing must satisfy is the existence of predication, that is, the fact that the predication subsists or is actualized:

33 PAOLO CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, cit., p. 227; See also: VITTORIO SAINATI, *Storia dell'«Organon» aristotelico*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 240-261; ALLAN BÄCK, *Sailing through the Sea Battle*, in «Ancient Philosophy», 12, 1992, pp. 133-151, and RICHARD GASKIN, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin, New York, De Gruyter, 1995.

TEXT 7

It is clear that among the things there is what is not necessary in existence and in non-existence, for in fact it is evident and commonly accepted that many of the things do not have a necessary existence. I do not mean as long as [a thing] exists and on the condition that it exists. Insofar as [it fulfills] this condition and the other similar conditions which you will learn elsewhere among the conditions of the possible (so that its state changes to necessity), then the thing is necessary by virtue of them. Rather, its existence alone is not necessary if you consider its quiddity *without* adding any condition. Indeed, the ascertainment of the condition and its removal are not the same; and it is not the same for you to say, “Zayd necessarily walks”, and “Zayd necessarily walks as long as he walks.”³⁴

Avicenna explains that what is necessary *per aliud* remains necessary only as long as the predication exists. For instance, Zayd walks necessarily only for as long as he is walking. This allows Avicenna to argue that the necessity of the present does not entail determinism, aligning his position with Aristotle’s text – specifically with the first point of Aristotle’s solution, as discussed earlier.

When it comes to conditional necessity, another condition might involve the occurrence of a cause. For example, when wood comes into contact with fire, its combustion becomes necessary:

TEXT 8

Similarly, when you consider burning and wood, you find that burning does not belong to the wood necessarily, but when the condition of being burnt, or the condition of being in contact with a fire, has been set [for the wood], in the time frame in which [fire] has an effect on such a thing, [burning] becomes necessary³⁵.

The same principle applies to propositions. Avicenna writes:

TEXT 9

Just as it is necessary for something to be as long as it exists, and not to be as long as it does not exist, similarly it is not necessary for the statement to

³⁴ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifāʾ*, *Al-Manṭiq*, *Al-ʿIbāra*, cit., 74.7-15.

³⁵ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifāʾ*, *Al-Manṭiq*, *Al-ʿIbāra*, cit., 74.15-17.

be true if it is said absolutely. For example, if Zayd exists, then it is true to say, "Zayd exists as long as he exists." Likewise, the statement that is not actually true: "Zayd does not exist", becomes true when it is said: "Zayd does not exist as long as he does not exist."³⁶

Aristotle's Third Part of the Solution and Avicenna's Summary

In summarizing the content of this chapter, Avicenna reminds us that in singular propositions with a future-tense verb, truth is not determined by necessity but rather by possibility.

Aristotle's Solution (<i>De Interpretatione</i> , 19a32-19b4)	Avicennan Summary (' <i>Ibāra</i> , 75.10-13)
<i>[(1)] So, since sentences are true in the same way as the objects, evidently, in the case of those which are in such a condition as to be or come to be however it chances and admit the contrary states, the contradictory pair will necessarily be in the same condition.</i>	<i>[Your understanding] brings together all that has been said, [(1)] that in these propositions, truth is not determined by virtue of necessity, but rather by virtue of possibility;</i>
<i>This happens with [(3)] those which not always 'are' or not always 'are not': for it is necessary that one of the two members of a contradictory pair concerning these [sc. states of affairs which not always 'are' or not always 'are not'] should be true or false, but it is not necessary that this one or this one should be true or false, but it is however it chances, and [(2)] it is necessary that one of the two should be more true, but not already true or false. Hence, clearly, it is not necessary that of every affirmation and denial that are opposed one should be true and the other false. [(3)] For with what is things work out differently than with what is not but can be as well as not be – with these it is as we have said.</i>	<i>[(2)] that, in some of them, one of the two extremes is more worthy for the purposes of truth; [(3)] as well as [the fact] that some things are not necessary in their being and in their non-being. In spite of this, their being is primary to their non-being, as [proved by] the arising of something external [leading] to its corruption in most things.</i>

Table 1

³⁶ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *Al-Manṭiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 75.4-8.

It seems that, in his summary – albeit in a highly condensed form – Avicenna is echoing the final lines of *De Interpretatione* 9. More specifically, in his first point, Avicenna appears to extract only the primacy of possibility from Aristotle's opening lines, which, in this case, aligns with a realist interpretation of future contingents, as we will see shortly. In the second point, Avicenna closely mirrors one of Aristotle's statements. The third point may contain a subtle reference to negative states of affairs, but the text is somewhat unclear.

The final section of Avicenna's third point can be interpreted as follows: "In spite of this (i.e., that some things are not necessary in their being or non-being, hence contingent), their being is primary to their non-being, as demonstrated by the arising of an external factor (a clear reference to causality) that leads to their corruption in most cases." This implies that existence is more fundamental than non-existence, as the cessation or corruption of contingent beings depends on the intervention of an external cause. Avicenna further develops the idea of the primacy of being over non-being at the end of *Ilāhiyyāt*³⁷ I.5, where he states: «Existence is better known than non-existence, for existence is known in itself, while non-existence is known, in a certain way, through existence».

In any case, it is certain that here, at the end of the chapter, Avicenna does not address equimodality. Instead, he offers conclusions that represent a significant innovation compared to Aristotle's original text, or at least compared to the standard interpretation of it.

³⁷ *Ilāhiyyāt* (Metaphysics) constitutes the final section of Avicenna's philosophical summa, the *Kitāb al-Shifā'* (Book of Healing). It follows the sections on logic, natural sciences, and mathematics, and thus can be regarded as the culmination of his philosophical system. Within this structure, logic functions both as a science and as the foundational tool that governs all subsequent sciences by establishing the principles of correct reasoning and demonstration. In contrast, *Ilāhiyyāt* delves into the foundational questions of existence (*wujūd*), essence (*māhiyya*), causation, and the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*), situating these inquiries at the pinnacle of intellectual inquiry. By situating metaphysics after logic, Avicenna underscores the hierarchical nature of the sciences, where metaphysics builds upon the epistemic groundwork laid by logical principles, aiming to uncover the fundamental truths about reality and its causes.

Let us now examine the first point: «In these propositions, truth is not determined by virtue of necessity, but rather by virtue of possibility» (see: TABLE 1). Why is this the case? This depends on three factors: (1) how Avicenna defines singular propositions with a future-tense verb, (2) how he addresses them throughout the rest of the chapter, and (3) the relationship he establishes between possibility and the future.

To understand the connection between possibility and the future, we must turn to the fourth chapter of the second treatise of *al-'Ibāra*, where Avicenna writes:

TEXT 10

After that³⁸, specialists established another convention among themselves, and gave the signification of: “possible” a meaning [even] more specialized than this, namely, that its status, at the moment someone pronounces it, is nonexistent; but in the future it is not necessary that it exists or [that] it does not exist³⁹.

The third type of possibility, namely “future possibility”, thus takes the form of the negation of future necessity.

Let us now turn to the logical section of the *Najāt*⁴⁰:

[As for] future possible (*mumkin*) predication, well the truth and falsity [of the proposition] is not determined for either side of the opposition, even though it must be one or the other. [An example is] your statement, ‘Zayd will walk’ and ‘Zayd will not walk.’ If it were the case that one of these two were true at this time and the other false due to the statements themselves one of the two things will come to be and the other fail to be by necessity. Thus, the matter will be necessary (*wājib*), not possible, and choice (*ikhtiyār*) and the

³⁸ After dealing with one-sided and two-sided possibility (contingency).

³⁹ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *Al-Manṭiq*, *Al-'Ibāra*, cit., 117.16-18.

⁴⁰ It is a compendium of the essential parts of the *Book of Healing*. According to Gutas' reconstruction, Avicenna wrote *The Salvation* or *The Deliverance* (*al-Najāt*) shortly after completing the final books of the *Book of Healing*, around 1026-27. See: DIMITRI GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, cit., p. 115.

preparedness (*isti' dād*) [of potentialities for actualization] will no longer exist. [Thus] the nature of the possible will be entirely nullified⁴¹.

In a subsequent passage, we read:

For truth is [determined] by correspondence and, [in the case of universal Necessity propositions,] this correspondence is realized only for something whose persistence is necessary. We do not judge propositions whose predicate is possible and whose time reference is the future to be true or false for as long as they neither correspond to existence nor fail to do so⁴².

We can now identify the defining features of Avicenna's approach to future contingents:

1. Its logical and semantic focus. While there is significant exegetical continuity between Fārābī and his late antique predecessors⁴³, particularly in the way Fārābī extends Aristotle's deterministic arguments in his commentary on *De Interpretatione* and addresses theological questions related to divine knowledge and theodicy, delving also into moral questions, Avicenna stands out for his notable independence of thought. Although he acknowledges the value of tradition, he adopts a reformist approach, offering a reworking grounded both in Aristotle's text and in his own reflections. As we saw in *Ibāra* I.10, Avicenna disregards theological and moral arguments, instead emphasizing the logical dimensions of Aristotle's work, albeit with references to metaphysics.
2. An emphasis on modalities and the nuanced concept of possibility, especially in relation to necessity, as seen in the distinction between something considered absolutely and under a condition.

⁴¹ *Avicenna's Deliverance: Logic*, translated by Asad Q. Ahmed, Karachi, Oxford University Press, 2011, p. 20.

⁴² *Avicenna's Deliverance: Logic*, cit., p. 36.

⁴³ For example, Iamblichus, Ammonius, Stephanus, Boethius. See: GINEVRA TOZZI, *Future Contingents in Arabic Logic*, cit.

3. This leads directly to the final point: the validity of the Principle of Bivalence, supported by the realist approach.

In order to develop a comprehensive understanding of this third point, it is essential to consider the following four aspects:

1. Avicenna's definition of truth in *Ibāra* I.10, where truth is defined as «that which corresponds to existence»;
2. The fact that future contingents, by definition, describe states of affairs that do not yet exist;
3. Their indeterminacy regarding truth values, meaning that either truth value is possible for each disjunct;
4. The relationship Avicenna establishes between possibility and the future.

Building on this, and on the way Avicenna described propositions in the past and present tenses, we can assert that his approach delineates a distinction between propositions that are “necessarily true”, pertaining to the past and present, and those that are “possibly true.” The latter clearly correspond to future contingents, where possibility – as previously noted – is defined as the negation of future necessity⁴⁴. In sum, Avicenna's interpretation diverges from traditional readings by employing this modal principle to affirm the universal validity of the Principle of Bivalence.

Abstract This paper examines Avicenna's reworking of Aristotle's *De Interpretatione* 9, focusing on the treatment of future contingents in *al-'Ibāra* (Interpretation), the

⁴⁴ In this framework, asserting that a singular contingent proposition with a future-tense verb is “possibly true” amounts to claiming that *P* is either true or false, excluding any other possibility. By doing so, Avicenna broadens the scope of the modal operator while simultaneously defining possibility as the negation of future necessity. This allows him to preserve and defend the concept of contingency and uphold the Principle of Bivalence, focusing on the intrinsic modal properties of singular future-tense propositions.

third part of the Logic section of his *Kitāb al-Shifā'* (Book of Healing). Through a comparative analysis, it highlights how Avicenna integrates Aristotelian principles with his own metaphysical framework, emphasizing essence (*māhiyya*), existence (*wujūd*), and causation. Avicenna challenges the deterministic implications of Aristotle's arguments by grounding the indeterminacy of future contingents in the modal relationship between possibility and necessity. His notion of conditional necessity ties the truth of future-tense propositions to the realization of causal conditions, offering a realist solution to the problem of future contingents. The study reveals Avicenna's delicate balance between continuity and innovation in medieval Islamic philosophy, particularly his redefinition of possibility as the negation of future necessity.

Riassunto Questo articolo prende in esame la rielaborazione avicenniana del nono capitolo del *De Interpretatione* di Aristotele, e si concentra sul trattamento dei futuri contingenti in *al-'Ibāra* (Interpretazione), che costituisce la terza parte della sezione Logica del *Kitāb al-Shifā'* (Libro della Guarigione). Attraverso un'analisi comparativa, il lavoro mette in evidenza come Avicenna integri i principi aristotelici all'interno di un quadro metafisico originale, che si regge sui concetti di essenza (*māhiyya*), esistenza (*wujūd*) e causalità. Avicenna supera le implicazioni deterministiche degli argomenti di Aristotele radicando l'indeterminatezza dei futuri contingenti nella relazione modale tra possibilità e necessità. La sua nozione di necessità condizionale lega la verità delle proposizioni al futuro alla realizzazione di condizioni causali, offrendo una soluzione realista al problema dei futuri contingenti. Lo studio rivela il delicato equilibrio di Avicenna tra continuità e innovazione nella filosofia islamica medievale, in particolare attraverso la ridefinizione della possibilità come negazione della necessità futura.

«neque sequitur de quolibet:

hoc est futurum, ergo erit».

Ugo di S. Cher e la contingenza della profezia

Anna Rodolfi

1. La profezia e la sua definizione

Imprescindibile punto di partenza per la trattazione della profezia nel XIII secolo è la definizione di Cassiodoro. Nel prologo alla sua *Expositio super Psalmos*, discutendo della profezia divina, egli pone l'accento proprio su un aspetto che sarà ampiamente discusso nei trattati *de prophetia* del XIII secolo, ovvero il carattere immutabile della verità con la quale i profeti proclamano e annunciano l'avvento degli accadimenti futuri. Tale aspetto viene esplicitato nella definizione secondo la quale la profezia è l'annuncio ispirato da Dio degli avvenimenti futuri con verità immutabile: «Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat»¹. Questa definizione, per il tramite di Pietro Lombardo che la riprese contribuendo a veicolarla², esercitò un grande influsso sulla discussione dei teologi del XIII secolo e costituì il punto di partenza di quei trattati sulla nozione di profezia che si susseguono fino agli anni '70 e fanno del secolo della Scolastica il secolo della profetologia medievale.

1 Il presente saggio fa parte della ricerca finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca, PRIN 2022 PNRR: "Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future" (P2022BMJ5A). Cfr. CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, ed. Marc Adrien, Turnhout, Brepols, 1958 (CCSL 97), *pref.* c. 1, p. 7.

2 PETRUS LOMBARDUS, *Expositio in Psalmos, praef.*, (PL 191,58b).

Accanto alla sua definizione, il fenomeno della profezia pone due problemi distinti a chi la voglia studiare filosoficamente. Il primo problema si pone *ex parte cognitionis*, cioè da un punto di vista gnoseologico e verte, in un ambito di realismo della conoscenza, su come sia possibile conoscere per il profeta il futuro che ancora non ha realtà. Il secondo problema si pone *ex parte denuntiationis propheticæ*, ed è di tipo linguistico e consiste nel chiedersi come è possibile parlare a proposito di una *res* che, in quanto futura, non è determinata in sé in quanto non ancora esistente.

All'interno delle *quaestiones de prophetia* composte durante il XIII secolo, l'interesse prevalente dei pensatori impegnati sul tema e che operano in particolare intorno alla metà del secolo, appare teso alla soluzione soprattutto del primo interrogativo, sulla scia delle sollecitazioni provenienti dalla dottrina della conoscenza del *De anima* di Aristotele e potremmo dire "risolto" o meglio, "argomentato", attraverso il recupero di tale paradigma. Nella costruzione della gnoseologia del profeta, autori come Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, non rinunciano in particolare alla centralità del ruolo che le immagini (i *phantasmata*) hanno in quell'ambito, elevate però ad un significato altro rispetto a quello primario e naturale, in virtù del *lumen propheticum* infuso da Dio nella mente del profeta. In virtù di tale *lumen*, il profeta diventa capace di "vedere" oltre il presente e il significato naturale e primario delle immagini, accedendo così ad un tipo di conoscenza fuori dall'ordinario, di norma inaccessibile all'uomo, ovvero la conoscenza del futuro e dei misteri divini³.

Intendo qui concentrare l'attenzione sul secondo problema che si pone ai teorici medievali della profezia, quello che proviene, sempre in relazione ad un altro testo aristotelico, il *De interpretatione*. È il problema che si pone *ex parte denuntiationis*, legato al valore di verità delle

3 Cfr. ad esempio JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher* (Ms. Douai 434, Question 481), Leuven, Peeters, 1977, pp. 208-221; SERGE-THOMAS BONINO, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, in «Revue thomiste», 89, 1989, pp. 533-568.

affermazioni profetiche sul futuro e al loro eventuale effetto necessitante⁴. Torniamo dunque alla definizione enunciata in apertura che rappresenta una costante ineludibile per chiunque si accosti a questo tema. Per Cassiodoro la profezia, col suo valore di immutabilità, è segno della prescienza divina ovvero della conoscenza previa del futuro da parte di Dio: qual è il rapporto tra questa conoscenza trasmessa attraverso la rivelazione al profeta (che poi la enuncia per la salvezza del popolo), la libera scelta dell'uomo e la contingenza delle sue azioni? La profezia, come segno della conoscenza divina è infatti infallibile: ciò implica una forma di determinismo per gli accadimenti umani, cioè i futuri contingenti?

L'enunciato attraverso cui il profeta comunica agli altri la sua visione – portando in questo modo a compimento il fine stesso della rivelazione ricevuta data *ad salutem populi* in una dimensione pubblica e non privata – costituisce infatti in sé un esempio di predicazione sul futuro. La profezia è una proposizione sul futuro, enunciata per un fine escatologico dal profeta che parla a nome di Dio: qual è la portata di questa enunciazione il cui valore di verità, data l'origine divina, è accertato per definizione? Si ripropone in sostanza l'alternativa, evidenziata da Aristotele in *De interpretatione* 9 tra verità delle proposizioni relative al futuro e contingenza del futuro: la verità di una proposizio-

4 Per quanto concerne gli aspetti centrali della dottrina gnoseologica del profeta, cfr. si rimanda agli studi fondamentali di BRUNO DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, Müller und Seiffert, 1940; JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, cit., pp. 208173-226; ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age XIIe-XIVe siècles*, Fribourg, Editions universitaires, Fribourg (Suisse), 1992; MARIANNE SCHLOSSER, «*Lucerna in caliginoso loco*». *Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn, Schöningh, 2000. Per ulteriori spunti mi sia consentito rimandare a ANNA RODOLFI, «*Cognitio obumbrata*». *Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016; EAD., «*Quaecumque loquitur caritas vera sunt*». *La profezia nel Dictum 113 di Roberto Grossatesta*, in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XI-XVI)*. Studi per Pietro B. Rossi, a cura di Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti, Aracne, Canterano (RM), 2018, pp. 49-64.

ne riguardante il futuro se, come in questo caso, accertabile, sembra infatti implicare la necessità di tale futuro⁵.

Come sappiamo, Aristotele ne deriva una conclusione – insostenibile nel caso della profezia divina – in base alla quale le proposizioni sul futuro non sono né vere, né false, ammettendo con ciò un'importante eccezione al principio di bivalenza (quello per cui ogni proposizione è vera o falsa)⁶.

Sul piano teologico, questo tipo di conclusione (cioè la sospensione della bivalenza) comprometterebbe di fatto la conoscenza di Dio, che è per definizione onnisciente e infallibile.

Ora è interessante notare che, per sfumare il determinismo imposto *prima facie* dalla profezia, può essere convocato un argomento “interno” alla dottrina della profezia, connesso ad uno dei tre tipi di

5 Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione* 9, 19a, 23-25: «Se ogni affermazione e ogni negazione fosse vera o falsa, per ogni cosa, sarebbe necessario o che di quella cosa si desse il caso, o che di quella cosa non si desse il caso. Se è vero dire che qualcosa è bianco o che non è bianco, è necessario che qualcosa sia bianco o che non sia bianco. [...] Quindi è necessario o che l'affermazione sia vera o che la negazione sia vera. Ne segue che nulla di ciò che è, o di ciò che accade, o di ciò che accadrà o di ciò che non accadrà è contingente, ma ogni cosa accade per necessità e non potrebbe essere altrimenti [...]». La questione dei futuri contingenti e il loro rapporto con il determinismo e la prescienza divina è stato al centro del dibattito filosofico medievale, in particolare nel secolo XIV coinvolgendo molti autori. Oltre ai saggi presenti in questo volume di L. Campi e A. Corbini, si rimanda ad alcuni studi fondamentali: CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp. 358-381; WILLIAM CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988; CHRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000.

6 Cfr. GABRIËL NEUCHELMANS, *Theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North Holland, 1973, pp. 123-181 (per la parte medievale); per quanto riguarda il rapporto tra le verità oggetto di fede e l'immutabilità di Dio si veda pp. 177-184.

profezia “codificati” dalla tradizione teologica, ovvero la profezia *com-minationis* o di minaccia⁷.

2. La profezia di minaccia controesempio del determinismo

Partendo dalla glossa a Mt. I, 22, la tradizione teologica infatti aveva distinto tre tipi di profezia: quella di minaccia (ad esempio la profezia di Giona che profetizza la distruzione di Ninive ai suoi abitanti, o quella di Isaia che profetizza al re Ezechia la morte imminente), il cui compimento non è infallibile ed è volta alla conversione e al pentimento del peccatore affinché, “sotto minaccia”, muti la propria condotta scellerata; quella di predestinazione, il cui compimento è infallibile, che riguarda solo un bene e si compie a prescindere dal concorso della volontà umana (ad esempio, in Isaia, la profezia del concepimento di Cristo da parte della vergine); infine la profezia di prescienza che si realizza in modo infallibile, col concorso della nostra volontà e può riguardare anche un male (ad esempio la profezia della triplice negazione da parte di Pietro)⁸.

Possiamo seguirne la trattazione del caso della profezia di minaccia ad esempio in Alberto Magno che elabora una soluzione articolata. Nel *Commento al Vangelo di Matteo*, prima di passare a discutere dei tipi di profezia, egli si sofferma a considerare il potere necessitante e causativo della profezia rispetto al compimento di quanto essa annuncia («qualiter dicat factum istud esse, ut prophetia impleatur, quasi prophetia necessitatem imponat»). Dopo aver specificato che la

⁷ È quanto accade esplicitamente nella *quaestio de prophetia* dell'Anonimo di Assisi, cfr. JEAN-PIERRE TORRELL, *Un «De prophetia» de saint Bonaventure? (Assisi, Bibl. com. 186). Edition critique, avec introduction et notes*, in *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles: études et textes*, Fribourg, Editions Universitaires, 1992, pp. 251-317, in part. p. 312.

⁸ Cfr. *Glossa marg. super Mattheum*, 1, 22 (*Biblia latina cum Glossa ordinaria*, facsimile reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg, 4 voll., Turnhout, Brepols, 1992, vol III, col. 402). Su questo argomento, cfr. MARIANNE SCHLOSSER, «*Lucerna in caliginoso loco*», cit., pp. 161-172.

profezia è vera quando si realizza ciò che è stato profetizzato, Alberto precisa però che la visione o l'annuncio del profeta non sono di per sé causa necessaria dell'avverarsi di quanto profetizzato. La profezia infatti altro non è, osserva Alberto, che il *segno* (cioè indica e non produce o causa) della vera causa di quanto avviene («*prophetia est signum, et istud factum est signatum*»), ovvero il disegno divino (il *consilium Dei*), nel quale è iscritto, dall'eternità, l'accadere di ogni cosa, così come nella realtà, ricorda Alberto, vi sono dei segni naturali di un avvenimento futuro che non possono tuttavia essere considerati in senso proprio, causa di tale avvenimento:

Et ut hoc melius intelligatur, sciendum quod quaedam sunt signa futurorum et non causae, quaedam sunt futurorum causae [...]. Sicut dicimus, quod rubor lunae signum est pluviae, cum tamen nullus dicat colorem rubeum causare pluviam [...]. Similiter futuri facti in nativitate Christi causa est praedeterminatio et consilium divinum, quod nihil aliud est, ut dicit Gregorius, nisi immobilis dispositio de futuris. Revelatio autem de hoc facta prophetae non est causa futuri facti, sed signum per hoc quod est causae verae indicium⁹.

Analogamente, la rivelazione di cui gode il profeta non è causa di quanto accadrà in futuro, ma solo suo segno: «*Revelatio autem de hoc facta prophetae non est causa futuri facti, sed signum per hoc quod est causae verae indicium*». Alberto osserva inoltre che il carattere immutabile della profezia sul piano veritativo, esplicitato da Cassiodoro nella sua definizione divenuta canonica (*immobile veritate denuntians*), deriva unicamente dalla sua natura di segno della prescienza divina la quale, essa sì, è in sé immutabile ed è la causa di quanto accade, anche se in senso remoto, in quanto, tutto ciò che accade fa parte del disegno divino: «*Nec veritas prophetiae est immobilis nisi per hoc quod est signum immobilis causae de futuris, quae est dei consilium*».

A partire da questo quadro, all'interno del commento ad *Isaia* 38, 12, in connessione ai versetti nei quali Isaia profetizza al re Ezechia am-

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Matthaeum*, ed. B. Schmidt, Aschendorff, Münster, 1987 (Alberti Magni Opera omnia XXI, 1), p. 40.

malato che presto morirà, Alberto riserva una trattazione specifica alla profezia di minaccia, in relazione al problema che essa suscita allorché, come nel caso analogo della profezia di Giona, il fatto annunciato non si realizza¹⁰.

Il caso della profezia che non si avvera stabilisce, sul piano teorico, una forte tensione con la definizione canonica di profezia di Cassiodoro, secondo la quale, come si è detto, il profeta compie il suo annuncio con verità immutabile. La posta in gioco coinvolta è addirittura il valore di verità della profezia, e dunque di conseguenza la credibilità del profeta e del annuncio profetico: se, per definizione, è proprio della profezia annunciare un evento con verità immutabile, Isaia (che annuncia la morte di Ezechia malato) e Giona (che annuncia la distruzione di Ninive a causa della dissennatezza dei suoi abitanti) sembrano aver detto il falso perché hanno annunciato rispettivamente una morte e una distruzione che poi non si sono verificate. Isaia e Giona hanno forse mentito o sono stati ingannati nella rivelazione che hanno ricevuto, oppure è intervenuto un mutamento nel disegno divino, cioè nel *consilium Dei*? Alberto Magno e i maestri del XIII secolo che analizzano il caso, operarono una distinzione tra il piano del *consilium Dei*, cioè il piano divino immutabile ed eterno, e il piano della *sententia* cioè del giudizio di Dio in base alle cause inferiori, che è poi quanto viene rivelato al profeta. Il *consilium* rappresenta in quest'ottica il piano divino a livello assoluto ed è immutabile, mentre la *sententia* rappresenta il giudizio divino sulla realtà in base alle cause seconde, cioè i meriti dell'uomo e la natura fisica: essa rappresenta il piano divino ordinato ai meriti.

Mentre riassume la soluzione di Gregorio in base alla quale, nella profezia di minaccia Dio non muta il piano assoluto del suo volere,

¹⁰ Per una trattazione specifica dei problemi che pone la profezia di Giona all'interno delle *quaestiones de prophetia*, cfr. BARBARA FAES DE MOTTONI, *Profezia e consilium. «Deus mutat sententiam, non consilium»*, in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di Carla Casagrande, Chiara Crisciani, Silvana Vecchio, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004, pp. 57-77.

ma solo il piano ordinato («non mutat consilium, sed sententiam»¹¹), Alberto esprime tuttavia l'esigenza di chiarire il termine *sententia*: «Ad hoc respondet, quod mutat deus sententiam, sed non consilium et vult, quod immobilis veritas sit in consilio et non in sententia. Sed tunc queritur, quid vocetur sententia»¹². Egli contesta in particolare l'interpretazione corrente che assimila la *sententia* al senso immediato delle parole in chi ascolta (per cui appunto: «Deus mutat sententiam, non consilium»). Alberto ritiene che una simile interpretazione introduca un'incongruenza nella nozione stessa di profezia: risulterebbe infatti che da un lato Dio usa la profezia per comunicare con gli uomini e, al tempo stesso, rende vana la profezia, nascondendone al destinatario il significato profondo:

Ad hoc dicunt quidam, quod sententia vocatur sensus, quem verba in auribus hominum secundum communem verborum significationem facere consueverunt. Secundum enim illum sensum non semper impletur prophetia. Consilium vero dicunt appellari intellectum, quem in secreto scientiae dei habet, et dicunt, quod ille non mutatur [...]. Qui si verum dicunt, mirum est, si deus aliter vult intelligere homines quam ipse intelligat, cum prophetia enuntiatio non sit propter alius nisi, ut homines intelligant secretam dei voluntatem¹³.

Alberto propone allora una definizione in parte alternativa dei due termini: il *consilium* è per lui, la «diffinitio dei de futuris» ovvero quanto è stato determinato da Dio dall'eternità. La *sententia* è invece il giudizio ordinato alla determinazione del merito dell'uomo e dunque è soggetto a mutare se muta il comportamento del destinatario della profezia (ad esempio la profezia rivolta ad Ezechia e agli abitanti di Ninive). La *sententia* è perciò vera, in maniera condizionata (dove la condizione è

¹¹ GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, 16, 10, 14, ed. Marc Adriaen, Turhout, Brepols, 1979 (CCL, 143A), p. 806.

¹² ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaiam*, ed. Ferdinand Siepmann, Münster, Aschendorff, 1952 (Alberti Magni Opera omnia XIX), p. 403.

¹³ *Ibidem*.

implicita e legata al mutamento dell'arbitrio del suo destinatario) e, si potrebbe dire per questo motivo, muta *secundum quid* (in modo relativo). Tuttavia, in quanto sempre e univocamente ordinata al comportamento e al merito del destinatario, la *sententia*, afferma Alberto, in assoluto non muta mai, anche se il mutamento di volontà da parte dell'uomo, e dunque il suo comportamento cui corrisponde il merito, può far mutare (*flectit* secondo Girolamo) la *sententia* di Dio, nel senso che la distruzione di Ninive o la morte di Ezechia diventano spirituali invece che corporee:

Ad hoc autem et similia dicendum est, quod consilium dei aeterna dicitur "diffinitio dei de futuris", quae numquam mutatur. Sententia autem dicitur determinatio meriti sive boni sive mali ad malum sive bonum praemium, quae sententia est in prophetia comminationis et saepe mutatur [...]. Causa autem est, quia ex nostro pendet merito, et ideo mutato merito mutatur sententia, secundum ordinem tamen iustitiae numquam mutatur. Semper enim verum est, quod Ezechias morietur secundum causam meriti et quod Ninive subvertetur. Et quia secundum hominem, de quo fit, mutabilis est, secundum ordinem autem iustitiae immutabilis, ideo Hieronymus dicit, quod homo flectit sententiam, deus tamen non mutat eam¹⁴.

Per Alberto dunque, non mutano in realtà né il *consilium*, né la *sententia*, nella sua accezione di giustizia di Dio che si applica ai meriti; la *sententia* muta *secundum quid* se muta la volontà e dunque il comportamento rispetto al quale Dio emette il suo giudizio secondo giustizia.

La distinzione tra due piani consente di evitare che la profezia sia falsificata dal mancato realizzarsi del suo annuncio, e che la credibilità del profeta sia salvaguardata.

3. Profezia di prescienza e necessità

Ma accanto alla profezia di minaccia che sembra offrire lo spazio per mostrare una forma di compatibilità tra prescienza e libertà dell'arbi-

¹⁴ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Postilla super Isaïam*, cit., p. 403.

trio, resta che la profezia, nel suo primo tipo (ad esempio, la profezia di Isaia alla vergine Maria) è segno della prescienza divina, e dunque in quanto tale è enunciato sul futuro, immutabilmente vero, in contrasto con la sospensione aristotelica del principio di bivalenza.

Da parte dei pensatori tardo medievali, in particolare Guglielmo d'Ockham, viene applicato a questo caso un approccio di tipo linguistico e semantico all'enunciato profetico per determinare la coerenza delle inferenze logiche e i modi attraverso i quali sia possibile determinarne il valore di verità¹⁵.

I primi passi in questa direzione modale, slegata dall'interesse gnoseologico della profezia, sono rintracciabili anche in un pensatore che non ha scritto una specifica *quaestio de prophetia*, Bonaventura da Bagnoregio. Nel secondo libro del commento alle *Sentenze* (1255 circa),

¹⁵ Cfr. WOJCIECH WCIÓRKA, *Necessity and Future-Dependence*, in «Vivarium», 56, 2018, pp. 1-46: in part. 3. Per quanto riguarda Ockham, cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, ed. Stephen Brown, N.Y., St. Bonaventure, 1978, q. I, octavo dubio, p. 513: «quaero de revelatis a Prophetis, utrum necessario eveniant ut revelata sunt, aut non. Si sic, cum talia sint futura, sequitur quod eorum oppositum non possit evenire. Si non contra: haec fuit aliquando vera 'hoc est revelatum', demonstrato aliquo tali, igitur semper postea fuit necessaria; et non fuit revelatum tamquam falsum, quia Prophetiae non dixerunt falsum, igitur fuit revelatum tamquam verum; igitur necesse est tale revelatum evenire [...]. Dico quod nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter. [...] omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio. Sed aliquando fuit expressa, sicut patet de David et throno suo; aliquando subintellecta, sicut patet de Ninive destructione a Iona prophetata: *Adhuc post quadraginta dies et Ninive subvertetur*, nisi scilicet poeniterent; et quia poenituerunt, ideo non fuit destructa». Sulla dottrina profetologica di Ockham, si veda ad esempio ARON EDIDIN, CALVIN NORMORE, *Ockham on Prophecy*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 13, 1982, pp. 179-189; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Prophetiae non dixerunt falsum. Spazio percettivo e spazio semantico nelle teorie della profezia di Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 26, 2015, 399-431; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Il trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di Guglielmo di Ockham*, Roma, Città Nuova, 2019; CÉSAR REIGOSA SOLER, *Ockham on the Puzzle of Prophecy and Future Contingency*, in «Journal of the History of Philosophy», 62, 2024, pp. 567-592.

nella *distinctio* XXXVIII, nella *quaestio* II intitolata «Utrum necessario Deus praescit quae praescit» egli mostra in che modo il realizzarsi della profezia come *dictum*, cioè in quanto affermazione sul futuro, si situi sul piano della necessità per quanto riguarda il piano della prescienza di Dio, e su quello della contingenza per quanto riguarda il verificarsi dei fatti dal punto di vista dell'uomo, affermando implicitamente una compatibilità tra prescienza e contingenza. La profezia (l'esempio coinvolto nella discussione è, in particolare, l'avvento dell'Anticristo), è definita da Bonaventura, senza menzione di Cassiodoro, come un *dictum de praeterito pro futuro*, un annuncio detto nel passato e che riguarda un avvenimento futuro («alio modo dicendum, quod quoddam est dictum de praeterito, et pro praeterito, sicut si dicatur, Petrum legisse, quoddam de praeterito, sed pro futuro, ut Antichristus fuit nasciturus»).

Il *dictum de futuro* del profeta, in quanto discende dalla prescienza di Dio, è però diverso dalla normale affermazione sul futuro che l'uomo può compiere autonomamente quando prevede il realizzarsi di un evento che si iscrive nel contesto della causalità naturale: la formulazione della previsione diventa vera solo *ex post*, nella misura in cui si realizza l'evento annunciato. La profezia tuttavia, in quanto atto di conoscenza che è per definizione segno dell'infallibile prescienza divina, è una previsione *sui generis* del futuro, in quanto prescinde in sé, quanto alla verità, dal darsi o meno dell'evento annunciato (dalla corrispondenza). È cioè vera già prima del realizzarsi dell'evento, e in una certa misura a prescindere da esso. Anche se poi, dal punto di vista umano, l'affermazione profetica resta per Bonaventura in sé contingente ed è verificata, come sempre, dal futuro accadere o meno dell'evento annunciato: «quoniam divina cognitio non habet certitudinem a re, quia ad ipsa nec causatur nec oritur, ideo ab illa non dependet; et propterea falli non potest, quamvis connotet futurum. Unde in praescientia haec duo dicuntur, scilicet actus divinae cognitionis, et hunc necessarium est esse sive fuisse; et ordinatio futuri ad illum actum non est necessaria»¹⁶.

¹⁶ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentum in IV Libros Sententiarum*, in *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae... Opera Omnia*, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882-1885, I, d. XXXVIII, a. 2, q. 2, p. 678.

Accenno brevemente a quanto accadrà nel secolo XIV, menzionando il caso del domenicano inglese Robert Holcot in cui il tema del rapporto tra contingenza degli eventi e necessità della profezia divina è messo esplicitamente in relazione alla questione della compatibilità tra prescienza divina e libertà dell'uomo¹⁷. L'implicazione teorica della questione viene immediatamente messa in evidenza nel *Commento alle Sentenze* e sostanzialmente presentata come corollario della stessa definizione cassiodorea di profezia: «Prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritati denuntians. Ergo, si aliquid est prophetatum esse futurum, illud immobiliter erit futurum, et ultra *necessario erit futurum*»¹⁸. Un'affermazione analoga si trova nella terza *quaestio* del terzo *quodlibet* in cui Holcot non manca di sottolineare la difficoltà della questione attorno alla quale si dibatte molto («sic est de ista quaestione apud modernos studentes *maxima difficultas*»). La verità assoluta della profezia – stante la sua origine divina – appare incompatibile con la contingenza di quanto profetizzato: tale incompatibilità è enunciata chiaramente da Holcot: non si può sostenere l'infallibilità della profezia divina (e in questo modo salvare la veracità di Dio) e insieme affermare la contingenza degli eventi profetizzati (per salvaguardare la libertà umana e la libertà di Dio):

¹⁷ Per un'analisi della trattazione di tipo modale connessa al tema della profezia e della prescienza, cfr. RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Prophetiae non dixerunt falsum*, cit.; ID., *Eloquium prophetarum. Prophecies and future contingents in William of Ockham, Walter Chatton and Richard Kilvington*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, a cura di Alessandro Palazzo e Anna Rodolfi, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2020, pp. 235-255.

¹⁸ ROBERT HOLCOT, *In Sent.* II, q. 2, in *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, ed. P. Streveler-K-H. Tachau, PIMS, Toronto, 1995, p. 173. Sulla teoria della profezia e la prescienza divina, cfr. JOSEPH M. INCANDELA, *Robert Holcot, O.P., on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God*, in «*Medieval Philosophy and Theology*», 4, 1994, pp. 165-188: in part. 168; ROBERTO LIMONTA, *Deus potest decipere creaturam rationalem. Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia nel «Commento alle Sentenze» di Robert Holcot* (in questo volume).

Si dixerimus quod oppositum revelati potest contingere, quod Deus potest decipere, mentiri, periurare, non solvere quod promisit, et fieri infidelis [...]. Ex alia parte, si dixerimus quod oppositum revelati, vel promissi, vel asserti seu iurati a Deo non potest evenire, videtur derogare divinae potentiae, quo in nullo minuitur propter revelationem, vel iuramentum, vel promissionem factam creaturae. Item, videtur derogare humanae libertati: quia facta revelatione de aliquo cadente sub libera facultate voluntatis, iam fieret necessarium si eius oppositum evenire non potest¹⁹.

Come esempio di predicazione profetica in Daniele, nell'ottava *quaestio* Holcot prende l'annuncio della resurrezione: «resurrectio generalis est prophetice praedicta, igitur necessario et immutabiliter ita erit, sicut est prophetatum. Antecedens patet in Daniele [...] et aliis; et consequentiam probo per definitionem “prophetiae” quae est ista, scilicet quod prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobile veritate denuntians. Igitur, si aliquid est prophetatum fore, illud immobiliter erit». Egli risponde all'argomento sottolineando la compatibilità tra prescienza e contingenza: «quando arguitur per definitionem prophetiae quod “prophetia est divina inspiratio rerum eventus immobili veritate denuntians”, dicendum est quod in prophetiis est veritas quam Deus statuit adimplere, libere tamen et contingenter. Et quia sic implebitur ac si foret veritas necessaria quantum ad eventum saltem, ideo dicitur “veritas immobilis” - non quod sit necessaria absolute, aliter numquam foret prophetia de hiis quae nomine forent facturi»²⁰.

4. Ugo di S. Cher: profetizzare “de ordinatione exitus” e “de exitu ordinationis”

Alla preistoria, per così dire, di questo contesto di discussione proposizionale/modale connesso alla questione del possibile determinismo

¹⁹ Cfr. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet* III, q. 3 in *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, cit., p. 76.

²⁰ Ivi, p. 102.

della profezia come segno della prescienza, appartengono alcune osservazioni compiute da autori che operano tra XII e XIII secolo, all'interno delle primissime e sintetiche *quaestiones de prophetia*, ad esempio Pietro da Capua, Stefano Langton, Guglielmo d'Auxerre, Ugo di S. Cher²¹.

È da notare che la prospettiva di analisi logico linguistica applicata da questi autori alle varie profezie, rappresenta un'eredità probabilmente derivata dalla trattazione che nel secolo XII, Abelardo e Pietro Lombardo avevano riservato alla nozione di prescienza divina²². Quell'approccio è adesso applicato all'analisi delle singole profezie (Caifa, Giona, Isaia, la profezia di Cristo ecc.).

Rispetto al tema più generale della prescienza divina, le profezie hanno questo di particolare, che stabiliscono un nesso fra un evento passato (l'annuncio) e un evento futuro (la realizzazione) tra cui vi è uno scarto temporale. Ora, all'evento passato si applica il principio della necessità del passato stesso, secondo il quale ogni evento passato, in quanto compiuto e irreversibile, è fisso e necessario. Se l'evento passato è l'enunciazione di una profezia divina (Isaia dixit «Ecce virgo concipiet») ciò sembra comportare un trasferimento di necessità dal passato al futuro: è infatti necessario (in quanto passato) che Isaia abbia detto una profezia, ed è necessario che l'evento da lui profetizzato si realizzi²³. Nel caso della prescienza, della fede e ancor più della profezia divina sembra dunque che gli enunciati corrispondenti e proferiti nel passato (dall'uomo di fede, da Dio e dal profeta) implichino in senso forte la necessità degli accadimenti previsti. Ora, poiché la profezia ha

²¹ Cfr. ANNA RODOLFI, *Profezia e necessità del prophetatum da Ugo di Capua a Tommaso d'Aquino*, in *La ragione nella storia*, a cura di Alessandra Beccarisi, Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni-Università degli studi di Torino, 2025, pp. 91-119.

²² Sulla rilevanza dell'analisi logica abelardiana della nozione di prescienza divina e la sua influenza nel dibattito successivo, cfr. JOHN MAREN BON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, pp. 55-91; IRENE BININNI, *Abelard's Treatment of Logical Determinism in Its Twelfth-Century Context*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 1-28.

²³ A questo proposito, cfr. EDWARD WIERINGA, *Prophecy, Freedom and the Necessity of the Past*, in «Philosophical Perspectives», 5, 1991, pp. 425-445: 426-427.

per oggetto esclusivo il futuro contingente, cioè il futuro dipendente dal libero arbitrio dell'uomo, dire che il futuro profetizzato è necessario, comporta la negazione del libero arbitrio (e di conseguenza della responsabilità morale delle proprie azioni). L'implicazione della necessità del profetizzato è un problema tematizzato in maniera maggiore nelle prime *quaestiones de prophetia* e che invece passa in secondo piano nelle questioni collocabili negli anni centrali del XIII secolo, le quali, come si è detto, hanno il loro baricentro tematico piuttosto nella discussione del meccanismo della conoscenza del profeta.

Ora, un esempio paradigmatico di questo approccio al problema del rapporto fra profezia, determinismo e futuri contingenti, può essere considerata la trattazione che ne fa Ugo di S. Cher, nella *quaestio* 481 *de prophetia*. Il punto in questione è se qualsiasi oggetto di profezia debba avvenire necessariamente («utrum necessarium sit evenire quicquid est prophetatum»), cioè appunto il problema del determinismo²⁴.

Riassumiamo qui schematicamente una parte della *solutio*, cercando di far emergere soprattutto il tipo di strategia argomentativa adottata dall'autore.

Per affrontare la soluzione del problema, Ugo mette prima di tutto a fuoco tre premesse:

A) La prima premessa, che è un'analisi logico-linguistica dell'enunciato, pone una interessante analogia tra l'enunciato sulla fede di Abramo nell'incarnazione di Cristo e quello sulla profezia pronunciata da Isaia sul concepimento della Vergine:

«Abramo ha creduto che Cristo si sarebbe incarnato»

e

«Isaia ha predetto profeticamente che la Vergine avrebbe partorito».

Ora, entrambi gli enunciati possono, per Ugo, essere divisi in due parti:

²⁴ Cfr. HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, in *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, ed. Jean-Pierre Torrell, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovanianens. Études et documents, 1977, pp. 3-58.

l'atto (1) e il suo oggetto (2):

(1) Abramo ha creduto [che] | (2) Cristo si doveva incarnare

(1) Isaia ha predetto profeticamente [che] | (2) la Vergine avrebbe partorito”.

Ugo osserva che la verità dell'intero enunciato dipende dalla verità della parte 2, cioè dal fatto che l'oggetto della *fede* di Abramo e l'oggetto della *profezia* di Isaia si siano effettivamente realizzati (*fuerit verum*): dunque (1+2) è vero solo se 2 è vero²⁵.

B) Seconda premessa

Questo stesso nesso tra 1 e 2 è ribadito da Ugo per negazione, ovvero: poniamo che 2 (cioè “la Vergine partorirà”) sia falsa; se è così, segue che anche 1 (“Isaia ha predetto profeticamente”) è falsa, nel senso che Isaia *non* ha in realtà predetto profeticamente. In altre parole, 1 e la negazione di 2 sono impossibili (*impossibilia*), anche se presi ciascuno per sé (cioè in maniera divisa e non congiunta, *divisim/coniunctim* secondo il lessico dell'epoca e di Ugo) sono entrambi possibili. Pertanto, è impossibile che: “Isaia ha profetizzato” e “la Vergine non ha concepito”²⁶. L'impossibilità emerge perciò soltanto quando si considerano le due affermazioni congiuntamente, cioè come parti di un'unica proposizione.

C) Terza premessa

Il nesso tra le due parti, 1 e 2, è un nesso tra passato e futuro (tra una proposizione sul passato, *de praeterito*, e una sul futuro, *de futuro*).

²⁵ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., p. 55: «Sicut ergo ad veritatem huius: Habraam credidit Christum esse incarnandum, exigitur quod Christum esse incarnandum fuerit verum; ita ad veritatem huius: Ysaías vidit vel predixit prophetice virginem esse parituram, exigitur quod virginem esse parituram fuerit verum».

²⁶ Ivi, p. 55: «Qui ergo ponit quod virginem esse parituram nn fuerit verum, ponit per consequens quod Ysaías non viderit nec dixerit illud prophetice. Sicut ergo ista duo sunt impossibilia: Abraham credidit hoc et hoc non fuit verum, licet utrumque sit possibile per se, ita ista duo impossibilia: Ysaías vidit vel dixit prophetice virginem parituram et virginem esse parituram non fuit verum, licet utrumque per se sit possibile».

Ugo distingue due casi riguardo alla verità di 1, cioè dell'atto profetico di Isaia ("Isaia dixit propheticè"): la verità dell'enunciazione profetica avvenuta nel passato "*non* dipende dal futuro" o "dipende dal futuro". Nel primo caso, se non dipende dal futuro, significa che il *fatto* dell'enunciato profetico (che cioè Isaia abbia detto quella frase) è necessario in sé in quanto detto nel passato. L'altra possibilità è invece che la verità di "Isaia dixit propheticè" dipenda dal futuro perché parlare profeticamente implica anche la verità del profetato (*ponit veritatem in prophetato*), e dunque l'annuncio è profetico solo se il profetato si avvera in futuro. In questo secondo caso quindi è la verità di tutto l'enunciato (1+2) che dipende dal futuro (*veritas totius dependet a futuro*): «Et ita veritas huius dicti: *Ysaïam vidisse vel dixisse propheticè hoc: "Virgo concipiet"*, dependet a veritate huius: "*Virgo concipiet*"» et veritas huius "*Virgo concipiet*" dependet a futuro; et ita per consequens veritas totius dependet a futuro»²⁷.

Poste queste premesse e cioè: 1. il nesso fra la verità di una parte dell'enunciato profetico e la verità di tutto l'enunciato; 2. i casi in cui le due parti sono impossibili; 3. la dipendenza o meno del passato dal futuro) Ugo affronta il quesito «*utrum quicquid prophetatum esse necessarium*», cioè la necessità del profetizzato (ovvero il problema del determinismo).

In base a quanto messo in luce dalle prime due premesse, la risposta al quesito «se qualsiasi evento profetizzato sia necessario» cambia se si considerano le due parti dell'enunciato (1 e 2) in modo diviso o congiunto:

Quod ergo primo queritur, *utrum necessarium sit evenire quicquid est prophetatum*, dicimus si intelligatur coniunctim quod sic, si divisim quod non, ut notetur necessitas consequencie, non consequentis, id est: si est prophetatum necessario eveniet, non tamen: id quod prophetatum est, necessarium est; sicut omne scitum necessarium est esse verum, et tamen non omne scitum est necessarium²⁸.

²⁷ Ivi, p. 55.

²⁸ Ivi, p. 55.

Ugo segnala dunque che la necessità non riguarda il profetizzato in quanto tale (preso a sé, *divisim*), ma solo la *coniunzione* tra l'atto profetico e l'evento (*se* è stato profetizzato, *allora* avverrà necessariamente). In altre parole, la necessità della profezia è necessità che riguarda solo il nesso (o l'implicazione) tra le due parti: per dirlo con le parole Ugo, la necessità riguarda *solo* la conseguenza e *non* il conseguente (*necessitas consequentiae*, non *necessitas consequentis*).

A questo segue un secondo quesito ulteriore (*secundo quaerit*), ovvero quello sulla possibilità che dopo che Isaia ha profetizzato, gli eventi possano accadere diversamente (*aliter evenire*).

Ugo precisa che sotto la condizione che chi ha parlato, lo abbia fatto profeticamente (*manente distinctione prophetica*) tale possibilità non si dà mai. Questo non significa però che preso in sé l'evento profetizzato sia necessario, ma lo è soltanto in quanto oggetto di un enunciato profetico. Negare poi che accada il fatto profetizzato (che dunque sia possibile che accada diversamente, o che accada un fatto diverso da quanto profetizzato) significa, secondo Ugo, semplicemente negare che l'enunciato di Isaia fosse davvero profetico:

Ad id quod secundo querit, utrum postquam Ysaïas dixit prophetice “Ecce virgo concipiet”, necesse fuerit sic evenire aut possibile aliter evenire, dicimus quod manente distinctione “prophetica”, necesse est sic evenire, id est: si dixit prophetice necessario eveniet. In se tamen consideratum non est necessarium evenire hoc quod prophetice dixit Ysaïas. Et ideo dicit Augustinus quod: “Alius modus nostre liberationis fuit possibilis Deo”, non est contrarium, quia in se consideratum est contingens. Sed in quantum prophetatum est necessarium [...]. Unde quando posuisti quod prophetatum non fuerit verum, posuisti quod non fuit prophetatum²⁹.

In questo modo, tuttavia, Ugo sembra sbilanciarsi nella direzione di una posizione determinista. Per non cadere in questo argomento (con conseguenze negative per la libertà), egli affronta allora un'ultima questione.

²⁹ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., pp. 55-56.

Dato il nesso necessario tra profezia e evento profetizzato (o più precisamente, come si è detto, necessità della conseguenza, non del conseguente) da dove viene allora tale necessità? Prima del pronunciamiento profetico, l'evento era infatti soltanto possibile: sembra dunque che l'atto profetico abbia il potere di rendere necessario l'evento che annuncia: «Sed adhuc restat questio. In veritate Ysaïas vidit et dixit hoc prophetice. Ponatur ita. Statim post quero: manente posito, aut necesse est hoc evenire aut non. Si sic, unde illa necessitas, cum ante non esset necessarium sic evenire»³⁰.

Ugo esamina due soluzioni: una è che la verità della profezia derivi *ex post* dal realizzarsi dell'evento profetizzato («Alii dicunt quod [...] ita possibile Isaiam non vidisse vel dixisse prophetice quod vidit vel dixit prophetice, quia visio prophetica dependenciam habet a veritate visi vel dicti prophetice. Unde si visum vel dictum non fuit futurum verum, et visio et dictio eius non fuit prophetica»³¹). È un versione della cosiddetta soluzione occamista secondo cui alcune proposizioni sul passato, non sono soggette al principio della necessità del passato in generale, perché il loro valore di verità dipende da eventi futuri contingenti³². Si ha in questo caso una “necessità condizionata o ristretta del passato”: ci sono infatti alcune proposizioni sul passato che dipendono dal futuro, come Ugo aveva detto poco prima. Quello che bisogna dire allora non è che la profezia comporta la necessità del profetizzato, ma al contrario che il darsi dell'evento profetizzato determina la natura profetica dell'enunciato (*ex post*).

³⁰ Ivi, p. 56.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de predestinatione et de praescientia Dei*, cit., qu. 1, p. 515: «aliquae sunt propositiones de praesenti secundum vocem et secundum rem, et in talibus est universaliter verum quod omnis propositio de praesenti vera habet aliquam de praeterito necessariam, sicut tales: 'Sortes sedet', 'Sortes ambulat', 'Sortes est iustus', et huiusmodi. Aliquae sunt propositiones de praesenti tantum secundum vocem et sunt aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum de futuro; et in talibus non est ista regula vera quod omnis propositio vera de praesenti habet aliquam de praeterito necessariam».

Ugo però aggiunge a questa opinione, che aveva una certa diffusione all'epoca³³, una seconda soluzione. Si può sostenere, in un certo senso, che Isaia disse il vero (cioè profetizzò) anche se l'evento non si realizza: profetizzare significa infatti, precisa Ugo, profetizzare un ordinamento delle cose rispetto ad un certo evento (*de ordinatione exitus*) e non l'evento che segue da un ordine delle cose (*de exitu ordinationis*), adottando una distinzione di piani in qualche modo simile a quella applicato al caso della profezia di Giona:

Alii aliter solvunt huiusmodi questionem. Dicunt enim quod licet virgo numquam peperit, Ysaïas dicendo vel videndo virginem parituram non vidit vel dixit falsum. Quo denim dixit et vidit: "Virgo concipiet et pariet", intelligitur, id est: virgo est conceptura et paritura. Hoc enim vidit et dicere intendit. Et non sequitur: non pariet, ergo non fuit paritura; neque e contra: est paritura, ergo pariet: neque sequitur de quolibet: hoc futurum, non est sensus: hoc erit, sed est sensus: ordinatum est in rerum natura quod hoc erit. Unde cum dicitur: hoc est futurum, fit enonciatio de ordinatione exitus et non de exitu ordinationis; sed cum dicitur: hoc erit, fit enociatio de exitu ordinationis, non de ordinatione exitus³⁴.

Occorre in sostanza, secondo Ugo, distinguere fra la "qualità" (*de quolibet*) di futuro di un certo evento possibile (dislocato nel futuro) e il fatto che quell'evento possibile effettivamente si realizzi nel futuro (diventi futuro), e dalla prima non segue necessariamente il secondo. Non tutti gli eventi possibili futuri si realizzano, come accade quando, mentre sono a casa affermo che andrò al cinema; è un evento futuro, ma non necessariamente accadrà: «neque sequitur *de quolibet*: hoc est futurum, ergo erit», dice Ugo. Questo si applica anche al caso della profezia di Isaia e così: "Virgo concipiet et pariet" va letto, secondo Ugo, come "Virgo est conceptura et paritura", cioè non che partorirà necessariamente, ma che il suo parto è iscritto nell'ordinamento futu-

³³ Cfr. WOJCIECH WIÓRCKA, *Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination*, in «Vivarium», 58, 2020, pp. 29-64: in part. 32.

³⁴ HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, cit., p. 57.

ro delle cose, ordinamento che è vero anche nel caso in cui la Vergine non partorisse.

A fondamento di questa distinzione fra futuri, Ugo introduce una distinzione interessante tra ordine di natura e ordine di congruità: «Est autem duplex ordinatio: una nature, sive necessitatis, altera conveniencie, sive congruitatis [...]. Unde si contigisset quod virgo numquam pareret, nichilominus verum dixit Ysaïas, quia ita ordinatum erat apud Deum ordinatione conveniencie³⁵».

In altre parole, la profezia non è un generico (o un semplice) enunciato su un futuro/su un esito futuro contingente qualsiasi (es. “Domani andrò al cinema”, o “Domani ci sarà una battaglia navale”), perché ciò che essa svela è, più in profondità, l’ordinamento della natura delle cose o meglio la *ratio* divina sottesa a tale natura, ordinamento o *ratio* che restano veri anche se poi il singolo evento futuro non si realizza; un ordinamento che corrisponde ad una *ratio congruetatis* o *conveniencie* rispetto al disegno divino. L’enunciato profetico risulta pertanto diverso da un qualsiasi enunciato che annuncia un futuro contingente, indeterminato in modo assoluto. Ugo sembra dunque contestualizzare e sancire questo scarto tra i due tipi di enunciato sul futuro, con particolare riferimento al caso in discussione, cioè profezia di prescienza di Isaia alla Vergine, rimandando ad una cornice teologica che consente di comprendere meglio l’*ordo conveniencie*, attraverso il richiamo all’autorità di Anselmo d’Aosta:

Unde si contigisset quod virgo numquam pareret, nichilominus verum dixit Ysaïas, quia ita ordinatum erat apud Deum ordinatione conveniencie. Talis enim infirmitas talem requirebat medicinam, et talis causa perditionis talem causam reparationis; ut sicut homo superbe voluit fieri ut Deus, ita Deus humiliter fieret homo, et sicut per feminam virginem mors venit et vita periit, ita per feminam virginem mors periret et vita rediret. Et multa huiusmodi que ponit Anselmus *Cur Deus homo*. Et hec est conveniencia de qua loquitur Augustinus in predicta: “Alius modus nostre liberationis fuit possibilis Deo, sed nullus alius nostre sanande miserie fuit conveniencior”. Cum ergo dixit Ysaïas Virginem parituram, nihil aliud dixit nisi ordinationem conve-

³⁵ *Ibidem*.

niencie ad hoc quod virgo pareret. Et hoc semper verum est, etiam si virgo numquam pareret³⁶.

Come a ogni malattia si addice un rimedio specifico, per redimere l'uomo che ha voluto essere Dio, spiega Ugo ispirandosi al *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta, era richiesto (cioè era congruo) che Dio stesso si facesse uomo, e questo sarebbe rimasto vero anche se Dio, nella sua onnipotenza, avesse scelto un'altra via di salvezza per l'uomo. Da questa precisazione sembra emerge in controluce, una nuova e interessante immagine della profezia, intesa alla stregua di una "cura" (provvedimento) rispetto a una "malattia" dell'anima: l'allontanamento da Dio e dal bene.

Questa distinzione tra la profezia sull'ordine della disposizione all'esito di x, e la profezia "secca" sull'esito x (?) che riguarda qualunque frase sul futuro contingente, fornisce ad Ugo un argomento originale per precisare qualcosa di molto rilevante nella dinamica della profezia nel suo valore morale e il suo significato escatologico, ovvero la salvaguardia della libertà del destinatario della profezia divina, che merita così la salvezza. Tale distinzione rende infatti possibile pensare che non solo la profezia di Isaia sul concepimento di Cristo da parte della vergine Maria non sia stato necessitato dal suo annuncio, anche se è avvenuto necessariamente; essa garantisce perfino nel caso della profezia pronunciata direttamente da Cristo del tradimento di Pietro, che Pietro non era necessitato o costretto nel suo rinnegamento, ma libero e che dunque è responsabile del peccato commesso:

quando Dominus dixit Petro: Ter me negabis, fit enonciatio de ordinatione exitus, non de exitu ordinationis [...]. Unde si contingisset quod Petrus non negasset, mutatus esset exitus ordinationis, sed non ordinem exitus. Et ideo, licet Petrus non negasset, tamen Dominus non dixisset falsum, quia non enonciavit de exitu ordinationis, sed de ordine exitus [...] Et si inferat: ergo Petrus non peccaret, non, videlicet quia dictio Domini non compelleret Petrum ad dicendum, immo voluntarie diceret hoc³⁷.

³⁶ Ivi, pp. 57-58.

³⁷ Ivi, p. 57.

Il culmine della potenza veritativa e predittiva della profezia, come si ha nel caso di Pietro di origine direttamente divina, in quanto è addirittura Cristo che la pronuncia, può dunque coesistere secondo Ugo di S. Cher, con la libertà del soggetto, da cui dipende la scelta del bene o del male e l'avverarsi dell'evento, il merito o la responsabilità del peccato.

L'analisi del valore di verità degli enunciati profetici e del tipo di necessità che li contraddistingue sembra sfociare dunque nella *quaestio de prophetia* di Ugo, attraverso un crescendo argomentativo, su un caso paradigmatico per la posta in gioco di tutta la discussione: la verità della profezia pronunciata da Cristo, la libertà dell'arbitrio, il peccato di Pietro.

Nella conclusione della *quaestio* appare così evidente come l'approccio iniziale di tipo logico-linguistico a cui Ugo dà spazio nella sua trattazione, metta capo a considerazioni di tipo morale ed escatologico. Proprio la distinzione tra la profezia sull'ordine della disposizione all'esito di *x* (*de ordinatione exitus*), e invece la semplice predizione dell'esito (*de exitu ordinationis*), permette a Ugo di concludere sul tema della libertà del soggetto su cui verte la profezia. Nel caso di una profezia di prescienza, come quella di Isaia "Ecce Virgo concipiet" è in gioco innanzitutto la veridicità del profeta: Isaia ha detto il vero in maniera immutabile perché la profezia verteva sull'*ordinatio*, senza che questo implicasse la necessità dell'*exitus*. Se si passa alla profezia di predestinazione, la posta in gioco è invece la libertà del volere del destinatario. Prendiamo la profezia del rinnegamento di Pietro («Ter me negabis»). L'autore di tale profezia è Cristo stesso, dunque la profezia è in sé necessariamente vera. Significa che l'evento profetizzato, il rinnegamento di Pietro, era necessario? Se è così, Pietro non ne ha colpa, perché esso si verifica indipendentemente dalla sua volontà, "per effetto" della profezia. Ma il punto è che la frase pronunciata da Cristo, come quella di Isaia, verte sull'ordinamento (*de ordinatione exitus*) e non sull'evento. Sarebbe dunque vera anche se Pietro non lo avesse rinnegato: e Pietro avrebbe potuto farlo, proprio perché l'*exitus* di per sé non era necessitato, e la volontà di Pietro era rimasta libera anche dopo che la profezia era stata pronunciata.

Riassunto All'inizio del XIII secolo, nelle *quaestiones de prophetia*, si dà spazio al nesso problematico tra immutabilità della verità della profezia in quanto dipendente dalla prescienza divina e il carattere necessario dell'evento annunciato, cioè all'aspetto modale dell'enunciato profetico. Per Ugo di S. Cher, oggetto della analisi qui proposta, il necessitarismo del *prophetatum* si verifica solo a livello logico proposizionale, cioè nella forma della relazione logica che collega la condizione o l'antecedente e il conseguente. Il fatto che la profezia sia segno della prescienza divina non implica una capacità causale rispetto al suo contenuto, che rimane contingente in sé finché non si realizza, anche se necessario *per accidens*, come fatto condizionato.

Abstract At the beginning of the 13th Century, within the *quaestiones de prophetia* space is given to the connection between the immutability of the truth of prophecy and the necessary character of the announced event, that is, to the modal aspect of the prophetic statement. For Hugh of S. Cher, the necessitarianism of the *prophetatum* occurs only at the propositional logical level, that is, in the form of the logical relation that connects the condition or the antecedent and the consequent. The fact that the prophecy is a sign of divine foreknowledge does not imply a causal capacity with respect to its content, which remains contingent in itself until it is realized, even if necessary *per accidens*, as a conditioned fact.

Sulle orme di Tolomeo: fato e previsione secondo Alberto Magno nel *De fato*

Alessandro Palazzo

Nel ricco dibattito sul fato, che, nel corso del XIII secolo¹, coinvolge i maggiori autori della scolastica latina, Alberto Magno gioca un ruolo determinante per svariate ragioni. Innanzi tutto, secondo il maestro di Colonia il fato è l'architrave sul quale è fondato l'edificio della realtà, è la catena delle cause che connette la provvidenza divina, attraverso le sfere celesti, al mondo sublunare ed esercita un'influenza sui fenomeni fisici, sui processi biologici e sugli eventi umani. Il fato, in altri termini, è quel tessuto di relazioni di causa-effetto che è alla base della natura, è la garanzia dell'intelligibilità del mondo naturale, e contestarne l'esistenza significa negare l'ordine della natura². Data la centralità di

¹ MARIA SOROKINA, *Les sphères, les astres et les théologiens. L'influence céleste entre science et foi dans les commentaires des Sentences* (v. 1200–v. 1340), 2 vols., Turnhout, Brepols, 2021 (Studia Sententiarum 5). Sul dibattito che si sviluppa intorno alla provvidenza, coinvolgendo anche i temi del fato, della contingenza, della fortuna, cfr. MIKKO POSTI, *Medieval Theories of Divine Providence 1250-1350*, Leiden-Boston, Brill, 2020 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 128), in part. pp. 69-78, per ciò che concerne Alberto.

² Sulla centralità del fato in Alberto, mi permetto di rinviare a due miei contributi: ALESSANDRO PALAZZO, *The Scientific Significance of Fate and Celestial Influences in Some Mature Works by Albert the Great: De fato, De somno et vigilia, De intellectu et intelligibili, Mineralia*, in *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Zum 60. Geburtstag Loris Sturlese gewidmet*, Herausgeber Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach, Pasquale Porro, Meiner, Hamburg, 2008 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 4), pp. 55-78; ID., *Albert the Great's doctrine of fate*, in *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Herausge-

tale concetto nella concezione del mondo di Alberto, non sorprende che il domenicano se ne occupi in moltissimi luoghi del suo *corpus* a testimonianza di un interesse che, attraverso gli anni e nelle sue diverse opere, dalle giovanili a quelle più tarde, non si affievolisce, anzi rimane vivo acquisendo nuovi significati ed implicazioni. In secondo luogo Alberto, su tale questione, mobilita una vasta schiera di fonti, da quelle latine più tradizionali (Agostino e Boezio) a quelle tradotte dal greco e dall'arabo nel XII e nel XIII secolo (per esempio il *Quadripartitum* di Tolomeo e il *Centiloquium* pseudo-tolemaico, ma da Alberto considerato autentico). Infine Alberto ha il merito di elaborare concetti e sollevare problemi che orienteranno e condizioneranno le riflessioni degli autori successivi (si pensi all'importanza della tradizione ermetica, alla centralità del rapporto tra provvidenza e fato e all'analisi, via via più approfondita, delle componenti astrologiche del fato).

In questo quadro occupa una posizione privilegiata il *De fato*, l'opera che Alberto dedica *ex professo* ad un'analisi sistematica di questo tema. A lungo attribuito a Tommaso d'Aquino sulla base delle indicazioni ricavabili da alcuni testimoni manoscritti e da vari cataloghi medievali (di Tolomeo di Lucca, di Bernardo Gui e il catalogo di Stams), la paternità albertina è stata provata in maniera convincente e definitiva da Franz Pelster³ e Paul

ber Loris Sturlese, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2011 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 70), pp. 65-95. L'analisi più completa e accurata delle concezioni albertine del fato, basata su una lettura attenta dei testi e un confronto con altre fonti scolastiche (in particolare, la *Summa Halensis*, le opere di Tommaso d'Aquino e il *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo), rimane JOSEF GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg*, Vechta i. Oldbg., Albertus-Magnus-Verlag, 1932.

- 3** FRANZ PELSTER, *Neue philosophische Schriften Alberts des Grosse*, in «Philosophisches Jahrbuch» 36, 1923, pp. 150-168: 150-154, oltre ad indicare i tratti tipicamente albertini del *De fato* (varie digressioni; approfondimenti di contenuto medico-naturalistico, e in particolare embriologico; e un'erudizione che si manifesta nelle numerose *auctoritates* citate), richiama l'attenzione su una dichiarazione in prima persona dell'autore che coincide con un aneddoto riferito da Alberto nel suo *De animalibus*. A ciò va anche aggiunta la testimonianza attribuita ad Aristotele e che coincide in realtà con un passo documentabile nel *De animalibus* di Alberto: cfr. *infra* n. 80-81.

Simon⁴. Dalla nota contenuta in uno dei manoscritti più antichi, il codice Città del Vaticano, BAV, Chigi E. iv. 19, risalente alla fine del XIV secolo, apprendiamo che il *De fato* fu disputato alla corte papale di Anagni, ove Alberto effettivamente trascorse alcuni mesi nel 1256 per perorare la causa degli ordini mendicanti contro le accuse di Guglielmo di Saint-Amour⁵. La circostanza è resa credibile dal fatto che alcuni codici attestano che Alberto disputò in quella sede anche la *quaestio De unitate intellectus*⁶. Simon ipotizza che alcune imprecisioni nelle citazioni si potrebbero spiegare proprio alla luce del fatto che ad Anagni Alberto era privo di una biblioteca adeguata; lo studioso spostò invece la redazione scritta della *quaestio* all'inizio degli anni '60⁷. L'opera, nella forma in cui ci è giunta, sarebbe quindi una revisione letteraria di una disputa effettivamente tenuta e di quella primitiva versione conserverebbe alcune incongruenze e una certa tendenza alla

- 4 Simon fa invece leva sulla tradizione manoscritta, osservando che quattro dei sette codici che attribuiscono l'opera ad Alberto sono del XIV secolo, mentre, tutti i codici che lo attribuiscono a Tommaso, eccetto uno, risalgono al XV secolo e la maggior parte alla seconda metà del XV secolo. La paternità albertina è ulteriormente confermata anche dal fatto che l'opera manifesta affinità con altri luoghi nel *corpus* di Alberto sul piano delle *auctoritates* citate, della dottrina e della terminologia usata: PAUL SIMON, *Prolegomena*, a: ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, ed Paul Simon, Münster, Aschendorff, 1975 (Alberti Magni Opera omnia 17.1), pp. XXXIII-XXXIV.
- 5 PAUL SIMON, *Prolegomena*, cit., pp. XXXIV-XXXV. Secondo la più aggiornata bio-biografia di Alberto, il *De fato* risalirebbe al 1256, quindi al periodo del soggiorno ad Anagni che si protrasse per alcuni mesi a cavallo tra il 1256 e il 1257: ZEITTAFFEL (*Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand*), in *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch – Deutsch*, Herausgeber Albertus-Magnus-Institut, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 28-31: 29. James Weisheipl, invece, non include il *De fato* tra le opere prodotte da Alberto ad Anagni: JAMES A. WEISHEIPL, *The Life and Works of St. Albert the Great*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, edited by James A. Wiesheipl, Toronto, PIMS, 1980, pp. 13-51: 34-36.
- 6 ALFONS HUFNAGEL, *Prolegomena*, a: ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus*, ed. Alfons Hufnagel, Münster, Aschendorff, 1975 (Alberti Magni Opera omnia 17.1), pp. IX-X. Come del *De unitate*, anche del *De fato* esiste un'altra versione rivista inclusa nella tarda *Summa theologiae*, il che solleva la delicata questione dell'effettivo rapporto tra queste due trattazioni sul fato.
- 7 PAUL SIMON, *Prolegomena*, cit., p. XXXV.

concisione in alcune obiezioni e in alcune risposte. Alla luce della datazione oggi accettata il *De fato* risulta un osservatorio prezioso per indagare le concezioni di Alberto in una fase centrale della sua carriera, perché, da un lato, esso sistematizza le riflessioni condotte nelle opere teologiche parigine e nei commenti di filosofia della natura che l'hanno preceduto, dall'altro prelude agli sviluppi e agli approfondimenti contenuti negli scritti successivi (ad es. nella tarda *Summa theologiae*).

Suddiviso in 5 articoli, il *De fato* solleva le principali questioni dottrinali relative al fato (se esiste; che cos'è; se impone la necessità alle realtà inferiori; se è conoscibile e a quale genere di causa appartenga). L'intento di questo contributo non è quello di fornire un commento puntuale del testo, ma di esaminarne il contenuto nel contesto della produzione albertina e alla luce degli altri luoghi in cui sono indagati gli effetti della causalità astrale sul mondo sublunare. In particolare, tenendo conto di recenti studi⁸, si intende approfondire il nesso tra il fato e la previsione del futuro, un aspetto centrale nell'economia del testo e, più in generale, all'interno della concezione albertina del fato. In un documentato saggio sull'astrologia e sulla magia in Alberto, H. Darrel Rutkin ravvisa come un fondamentale contributo del domenicano tedesco su tali temi l'aver sviluppato una versione astrologizzante della filosofia della natura aristotelica nella quale le influenze astrali mettono in comunicazione i cieli con la terra, agendo sui fenomeni terrestri a vari livelli, in particolare sui fenomeni biologici e riproduttivi. Invece, aggiunge Rutkin, la prassi astrologica, che è alla base delle previsioni sul futuro, pur presente in una serie di testi albertini, non sarebbe così pronunciata come la sua filosofia della natura aristotelica astrologizzante⁹.

⁸ Mi riferisco, in particolare, a H. DARREL RUTKIN, *Astrology and Magic*, in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by Irven Michael Resnick, Leiden-Boston, Brill, 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition 38), pp. 451-505: 476-483; ID., *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca. 1250-1800*, vol. 1. *Medieval Structures (1250-1500): Conceptual, Institutional, Socio-Political, Theologico-Religious and Cultural*, Cham, Springer, 2019 (Archimedes. New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology 55), pp. 173-183.

⁹ H. DARREL RUTKIN, *Astrology and Magic*, cit., pp. 451-455.

A prescindere dalla sua effettiva rilevanza quantitativa nei testi albertini, l'astrologia giudiziaria, con le sue tecniche predittive, costituisce una componente fondamentale del pensiero di Alberto, le cui opere, oltre a presentare un complesso di idee sulla scienza astrologica, manifestano conoscenze specialistiche dei concetti tecnici e degli strumenti dell'astronomia, delle maggiori branche dell'astrologia (la genetliaca, le grandi congiunzioni, il grande anno, il determinismo climatico, le elezioni, ecc.)¹⁰ e degli ambiti contigui della magia (ad. es., la scienza delle immagini) e della divinazione. Pertanto, il contributo di Alberto, oltreché nella formulazione di una concezione astrologizzante della filosofia naturale aristotelica, si concretizza in una riflessione sul valore scientifico e sulle implicazioni filosofico-teologiche di alcune forme di astrologia giudiziaria e delle tecniche predittive adottate in ambito astrologico e divinatorio.

In questo contesto il *De fato* occupa una posizione centrale perché, se, da un lato, in esso il fato viene sistematicamente indagato all'interno della cornice della filosofia naturale aristotelica di matrice astrologizzante, cui si è appena fatto riferimento, dall'altro esso è valorizzato soprattutto nella sua componente astrologica – si pensi alla definizione che ne proporrà Alberto – e assunto come premessa della possibilità di formulare previsioni sul futuro, diventando il fondamento e la

10 Su questi temi, cfr., oltre alle pubblicazioni citate alla n. 8, almeno LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, 8 vols., New York, Columbia University Press, 1923-1958, vol. II, 577-592; BETSEY BARKER PRICE, *The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus*, in *Albertus Magnus and the Sciences*, cit., pp. 155-185; EAD., *The Use of Astronomical Tables by Albert the Great*, in «Journal of the History of Astronomy» 22, 1991, pp. 221-240; PAOLA ZAMBELLI, *Albert le Grand et l'astrologie*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 49, 1982, 141-158; ALESSANDRO PALAZZO, *Astrology and Politics: The Theory of Great Conjunctions in Albert the Great*, in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics», 19, 2019, pp. 173-203; ID., *Deluges, the Great Year, and Great Conjunctions in Albert the Great's Aristotelian Paraphrases*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. VII, vol. XVII, a. C (CII), fasc. 3, 2021, pp. 495-520; ID., *The Annus magnus in Albert the Great's Parisian Theological Works. De IV coaequaevs and Commentarii in libros Sententiarum*, in «Vivarium» 61, 2023, pp. 26-58; VLAD-LUCIAN ILE, *Albert the Great on Climatic Determinism*, in «Early Science and Medicine», 29, 2024, pp. 452-474.

giustificazione di tutte le forme di sapere prognostico. Nel *De fato*, la questione della conoscenza basata sul fato, della sua natura, delle sue forme e dei suoi limiti, diventa preminente, anche in virtù dell'influenza esercitata su Alberto dal *Quadripartitum* e dal *Centiloquium*.

Origine astrale del fato

Il primo articolo del *De fato* ("An fatum sit") si limita a esporre diciannove argomenti, tredici a favore e sei contro l'esistenza del fato, ma lascia impregiudicata la questione. Troviamo la risposta al primo articolo all'interno del secondo articolo ("Quid sit fatum"), che, fornendo varie definizioni di fato, di fatto ne ammette l'esistenza. Sempre il secondo articolo contiene anche le risposte ai vari argomenti del primo articolo.

Già nel secondo argomento del primo articolo Alberto associa il fato al concetto astronomico-astrologico di periodo del circolo celeste, che viene concepito come la misura della vita e dell'esistenza degli enti inferiori. Il periodo è misura con tutti i fattori astrali in esso contenuti (le *domus*, i pianeti, le stelle, i loro raggi e la loro posizione), dai quali vengono a dipendere l'essere e la vita delle realtà sublunari:

Si ergo vita et esse inferiorum mensura circuli, quae vocatur periodus, mensuratur, est accipere in mensura circuli aliquam partem, quae per se vel aequale sibi esse et vitam inferiorum numerando certificat. Per gradus ergo circuli distinctos secundum duodecim domos certificatur esse et vita inferiorum. Non autem accipitur periodus sine contentis in periodo planetis et stellis et his quae accidunt eis ex situ et radiatione. Igitur ex stellis circuli caelestis et radiatione et situ earum scitur et numeratur omne esse et vita et partes esse et vitae inferiorum; hoc autem fatum vocatur; ergo fatum habet esse¹¹.

¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 1, p. 65,14-25. Nel terzo argomento Alberto parla invece di moto del circolo celeste ("per motum circuli caelestis") come causa e numero dell'essere e della vita delle realtà inferiori: ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 1, 65,31-34.

Il concetto di periodo rimanda al *De generatione et corruptione* aristotelico, nel quale Aristotele attribuisce i processi di generazione e di corruzione degli enti sublunari al movimento (*allatio*) del sole lungo l'eclittica (336a15-336b24). Alberto riflette su questi passi nei capitoli 4-5 del trattato 3 del II libro del suo commento al *De generatione et corruptione*, ove propone una definizione del periodo ("il periodo è la misura impressa o influita dal circolo celeste alla cosa causata dal circolo nel dominio delle realtà inferiori"), che prelude alle concezioni del *De fato*¹². Rispetto al testo aristotelico, è stato osservato¹³, Alberto introduce però due sostanziali modifiche: cioè il ruolo di causa efficiente delle trasformazioni sublunari è attribuito non solo al sole, ma a tutti i pianeti e alle stelle fisse¹⁴; inoltre, il periodo viene inteso nel senso strettamente astrologico di configurazione astrale (che è la relazione tra il segno zodiacale ascendente, da un lato, e gli altri segni del circolo zodiacale con le loro stelle e i loro pianeti, dall'altro) al momento del concepimento o della nascita di una realtà sublunare, dimodoché la lunghezza della vita degli enti sublunari (cioè la loro misura) varia a seconda degli influssi astrali, cioè degli effetti dei segni e della forza delle stelle in essi contenute¹⁵. Alberto precisa però che, anche se il tempo della crescita e quello del declino di una cosa per natura coincidono, dal momento che la generazione è computata a partire dal primo segno ascendente

12 ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, ed. Paul Hoßfeld, Münster, Aschendorff, 1980 (Alberti Magni Opera omnia 5.2), II, 3, 5, p. 205,86-88: «Est autem periodus mensura, quae ex circulo caelesti imprimitur vel influitur rei causatae a circulo in inferioribus».

13 Per l'analisi di questi luoghi del *De generatione et corruptione* di Alberto e le differenze rispetto alla fonte aristotelica, si rimanda a H. DARREL RUTKIN, *Astrology and Magic*, cit., pp. 459-469 e ID., *Sapientia Astrologica*, cit., pp. 23-36.

14 ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, cit., II, 3, 5, p. 206,29-51.

15 ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, cit., II, 3, 5, p. 206,51-58: «Sed peperiodum facit relatio ascendentis signi super horizontem ad omnia alia signa circuli cum suis stellis et planetis in hora conceptus vel nativitatis rei inferioris, quae causatur vel concausatur a circulo caelesti. Hoc enim modo mensura quorundam est annus et quorundam plus vel minus secundum effectus signorum et fortitudines stellarum, quae sitae sunt in signis».

al momento della nascita e dura fino al settimo segno del circolo zodiacale, mentre la corruzione comincia dal settimo segno e si intensifica fino al primo segno, tale regolarità dei processi di generazione e corruzione può essere tuttavia impedita accidentalmente da varie cause, riconducibili alla disuguaglianza della materia, che non è perfettamente ricettiva dell'influenza celeste. Per questa ragione, gli uomini e gli altri animali possono morire prima o dopo rispetto alla loro fine naturale¹⁶.

La riformulazione del concetto aristotelico di periodo di vita in senso astrologico consente ad Alberto, già nel *De generatione et corruptione*, di legittimare la prassi delle previsioni astrologiche, perché egli scrive che chi conosce l'oroscopo di qualcosa, cioè gli effetti dei segni zodiacali e delle stelle in essi posti al momento della nascita di questa cosa, può poi fare previsioni relative all'intera durata della vita della cosa generata. Alberto tiene però a precisare che si tratta di previsioni prive di validità certa e necessaria, a causa dell'irregolarità della materia a cui si è testé fatto cenno, un'idea sulla quale ritornerà con insistenza proprio nel *De fato*¹⁷.

Letto alla luce delle riflessioni del *De generatione et corruptione*, il *De fato* emerge in tutta la sua portata scientifica. Mentre nella *Physica* Alberto aveva sviluppato la prima analisi sistematica del concetto di fato da una prospettiva metafisica con lo scopo precipuo di determinarne la relazione con la provvidenza¹⁸, il *De fato* insiste invece da un lato sull'origine astrale del fato e dall'altro sulla sua natura mediana, sul suo essere una forma intermedia tra i fenomeni astrali e gli eventi del mondo sublunare.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, cit., II, 3, 5, p. 206,58-83.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, cit., II, 3, 5, p. 207,1-7: «Hoc etiam modo innotescit, quoniam qui scit vires signorum et stellarum in ipsis positarum in circulo periodali, dum nascitur res aliqua, ipse, quantum est de influentia caeli, prognosticari posset de tota vita rei generatae. Sed tamen hoc necessitatem non poneret, quia posset impedi per accidens, ut dictum est».

¹⁸ Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, ed. Paul Hoßfeld, II, 2, 19, Münster, Aschendorff, 1987 (Alberti Magni Opera omnia 4.1), pp. 126,22-127,25. Sulla differente prospettiva del *De fato* rispetto alla *Physica*, cfr. ALESSANDRO PALAZZO, *The Scientific Significance*, cit., p. 57.

Nella soluzione all'articolo 2 Alberto riconosce la plurivocità del termine *fato*, fornendone tre definizioni. Secondo la prima il *fato* coincide con la morte causata dalla disposizione del periodo. È una concezione che trova il suo corrispettivo letterario nel mito, attestato anche in Platone, delle tre Moire che presiedono allo scorrere della vita, Cloto all'inizio, Lachesi al suo svolgersi e Atropo alla fine. Alberto non contesta tale concezione, ma osserva che nel *De fato* non si interroga sul *fato* in questi termini¹⁹.

La seconda coincide con la teoria esposta da Boezio nel IV libro della *Consolazione della filosofia*, secondo la quale il *fato* è ciò che traduce nel tempo, nello spazio e nelle forme la disposizione eterna, immateriale e immutabile della divina provvidenza. Se nella *Physica*, come detto, Alberto aveva fatta propria questa dottrina, reinterpretandola alla luce della sua concezione della realtà²⁰, nel *De fato* osserva che non è questo lo sfondo teorico sul quale intende condurre la sua indagine sul *fato*²¹.

Alberto infatti concepisce il *fato* – terza definizione – come la forma dell'ordine dell'essere e della vita delle realtà inferiori, prodotta in esse dal periodo del circolo celeste che, con i suoi aspetti, abbraccia le loro nascite²². Qualche riga più in là, Alberto precisa che tale forma è il frutto della combinazione di svariati fattori astrali: le numerose stelle, le immagini, gli aspetti, le congiunzioni, le *praeventiones* e i molte-

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,5-13.

²⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, cit., II, 2, 19, pp. 126,73-127,5.

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,14-30: «Secundo modo dicitur fatum dispositio providentiae divinae de futuro progressu esse et vitae inferiorum. Quae dispositio cum sit aeterna, constat, quod nihil ponit in rebus, sed cum explicatur in effectu, tunc effectus ille per res digeritur et expletur temporibus et locis opportunis [...] et hoc modo Boethius in consolatione philosophiae loquitur de fato. Et hoc modo iterum non quaeritur hic de fato. Forma tamen huius praeordinationis in mente divina existens simplex est et divina et aeterna et immaterialis et immutabilis, et tamen cum per res temporales explicatur, temporalis fit et materialis et multiplicata, mobilis et contingens».

²² ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,31-33: «Tertio modo dicitur fatum forma ordinis esse et vitae inferiorum, causata in ipsis ex periodo caelestis circuli, qui suis radiationibus ambit nativitates eorum».

plici angoli definiti dalle intersezioni dei raggi dei corpi celesti e dalla produzione dei raggi intorno al centro²³. È una definizione che, sottolineando da un lato la dipendenza del fato dai fattori celesti, e attribuendogli dall'altro il ruolo di forma ordinatrice delle realtà inferiori, è perfettamente in linea con la definizione del periodo che era stata data nel *De generatione et corruptione* e con il suo carattere astrologico.

Tale concezione viene ulteriormente approfondita nel *De somno et vigilia*. Nel primo dei due trattati del libro III, Alberto espone le sue posizioni in materia di previsione del futuro e di divinazione. In particolare, egli identifica la causa dei fenomeni della divinazione e della profezia naturale nella forma trasmessa dai raggi provenienti dai corpi celesti e agenti sulla materia degli enti sublunari, una forma “definita in modo molto appropriato da alcuni Platonici come forma dell'ordine e del dispiegamento celeste e attiva universalmente”²⁴. Si tratta di una forma ordinatrice perché ordina alla realizzazione del suo effetto tutte le cose che informa; è una forma che proviene dalle virtù celesti ed è dispiegata dalle disposizioni degli elementi e della materia; infine è detta universalmente agente non perché sia la prima causa agente in assoluto, ma perché in tutto l'ordine in cui si dispiega essa è la prima

23 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,42-47: «Fluit enim a multis stellis et sitibus et spatiis et imaginibus et radiationibus et coniunctionibus et praeventionibus et multiplicibus angulis, qui describuntur ex intersecationibus radiorum caelestium corporum et productione radiorum super centrum». “Radiationes” appare usato in questo e in altri testi citati nel senso tecnico di aspetto e non in quello generico di raggio luminoso, che è invece reso con “radius”. Sul concetto di *radiatio* cfr. GIUSEPPE BEZZA, *Le tecniche astrologiche*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli del Rinascimento*, a cura di Germana Ernst e Guido Giglioni, Roma, Carocci, 2012, pp. 53-70: 53.

24 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1890 (Alberti Magni Opera omnia 9), III, 1, 11, pp. 193a-b (ALBERTUS MAGNUS, *De divinatione*, ed. Silvia Donati, Freiburg i.B., Herder, 2020, p. 128: «Non est autem ignorandum quod haec forma quae quasi formalis et agens est omnium formarum inferiorum, eo quod omnes virtutes materiae sibi instrumentaliter deserviunt, a nonnullis Platoniciis convenientissime nominata est forma ordinis et explicationis caelestis et universaliter agens»). Sull'identità dei Platonici, cfr. ALESSANDRO PALAZZO, *The Scientific Significance*, cit., p. 63, n. 35.

causa agente nella materia, mentre tutti gli altri enti sono suoi strumenti, in quanto agiscono in virtù di essa²⁵. Non sussistono dubbi sul fatto che tale forma sia per Alberto identica al fato. Le sue caratteristiche coincidono con i tratti propri del fato: essa deriva dalla moltitudine dei motori e delle sfere celesti; può essere rafforzata o indebolita dai corpi intermedi per mezzo dei quali si dispiega nella realtà fisica; infine essendo una causa remota, perché possa esercitare una causalità efficace e realizzare il suo effetto, sono richiesti molteplici fattori – sia elementi che enti composti di elementi²⁶.

Proprio perché non è una causa immediata, la forma fatale è generica e indeterminata, non ha caratteristiche fisiche specifiche (figura, colore, quantità), ma assume quelle degli enti particolari per mezzo dei quali si esplica. Tale forma è pertanto di natura intelligibile ed è colta solo dall'intelletto²⁷. Anche se la sua natura è propriamente intel-

25 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 1, 11, p. 193b (ed. Donati, p. 128: «Dicta est autem forma ordinis quia, cum multa sint ordinata ad hoc quod fiat in effectum, ipsa omnia illa informat sicut ars informat instrumenta ad agendum et materiam similiter. Explicationis autem forma vocatur quia sic effluxa a caelestibus virtutibus elementorum et materiae dispositionibus explicatur. Universaliter autem dicitur agens quia in toto ordine suae explicationis ipsa est primum agens in materia et omnia alia virtute ipsius agunt quicquid agunt, eo quod ipsa, sicut saepe diximus, est virtus formalis in materia quae format omnia et dirigit ad hoc ut ad formam agant»).

26 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 1, 11, pp. 193b-194a (ed. Donati, p. 130: «[...] effluit a multitudine motorum et orbium in se concordantium ad talis formae effluxionem. Multiplex autem habet et accipit esse ex corporibus per quae sicut per media et in quae sicut in ea quae afficit deveniens, et ex illis potest confortari vel debilitari, ut plus vel minus moveat corpora quae afficit et animas similiter. [...] ista forma sic movens, licet afficiat corpora, tamen non imponit necessitatem. Est enim illa forma causa remota ad cuius causalitatem appropriandam plurima exiguntur in elementis et elementatis antequam ad actum perveniat ultimum [...])»).

27 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 1, 4, pp. 182a-b (ed. Donati, p. 86: «[...] influentia illa, sive sit ab intelligentia sive a stellis facta, communis est valde et indeterminata et habet determinari a particularibus per naturam particularem vel ex proposito, et ideo illa in se non habet figuram neque colorem neque quantitatem, et non innotescit sicut est nisi intellectui»).

lettuale, in conformità con quella dei principi motori intelligenti delle sfere celesti da cui trae origine, tale forma è recepita in forme diverse ai vari livelli del reale, producendo molteplici effetti²⁸, il che conferma l'universalità dell'influenza fatale sul mondo sublunare.

Ritornando alla terza definizione del *De fato*, Alberto sottolinea che essa coincide con la concezione che aveva attribuito ad Ermete Trismegisto qualche riga prima, secondo la quale il fato – *eimarmene* secondo i Greci – è l'intreccio di cause che distribuisce a ciascuna cosa nel tempo ciò che è stato preordinato dal giuramento degli dei celesti (“sacramento deorum caelestium”), ove gli dei celesti sono gli astri, mentre il giuramento degli dei è la disposizione immobile dell'essere e della vita delle cose inferiori²⁹.

Alberto deriva la concezione ermetica dell'*eimarmene* da una rilettura originale dei capitoli 39-40 dell'*Asclepius*³⁰. Il concetto ermetico di *eimarmene* come “intreccio di cause” (*implexio* o *complexio causarum*) è

28 ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 1, 4, p. 182b (ed. Donati, pp. 86-88: «[...] illa influentia causa communis est et remota et intellectualis potius quam imaginabilis vel sensibilis. [...] Licet enim non sit figurabilis nec qualitatem sensibilem habens, tamen ex quo effluit in lumen caeleste et elementa, motiva est corporis et animae vegetabilis et sensibilis; motus autem talis non efficitur in anima sensibili et corpore secundum potestatem primi influentis, sed potius secundum potestatem recipientis animae sensibilis et corporis [...]»).

29 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,34-36: «[...] et hoc modo Hermes loquitur de fato, deos vocans stellas et sacramentum deorum immobilem dispositionem esse et vitae inferiorum». Nella definizione ermetica, fornita solo qualche riga prima, l'*eimarmene* era detta appunto un intreccio di cause: p. 68,1-4: «Hermes autem Trismegistus dicit, quod fatum, quod Graeci ymarmenen dicunt, est causarum complexio singulis temporaliter distribuens, quae sacramento deorum caelestium sunt praeordinata».

30 *Asclepius*, ed. Claudio Moreschini, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1991 (Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt 3), capp. 39-40, pp. 83,15-85,3, in part., 83,15-84,12: «Quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincla [...] has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum [...] haec ergo tria: εἰμαρμένη, necessitas, ordo, vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina». Questi passi sono ben noti ad Alberto, come si evince dall'estesa citazione contenuta nel *De caelo*: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*,

da lui evocato ripetutamente in varie opere per significare, da punti di vista diversi, la funzione che il fato svolge come nesso fisico tra le sfere celesti e il mondo sublunare³¹. L'aspetto originale della definizione ermetica del *De fato* va cercato però non tanto nella *complexio causarum*, quanto nel sintagma "sacramentum deorum". Da un altro luogo del *De caelo et mundo* nel quale Alberto espone la dottrina astrologica del Grande Anno, infatti, ricaviamo che tale sintagma serve a esprimere l'inesorabilità del moto celeste, la necessità del ripetersi del movimento ciclico. In altri termini, il giuramento degli dei indica la periodica regolarità dei movimenti del circolo celeste e delle sfere, movimenti da cui dipende l'ordine degli accadimenti nel mondo inferiore³².

Nell'*Ethica* Alberto approfondisce la componente astrologica della sua teoria del fato. Esplicitando e precisando concetti già presenti nel *De fato* e aggiungendone di nuovi³³, Alberto esamina il fato da una

ed. Paul Hoßfeld, I, 1, 2, Münster, Aschendorff, 1971 (Alberti Magni Opera omnia 5.1), p. 5,62-69.

31 A proposito del ruolo decisivo giocato dall'*eimarmene* ermetica all'interno della dottrina albertina del fato si è già molto scritto: cfr. LORIS STURLESE, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, in «Archives de Philosophie», 43, 1980, pp. 615-634: ID., *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 96-100.

32 ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, cit., I, 4, 1, p. 79,21-32: «Quidam enim dicunt, quod revertitur idem in magno anno, qui deorum sacramento confirmatus est. Et haec fuit sententia Empedoclis, et vocat magnum annum spatium temporis, quo superiores orbes et stellae revertuntur omnes simul ad principium primum sui motus, quod non accidit ad minus secundum Ptolemaeum nisi in triginta sex milibus annis. Et dicit hunc annum confirmatum esse iureiurando sive sacramento deorum, quia deos vocat orbes et stellae, et illi necessitate motus sunt obligati ad redeundum in idem punctum, unde inceperunt, sicut si confirmassent illud iureiurando». Sulla concezione albertina del grande anno, rimando ai miei contributi citati alla n. 10.

33 In particolare, Alberto riformula alcune tesi cruciali del *De fato* (e.g., la concezione per la quale il fato è un intreccio di cause e l'ordine delle realtà naturali, l'idea per la quale la regola fatale è recepita dalle realtà inferiori secondo le loro capacità, ecc.) e risponde alle obiezioni sollevate da alcuni all'esistenza del fato: ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1891 (Alberti Magni Opera omnia 7), III, 1, 17, pp. 221a-222b.

prospettiva genetliaca, considerandone cioè l'impatto sul destino del futuro nato. Combinando la concezione ermetica con la dottrina boeziana, Alberto definisce il fato, noto ai Greci come *eimarmene*, come la catena delle cause (*incomplexio* o *colligatio causarum*) o l'intreccio del reale (*connexio*) che va dalla prima causa fino al centro di ciò che deve essere generato e che include gli eventi necessari, gli eventi frequenti, i fatti indeterminati – che possono concretizzarsi o no –, gli avvenimenti rari e gli atti scaturiti dalla nostra volontà³⁴. Ciò che di questa catena inerisce al singolo nato è detto “fortuna”. Essa propriamente è una capacità o incapacità naturale, una qualità trasmessa dal cerchio della nascita, cioè dalla configurazione astrale al momento della nascita. Se deriva da cause favorevoli, renderà il nato naturalmente abile a conseguire una sorte fortunata, se invece deriva da fattori sfavorevoli, lo renderà incapace di ottenere una condizione fortunata³⁵.

Che la fortuna sia multiforme e diversa da individuo a individuo è un'idea tradizionale, di cui Alberto, però, fornisce una spiegazione astrologica: l'estrema varietà della fortuna è infatti direttamente proporzionale alla molteplicità dei fattori astrali da cui essa discende. Cia-

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, p. 115b: «Fatum autem vocatur, quod Graeci vocant *hymarmenen*, idem quod Latini *incomplexionem causarum*. Pendet enim hoc quod frequenter est ab eo quod est semper, quamvis deficiat da ipso: et id quod aequaliter, pendet ab eo quod est frequenter, sicut causatum a causa. Id autem quod est raro, pendet ab eo quod est aequaliter. Et haec *connexio* durat ab eo quod est prima causa per omnes *connexiones* motorum et mobilium tam in impassibilibus quam in passibilibus et variabilibus usque ad proprias et proximas causas, quae sunt in centro ejus quod generandum est. Haec igitur *colligatio causarum* a prima usque ad proximam vocatur *hymarmenes* in Graeco, et *fatum* in Latino».

³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, pp. 115b-116a: «Fortuna autem quod ex omni ista *incomplexione* nato adhaeret: et hoc pro certo est vel potentia naturalis vel impotentia. Et omnibus enim his qualitas naturalis nato immittitur [...] Sicut enim diximus, fortuna est qualitas adhaerens nato ex omni *causarum incomplexione* a proprio movente usque ad ultimum moti quod est centrum nati: et haec si ex faustis sit, ad prospera secundum Philosophos natus habebit potentiam naturalem. Si autem ex infaustis sit, ad fausta habebit impotentiam».

scun cerchio della nascita è composto da dodici cerchi tracciati intorno al centro del nato; qualsivoglia di questi dodici cerchi è suddiviso nei dodici segni zodiacali che si relazionano al centro del nato in modo differente; ciascuno dei segni è in relazione con il centro del nato in cinque modi diversi, e in qualsivoglia di queste relazioni sono numerosi gli aspetti di opposizione, congiunzione, quadrato, trigono e sestile³⁶.

Alla luce di queste riflessioni Alberto conclude che la configurazione astrale (*constellatio*), il fato e la fortuna sono non tre distinte entità, ma una medesima realtà secondo la sostanza, che varia però secondo l'essere: in altri termini, questi tre concetti hanno un'identica sostanza e le medesime cause. La medesima qualità, se è colta nella sua origine astrale, cioè nei primi motori celesti, è la configurazione astrale (*constellatio*); in quanto è diffusa nella catena delle cause che connette le sfere celesti al mondo sublunare, è il fato; secondo che inerisce al singolo nato, è la fortuna³⁷.

36 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, p. 116a: «Et quia quilibet circulus nativitatibus ex duodecim circulis componitur oblique vel recte circa centrum nati circumductis, ideo fortuna causata ex his valde variabilis. Quilibet enim circulus duodecim in duodecim ulterius dividitur signa, diversimode ipsum respicientia, et quodlibet signorum quinque modis respicit centrum nati, et in quolibet respectu multae sunt radiationes oppositionis, conjunctionis, quadrati, trigoni, et sextilis. Adhuc autem diversae in quolibet circulo sunt partes fortunae: propter quae omnia necesse est fortunam esse valde variabilem».

37 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, p. 116a: «Unde constellatio et fatum et fortuna differunt, licet in eisdem sint subjectis et ab eisdem causis. Fortuna enim est secundum quod adhaeret nato. Fatum autem eadem qualitas secundum quod in tota incomplexione causarum est fusa. Constellatio autem secundum quod est in primis motoribus per diversitatem circulorum et angulorum et respectuum aliorum secundum quod in circulis est causata. Unde una qualitas est in constellatione et fato et fortuna variata secundum esse». In un altro luogo Alberto modifica leggermente tale concezione facendo del fato-*eimarmene* la causa più generale che include al suo interno il potere della costellazione, il potere dell'intreccio delle cause e la qualità del nato: ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., III, 1, 17, p. 221a: «Fatum, quod Graece εἰμαρμένην dicunt, sicut jamdudum diximus, implexio causarum est; et tria in se continet, scilicet vim constellationis a qua incipit, vim complexionis per quam descendit, et qualitatem nati per quam adhaeret: quae tria quamvis a

Quest'ultima prospettiva, cioè quella sorte che al singolo spetta in ragione della sua qualità naturale, in virtù della sua naturale propensione al successo o al fallimento, è ovviamente l'aspetto cui Alberto si mostra interessato all'interno di un'opera come l'*Ethica*³⁸. La questione che Alberto solleva è infatti se la causa della virtù morale sia la fortuna («Utrum per fortunam adveniat virtus»), se, in altri termini, l'influsso fatale causato dalle stelle possa condizionare fin dalla nascita la vita morale del nato. I rischi di una deriva fatalistica sono ovvi, al punto che Alberto sente il bisogno di contestare ogni tentativo di far dipendere la felicità umana, che è il fine della vita morale, dalla fortuna, quand'anche quest'ultima fosse intesa non come causa necessitante, ma solo come forza condizionante. Secondo Alberto è irragionevole ricondurre la felicità umana, intesa aristotelicamente come perfezione intellettuale, cioè come operazione che discende liberamente dall'intelletto umano, alla fortuna, cioè all'inclinazione naturale prodotta dalla combinazione dei fattori astrali, perché l'intelletto umano non è vincolato dalle influenze fatali³⁹.

quibusdam tres causae ponantur eorum quae fiunt, tamen quia ad fati integritatem exiguntur, una causa sunt, et sub illa causa quae natura vocatur».

38 Alberto si era occupato del fato anche nel *Super Ethica*, il commento frutto delle sue lezioni presso lo *Studium* di Colonia, ove però egli, più che a definire la *fortuna*, cioè la buona o cattiva sorte come effetto dell'influenza fatale sul nato, si mostra interessato a rispondere all'interrogativo se qualcuno possa essere necessariamente reso malvagio dalla configurazione astrale alla nascita: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, ed. Wilhelm Kübel, Münster, Aschendorff, 1968-72 (Alberti Magni Opera omnia 14.1-2), III, 7, n. 195, pp. 174,42-176,92. Su tali pagine, cfr. PAOLA ZAMBELLI, *The Speculum Astronomiae and its Enigma*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1992 (Boston Studies in the Philosophy of Science 135), pp. 61-74, 162-168. La teoria esposta da Alberto in questo contesto è in linea con il *De fato* e le altre opere in cui esaminerà il problema del fato; in particolare, egli osserva che, mentre l'anima umana, come atto del corpo, può essere accidentalmente influenzata dai moti celesti, per ciò che riguarda le sue facoltà razionali, è totalmente immune da tali influenze.

39 ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, p. 116a-b: «Et hoc modo accepta fortuna quidam sub fortuna felicitatem esse ponebant: et ideo dicebant fortunam esse trahentem, sed necessitatem non imponere animis. Animus enim hominis per ordinationem sapientiae, sicut dicit Ptolemaeus, dominatur fortunae et fato et constellationi: propter quod cum felicitas sit operatio ex intellectu [corr. ex intellectus] hominis li-

Nella tarda *Summa theologiae*, all'interno della *quaestio* 68 dedicata al fato, il concetto di *fortuna* riceve una trattazione analoga a quella dell'*Ethica* tanto sul piano dei contenuti che su quello della profondità dei concetti tecnico-astrologici impiegati. In questo contesto, infatti, dopo aver presentato una definizione platonica di fortuna che fa perno sul concetto di provvidenza (cioè fortuna come "l'intera disposizione influita dalla provvidenza alle cose mutevoli secondo tutto l'ordine delle cause prime, medie e prossime, per mezzo della quale ciascuna cosa è assegnata al suo ordine")⁴⁰, Alberto riferisce la dottrina di imprecisati astrologi, secondo i quali la *fortuna* è la predisposizione o la capacità innata che deriva dalla posizione delle stelle nel cerchio della nascita e che a partire dalla nascita inerisce al nato, muovendolo a compiere, durante tutto il corso della vita, scelte il cui esito sarà positivo o negati-

bere procedens, non justum fuit haec committere fortunae [...] Cum igitur felicitatis operationes ab intellectu sint secundum quod liber est et non objectus vinculis constellationis vel fortunae vel fati, penitus irrationabile est felicitatem reducere ad fortunam sicut ad causam». Che l'uomo non sia sottoposto al fato dipende anche da una ragione "teologica", cioè dal fatto che il suo intelletto agente o pratico è l'immagine della luce del primo Intelletto: in quanto tale l'uomo è superiore alla natura, essendo influenzato – ma non determinato – dal fato solo nella sua componente corporea: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, cit., I, 7, 6, p. 116a-b: «Adhuc autem quia diximus, quod intellectus agens sive practicus imago est luminis intellectualis primi, et secundum hoc nec constellationi nec fato nec fortunae subicitur, sed ante omnia haec est per naturam; et si constellatione vel fato vel fortuna trahitur, hoc non erit nisi in quantum est in corpore [...]». A dispetto di queste precisazioni il fatalismo astrale rimane una minaccia incombente sulla dottrina albertina del fato, che è percorsa da una tensione interna, specialmente in alcune opere, come ad esempio il *De mineralibus* e il *De somno et vigilia*: cfr. ALESSANDRO PALAZZO, *The Scientific Significance*, cit., pp. 72-77; ID., *Albert the Great's doctrine of fate*, cit., pp. 79-80.

40 ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1894 (Alberti Magni Opera omnia 31), I, 17, 68, 4, p. 707b. Sulla *quaestio de fato* della *Summa theologiae*, cfr. ALESSANDRO PALAZZO, "Dupliciter autem ponitur fatum". *La questione sul fato nella tarda Summa theologiae di Alberto Magno*, in «Divus Thomas», 122, 2019, pp. 219-261. Già JOSEF GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre*, cit., pp. 21-25 aveva notato che una certa influenza della *Summa Halensis* era evidente nella *quaestio* 68 della *Summa* di Alberto, ma che il *membrum* 4, quello dedicato al concetto di fortuna, era la parte della *quaestio* nella quale era maggiore l'autonomia di Alberto.

vo. È una definizione di ispirazione completamente astrologica, che fa dipendere la fortuna del singolo dal suo oroscopo, cioè dalla configurazione astrale al momento della nascita – in altri termini, “dal cerchio della nascita” e dalla relazione delle stelle a tale cerchio⁴¹.

L’impianto decisamente astrologico del discorso è confermato dal fatto che Alberto, per chiarire questa definizione, è indotto a precisare il significato del concetto di «signum», di cui fornisce cinque possibili accezioni tecniche⁴². Al di là delle varie distinzioni concettuali attinte alla letteratura astrologica, ciò che conta è che, secondo gli *astronomi*, la vita di ciascun uomo è diversa da quella di un altro perché tutti i nati sono diversamente sottoposti all’effetto della *virtus stellarum*. Infatti, dal momento che, come sostiene Tolomeo, la virtù delle stelle di un circolo astrale non si raccoglie se non nel centro del cerchio, e il centro varia da individuo a individuo, il segno di ciascuno nato è diverso dal segno di un altro⁴³, il che implica che il decorso dell’esistenza di ciascun individuo è unico. In altri termini, poiché ciascun nato ha una sua propria individuale latitudine e longitudine rispetto ai climi in cui è suddivisa la terra, non si dà mai il caso che due nati condividano il medesimo periodo celeste, nemmeno se si tratta di gemelli che sono all’interno dello stesso utero⁴⁴. Nel *De natura loci* Alberto aveva chia-

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1894, I, 17, 68, 4, p. 707b: «Aliquando autem fortuna dicitur dispositio vel virtus sive potentia innata ex positione siderum in circulo nativitatis, et per nativitatem inhaerens nato, et movens eum ut impetum faciat ad successus electionum bonos vel malos per totam vitam. Et sic Astronomi ponunt fortunam. Unde in circulo nativitatis partem fortunae inveniunt, et omnem stellam coeli ad circulum nativitatis reducunt».

⁴² ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1894, I, 17, 68, 4, pp. 707b-708b.

⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1894, I, 17, 68, 4, p. 708a: «Sed quia dicit Ptolemaeus, quod virtus stellarum non congregatur, nisi in centro, eo quod nihil respiciunt nisi centrum [...] Et sic stellae signi referuntur ad centrum, sequitur quod nullus natorum cum alio est in eodem signo».

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1894, I, 17, 68, 4, p. 708b: «Et quia numquam potest eadem esse penitus longitudo et latitudo diversorum natorum in diversitate climatum, propter hoc numquam est idem circulus periodalis duorum natorum, etiamsi gemini sunt in uno utero. Longitudinem enim vocant quantitatem arcus circuli, qui est ab Oriente usque ad centrum nati, quem *circulum colorum*

rito come ogni singolo luogo sulla terra fosse soggetto ad un diverso influsso fatale. Rispetto a ogni punto della terra abitata, infatti, varia il circolo dell'orizzonte e al variare del circolo dell'orizzonte si modifica la figura dei raggi emessi dalle stelle. Dal momento che le virtù formative sono trasmesse alle realtà inferiori attraverso i raggi luminosi, la diversa figura e il diverso angolo di questi ultimi produce virtù diverse nelle realtà inferiori e, per questa ragione, ciascun luogo abitato presenta virtù speciali dalle quali è informato ciò che in esso è collocato⁴⁵.

È proprio in relazione all'effetto dei segni astrologici sugli eventi inferiori che gli astrologi distinguono il fato dalla fortuna. Il fato è infatti la virtù delle stelle (*vis stellarum*) considerata nella catena delle cause, cioè nei segni del cielo, nelle realtà intermedie da cui è trasmessa e nelle cause prossime che alterano la materia delle cose generabili. La fortuna è invece una disposizione abituale che dipende da tutte queste cause e inerisce al nascituro e può essere favorevole (*eufortunium*) o sfavorevole (*infortunium*) a seconda della prevalenza di stelle benevole o malevole⁴⁶.

vocant. Latitudinem vero vocant quantitatem arcus qui accipitur ab aequinoctiali usque ad centrum nati, quem *circulum meridianum* vocant Astronomi».

45 ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, ed. Paul Hoßfeld, Münster, Aschendorff, 1980 (Alberti Magni Opera omnia 5.2), 1, 5, p. 8,48-69: «[...] ad quodlibet enim punctum habitationis animalium et plantarum et lapidum variatur circulus horizontis, et ad variationem circuli horizontis totus respectus caeli ad medium habitationis variatur. [...] Et hoc est rationabile, quia compertum est caelum diffundere virtutes formativas in omne quod est. Maxime autem diffundit eas per radios emissos a luminibus stellarum, et ideo consequens est, quod quaelibet figura radiorum et angulus diversas in inferioribus causet virtutes. Cum igitur ex mutatione horizontis necesse sit mutari totum circulum et ex mutatione circuli tota mutetur figuratio radiorum, cumque quodlibet punctum habitationis unum speciale centrum constituat horizontis, necessario consequitur quodlibet punctum habitationis habere virtutes speciales, quibus informatur id quod locatur in ipso». In questo testo, Alberto sviluppa un modello ottico geometrico delle influenze celesti all'interno di un contesto matematico astronomico e in relazione alla sua teoria del *locus*: cfr. H. DARREL RUTKIN, *Astrology and Magic*, cit., pp. 472-476.

46 ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1894, I, 17, 68, 4, p. 708b: «Dicunt ergo, quod si vis stellarum accipitur prout diffusa est in signis coeli et mediis per quae diffundunt virtutes stellae, et proximis quae alterant materiam generatorum, fa-

La conoscibilità del fato: il carattere congetturale della scienza astrale

Il fato è una forma causata dal circolo celeste, ma inerente alle realtà generabili e corruttibili: accanto all'origine celeste, l'altro carattere peculiare del fato è la natura mediana⁴⁷, cioè il suo essere una realtà intermedia tra la necessità e la possibilità, come Alberto sottolinea nel *De fato* alludendo al *verbum* 1 del *Centiloquium*⁴⁸. La forma dell'ordine dell'essere e della vita, necessaria e immutabile nel circolo celeste, raggiunge le realtà inferiori generate in forma contingente e mutevole: per questa ragione, Tolomeo sostiene che la virtù delle stelle si verifica nelle realtà inferiori “per aliud” e “per accidens”, cioè indirettamente, per mezzo delle qualità attive e passive degli elementi, e accidentalmente, perché per accidente ha l'essere nelle realtà contingenti e mutevoli⁴⁹. Il principio “per aliud et per accidens”, che Alberto cita a più riprese

tum dicitur. Si autem accipitur qualitas habitualis sive dispositio ex omnibus his adhaerens nato, dicitur fortuna: quae dividitur in eufortunium et in infortunium, eo quod influxu qualitatis aliquando praedominatur stellae benevolae, aliquando malevolae».

⁴⁷ Tale natura è confermata dal fatto che il fato non è detto essere una causa, ma un qualcosa della causa: ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 5, p. 76,47-50: «[...] in veritate causa non est, sed est aliquid causae; est enim forma ordinis esse et vitae, imaginem habens virtutum caelestis circuli [...]».

⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 68,50-53: «Haec autem talis forma media est inter necessarium et possibile; necessarium enim est, quidquid est in motu caelestis circuli, possibile autem et mutabile, quidquid est in materia generabilium et corruptibilium». Cfr. *Centiloquium*, *verbum* 1, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1493, f. 107va: «Scientia stellarum ex te et ex illis est: astrologus autem non debet dicere rem specialiter sed universaliter ut qui minus videt aliquam rem: sic enim facit qui considerat rem secundum materiam suam et non venit ad eius certam cognitionem. Per materiam habemus de re cognitionem dubiam: per formam vero certam; et hec iudicia que trado tibi sunt media inter necessarium et possibile».

⁴⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, pp. 68,54-69,40: «Forma autem ista causata ex caelesti circulo et inhaerens generabilibus et corruptibilibus, media est inter utrumque. [...] Cuius causam optime assignat Ptolemaeus in Quadripartito, dicens, quod virtutes stellarum per aliud et per accidens fiunt in inferioribus, per aliud quidem, quia per sphaeram activorum et passivorum, per quorum qualitates activas et passivas inhaerent inferioribus, per accidens autem, quia cum haec for-

in molte sue opere quasi a farne la parola d'ordine di una concezione antifatalista dell'azione del fato sulla regione sublunare⁵⁰, riassume, in forma pregnante, le affermazioni di Tolomeo nel *Quadripartitum* circa il contrasto tra il piano inalterabile seguito dai movimenti celesti e l'ordine modificabile di ciò che accade sulla terra e circa il fatto che le virtù stellari sono ricevute dalle realtà terrene secondo la natura imperfetta di queste ultime⁵¹.

Il combinato disposto dei primi *verba* del *Centiloquium* – oltre al primo, anche il quinto e l'ottavo, come sarà chiaro – e dei primi capitoli del *Quadripartitum* fornisce ad Alberto le basi concettuali della sua interpretazione anti-fatalista dell'astrologia e della divinazione in genere, come vedremo. Che il fato non imponga la necessità è un concetto espresso da Alberto ripetutamente, spesso ricorrendo alla nozione di *inclinatio*, cioè interpretando l'azione fatale nei termini di un condizionamento che non è mai necessitante⁵². Essendo una regola che si adatta alla natura della materia, la quale spesso devia dalla normatività delle cause celesti a causa di molteplici trasformazioni in senso opposto degli enti inferiori, il fato può solo inclinare all'effetto predisposto dei corpi celesti a patto che nessuna disposizione più forte presente nella materia agisca in senso contrario alla sua influenza⁵³.

ma effluat a causa necessaria et immutabili, accidit ei habere esse in rebus contingentibus et mutabilibus».

50 Una lista, incompleta, di occorrenze è ricavabile da JOSEF GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre*, cit., p. 126, n. 24 e da ALBERTUS MAGNUS, *Problemata Determinata*, ed. James Weisheipl, Münster, Aschendorff, 1975 (Alberti Magni Opera omnia 17.1), p. 52, ad. l. 57.

51 Cfr. *Liber quadripartiti Ptholemei*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1493, I, 3, f. 8va-b.

52 Sul concetto di *inclinatio* in Alberto, Tommaso d'Aquino e Ulrico di Strasburgo, cfr. ALESSANDRO PALAZZO, *Ulrich of Strasbourg's Philosophical Theology. Textual and Doctrinal Remarks on 'De summo bono'*, in *Schüler und Meister*, Herausgeber Andreas Speer, Berlin-Boston, De Gruyter, 2016 (Miscellanea Mediaevalia 39) pp. 235-241.

53 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 3, p. 72,4-27: «Dicendum, quod fatum mutatur multiplici de causa, sicut superius diximus; et ideo nullam necessitatem imponit rebus, sed inclinat ad effectus caelestium, si non sit opposita dispositio fortior in

Che sia possibile prevedere gli eventi terrestri in quanto sono sottoposti all'azione del fato è un dato di fatto incontrovertibile per Alberto, perché la forma fatale, essendo immagine del periodo celeste, cioè della causa di tutto l'ordine della vita e dell'essere delle realtà inferiori, pre-contiene, potenzialmente e virtualmente, tutto l'essere e la durata delle realtà inferiori⁵⁴.

Alberto dedica un articolo del *De fato*, il quarto, al problema della conoscenza delle influenze fatali, e quindi anche alla questione se sia possibile, e in che misura, conoscere il futuro attraverso pronostici basati sugli astri. A questo proposito, egli propone una distinzione epistemologica, fatta risalire a Tolomeo, tra quelle che definisce le due parti dell'"astronomia", l'una – quella che noi definiremmo astronomia in senso proprio – che si occupa delle posizioni, delle quantità e delle proprietà dei corpi superiori, l'altra – l'astrologia – che invece studia gli effetti degli astri sugli enti inferiori⁵⁵. Le due scienze conseguono un diverso grado di certezza che dipende dalla natura peculiare del rispettivo oggetto. Se la prima, occupandosi di movimenti e quantità,

materia in contrarium movens. [...] Et ita est de dispositione esse et vitae inferiorum, in qua propter causas, quae sunt in materia, saepe mutatur dispositio sapiens circuli caelestis, et ipsa dispositio adhaerens mobilibus, quae fatum vocatur, extra rectitudinem caelestium declinans exorbitat propter multas oppositas inferiorum transmutationes».

⁵⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 69,27-30: «Forma autem haec, cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et operationem durationis generatorum et corruptorum». È degna di essere segnalata, perché più intelligibile, la variante "compositionem et durationem", in luogo di "operationem durationis" registrata da Simon in apparato.

⁵⁵ Sulle differenze tra le parti della scienza degli astri e la terminologia usata da Alberto per designarle cfr. BETSEY BARKER PRICE, *Interpreting Albert the Great on Astronomy*, in *A Companion to Albert the Great*, edited by Irven Michael Resnick, cit., pp. 397-436: 410-418. La distinzione tra le due parti della scienza degli astri, ciascuna dotata di un proprio ambito di indagine, si ritrova anche in svariate fonti medievali. Da segnalare, in particolare, lo *Speculum astronomiae*, a lungo attribuito ad Alberto, ma che oggi si considera scritto da altri, nel quale, come nel *De fato*, entrambe le parti vengono definite "astronomia" cfr. *Speculum astronomiae*, edd. Stefano Caroti, Michela Pereira, Stefano Zamponi, sotto la direz. di Paola Zambelli, Pisa, Domus Galilaeana, 1977, 1, p. 6,2-3.

procede per dimostrazione, l'astrologia invece ha a che fare con la ricezione mutevole degli effetti astrali da parte della materia sublunare. Pertanto l'astrologo potrà al massimo formulare congetture a partire dai segni naturali, i quali sono però comuni e non significano qualcosa sempre o nella maggior parte dei casi. Tali segni di per sé sono giudizi soggetti a essere modificati da varie cause. Ciò spiega come mai la previsione astrologica, pur essendo vera rispetto alla disposizione dei corpi celesti, non si verifichi perché quella disposizione è esclusa dalla mutevolezza delle realtà inferiori⁵⁶. La congettura, proprio perché deriva da segni mutevoli, genera certezza di grado inferiore rispetto alla scienza e all'opinione⁵⁷.

Per intendere la distinzione tra l'opinione e la *coniecturatio*, che si aggiungono alla dimostrazione scientifica come due distinte forme di

⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 73,36-56: «Dicendum, quod duae partes sunt astronomiae, sicut dicit Ptolemaeus: una est de sitibus superiorum et quantitativibus eorum et passionibus propriis; et ad hanc per demonstrationem pervenitur. Alia est de effectibus astrorum in inferioribus, qui in rebus mutabilibus mutabiliter recipiuntur; et ideo ad hanc non pervenitur nisi per coniecturam, et oportet astronomum in ista parte secundum aliquid physicum esse et ex signis physicis coniecturari. Coniecturatio autem, cum sit ex signis mutabilibus, generat habitum minoris certitudinis, quam sit scientia vel opinio. Cum enim huiusmodi signa sint communia et mutabilia, non potest haberi ex ipsis via syllogistica, eo quod nec in omnibus nec in pluribus includunt significatum, sed quantum est de se, sunt iudicia quaedam multis de causis mutabilia, sicut patet per antedicta. Et ideo saepe astronomus dicit verum et tamen non evenit, quod dicit, quia dictum suum fuit quoad dispositionem caelestium verissimum, sed haec dispositio a mutabilitate inferiorum exclusa est». Cfr. *Liber quadripartiti Ptholemei*, cit., I, 1, f. 3ra-va.

⁵⁷ Sulle ragioni della congetturalità dell'astrologia, opposta alla dimostratività dell'astronomia, Alberto si diffonde anche nel *De divinis nominibus*, con altri riferimenti al *Quadripartitum*: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Paul Simon, Münster, Aschendorff, 1972 (Alberti Magni Opera omnia 37.1), c. 4, n. 49, p. 155,20-49; *Liber quadripartiti Ptholemei*, cit., I, 2, ff. 6vb-7ra. Cfr. anche ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, cit., III, 7, n. 195, p. 176,56-64; ID., *De causis proprietatum elementorum*, ed. Paul Hoßfeld, Münster, Aschendorff, 1980 (Alberti Magni Opera omnia 5.2), I, 2, 9, p. 78,35-37. Per una storia del concetto di congettura, cfr. JAMES FRANKLIN, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

conoscenza, ciascuna delle quali caratterizzata da un determinato tipo di argomentazione e da un proprio oggetto, conviene volgere lo sguardo a un altro testo di Alberto. Nel *Super Porphyrium De v universalibus*, egli distingue, nell'ambito delle scienze teoretiche, le scienze il cui oggetto è necessario e stabile – è degno di nota il fatto che le edizioni non critiche precedenti quella di Colonia rechino in luogo di “stantibus” la lezione “demonstrantibus” –, quelle che hanno a che fare con ciò che è probabile e, infine, le scienze congetturali. Dal momento che il metodo argomentativo di una scienza è commisurato alla natura del suo oggetto, a ciascuno di questi tre gruppi è adeguata una forma diversa di ragionamento: l'argomentazione dimostrativa è adatta al primo gruppo di scienze, mentre le scienze del probabile utilizzano argomentazioni di carattere tipico⁵⁸. Le scienze congetturali, chiaramente distinte dalle scienze del probabile, sono identificate con le discipline divinatorie (“scientiae divinationum”), come la fisiognomica, la seconda parte della scienza degli astri – cioè l'astrologia –, la geomanzia, la necromanzia, cioè con discipline che basano i loro giudizi sui segni osservati⁵⁹.

In un testo più tardo, tratto dal II libro del *De causis et processu universitatis a prima causa*, nel contesto metafisico di un capitolo dedicato alle tre perfezioni che emanano dalla Prima Causa (Essere, Vita e Intelletto), Alberto stabilisce una catena di livelli cognitivi prodotti dal progressivo indebolimento della perfezione dell'Intelletto: al di sotto dell'intelletto è posta la ragione il cui compito consiste nel confrontare qualcosa con qualcosa d'altro (*ratio collativa*); quindi c'è l'opinione, che congetture la verità “per icones et signa”, cioè a partire dalle cose probabili e dai segni – “per icones et signa” è la traslitterazione del greco

⁵⁸ ALEXANDER FIDORA, *Divination and Scientific Prediction: The Epistemology of Prognostic Sciences in Medieval Europe*, in «Early Science and Medicine», 18/6, 2013, pp. 517-535: 525.

⁵⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium De v universalibus*, ed. Manuel Santos Noya, Münster, Aschendorff, 2004 (Alberti Magni Opera omnia 1.1A), I, 7, p. 15, 65-70: «Et in realibus scientiis aliter est in probabiliibus, et aliter in necessariis et stantibus, et aliter est in coniecturalibus quae sunt scientiae divinationum, sicut in physiognomia et secunda parte astronomiae et in geomantia, nigromantia et aliis huiusmodi scientiis».

“ἐξ εἰκότων ἢ σημείων» con cui Alberto allude all’inferenza basata sui segni tipica dell’entimema o sillogismo retorico⁶⁰); ciò che rimane della perfezione intellettuale al livello più basso è la facoltà estimativa, che congettura a partire da segni molto generali ed estrinseci⁶¹.

In questo testo, è evidente che Alberto, descrivendo una forma più debole di congettura, basata su segni molto generali ed estrinseci, si riferisce proprio alle scienze divinatorie o all’astrologia, anche se non ne fa menzione esplicita. Va sottolineato il fatto che questa forma di congettura, detta anche *suspicio*, venga attribuita alla facoltà estimativa, cioè al senso interno deputato a estrarre le *intentiones*, che sono i dati relativi all’utilità o al danno dell’oggetto percepito.

Che l’aestimativa giochi un ruolo nei pronostici emerge anche dalla risposta a uno degli argomenti contro la conoscibilità del fato avanzati nell’articolo 4 del *De fato*.

⁶⁰ ARISTOTELES, *Anal. Pr.*, in *Analytica priora et posteriora*, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949, II 27, 70a10-11.

⁶¹ ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Winfrid Fauser, Münster, Aschendorff, 1993 (Alberti Magni Opera omnia 17.2) II, 3, 13, pp. 150,64-151,10: «Quamvis autem sic producat a primo scitum et intellectum, tamen multas habet differentias. Est enim intellectum in lumine intellectus intellectum existens. Et hoc simpliciter intellectum est. Est autem intellectum ab hoc occumbens, in quo obumbratum micat intelligentiae lumen. Et hoc collativum, unum scilicet conferens cum alio, ut intelligentiae lumen accipitur. Et hoc quidem rationale vocatur. Ratio quidem collativa est. Dicit enim Isaac in libro *Diffinitionum*, quod ‘ratio est virtus faciens currere causam in causatum’. Et hoc non nisi secundum compositum intellectum est. Est item magis occumbens, quod quidem intellectuale lumen non videt vel micans vel splendens, sed tantum veritatis intellectualis coniectativum est per icones et signa. Et hoc opinativum est. Ulterius etiam occumbit, quod de lumine non habet nisi coniecturam per quaedam signa valde communia et valde extrinseca. Et hoc tantum aestimativum est. [...]. Propter quod quamvis in substantia et subiecto intellectum et ratiocinativum, opinativum et aestimativum idem sint, quando sunt in eodem, tamen secundum esse potentiae receptivae differunt, secundum quod differunt actus suorum activorum. In omnibus tamen his, quia respectus est ad idem, quod est agens in lumine intelligentiae agentis sive per visus limpiditatem sive per collationem rationis sive per coniecturam opinionis sive per suspensionem, necesse est unam esse causam primam, per quam est id quod scientiae est, in omnibus istis».

Ad aliud dicendum, quod via syllogistica sciri non potest conclusio coniecturalis; sed tamen imperfectio scientiae non impedit, ut dicit Ptolemaeus, quin hoc inde sciatur, quod inde sciri potest, sicut etiam est in pronosticatione somniorum. Non enim habitudo syllogistica est inter imaginem somnialem et interpretationem somnii; et sic est in omnibus existimationibus coniecturalibus⁶².

Appellandosi ancora a Tolomeo, Alberto ribadisce che il pronostico astrologico non acquisisce la certezza conseguibile per via sillogistica, ma produce conclusioni congetturali. Parimenti, a esiti congetturali perviene l'oneirocritica, dato che l'inferenza dall'immagine onirica alla sua interpretazione stabilita dall'interprete non si fonda su una consequenzialità di natura sillogistica; lo stesso si deve dire di tutte le altre forme di ragionamento congetturale, che Alberto definisce "existimationes coniecturales" con un'evidente allusione all'attività dell'estimativa. Che questa facoltà sia coinvolta nelle congetture divinatorie è inoltre confermato dall'insistenza con cui Alberto sottolinea il valore pratico della divinazione, anche in questo fedele a Tolomeo, fautore dell'utilità del pronostico (*Quadripartitum* 1, 3). Come vedremo tra poco, secondo Alberto la divinazione va praticata proprio allo scopo di evitare eventi sfavorevoli o di agevolare accadimenti positivi, il che presuppone nel divinatore una spiccata sensibilità per le influenze fatali dannose o benefiche e quindi una facoltà estimativa efficiente⁶³.

È soprattutto nel *De somno et vigilia* che Alberto approfondisce la sua analisi della *coniecturatio* come modalità argomentativa propria della divinazione in relazione al caso specifico dell'interpretazione dei sogni. Commentando le parole di Aristotele (*De div. per somn.* 2, 464b8-16),

⁶² ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 74,8-15. Cfr. *Liber quadripartiti Ptholemei*, cit., I, 2, f. 7va.

⁶³ Alcuni trattati geomantici riconoscono un ruolo alla facoltà estimativa nel procedimento geomantico: cfr. GUILLELMUS DE MORBECA, *Geomantia*, ed. Elisa Rubino, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2021, 1.1, p. 9,44-47; su questo punto, cfr. ALESSANDRA BECCARISI, *Guglielmo di Moerbeke e la divinazione*, in *Geomancy and Other Forms of Divination*, edited by Alessandro Palazzo, Irene Zavattoni, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2017 (Micrologus Library 87), pp. 371-395: 386-388.

Alberto spiega che l'interpretazione dei sogni consiste nel comporre le immagini oniriche metaforiche, spesso confuse e distorte ("*cito conicit et componit divulsa et distorta idolorum*"), per dare loro la corretta forma e significato ("*Et cum habet simulacra, non est <ei opus> nisi quod transferat ad significata*"). La *coniecturatio* è pertanto l'attività propria dell'oneiromante, che congettura a partire dalle immagini sognate ("*coniecturatum est somnium*") e da questo ragionamento congetturale sul contenuto del sogno ricava una conoscenza, una *divinatio*⁶⁴.

Riflettendo proprio sulla divinazione attraverso i sogni, nel *De somno et vigilia* Alberto manifesta un'acuta consapevolezza dei limiti propri di ogni forma di previsione (non solo di quella proprio delle discipline divinatorie, come l'oneirocritica, ma anche delle scienze epistemologicamente più consolidate, come l'astrologia, la medicina e la meteorologia). Ogni previsione è congetturale, e quindi fallibile, non tanto perché l'attività critica dell'interprete (il divinatore, il medico, l'astrologo, ecc.) è soggetta ad errore, ma perché la previsione si fonda su segni, e i segni sono evidenze provviste di un grado limitato di certezza.

Nel giovanile *De IV coaequaevis*, mentre indaga sull'efficacia dei corpi celesti sul mondo sublunare, chiarisce il valore limitato del segno. A differenza della causa che è necessariamente seguita da un effetto, il segno è una causa remota e generale e non produce un effetto se non in congiunzione con le cause prossime. L'azione degli astri sul mondo sublunare è quella di cause remote, di segni⁶⁵. Il carattere semiologico

⁶⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 1, 2, p.179a (ed. Donati, p. 74: «*Et quod in veritate de quibusdam somniis sit divinatio non est incredibile. Habet enim hoc quandam rationem. Et quia quaedam sic somnia coniecturantur, creditur ab aliquibus quod de omnibus aliis somniis sit similiter, et ideo student ad omnium somniorum suorum coniectionem*»); III, 1, 4, p. 181b (ed. Donati, p. 84: «[...] per experta dicimus in somniis esse divinationem ex phantasmatum similitudinibus acceptam et coniectionem»); III, 1, 1, p. 178a (ed. Donati, p. 70: «[...] ut scilicet scientia haberetur de somniorum coniectione»).

⁶⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1895 (Alberti Magni Opera omnia 34) 3, 18, 1, p. 450b: «*Sed adhuc distinguendum est, quod est causa immediata et propter quid. Et prima causa est universalis et movens et inclinans causas immediatas. Et quando dicitur quod stellae habent vim in inferioribus, intelligitur quod habent vim sicut causae primae universae*

dei pronostici è quindi un riflesso del fatto che il mondo inferiore, pur sottoposto all'influsso fatale, è intrinsecamente contingente, perché l'influenza degli astri può essere sempre essere soppressa dall'azione delle cause prossime, che sono più efficaci. Questa condizione spiega perché i segni, anche quando conservano il loro valore di verità – non quindi quando sono fraintesi dagli interpreti – possono dar luogo a previsioni che non trovano conferma nella realtà degli accadimenti⁶⁶.

Nell'articolo 4 del *De fato*, Alberto espone anche una serie di argomenti contro la conoscibilità del fato. Si tratta di motivi polemici che mettono in discussione, da prospettive diverse, la validità della scienza astrologica.

Le prime due obiezioni concernono due limiti intrinseci all'astrologia, cioè da un lato l'impossibilità di tenere conto degli infiniti fattori astrali contenuti nel circolo celeste, cosa che pregiudicherebbe la cono-

les moventes causas immediatas et propter quid: et ideo non semper sequitur de necessitate effectus ad constellationem: et hoc ostendit Damascenus dicens: «Nos dicimus, quoniam sidera non sunt causa alicujus eorum quae sunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur. Signa autem sunt magna imbrium et aeris transmutationis. Fortassis utique quis dixerit, quoniam et proeliorum non sunt causa, sed signa. Sed et qualitas aeris a sole et luna et astris alio et alio modo facta diversas complexiones et habitus et dispositiones constituit». Intendit enim Damascenus, quod signum minus dicit quam causa: causa enim, ut dicit Boetius in *Topicis*, est quam de necessitate sequitur effectus. Signum autem est causa remota, et non de necessitate causans sine conjunctione aliarum causarum». Analoghe riflessioni vengono sviluppate anche in altre opere: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, cit., c. 4, n. 49, p. 154,57-71.

⁶⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 2, 5, p. 202a (ed. Donati, p. 160: «Non autem est inconveniens secundum antedicta quod etiam illa somnia quae sunt signa et ut causae eventuum futurorum non eveniunt aliquando. Videmus enim quod multa signorum quae sunt in corporibus nostris ex quibus prognosticantur medici non eveniunt. Et similiter est in corporibus caelestibus; haec enim saepe pluvias vel ventos vel aliquid aliud futurum significant quae tamen non eveniunt. Et similiter est in auguriis et omnibus fere scientiis divinationum. Omnes enim illae divinant ex signis. Cum enim signum non sit nisi ex causa vel causae dispositione remota et communi valde quae per multa appropriari debet antequam agat, si in aliquo mediorum appropriantium fiat fortior ad oppositum motus, tunc cassabitur primum et non eveniet»).

scenza del fato⁶⁷, dall'altro l'impossibilità di determinare con esattezza il momento del concepimento, da cui dipenderà il decorso dell'esistenza del singolo, un argomento classico spesso sollevato contro l'astrologia genetliaca⁶⁸.

Al primo argomento Alberto risponde che l'astrologo, in realtà, tiene in considerazione solo pochissimi fattori, dai quali gli altri dipendono e sulla base dei quali formula un pronostico congetturale. Evocando il *verbum* 1 del *Centiloquium* pseudo-tolomaico, Alberto ribadisce che tali pronostici hanno solo valore probabile e generale perché ruotano intorno alle cause superiori generali, che, però, sono spesso impediti dalle cause prossime degli eventi⁶⁹. Per fronteggiare l'impossibilità "quoad nos" di fissare l'ora del concepimento, invece, sono stati escogitati dei rimedi tecnici: l'uno consiste nell'individuare l'ascendente di grado occulto, l'altro nell'assumere l'ascendente rispetto alla nascita⁷⁰.

Altri argomenti introdotti da Alberto sottolineano che non è possibile comprendere la disposizione fatale, e quindi la causa celeste, di alcuni eventi o fenomeni del mondo sublunare: alcuni individui, pur condividendo lo stesso periodo, presentano sesso diverso⁷¹; il nato nell'ottavo mese perlopiù muore, mentre quello nel settimo sopravvive; di due gemelli di sesso diverso rarissimamente sopravvive il maschio, mentre la femmina talora sopravvive⁷².

⁶⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 72,56-66.

⁶⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, pp. 72,67-73,7.

⁶⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 73,57-64: «Ad primum dicendum, quod quidem multa et quoad nos infinita consideranda essent, sed considerantur paucissima, quibus oboediunt alia, et ex illis pronosticabilis habetur coniecturatio. Propter hoc dicit Ptolemaeus, quod elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet, hoc est per causas superiores communes, quas propriae rerum causae frequentissime excludunt». Per ciò che concerne il *verbum* 1 del *Centiloquium*, cfr. *supra*, n. 48.

⁷⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 74,1-7.

⁷¹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 73,8-12.

⁷² ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 73,13-19.

A quest'ultima obiezione Alberto risponde con osservazioni tratte dalla teoria aristotelica della generazione, spiegando che la differenza di sesso nei gemelli non è causata dal periodo celeste, ma da un difetto di uno dei principi naturali del processo generativo: la *virtus formativa* contenuta nel seme del maschio è infatti sempre finalizzata alla procreazione di un maschio, a meno che non sia ostacolata dall'imperfezione della materia da formare. La femmina deriva quindi da un'imperfezione di uno dei principi della generazione, ma svolge la funzione di coadiuvante alla procreazione⁷³. Sullo sfondo di questa teoria, Alberto spiega perché i gemelli maschi tendano a morire più frequentemente. I gemelli, egli scrive, sono di sesso diverso allorché la materia è stata definita male ("male terminabilis") dalla *virtus formativa*, perché altrimenti quest'ultima avrebbe formato due maschi. Dato che la materia del maschio richiede una maggiore e migliore definizione rispetto a quella della femmina, nel caso di un parto di gemelli di sesso diverso, il maschio sarà malato e debole e più soggetto a morte, mentre la femmina sopravviverà in virtù della mollezza del suo corpo. Spesso, però, muoiono entrambi i gemelli⁷⁴.

Alla quarta obiezione Alberto risponde che la convinzione che il nato nell'ottavo mese muoia più frequentemente dipende dal fatto che alcuni attribuiscono erroneamente l'ottavo mese a Saturno, le qualità della cui natura, cioè la secchezza e il freddo, uccidono il nato. In realtà, questa concezione è smentita dal fatto che molti che sono detti figli di Saturno sopravvivono a lungo⁷⁵. Anche in questo caso la spiegazione albertina non è di natura astrologica, ma fisica ("Causa ergo non est in caelesti circulo, sed in principiis naturae"), anzi, proprio come

⁷³ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 74,16-32. Pur parlando di principi al plurale, Alberto allude solo alla materia da fecondare; da un luogo parallelo del *De animalibus*, invece, emerge che il difetto nel processo generativo che è all'origine della femmina può risiedere anche nel calore del seme maschile o nei genitali: ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, ed. Hermann Stadler, Münster, Aschendorff, 1916-1920 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen 15-16), XVI, 1, 14, n. 73, p. 1100,30-44.

⁷⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 74,32-43.

⁷⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 74,44-49.

per le nascite di gemelli di sesso diverso, Alberto fa leva sui meccanismi embriologici, ponendoli in relazione, in questo caso, ai movimenti della Luna, che causano e regolano le commistioni, i concepimenti e le fecondazioni (“Sic ergo luna conversionibus suis commixtiones, conceptus et impraegnationes causat et regulat”)⁷⁶. Il completamento del processo di generazione di un individuo umano richiede sette trasformazioni (“Sunt autem in genitura septem mutationes necessariae”)⁷⁷. Dal momento che ogni movimento di generazione proviene dalla Luna, il completamento di tali trasformazioni richiederà sette rivoluzioni lunari, cioè sette mesi⁷⁸. In altri termini, una volta compiute le sette trasformazioni, l'embrione possiederà tutto ciò che è necessario. La nascita e l'eventuale sopravvivenza dell'embrione dipenderanno allora dal rapporto tra la *virtus formativa* e la materia formata. Ad esempio, se la *virtus formativa* dell'embrione dovesse essere eccessiva e la materia carente, allora il processo di formazione della materia sarà completo nel settimo mese e la predominanza della *virtus* produrrà un forte impulso all'uscita con la conseguente nascita di un individuo che sopravviverà; se al contrario la *virtus formativa* fosse carente e la mate-

⁷⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, pp. 74,50-75,23.

⁷⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 75,23-58: innanzi tutto, il seme è convertito nella forma del cuore; quindi, la materia si distingue nella forma dei tre organi principali (fegato, cervello e vasi seminali), ciascuno dei quali ha le virtù creatrici (le virtù naturali, le virtù animali e le virtù formative dei concepiti); la materia viene ulteriormente distinta quando le membrane dei tre organi principali sono condotte nella loro collocazione all'interno del corpo dallo *spiritus* emesso dal cuore; il soffio proveniente dal cuore, inoltre, distingue la materia, distribuendola tra i luoghi degli organi secondari, la estende e perfora creando le vene e i nervi; dopodiché la materia viene trasformata nella forma degli organi ad opera della *virtus formativa* trasportata dallo *spiritus*; gli organi sono quindi consolidati e collegati, in modo da poter ricevere la virtù motrice e operativa; infine, dalle virtù motrici viene influito il movimento a tutti gli organi.

⁷⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 75,58-65: «Et cum omnis motus geniturae sit a luna, sicut iam dictum est, oportet, quod septem conversionibus lunae in homine, quod est animal perfectissimum, compleatur. Et licet istae mutationes seminis non fiant successive secundum numerum mensium, tamen perfectio earum non fit nisi completo numero conversionum secundum septem menses».

ria sovrabbondante, e quindi resistente, allora si produrrà un moto nel settimo mese, ma il nato non sarà completo se non nell'ottavo mese, e nascerà allora e perlopiù morirà⁷⁹.

Proprio in quanto fa leva sui processi fisici del mondo della generazione e della corruzione, e non sulla regolarità del periodo celeste, tale spiegazione non ha valore assoluto, perché ci sono molte variazioni legate alle diverse complessioni delle donne e alle caratteristiche dei climi e, a riprova di ciò, Alberto dichiara di aver visto personalmente una donna che partorì nell'undicesimo mese e attribuisce ad Aristotele di aver visto una donna giunta al quattordicesimo mese⁸⁰. A prescindere dal loro grado di attendibilità, questi aneddoti sono importanti perché, provenendo entrambi dal *De animalibus* di Alberto, costituiscono un solido argomento interno a sostegno della paternità albertina del *De fato*⁸¹.

Le ultime due obiezioni, contestando due specifici pronostici tratti dal *Centiloquium* pseudo-tolemaico, mettono in discussione il procedimento astrologico, cioè la legittimità del nesso che consente di pronosticare un certo evento a partire da una data configurazione astrale. Alberto argomenta che se le due deduzioni degli astrologi fossero davvero valide ("conclusiones essent scibiles"), dovrebbero essere ricavate per via sillogistica dai loro principi (le due configurazioni astrali), ma in realtà nessun procedimento argomentativo permette di concludere che, se i luminari si trovano nella testa di Algol e se Marte invia un aspetto negativo, allora nascerà qualcuno con mani e piedi troncati e sarà crocefisso, o che, quando la Luna si trova in Leone, bisogna evitare di indos-

⁷⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, pp. 75,68-76,23.

⁸⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 76,23-30.

⁸¹ ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, cit., IX, 1, 4, n. 47, p. 692,16-19: «Ego autem vidi puerperam honestam et fide dignam, cuius cum mirarer quantitatem filii quem protulit, quia enormis erat quantitatis, asseruit constanter quod natum decem mensibus et amplius in utero gestaverat»; n. 45, p. 691,15-17: "In maiori autem parte pariuntur mense IX^{mo}, et quidam intrant in undecimum antequam nascantur. Et dicitur de aliquo, quod natus fuit post mensem quartumdecimum»: cfr. *supra*, n. 3.

sare abiti nuovi⁸². Contro tali argomenti Alberto conferma la validità dei due giudizi astrologici, ribadendo quanto aveva già chiarito nella *solutio*, e cioè che l'astrologia, non procedendo dimostrativamente, non può conseguire certezza assoluta, ma che le sue conclusioni conservano una validità congetturale, commisurata alla mutabilità della inclinazione che la disposizione fatale trasmette alle realtà inferiori⁸³. La risposta all'ultimo argomento è interessante anche perché fa un'allusione alla scienza delle immagini, cioè all'arte di intagliare immagini astrali su amuleti o talismani tenendo conto dell'influenza delle stelle allo scopo di compiere operazioni mirabili⁸⁴. Alberto ne parla diffusamente nel *De mineralibus* presentandola come una parte della magia ("negromantia") che è subalternata all'astrologia delle elezioni⁸⁵.

82 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 73,20-35: «Item, quod luminaribus existentibus in capite Algol sive Gorgonis, si ea Mars respectu inimicitiae radiaverit, natus, ut dicit Ptolemaeus, truncabitur manibus et pedibus, et truncatus suspendetur in cruce. Item, de hoc quod dicit, quod luna in Leone existente vestimenta nova ne induas, difficile valde causam invenire ex caelesti circulo, et si huiusmodi conclusiones essent scibiles, essent ad haec principia ex quibus via syllogistica concluderentur, ordinata. Nunc nulla via rationis videtur esse; non enim sequitur: Luna est in Leone, ergo malum est induere vestes novas. Aut: luminaria sunt in capite Gorgonis, et respicit ea inimica radiatio Martis a quadrato vel ab opposita diametro; ergo natus tunc suspendetur in cruce». Cfr. *Centiloquium*, cit., *verbum* 73, f. 114ra; *verbum* 22, f. 108vb.

83 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 76,31-36.

84 ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 4, p. 76,39-43: «[...] sicut enim radiatio periodi dispositionem ordinis esse et durationis imprimit rebus naturalibus, ita imprimit artificiatibus. Propter quod figurae imaginum magicarum ad aspectum stellarum fieri praecipuntur».

85 ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1890 (Alberti Magni Opera omnia 5), II, 3, 1, p. 48a; sulla scienza delle immagini sono imprescindibili gli studi di Weill-Parot: cfr. NICOLAS WEILL-PAROT, *Les «images astrologiques» au moyen âge et à la Renaissance. Speculationes intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002. Sulla posizione di Alberto, cfr. PAOLO LUCENTINI, *L'ermetismo magico nel secolo XIII*, in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia nel medioevo*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2007 (Textes et études du Moyen Âge 41), pp. 265-324: 300-306 e RUTKIN, *Astrology and Magic*, cit., pp. 483-500.

Utilità delle previsioni e “prevenzione” degli influssi fatali

Con la sua insistenza sul fatto che il fato è recepito secondo le modalità proprie delle realtà inferiori, e che, quindi, la sua azione può essere contrastata dalla materia imperfetta e da disposizioni contrarie nelle cause prossime, Alberto mira non solo a difendere uno spazio di contingenza nel mondo sublunare, ma anche a legittimare le previsioni dell'astrologia e delle varie forme di divinazione. Infatti, proprio l'evitabilità degli effetti della forma fatale conferisce una finalità pratica alla previsione. La conoscenza della forma fatale diventa anticipazione delle sue conseguenze, allo scopo di favorirle se sono giudicate positive, o ostacolarle se invece sono considerate dannose⁸⁶.

Il nesso tra il carattere contingente dell'effetto fatale e l'utilità pratica della previsione è illustrato con alcuni esempi. Se a livello fisico sono soprattutto le qualità degli elementi che spesso escludono l'effetto celeste a causa di disposizioni contrarie o diverse nella materia, sul piano antropologico, il fattore più potente di indeterminatezza è l'intelletto umano. Al riguardo viene evocato il detto celebre secondo il quale il sapiente domina gli astri (“*sapiens dominatur astris*”), ove il *sapiens* incarna il principio dell'autonomia dell'anima umana dal fato⁸⁷. Oltreché nel *De fato*, l'adagio è citato da Alberto in molti altri contesti, generalmente

⁸⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 2, 5, pp. 202b-203a (ed. Donati, pp. 162-164: «Et haec est causa quare non deceptus videtur decipi astronomus et augur et magus et interpres somniorum et visionum et omnis similiter divinus. Omne enim fere tale genus hominum deceptionibus gaudet, et parum litterati existentes putant necessarium esse quod contingens est. Et pronuntiant tamquam absque impedimento futurum aliquid. Et cum non evenit, facit scientias vilesce in conspectu hominum imperitorum, cum defectus non sit in scientia, sed potius in eis qui abutuntur eis. Propter quod etiam Ptolemaeus sapiens dicit non esse iudicandum nisi generaliter valde et cum protestatione cauta, quia stellae ea quae faciunt faciunt per aliud et per accidens, ex quibus multa in significatis suis occurrunt impedimenta. Frustra enim poneretur studium ad scientias vaticinantes si ea quae futura praevidentur impediri non possent; ad hoc enim praevidentur, ut mala impediuntur et bona expediuntur ad actum, sicut faciunt medicorum periti in suis prognosticationibus»).

⁸⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 69, 68-69.

con attribuzione al *Centiloquium* pseudo-tolomaico, proprio a significare la libertà del soggetto umano dalla determinazione degli astri in virtù della sua natura intellettuale⁸⁸. La massima ebbe una straordinaria diffusione nella letteratura tardo-medievale e moderna⁸⁹, diventando, come ha osservato Jean-Patrice Boudet, uno dei punti focali del dibattito intorno alla validità dottrinale e alla legittimità dell'astrologia, che, a partire dalla metà del XIII secolo, avrebbe ruotato intorno ai primi 8 *verba* del *Centiloquium*⁹⁰. Si ritiene che tale detto derivi dalla rielaborazione e dalla fusione dei *verba* 5⁹¹ e 8⁹², accanto ai quali sono

88 Cfr., e.g., ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II Sententiarum*, d. 7, a. 5, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1894 (Alberti Magni Opera omnia 27), p. 149a; d. 15, a. 4, p. 276b; ID., *Super Ethica*, cit., x, 17, n. 932, p. 780,29-33; ID., *Super Dionysium De divinis nominibus*, cit., c. 4, n. 49, p. 154,55-56; ID., *Summa theologiae*, cit., I, 17, 68, 1, p. 696b; II, 1, 4, 2, 5, 2, ed. Auguste Borgnet, Paris, apud Ludovicum Vivès, 1895 (Alberti Magni Opera omnia 32), p. 100b; II, 11, 58, p. 582a. Il passo è citato anche in forme leggermente modificate: ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, ed. Silvia Donati, Münster, Aschendorff, 2025 (Alberti Magni Opera omnia 7.2b), I, 1, 4, p. 6,13-16; in un caso il passo è fatto derivare dal *Quadripartitum*: cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci*, cit., I, 5, p. 9,44-46: «[...] quia, sicut dicit Ptolemaeus in Quadripartito, stellarum effectus et impediri et expediri possunt per sapientiam pitorum virorum in astris».

89 Sull'origine e la diffusione della massima, nel medioevo e nella modernità, cfr. il recente saggio JUSTIN NIERMEIER-DOHONEY, *Sapiens Dominabitur Astris: A Diachronic Survey of a Ubiquitous Astrological Phrase*, in «Humanities» 10/4, 117, 2021, (<https://doi.org/10.3390/h10040117>), pp. 1-23. Altri studiosi si sono occupati della questione in passato: cfr., e.g., THEODORE OTTO WEDEL, *The Medieval Attitude towards Astrology, particularly in England*, New Haven, Yale University Press, 1920, in part. pp. 135-141; THOMAS LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1963 (Philosophes Médiévaux 7), pp. 207-208, n. 3; GEORGE WILLIAM COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of his Livre de Divinacions*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1952, pp. 175-177.

90 JEAN-PATRICE BOUDET, *Ptolémée dans l'Occident médiéval: roi, savant et philosophe*, in «Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies», 21, 2013, pp. 193-217: 212.

91 *Centiloquium*, cit., *verbum* 5, f. 107va: «Optimus astrologus multum malum prohibere poterit quod secundum stellas venturum est: cum earum naturam prescrive-rit: sic enim premuniet eum cui malum futurum est ut possit illud pati».

92 *Centiloquium*, cit., *verbum* 8, f. 107vb: «Anima sapiens ita adiuvabit opus stellarum quemadmodum seminator fortitudines naturales».

state suggerite anche altre fonti, cioè un passo dell'*Introductorium maius* di Albumasar sull'utilità della scienza degli astri⁹³ e il capitolo 3 del libro I del *Quadripartitum*, in particolare la sezione sul ruolo preventivo della predizione astrologica⁹⁴. Alberto è, se non il primo, sicuramente tra i primi a citare questo aforisma e a lui spetta molto probabilmente la responsabilità di averlo attribuito a Tolomeo⁹⁵.

Lasciandosi ispirare dal commento di Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf al *verbum* 5⁹⁶, Alberto vede nel *sapiens* il medico competente nella scienza degli astri che, prevedendo l'effetto nocivo della sfera celeste, predispone una terapia medica atta a prevenirlo e modificarlo.

Propter quod Ptolemaeus dicit, quod sapiens homo dominatur astris; ubi dicit Commentator, quod si effectus circuli caelestis minorando humores corpora disponit ad quartanam, sapiens medicus hoc praevicens per calida et

⁹³ Cfr. NIERMEIER-DOHONEY, *Sapiens Dominabitur Astris*, cit., p. 4 (<https://doi.org/10.3390/h10040117>). Cfr. ALBUMASAR, *Liber introductorii maioris ad scientiam iudiciorum astrorum*, ed. Richard Lemay, texte latin Jean de Séville, révision par Gérard de Crémone, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, vol. V (t. II, 2^a parte), tr. 1, diff. 6, pp. 55,1963-64,2302, in part. 58,2089-2093: «Quia <presciens> sapiens cum prescientia sua previderit ex fortitudine <motus> planetarum quod inveniet aliquem hominem aliquod horribile, precedet locutio eius ad eum in hoc. Quia <prescientia ex magisteriis> astrorum in hoc quod inveniet hominem ex horribilibus in tempore futuro utilis est valde».

⁹⁴ JEAN-PATRICE BOUDET, *Ptolémée dans l'Occident médiéval*, cit., p. 208.

⁹⁵ Sul significato filosofico di tale massima in Alberto, cfr., oltre alla letteratura già citata, ALESSANDRO PALAZZO, *Albert the Great's doctrine of fate*, cit., pp. 80-84; SCOTT E. HENDRIX, *Albertus Magnus and Rational Astrology*, in «Religions» 11/481, 2020, pp. 1-12: 4-5 ([doi:10.3390/rel1100481](https://doi.org/10.3390/rel1100481)).

⁹⁶ La tesi di RICHARD LEMAY, *Origin and Success of the Kitāb Thamara of Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm from the tenth to the seventeenth century in the world of Islam and the Latin West*, in *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science (Aleppo, April 5-12, 1976)*, edited by A. Y. al-Hassan, Ghada Karmi, Nizar Narnum, vol. II, Aleppo, Institute for the History of Arabic Science, 1978, pp. 91-107: 91-98, secondo il quale ad Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf spetta la paternità non solo del commento, ma anche del testo, non sembra oggi prevalente.

humida corpora disponit ad sanguinem et tunc excluso effectu caelesti quartana non inducitur⁹⁷.

Alberto non rimane nel vago, ma specifica quale patologia derivi dall'influsso degli astri: indebolendo gli umori, il circolo celeste predispone alla febbre quartana. Per questa ragione, il medico interviene preventivamente e, attraverso l'impiego di sostanze calde e umide, predispone i corpi all'umore sanguigno. L'allusione alla febbre quartana non va sottovalutata. Come ho avuto di documentare, Alberto accenna alle febbri con una certa frequenza nelle sue opere o ne parla diffusamente in contesti molto diversi, dimostrando di possedere conoscenze sulle cause, i sintomi, le cure e le distinzioni nosologiche dei vari tipi di febbre⁹⁸.

Il riferimento alla febbre quartana del *De fato* non è estemporaneo perché deriva da una deliberata riscrittura del commento al *verbum* 5, ove si legge che l'astrologo sapiente, se sa che una persona ha una complessione ben equilibrata e se la vedesse colpita da una malattia causata da Marte, che è di natura calda, volgerebbe preventivamente la complessione del paziente al freddo, in modo che la malattia, se davvero insorgesse, riequilibrerebbe la complessione.

Videmus quod idem opus non est equale suscipientibus: et receptorem ad maius vel minus suscipiendum vertere possumus: Ideo peritus astrologus cum timuerit ne malum eveniat: convertet ipsum in futuri mali contrarium. ut cum ipsum malum evenierit: non tantum ei applicetur quantum si ex improviso contingeret: verbi gratia. Si aliquis temperatus esset bene: cuius naturam sciremus tunc si aliquam infirmitatem ex Martis natura sibi venturam videremus eius complexionem ad frigiditatem verteremus: ut infirmitas adveniens: eam in temperantiam verteret. Similiter operabitur in ceteris planetis: cum presciverit quid ex eorum natura venturum sit⁹⁹.

⁹⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, pp. 69,68-70,4.

⁹⁸ ALESSANDRO PALAZZO, *Albert the Great and Practical Medicine*, paper delivered at *Diagnostics, Prognosis and Health*, Pisa, 16-17 July 2025.

⁹⁹ *Centiloquium*, cit., *comm. verbi* 5, f. 107va.

Il commento al *verbum* 5 del *Centiloquium* fornisce ad Alberto un modello per il suo esempio – in entrambi i casi si tratta di terapie preventive basate sulla applicazione di sostanze atte a bilanciare l'influsso astrale per mezzo dell'uso di qualità contrarie secondo un fondamentale principio della terapeutica galenica. La febbre quartana è però un'aggiunta di Alberto. È legittimo ipotizzare che Alberto, autonomamente, arricchisca lo schema offerto dal commento di Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf usando materiale medico attinto altrove. Il *Canone* di Avicenna, che è la fonte di molte delle digressioni sulle patologie che troviamo disseminate nel *corpus* albertino, potrebbe avere ispirato anche quest'accento alla febbre quartana. Nella I fen del libro IV, sezione che fu letta dagli scolastici latini come un autorevolissimo manuale sulle febbri, Avicenna identifica la melancolia che è soggetta a putrefazione come la causa della quartana e il freddo come il segno caratteristico di questa malattia¹⁰⁰. Letto sullo sfondo di queste pagine del *Canone*, che sono portatrici di concezioni testimoniate anche da altre fonti mediche, l'uso di sostanze calde e umide che Alberto fa prescrivere al medico sapiente sembra quindi atto a contrastare le qualità della melancolia¹⁰¹.

Che dietro alla rielaborazione albertina del commento al *verbum* 5 del *Centiloquium* possa esserci una fonte medica, forse il *Canone*, sembra essere confermato dal fatto che un esplicito riferimento alla melancolia compare in due luoghi paralleli del *De somno et vigilia* e dei *Problemata determinata*:

¹⁰⁰ AVICENNA, *Liber canonis*, Venetiis, 1507 (rist. anast. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2003), IV, fen 1, tr. 2, c. 65, f. 411ra: «Cause vero quartane sunt ea que generant melancoliam postea putrefaciunt eam [...] Et plurimum quidem evenit in successione egritudinis febrium diversarum putridarum propter diversitatem humorum ex quibus generantur, ex quorum putrefactione cum adduntur et non evacuantur multiplicatur melancolia: deinde cum putrefit est quartana»; c. 66, f. 411rb: «Signa sunt quod quartana incipit in primis cum frigore parvo: deinde incipit frigus eius addi postea minoratur parum apud statum sicut in flegmate. Cumque calefit corpus non est caliditas vehemens licet sit maior et magis apparens quam illa que est in flegmatica. [...] Et est cum frigore et aliquantulo dolore quasi frangat ossa».

¹⁰¹ A dire il vero, Avicenna prescrive le sostanze fredde e umide come particolarmente adatte a tale malattia in quanto è una febbre, ma con la raccomandazione di aggiungere «res calide cum equalitate» ove si tema un danno per la digestione: c. 67, f. 411vb.

Similiter autem, si media sint disposita ad contrarium ita ut primi apparentis motum non recipiant, iterum non evenit. Verbi gratia: dicamus enim quod signum caeleste vel aliud praesignat melancholiam et infirmitatem quartanae; disponantur autem corpora fortiter ad sanguinem et cassabitur motus causae primo moventis ad quartanam. Propter hoc dicit Bugafarus sapiens in Commento super *Centiloquium* Ptolemaei quod homo sapiens et iuvat et impendit caelestem effectum ex virtute et regimine sapientiae quae est in eo¹⁰².

Propter quod dicit Ptolemaeus in Centilogio et in libro, qui Alarba sive Quadripartitum vocatur, quod si corpora inferiora ad contrarium caelestis motus disposita sunt, impeditur in eis caelestis effectus. Movens enim circulus ad melancholiae motum in quartana, ut dicit Haly in Commento ibidem, si medicus ad sanguinem disponit corpus, caelestis circulus quartanam inducere non potest¹⁰³.

Sono certamente suggeriti dal *Canone* di Avicenna gli esempi relativi ai lebbrosi e a coloro che soffrono di un'emorragia.

Propter quod etiam Avicenna dicit, quod quidam ex imaginatione leprae leprosus factus est, et patientibus fluxum sanguinis prohibet Galenus aspectum rubicundorum¹⁰⁴.

¹⁰² ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, cit., III, 2, 5, pp. 202a-b (ed. Donati, p. 160).

Il caso della quartana è menzionato invece nel *Super Iob* a fini esegetici: ID., *Commentarii in Iob*, ed. Melchior Weiß, Freiburg i.Br., Herder, 1904, c. 3, 5, p. 58,16-25.

¹⁰³ ALBERTUS MAGNUS, *Problemata determinata*, cit., 9, p. 52,49-56. L'uso di denominare il commentatore del *Centiloquium* come Haly era piuttosto comune e dipendeva probabilmente da una confusione con Haly Embrani, autore del *De electionibus horarum*, o con Haly Abenrudian, commentatore del *Quadripartitum*: cfr. DAVID JUSTE, *Abuiafar Hamet filius Joseph*, <Commentum in Centiloquium> (tr. Plato of Tivoli) (11.06.2025), *Ptolemaeus Arabus et Latinus. Works* (<http://ptolemaeus.badw.de/work/41>). Sulla pluralità di fonti che, in Alberto, sono celate dietro al nome "Haly", cfr. ALAIN DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, pp. 135-146.

¹⁰⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 70,15-18. Cfr. AVICENNA, *Liber canonis*, cit., IV, fen 3, tr. 3. c. 1, f. 442vb: «Et quandoque accidit propter hereditatem et propter complexionem embrionis ex qua creatus est in se propter complexionem que est ei: aut acquisitam in matrice: propter dispositionem que est ei»; I, fen 1, doct. 4, c.

Tali esempi si inquadrano nel contesto della teoria avicenniana dei rapporti anima-corpo, in base alla quale l'anima, in quanto ontologicamente superiore al corpo, è in grado di agire direttamente su di esso, cioè di influenzarlo senza l'uso di intermediari fisici. Un altro caso piuttosto emblematico citato è quello dell'immagine di una donna che produce trasformazioni in tutto il corpo dell'uomo che la immagina, provocando l'estensione dei suoi vasi spermatici e innescando il piacere sessuale, anche se l'organo dell'immaginazione, che è il cervello, non è immediatamente a contatto con i vasi spermatici¹⁰⁵. Alberto si sofferma su questi esempi per provare che anche le rappresentazioni dell'anima sensibile sono un potente fattore di contingenza, capace di escludere gli effetti prodotti dai corpi celesti¹⁰⁶. Le sue riflessioni, tuttavia, hanno anche interessanti implicazioni per ciò che concerne la capacità della medicina di prevenire l'insorgenza delle patologie. Il modello eziologico della lebbra, o di altre patologie, basato sul potere dell'immaginazione, infatti, presuppone la possibilità, per il medico, di intervenire preventivamente eliminando lo stimolo che scatena la rappresentazione mentale che è all'origine del disturbo.

2, f. 6vb: «[...] sanguinem enim movet res intueri rubeas, quapropter prohibemus illum ex cuius naribus sanguis fluit res splendorem habentes rubeum aspicere».

¹⁰⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 70,11-15: «Hoc enim faciunt apprehensa in virtutibus animae sensibilis, quod faciunt dispositiones activarum et passivarum qualitatium in corporibus; unde imaginatione mulieris concepta, totum corpus transmutatur ad venerea»; 70,45-49: «[...] quia organum imaginationis non est immediatum vasis seminariis et tamen imagine mulieris concepta extenduntur vasa seminaria et affluit semen propter immediationem superioritatis et inferioritatis». Su tale modello esplicativo dell'eziologia della lebbra, cfr. ALESSANDRO PALAZZO, *Pestilences and Contagious Diseases in the Middle Ages. Albert the Great and the Fourteenth-Century Plague Treatises*, in *Epidemics and Pandemics. Philosophical Perspectives*, edited by Michele Nicoletti, Alessandro Palazzo, Turnhout, Brepols, 2024, pp. 53-104: 71. Altrove Alberto insiste sul carattere ereditario e biologicamente trasmissibile della lebbra: cfr. AMALIA CERRITO, *Albert the Great and the Configuration of the Embryo. Virtus Formativa*, Cham, Springer, 2023, pp. 89-93.

¹⁰⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 70,18-21: «Si igitur apprehensa sint contraria motui caelesti, excludunt effectum eius, sicut per contrarias dispositiones excluditur a corpore».

Le disposizioni corporee delle cause prossime o le rappresentazioni dell'anima, oltretutto che agire come fattori di disturbo ed esclusione dell'effetto celeste, possono essere strumentalizzati per rafforzarlo. È degno di nota il fatto che a questo proposito Alberto riformuli molto liberamente il *verbum* 8 del *Centiloquium*, che abbiamo detto essere una delle fonti della celebre massima sul sapiente che domina gli astri da lui citata solo qualche riga prima.

Et hoc est quod dicit Messehallach, quod caelestis effectus, quem ille aliter vocat, iuvatur a sapiente astronomo, sicut in producendis terraenascensibus iuvatur aratione et seminatione¹⁰⁷.

Il detto, che è da Alberto attribuito all'astrologo ebreo Mashallah, paragona il potenziamento dell'influenza celeste ad opera dell'astrologo sapiente all'attività agricola che favorisce lo sviluppo dei prodotti della terra. Alberto non è l'unico a citare i due *verba* (5 e 8) nel medesimo contesto. La stessa combinazione si trova, ad esempio, nello *Speculum astronomiae* e nell'*Opus maius* di Ruggero Bacone: nel primo testo i *verba* sono citati secondo la versione anonima nota dal suo *incipit* come *Mundanorum*, nel secondo testo sulla base della versione di Platone da Tivoli¹⁰⁸. Non è facile stabilire quale delle varie traduzioni medievali del *Centiloquium* sia stata usata da Alberto; la citazione del *verbum* 8 nel *De fato* presenta però indubbie analogie con la versione *Iam premisi*:

Anima sapiens adiuvat celestem effectum sicut adiuvat seminans virtutem naturalem cum aratione et purgatione¹⁰⁹.

¹⁰⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De fato*, cit., 2, p. 70,23-26. Cfr. anche ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, cit., 1, 17, 68, 2, pp. 701b-702a: «Propter quod etiam Messehallach praecipuus in astris, dicit quod Alkir, hoc est, circulus coelestis, studio periti viri iuvatur ad effectum, sicut iuvatur terra ad fructum seminatione et aratione».

¹⁰⁸ JEAN-PATRICE BOUDET, *Ptolémée dans l'Occident médiéval*, cit., p. 209, n. 42. Cfr. *Speculum*, cit., 13, pp. 39,39-40,49; ROGERIUS BACO, *Opus Maius*, ed. John Henry Bridges, Oxford, Clarendon, 1897, IV, p. 391.

¹⁰⁹ DAVID JUSTE, *Pseudo-Ptolemy, Centiloquium ('Iam premisi' version)* (14.05.2024), *Ptolemaeus Arabus et Latinus. Works* (<http://ptolemaeus.badw.de/work/312>).

Questa è infatti l'unica traduzione a presentare la lezione “celestem effectum”, che viene ripresa letteralmente da Alberto. Anche “aratione”, che è però condivisa con la traduzione di Adelardo di Bath, trova corrispondenza nella citazione albertina, mentre il “seminans” potrebbe giustificare il “seminatione” di Alberto¹¹⁰. Inoltre, solo in *Iam premisi* il commentatore del *Centiloquium* è chiamato Abugafarus o Bugafarus¹¹¹, lo stesso nome che troviamo in Alberto¹¹².

Osservazioni conclusive

Volendo tracciare un bilancio di questo esame del *De fato*, conviene gettare un rapido sguardo sulla sua tradizione manoscritta, per ricavarne qualche utile indicazione per l'interpretazione del testo. Della quindicina di manoscritti dai quali lo scritto è trasmesso, *in toto* o frammentariamente, mi sembrano interessanti per il nostro discorso due collezioni quattrocentesche che contengono alcuni classici testi medievali di polemica antiastrologica e antidivinatoria¹¹³.

Si tratta del manoscritto Paris, BnF, lat. 14579, dell'inizio del XV secolo, un codice composto da quaderni cartacei di diversa origine e grandezza, ove compaiono più mani, tra i quali sono stati inseriti anche dei fogli pergamenei. Questo codice, la cui rilevanza astrologica è confermata dal suo inserimento nel *Catalogus Codicum Astrologorum Latinorum* della BnF approntato da David Juste, contiene, oltre al *De*

¹¹⁰ Un confronto delle varie rese dell'aforisma 8 e del relativo commento nelle diverse traduzioni è condotto da JEAN-PATRICE BOUDET, *The Medieval Latin Versions of Pseudo-Ptolemy's Centiloquium: A Survey*, in *Ptolemy's Science of the Stars in the Middle Ages*, edited by David Juste, Benno van Dalen, Dag Nikolaus Hasse, Charles Burnett, Turnhout, Brepols, 2020 (PAL 1), pp. 283-304: 286-292.

¹¹¹ DAVID JUSTE, *Abuiafar Hamet filius Joseph, <Commentum in Centiloquium> ('Iam premisi' version)* (05.12.2022), *Ptolemaeus Arabus et Latinus. Works*, (<http://ptolemaeus.badw.de/work/45>).

¹¹² Cfr. *supra*, n. 102.

¹¹³ Sulla tradizione manoscritta del *De fato*, cfr. le informazioni fondamentali contenute in PAUL SIMON, *Prolegomena*, cit., pp. xxxvi-xxxviii.

fato, anche il *Tractatus contra astrologos coniunctionistas de eventibus futurorum* di Enrico di Langestein e il *Tractatus de legibus et sectis contra superstiosos astronomos* di Pierre d'Ailly. La tavola delle materie del f. 4r rinvia a più opere oggi non più contenute nel codice, tra le quali il *Tractatus contra iudiciarios astronomos* e il *De divinationibus* di Oresme¹¹⁴ e il *Viginti-loquium de concordia astronomice veritatis cum theologia* di Pierre d'Ailly¹¹⁵.

Il codice London, British Library, Sloane 2156, databile al 1430, misto di carta e pergamena, contiene, oltre al *De fato*, tra gli altri, vari trattati di Bacone (*De perspectiva*, *De multiplicatione specierum* e *De secretis operibus artis et naturae*), opere di Arnaldo di Villanova (*De discretis intentionibus medicorum*, *De sompniis* – cioè l'interpretazione delle visioni in sogno di Giacomo II d'Aragona e di suo fratello –, *De improbatione maleficiorum seu Quaestio de possibilitate et veritate imaginum astronomicarum*), il *De reductione effectuum specialium in virtutes communes* e il *De habitudine causarum et influxu naturae communis* di Enrico di Langestein, il *De causa primaria penitentie in hominibus et de substantia et natura demonum* di Witelo, il *Tractatus contra coniunctionistas de futurorum eventibus* Nicolai (forse Enrico di Langestein) e il *De configurationibus qualitatum et motuum* di Oresme.

A questi due codici possono aggiungersene altri due, cioè Bologna, Biblioteca Universitaria di Bologna, 2312, dell'inizio XIV, ove, accanto al *De fato* (ff. 41r-44v), figurano un'altra *quaestio de fato magistri Alexandri* (ff. 45r-47r), un *De divinatione* (ff. 47r-49v), che verosimilmente coincide con la *quaestio* 95 della *IIa-IIae* di Tommaso, e il *De sortibus* di Tommaso (ff. 49v-52v), e Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I.Q.57, una collezione di diverse opere ed escerti proveniente dal locale convento dei domenicani, nella quale il *De fato* è tramandato accanto, tra gli altri, al *De sortibus* e al *De iudiciis* di Tommaso.

¹¹⁴ Il primo scritto è conservato almeno anche nel codice Oxford, Bodleian Library, Canon misc. 248 (S.C. 19724), mentre il secondo titolo alludeva con ogni probabilità alla *Quaestio contra divinatores horoscopios*.

¹¹⁵ DAVID JUSTE, *Catalogus Codicum Astrologorum Latinorum. II. Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bibliothèque Nationale de France à Paris*, Paris, CNRS éditions, 2015, p. 213.

La Mitüberlieferung del *De fato* all'interno di questi quattro codici suggerisce che questo scritto di Alberto era interpretato nel tardo medioevo come un'autorevole fonte sulle questioni connesse alla legittimità della scienza degli astri, alla validità, ma anche ai limiti, dei pronostici dell'astrologia, delle discipline divinatorie e di tutte le scienze prognostiche. Questa è molto probabilmente la ragione per la quale il *De fato* fu incluso all'interno di tali collezioni accanto a testi che presentavano spesso palesi intenti antiastrologici e antidivinatori.

Tale tipo di interpretazione del *De fato* mi pare possa essere confermata anche dalla nostra analisi. Come si è detto, il testo di Alberto intende affrontare tutte le grandi questioni legate al fato (l'esistenza, la definizione, se è necessitante, se è conoscibile, a quale genere di causa appartiene). A differenza di precedenti trattazioni albertine, però, l'approccio scelto è di tipo scientifico con un evidente approfondimento della componente astrologica del fato. La terza definizione di fato fornita, quella che Alberto giudica adeguata al tipo di trattazione che intende perseguire all'interno del *De fato*, ad esempio, è di chiara marca genetliaca. Il problema della conoscibilità del fato si rivela in realtà una discussione sulla legittimità della scienza astrologica e sul suo carattere di sapere congetturale.

Tali caratteristiche del *De fato* si spiegano alla luce del ruolo fondamentale giocato dalle dottrine e dai concetti di ascendenza tolemaica. Anche se non è una parafrasi aristotelica, e non ha quindi un testo base da commentare, il *De fato* ha una fonte di riferimento, ossia Tolomeo. Il *Quadripartitum* e il *Centiloquium* costituiscono la base teorico-dottrinale delle principali concezioni esposte da Alberto nel *De fato*: il carattere non necessitante del fato; il suo essere una realtà intermedia tra la perfezione del periodo celeste e l'imperfezione della materia sublunare; la ricezione della sua azione secondo le modalità degli enti inferiori; la possibilità di prevenire, eliminare o rafforzare l'influsso fatale; l'utilità pratica della previsione; il carattere congetturale del pronostico astrologico; la differenza tra astronomia e astrologia quanto all'oggetto e al metodo. Il *Centiloquium* è anche la fonte da cui sono tratti alcuni esempi di pronostici astrologici. Alberto ricorre con sistematicità ai testi tolemaici, citandoli ora in forma esplicita, ora implicita. Egli dimostra

di averli compresi pienamente perché ha la capacità di catturare il senso profondo delle pagine non sempre perspicue di Tolomeo attraverso sintagmi ed espressioni che sono celebri, e di cui è, in alcuni casi, verosimilmente l'ideatore: "per aliud et per accidens", "homo sapiens dominatur astris", "elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet", "forma media est inter necessarium et possibile", "stellae secundae", la virtù delle stelle si raccoglie (*congregatur*) nel centro.

Un ultimo aspetto che merita considerazione è sicuramente quello molto concreto della forma in cui i testi tolemaici e pseudo-tolemaici hanno raggiunto Alberto, cioè di quali traduzioni del *Quadripartitum* e del *Centiloquium* Alberto abbia usato. Non è facile rispondere a questa domanda proprio per la tendenza albertina a riscrivere i testi tolemaici citandoli liberamente o condensandoli in formule sintetiche ed efficaci. Tuttavia, limitatamente al *verbum* 8 del *Centiloquium* sono evidenti le somiglianze con la versione *Iam Premisi*. A future ricerche spetterà allargare l'indagine a tutte le citazioni albertine del *Quadripartitum* e del *Centiloquium* e identificare la o le versioni usate da Alberto ¹¹⁶.

Riassunto Scritto probabilmente verso l'inizio degli anni '60 del XIII secolo, il *De fato* offre un punto di vista privilegiato dal quale comprendere le concezioni di Alberto Magno sulla causalità astrale e sui suoi effetti sulla realtà terrestre: il testo, infatti, sistematizza da un lato le idee presentate nelle opere teologiche parigine e nei commenti di filosofia della natura precedenti, prelude dall'altro agli sviluppi contenuti negli scritti successivi

¹¹⁶ Al riguardo mi sembra significativo il fatto che nella tradizione manoscritta della versione di Platone da Tivoli del *Quadripartitum* ci sia traccia, oltre al titolo latino, anche di quello greco e di quello arabo, titoli che noi troviamo evocati anche da Alberto: cfr. CHARLES BURNETT, *Ptolemy's Differentiation between Astronomy and Astrology in the Greek-Arabic-Latin Tradition*, in «Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes», 47, 2024, pp. 373-403: 377: «Incipit liber .4. tractatuum (i. m. tetrastin Grece, Latine quadripartitus, Arabice alarba) Ptolomei Alfiludhi in scientia iudiciorum astrorum». Per Alberto, cfr. *supra*, n. 103; ALBERTUS MAGNUS, *De iv coaequaevis*, cit., 3, 18, 1, p. 449b: «Item, Secundum Philosophos praegnosticantes in astris sicut Ptolemaeus docet in Tetrascum [...]»; ID., *Commentarii in 11 Sententiarum*, cit., d. 14, a. 1, p. 258b: «Ad aliud dicendum, quod illi Philosophi de plano mentiti sunt. Si autem obijcitur, quod etiam Ptolemaeus videtur hoc sentire in Tetraston [...]».

(ad es. nella tarda *Summa theologiae*). Nel *De fato* Alberto dà alla sua ricerca una prospettiva decisamente scientifica, come si evince dalla definizione astrologica di fato adottata. Inoltre, egli manifesta particolare interesse alla questione della conoscibilità del fato, interrogandosi sulla legittimità e sullo statuto della scienza astrologica. L'attenzione riservata da Alberto alla natura della previsione astrologica si spiega alla luce della profonda influenza esercitata sul *De fato* dalle opere di Tolomeo: dal *Quadripartitum* e dallo pseudo-tolomaico *Centiloquium*, infatti, Alberto ricava caratteri peculiari del fato (cioè, il suo essere un'influenza non necessitante; il suo essere una realtà intermedia tra la perfezione delle sfere celesti e l'imperfezione della materia sublunare; il fatto che l'influsso fatale è recepito secondo la capacità degli enti inferiori ed è modificabile) e della scienza astrologica (vale a dire, l'utilità pratica e la natura congetturale delle predizioni astrologiche e la differenza tra astronomia e astrologia quanto all'oggetto e al metodo). Alberto ricorre con sistematicità ai testi tolemaici, citandoli ora in forma esplicita, ora implicita, e ne cattura il significato attraverso sintagmi celebri: "per aliud et per accidens", "homo sapiens dominatur astris", "elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet", "forma media est inter necessarium et possibile", "stellae secundae".

Abstract Probably written in the early 1260s, *De fato* offers a privileged vantage point from which it is possible to get an insight into Albert the Great's views on celestial causality and its effects on the terrestrial domain: indeed, while on the one hand the text systematizes the ideas put forward in the Parisian theological works and in the previous commentaries of natural philosophy, on the other hand it heralds the developments of later writings such as the late *Summa theologiae*. In *De fato*, Albert gives his investigation a distinctly scientific character, as is evident from the astrological definition of fate that he adopts. Moreover, he shows keen interest in the knowability of fate, reflecting on the legitimacy and status of astrology. Albert's concern with the nature of the astrological prognostication can be explained in light of the profound influence that Ptolemy's works exerted upon *De fato*: from the *Quadripartitum* and pseudo-Ptolemy's *Centiloquium* Albert derives distinctive characteristics of fate (namely, the notions that fate is not compelling; that it lies halfway between the perfection of the celestial spheres and the imperfection of the sublunary matter; and that its influence is received according to the capacity of the inferior beings and can be modified) and key features of astrology (namely, the ideas that astrological predictions have a practical usefulness and a conjectural nature; and that astronomy and astrology are distinct sciences with different subjects and methods). Albert systematically uses Ptolemy's works, quoting them explicitly or implicitly, and captures their meaning through famous phrases: "per aliud et per accidens", "homo sapiens dominatur astris", "elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet", "forma media est inter necessarium et possibile", "stellae secundae".

Deus potest decipere creaturam rationalem

Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia nel *Commento alle Sentenze* di Robert Holcot

Roberto Limonta

Nella storiografia medievale, il tema del dio ingannatore è inequivocabilmente legato a Tullio Gregory e al suo articolo *Dio ingannatore e genio maligno: nota in margine alle Meditationes di Descartes* del 1974¹. Gregory ricostruisce fonti e tradizioni medievali del *topos*, cui il filosofo francese ampiamente attinse², soprattutto nel passaggio, al termine della prima meditazione, dove Descartes formula l'ipotesi di un *genium aliquem malignum* e poi di un dio ingannatore (culmine scettico della ricerca di un *fundamentum inconcussum* del sapere)³.

La questione della possibilità dell'inganno divino non risulta tematizzata nella Bibbia – dove pure non mancano esempi di atti di natura decettiva da parte di Dio⁴ – né nei commenti alto-medievali alle

1 TULLIO GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle "Meditationes" di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 53 (55), 1974, pp. 477-516.

2 Sull'influenza della tradizione scolastica, in particolare medievale, e del suo lessico concettuale sulla filosofia cartesiana, si veda il classico ÉTIENNE GILSON, *Index Scolastico-cartésien*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

3 «Io supporrò dunque che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio (*genium aliquem malignum*), non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria a ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra [...] e tutte le cose che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità». CARTESIO, *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte (Meditationes de prima philosophia)*, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 1990², pp. 21-22.

4 Ad esempio, Gn 22, 2; 1 Re 22, 20-23; Gb 12, 24; Gr 4, 10; Gv 7, 6-10.

Scritture⁵. Nel *De mendacio* e poi nel *Contra mendacium*, Agostino aveva condannato senza condizionali la menzogna⁶, intesa quale forma esemplare dell'inganno, e la sua posizione rimase l'*opinio communis* nelle teologie dell'occidente latino almeno fino a tutto il XII secolo. Piuttosto, la capacità di ingannare era generalmente ascrivita alle creature demoniche e in particolare al diavolo, che il vangelo di Giovanni descrive come «padre della menzogna»⁷.

Nella seconda metà del XII secolo teologi come Anselmo di Laon, Ruperto di Deutz, Pietro Lombardo e Stephen Langton cominciarono a formulare l'argomento nelle discussioni sulla possibilità che Dio possa volere qualcosa di malvagio⁸. Ma fu soprattutto la teologia post-scotista, nei primi decenni del XIV secolo, a portare la questione al centro del dibattito. Il mutamento di paradigma introdotto da Duns Scoto,

5 Cfr. HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Leiden, Brill, 2004, pp. 200-220; TULLIO GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit.; HENRIK LAGERLUND, *Medieval Scepticism and Divine Deception*, in *Sceptical Paths*, edited by Giuseppe Veltri, Racheli Haliva, Stephan Schmid, Emidio Spinelli, Berlin, De Gruyter, 2019, pp. 127-146; DOMINIK PERLER, *Does God Deceive Us? Skeptical Hypotheses in Late Medieval Epistemology*, in *Rethinking The History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, edited by Henrik Lagerlund, Leiden, Brill, 2010, pp. 171-192. Per una panoramica sull'argomento nelle teologie dell'occidente latino, rimando a ROBERTO LIMONTA, *Divine Deception*, in *Encyclopedia of Scepticism and Jewish Tradition (ESJT)*, edited by Giuseppe Veltri, Maimonides Centre for Advanced Studies, Universität Hamburg, Latin Section, edited by Alessandro Palazzo and Francesca Bonini, Leiden, Brill, forthcoming 2026.

6 Per la definizione di *mendacium*, cfr. *Mend.*, 4.5; *C. Mend.*, 12.26; per la condanna della menzogna, *Mend.*, 21.42. Sul tema si veda COSTANTINO MARMO, *La définition du mensonge au Moyen Âge et dans le débat contemporain*, in *La vérité. Vérité et crédibilité: construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, édité par Jean-Philippe Genet, Ecole Française de Rome - Roma-Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 81-94.

7 Gv 8, 44.

8 Per una panoramica sul dibattito, con particolare riferimento alla posizione di Langton, si veda l'introduzione di Magdalena Bieniak, Andrea Nannini e Marcin Trepczyński a STEPHEN LANGTON, *Quaestiones Theologiae Liber III*, vol. 3, eds. Magdalena Bieniak & Andrea Nannini, Oxford, Oxford University Press, 2024, pp. 19-107.

con la concezione di un possibile inteso come pura possibilità logica, rendeva più percorribile l'ipotesi del dio ingannatore, che risultava altrimenti difficilmente argomentabile in un contesto dove il possibile fosse stato considerato, aristotelicamente, quale essere in potenza, cioè come disposizione all'atto reale⁹. La questione si spostò presto sul piano epistemologico, dove prese la forma di un *locus* argomentativo nel quale testare gli standard cognitivi in relazione a criteri quali evidenza, attendibilità e gradi di necessità. Esso poneva così un tema fondamentale, cioè le condizioni di possibilità per una conoscenza stabile e certa delle realtà extramentali, a partire dal confronto con la definizione di *scientia* contenuta negli *Analitici Secondi* di Aristotele.

In questo quadro, il tema si venne intrecciando con tre questioni molto discusse nel dibattito epistemologico tardo-medievale: i) in primo luogo, la ridefinizione dell'onnipotenza divina, distinta in una *potentia Dei ordinata*, cioè quella tramite la quale Dio ha creato e ordinato il mondo, e una *potentia Dei assoluta*, che sarà diversamente intesa nelle teologie del XIV secolo ma che in generale si riferisce alla capacità di Dio di agire al di fuori delle leggi che egli stesso ha stabilito¹⁰. La distinzione consentiva di delimitare uno spazio logico svincolato dai limiti della necessità naturale e aperto a infinite possibilità d'azione, tra

⁹ Sulla svolta della teologia scotiana, cfr. LUCA BIANCHI, EUGENIO RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990, pp. 57-118. Sul possibile logico di Duns Scoto, si vedano MASSIMO MUGNAI, *Possibile/necessario*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 101-109, e relativa bibliografia; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Il ritorno del linguaggio. Guglielmo di Ockham e la teoria semantica aristotelica*, in «Rivista di storia della filosofia», 2, 2023, pp. 273-299: 285.

¹⁰ WILLIAM COURTENAY, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, edited by Tamar Rudavsky, Dordrecht, Kluwer, 1985, pp. 243-269; EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia assoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1987; WILLIAM COURTENAY, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990. Sul legame tra onnipotenza e futuri contingenti, cfr. CALVIN G. NORMORE, *Divine Omniscience, Omnipotence, and Future Contingents: An Overview*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, edited by Tamar Rudavsky, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 3-22.

le quali l'inganno e la menzogna; ii) in secondo luogo, la distinzione tra *cognitio intuitiva* e *abstractiva*¹¹, che sollevava il problema se fosse possibile avere *cognitio intuitiva* (cioè certa) *de re non existente*, ad esempio tramite intervento diretto della causalità divina, capace quindi di produrre nell'intelletto umano la *notitia intuitiva* di un oggetto non esistente o assente¹²; iii) la terza questione era relativa all'area concettuale che comprendeva futuri contingenti, rivelazioni e profezie, e che definisce dunque l'ambito delle enunciazioni divine relative ad accadimenti futuri¹³. In breve, si trattava di stabilire i parametri di una *scientia* dallo statuto problematico, perché da una parte essa ha come oggetto stati di cose (ancora) non reali, ma dall'altra ha nella natura del soggetto di quegli enunciati, cioè Dio o i profeti, il fondamento epistemologico della propria verità. In un contesto di grande vivacità intellettuale, come quello oxoniense nei primi decenni del Trecento, saranno soprattutto i

11 KATHERINE H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology, and the foundations of semantics*, 1250-1345, Leiden, Brill, 1988, pp. 100-112.

12 Sull'argomento la posizione più discussa fu quella di Guglielmo di Ockham. In riferimento al rapporto tra *cognitio intuitiva de re non existente*, inganno divino e cognizione degli accadimenti futuri, Ockham sostiene che quella *cognitio* non rappresenta un atto decettivo: la *notitia intuitiva* indotta dall'intervento divino è apprensione certa che una cosa è esistente, quando esiste, e che non è esistente, quando non esiste. Infatti, «Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc implicat contradictionem» (*Quodlibeta*, v, 5). Ciò non esclude, quindi, che l'azione divina causi in noi un atto di assenso che ci porti a credere sia presente una *res* che in realtà sia assente; semplicemente, esso non sarebbe una *cognitio intuitiva* ma *abstractiva*, e la *res* apparirà come presente, benché assente, per un *actum fidei* e non per il criterio dell'evidenza proprio della conoscenza scientifica. In questo caso, non si può propriamente parlare di inganno nel caso di un disallineamento tra enunciato e stato di cose descritto: essi costituiscono due realtà distinte e dunque Dio è in grado, *de potentia absoluta*, di generare l'uno senza l'altro, cioè di produrre nell'intelletto umano l'intuizione cognitiva (cioè diretta e certa) di un oggetto anche se esso non è presente o non esiste.

13 Cfr. Simo Knuuttila, *Medieval Theories of Future Contingents*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/medieval-futcont/>).

teologi di orientamento ockhamista¹⁴ – Robert Holcot, Arnold di Strelley, Adam Wodeham – a esplorare, nei commenti ai *Libri Sententiarum* di Pietro Lombardo, la possibilità dell'inganno divino in relazione alla predizione di eventi futuri¹⁵, con l'argomento che esso non può che rientrare nelle infinite manifestazioni della causalità onnipotente di Dio

- 14** “Ockhamismo” è una categoria che la storiografia recente ha mostrato essere meno omogenea e più aperta di quanto si pensasse, quando si leggeva la teologia della prima metà del XIV secolo come un conflitto pro o contro le posizioni di Ockham. In questo caso, la formula sarà intesa come relativa non a una dottrina, ma a un metodo di approccio linguistico alle questioni concernenti futuri contingenti, profezia, prescienza e predestinazione divina, compatibilismo tra necessità dell'agire divino e contingenza degli atti della volontà umana.
- 15** Non sono mancate, nel contesto inglese e oltre, posizioni contrarie alla possibilità dell'inganno divino, a partire dall'argomento che esso renderebbe incerta l'esistenza di ogni cosa e dunque impossibile ogni forma di pensiero o azione. Gregorio da Rimini nega in modo assoluto che Dio possa *fallere* o *decipere*. Riportando la tesi di Wodeham, che sosteneva l'ipotesi del dio ingannatore, Gregorio scrive: «Deus non potest de potentia ordinata fallere; de absoluta tamen posset causando in mente alicuius falsum assensum» (*Super I Sententiarum*, d. 42-43-44, q. 2; cfr. anche DANIELA CIAMMETTI, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Pisa, Edizioni Ets, 2012, pp. 216-231), argomentando con un sillogismo dalla conclusione paradossale: «si Deus dicit falsum cum intentione fallendi, Deus non vult mentiri; [...] ergo si Deus sic dicit falsum, Deus non est Deus» (*ibidem*). Tuttavia, egli ribadisce che «absolute Deus non potest dicere falsum» (*ibidem*), rifacendosi alla definizione della menzogna nel *Contra mendacium* agostiniano. Anche se l'inganno non è guidato da una *intentio fallendi*, esso genera false credenze, delle quali il soggetto rimane ignaro; ciò significa che Dio, senza mentire direttamente, farebbe o direbbe cose che indurrebbero a credere il falso. L'argomento dell'inganno divino va quindi relativizzato nella forma di una semplice interpretazione metaforica, mentre viene rigorosamente negato se ciò significa intendere che Dio dica qualcosa di falso in senso assertivo e significativo. Per lo stesso motivo, Gregorio nega la possibilità che possa esserci una *cognitio intuitiva de re non existente*, a causa delle implicazioni radicalmente scettiche che ne deriverebbero: il mondo intero dell'esperienza sarebbe revocato in dubbio. Anche William Crathorn nega la possibilità di un dio ingannatore (*I Sententiarum*, q. 1, c. 14). Dio non forza le leggi di natura per mentire o ingannare (cfr. KATHERINE H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, cit., pp. 273-274); la certezza dell'impossibilità che Dio ci inganni è l'unico argomento che consente di evitare lo scetticismo, dal momento che per Crathorn ogni nostra conoscenza è sempre apprensione indiretta e dunque incerta.

intesa come *potentia Dei absoluta*¹⁶. I problemi che sorgono dal rapporto tra contingenza, inganno divino e rivelazioni profetiche sono dunque al centro del dibattito teologico¹⁷. L'ordine logico con cui questi temi sono concatenati può essere così schematizzato: i) se l'*ordinatio* divina è essenzialmente contingente, perché esposta alla possibilità di essere diversamente ad opera della *potentia Dei absoluta*, ii) allora l'inganno divino è possibile, perché può darsi il caso che Dio profetizzi "a sarà" e tale proposizione, che è contingente in quanto parte di quella *ordinatio*, si riveli non corrispondente allo stato di cose determinatosi nel futuro; iii) di conseguenza, le rivelazioni profetiche non potranno essere propriamente *scientia*, perché aperte all'universale contingenza, e si porrà il problema del loro fondamento nonché quello della conciliabilità di rivelazioni ingannevoli con i principi della fede cristiana.

Come Hester Gelber ha rilevato, inganno divino e profezia percorrono strade distinte prima della fine del XIII e successivamente alla metà del XIV secolo, mentre si presentano congiunti nei primi decenni del Trecento¹⁸. Sull'argomento la posizione di Ockham costituiva il paradigma di riferimento¹⁹, fondato sulla possibilità di definire un modello teologico compatibilista attraverso un'analisi proposizionale degli enunciati sui futuri contingenti. Benché non tutti abbiano condiviso quelle soluzioni²⁰, ad Oxford teologi come Robert Holcot, Adam Wodeham, Walter Chatton si collocavano nella scia del *Venerabilis Inceptor*, nella misura in cui il problema del dio ingannatore veniva af-

¹⁶ Cfr. TULLIO GREGORY, *Dio ingannatore e genio maligno*, cit., pp. 410-411.

¹⁷ HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, cit., p. 201.

¹⁸ Ivi, p. 211.

¹⁹ Cfr. RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Il ritorno del linguaggio*, cit.; CALVIN G. NORMORE, *Future contingents*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 358-381; edizione italiana Calvin Normore, *Futuri contingenti. Un dibattito medievale*, a cura di Roberto Limonta, Milano, Jaca Book, 2025, pp. 370-373.

²⁰ Per una panoramica sul dibattito, si veda JEAN-FRANÇOIS GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin, 1992.

frontato sotto il profilo linguistico-cognitivo e in stretta connessione con le rivelazioni profetiche, che ne costituiscono il punto più critico²¹.

In questo contesto, la figura di Robert Holcot ha un particolare rilievo. A fronte di posizioni generalmente più sfumate, il *magister* inglese sostiene apertamente la possibilità dell'inganno divino, nel quadro di una teoria compatibilista che cerca di conciliare – *topos* della teologia post-scotista – la contingenza del mondo e la necessità della rivelazione divina. Nel farlo, essa attraversa tutti i temi sopra elencati, trovando la propria cifra caratteristica nell'innesto di istanze realiste su un'analisi linguistico-proposizionale di impronta ockhamista, come vedremo. Ci concentreremo quindi su due fonti holcotiane: il secondo libro del commento alle *Sentenze* e la terza *Quaestio Quodlibetalis*, entrambe riferite agli anni nei quali Holcot fu *baccalaureus sententiaris* a Oxford, tra il 1331 e il 1334²².

1. Contingenza e controfattualità del passato

Negli anni Trenta del XIV secolo, il dibattito sui futuri contingenti si presenta particolarmente intenso tra i *magistri* dell'università di Oxford²³. Punto di riferimento rimane il libro nono del *De interpreta-*

²¹ Nell'area semantica che ruota attorno all'idea dell'inganno divino, i futuri contingenti occupano una posizione centrale: se la menzogna relativa al presente può essere smentita dall'evidenza fattuale degli accadimenti, la menzogna relativa al futuro ha il vantaggio di muoversi su un terreno semanticamente incerto e indefinito, dove essa può più efficacemente agire.

²² Cfr. l'introduzione di Katherine Tachau a ROBERT HOLCOT, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, edited by Paul A. Streveler, Katherine H. Tachau, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, pp. 16-27.

²³ Per il dibattito sui futuri contingenti nella prima metà del Trecento, cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden – New York – København – Köln, 1988, pp. 146-168; JEAN-FRANÇOIS GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle*, cit., pp. 17-19; CALVIN G. NORMORE, *Future contingents*, cit., pp. 373-377; KATHERINE H. TACHAU, *Vision and certitude in the age of Ockham*, cit., pp. 243-274. Sul dibattito teologico nelle scuole inglesi del XIV secolo, si veda soprattutto WILLIAM COURTENAY,

zione di Aristotele, *locus* classico del problema, e in questo Holcot non fa eccezione. Il teologo inglese si muove nel solco dell'interpretazione classica della posizione aristotelica²⁴, secondo la quale alle proposizioni sui futuri contingenti non sarebbe applicabile il principio di bivalenza, cioè la regola logica per cui, in ogni coppia di enunciati contraddittori, necessariamente e in modo determinato uno è vero e l'altro falso. Tali proposizioni non sarebbero quindi né vere né false, restando indeterminate e di conseguenza escluse dalla possibilità di costituire l'oggetto di una conoscenza scientifica.

Alcuni studi (come quello recente di Slotemaker e Witt)²⁵ hanno avanzato l'ipotesi che Holcot stesse qui introducendo un terzo valore di verità, quasi l'abbozzo di un sistema di logica trivalente per cui le proposizioni sui futuri contingenti non sarebbero determinatamente vere o determinatamente false, ma *indeterminatamente* vere o false: esse sarebbero già, al presente, vere o false, ma tale valore di verità resterebbe epistemologicamente indefinito prima del darsi fattuale degli accadimenti che quelle proposizioni descrivono. Nelle fonti disponibili, la trattazione del problema è frammentaria e rende difficile avallare o rifiutare *in toto* questa interpretazione. Nondimeno, l'ipotesi è utile perché consente di mettere a fuoco il ruolo centrale del nodo della modalità logica nella soluzione di Holcot al problema dei futuri contingenti e, di riflesso, a quello dell'inganno divino: gli enunciati sui futuri contingenti sono definiti dalla natura modale (necessaria o contingente) con cui denotano il proprio oggetto, prima che dalla loro verità o falsità.

Il problema che emerge nel secondo libro del *Commento alle Sentenze* è infatti se la contingenza permanga dopo la Rivelazione o se questa non renda necessari gli accadimenti profetizzati. L'oggetto dell'indagine di Holcot non sono quindi i futuri contingenti in sé, ma le proposi-

Schools and Scholars in Fourteenth-Century England, Princeton, Princeton University Press, 1987.

²⁴ Cfr. CHARLES W. A. WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

²⁵ JOHN T. SLOTEMAKER, JEFFREY C. WITT, *Robert Holcot*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 91.

zioni su di essi, con uno spostamento al piano linguistico sulla scia del modello ockhamiano e dell'influenza di Riccardo di Campsall²⁶. Tuttavia, la contingenza in questione non sembra essere (solo o in ultima analisi) quella dell'enunciato, quanto quella della *res* significata, così che Holcot arriva a prospettare, se non una teoria compiutamente realista, quantomeno un modello teologico ed epistemologico che pone come riferimento ultimo le realtà extra-mentali.

Non tutte le proposizioni vere sono tali nello stesso modo: alcuni enunciati sul futuro sono necessariamente veri anche se è possibile che non siano mai stati veri, mentre altri sono veri in modo che non avrebbero mai potuto non esserlo. Hester Gelber parla di un «counterfactual past»²⁷ quale criterio, in Holcot, per distinguere tra proposizioni necessariamente vere e proposizioni contingentemente vere: se la proposizione “*a* sarà” diventerà fattuale, allora essa sarà sempre stata vera (passato *x*); se diventasse fattuale, invece, la proposizione “*a* non sarà”, allora sarà sempre stato vero che “*a* non sarà” (passato *y*). Con questa formula, Gelber non intende la possibilità di mutare il passato, quanto la presa d'atto che l'accadimento di un futuro contingente o l'altro determina una revisione epistemologica per collegarlo correttamente al proprio passato. Il *magister* inglese ne trae la conclusione per cui Dio conosce i futuri contingenti come verità che avrebbero anche potuto essere altrimenti, cioè le conosce (necessariamente) come contingenti. La prescienza divina è necessaria (cioè immutabilmente vera) in sé, senza che ciò comporti, all'interno delle proposizioni profetiche, un effetto necessitante sui futuri contingenti, che rimangono tali anche se rivelati all'interno di enunciati necessari nel senso sopra indicato. Necessità e contingenza si collocano, rispettivamente, sul piano epistemologico della prescienza divina e su quello ontologico degli acca-

²⁶ Cfr. KATHERINE H. TACHAU, *Robert Holcot on Contingency and Divine Deception*, in *Filosofia e teologia nel trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di Luca Bianchi, Louvain-la-neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1994, pp. 157-196: 167.

²⁷ HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, cit., p. 172.

dimenti futuri, con uno sdoppiamento simile a quello della soluzione compatibilista di Ockham²⁸.

Holcot elabora la propria posizione argomentando contro un non meglio noto *magister* Gualterius²⁹. Secondo Holcot, questi avrebbe sostenuto che qualsiasi futuro, una volta rivelato, non potrà che divenire necessario; altrimenti, se rimanesse possibile il suo contrario, la Rivelazione potrebbe dire il falso e verrebbe meno la fonte prima di ogni verità. Gualterius si spingerebbe a sostenere, sempre secondo Holcot, che neppure Dio può evitare si realizzi ciò che ha rivelato, perché richiederebbe la capacità di agire contro la propria stessa volontà, il che è contraddittorio e dunque impossibile. Di conseguenza, i futuri contingenti non potranno che diventare necessari una volta rivelati. Nonostante le obiezioni mosse a Gualterius, Holcot era ben consapevole di entrambi i corni del dilemma che si apriva. Nella terza *quodlibetalis* ne compare la formulazione più chiara:

Occurrit enim ex una parte, si dixerimus quod oppositum revelati potest contingere, quod Deus potest decipere, mentiri, periurare, non solvere quod promisit, et fieri infidelis, et huiusmodi, quae bonis moribus repugnare videntur. Ex alia parte, si dixerimus quod oppositum revelati, vel promissi, vel asserti seu iurati a Deo non potest evenire, videtur derogare divinae potentiae, quae in nullo minuitur propter revelationem, vel iuramentum, vel promissionem factam creaturae. Item, videtur derogare humanae libertati, quia, facta revelatione, [...] cadente sub libera facultate voluntatis, iam fieret necessarium si eius oppositum evenire non posset³⁰.

²⁸ Cfr. RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Il ritorno del linguaggio*, cit., in part. pp. 290-296.

²⁹ KATHERINE H. TACHAU, *Robert Holcot on Contingency and Divine Deception*, cit., ed EAD., *Logic's God and the Natural Order in Late Medieval Oxford: the Teaching of Robert Holcot*, in «Annals of Science», 53, 1996, pp. 244-251.

³⁰ *Quodlibet* III, q. 3, ll. 36-40, in ROBERT HOLCOT, *Seeing the Future Clearly*, cit., p. 76 (d'ora in poi il numero di pagina relativo ai testi di Holcot sarà sempre riferito a questa edizione).

Il modello compatibilista cui il *magister* inglese sta dando forma non è strutturato sull'opposizione classica, prevalente fra i teologi del XIV secolo, tra la libera contingenza del mondo, che salvaguarda la libertà di scelta della volontà umana, e la necessità (e il conseguente determinismo teologico) che si lega alla prescienza di Dio. I poli tra i quali si muove sono piuttosto quelli dell'alternativa alla domanda se dopo la rivelazione divina la contingenza degli accadimenti futuri rimanga tale. Da una parte, rispondere positivamente implica la possibilità della menzogna e dell'inganno divino, perché svincola gli enunciati dalla fissità del riferimento a uno stato di cose fattuale: se tutto è contingente, lo sono anche profezie e rivelazioni, che potrebbero quindi denotare stati di cose diversi da quelli che si realizzeranno in futuro. Dall'altra parte, se i futuri cessassero di essere contingenti dopo la rivelazione, la loro necessità si imporrebbe non soltanto agli uomini ma a Dio stesso, facendo della profezia un enunciato antinomico. Ad esempio, Dio non potrebbe formulare una profezia come "Socrate domani peccherà contingentemente", perché presupporrebbe per Socrate la capacità di scegliere liberamente cosa fare, capacità che non potrebbe avere se la profezia determinasse – cioè fissasse necessariamente – gli stati di cose denotati.

Di fronte all'alternativa, Holcot sceglie senza esitazioni la posizione a favore della permanenza della natura contingente del futuro anche dopo la sua rivelazione³¹, benché consapevole che la questione sia complessa e «non foret homo in mundo qui ea sciret solve»³²:

³¹ HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, cit., pp. 211-222; JOSEPH M. INCANDELA, *Robert Holcot, O.P., on Prophecy, the Contingency of Revelation, and the Freedom of God*, in «Medieval Philosophy and Theology», 4, 1994, pp. 165-188: 168-74; KATHERINE H. TACHAU, *Robert Holcot on Contingency and Divine Deception*, cit., pp. 178-179.

³² «Et ideo haec quae in hac materia scribo veldico, sine pertinacia gratia investigationis scribo. Et licet nullam responsionem haberem ad concordandum cum re-
turn contingentia divinam praescientiam et revelationes, non minus ideo credere-
rem quin verae simul stent: Deum tales propositiones posse revelare, et illas post
revelationem esse contingentes. Et argumenta omnia quae possunt fieri in contra-
rium sophistica reputarem, licet non foret homo in mundo qui ea sciret solve»,
In Sententias II, q. 2, ll. 827-834, pp. 140-150.

Deus non posset certificare hominem de aliquo future, nec posset homo certitudinaliter credere vel sperare illud quod Deus promittit nisi deciperetur, quia quantumcumque asseruerit se aliquid esse facturum, potest post asseritionem vel promissionem facere oppositum, quia tale dictum, non obstante revelatione vel promissione Dei, manet contingens post dictum vel promissionem sicut ante³³.

La contingenza, in questo contesto, è discussa dal punto di vista logico-linguistico, cioè come quella contingenza che è relativa a una classe di proposizioni riguardo al futuro tali che la loro verità rimane contingente anche dopo la Rivelazione:

Similiter, aliquae propositiones sunt de future quae sunt verae, et non erunt verae nisi ad certum tempus, sicut: 'Sortes peccabit eras,' 'dies iudicii erit,' et huiusmodi possunt ante tempus illud non esse verae et numquam fuisse verae. Non tamen possunt ante tempus illud esse verae et falsae successive, vel mutari de veritate in falsitatem³⁴.

Holcot è consapevole delle conseguenze problematiche che coinvolgono anche questo corno del dilemma. La soluzione di Gualterius prestava il fianco alle critiche per le implicazioni fatalistiche, ma l'alternativa prospetta un contingentismo radicale non meno problematico: se le verità fondamentali rivelate da Cristo e dai profeti, come la resurrezione dei morti, rimangono aperte alla possibilità di non essere, in cosa dovrà credere il cristiano? Quale *certitudo* potrà avere dei principi di fede che dovrebbero guidarlo nel cammino verso la salvezza dell'anima?

Affermare la contingenza degli stati di cose oggetto della Rivelazione significa sganciare le *res* dalle proposizioni che le significano. L'analisi di Holcot, che si è mossa sinora nell'ambito di una questione relati-

³³ Ivi, ll. 471-476, p. 133.

³⁴ Ivi, q. 2, ll. 795-799, p. 147. Cfr. anche *Quodlibet* III, q. 1, ll. 70-75, p. 62; q. 8, ll. 402-409, p. 97. Si veda l'analisi introduttiva di Tachau in ROBERT HOLCOT, *Seeing the Future Clearly*, cit., pp. 48-49.

va a una particolare categoria di proposizioni, approda qui a un punto critico dove viene meno la corrispondenza modale tra enunciati e stati di cose – in base alla quale accadimenti contingenti possono essere oggetto di un sapere contingente, mentre accadimenti necessari possono essere oggetto di un sapere necessario (*scientia*) – e quindi la possibilità di una soluzione logico-linguistica del problema. Nell'universo di una teologia contingentista, dove Dio può agire *de potentia absoluta* in modo opposto a ciò che ha stabilito e rivelato, gli accadimenti futuri non saranno più vincolati alla propria enunciazione verbale, anche quando questa sia proferita da un soggetto divino o divinamente ispirato. Nel *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, Ockham aveva definito le profezie come proposizioni condizionali, implicite o esplicite, la cui necessità era quindi vincolata al determinarsi di alcune situazioni fattuali³⁵. La possibilità che una profezia non si realizzasse era legata a questo fattore contingente, che tuttavia lasciava intatta la verità e necessità della rivelazione. Una soluzione che fece scuola e si impose come punto di riferimento del dibattito. Holcot, pur condividendo il progetto compatibilista che vi stava a monte, prospetta una soluzione che, nel quadro di un'analisi proposizionale, si appoggia tuttavia sul fondamento di una relazione con fattori extra-linguistici, come sarà evidente nella discussione dell'ipotesi del dio ingannatore.

35 «Dico quod nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter. [...] omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio. Sed aliquando fuit expressa, sicut patet de David et throno suo; aliquando subintellecta, sicut patet de Ninive destructione a Iona prophetata: Adhuc post quadragint dies et Ninive subvertetur, nisi scilicet poeniterent; et quia poenituerunt, ideo non fuit destructa», *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, qu. I, octavo dubio, ll. 170-182, in GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, (Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica. Opera philosophica, 2), edited by Stephen Brown, New York, St. Bonaventure, 1978, p. 513.

2. *Fallere e decipere*: l'ipotesi dell'inganno divino

Lo scollamento tra enunciati e stati di cose nella teoria sui futuri contingenti porta Holcot ad alcune prese di posizione significative.

La prima è la sostenibilità dell'inganno divino. Scrive Holcot nel *Commento alle Sentenze*: «Nec video causam quare Deus non potest velle decipere creaturam immediate per se ipsum»³⁶; posizione analoga a quella espressa nella terza *quodlibetalis*, dove al *decipere* si aggiungono menzogna, spergiuo e tradimento delle promesse, in una sorta di fenomenologia linguistica dell'inganno: «Deus potest decipere, mentiri, periurare, non solvere quod promisit, et fieri infidelis, et huiusmodi»³⁷. Le proposizioni rientrano nell'universale contingenza del mondo, come si è visto: se Dio decide, come prevede la sua assoluta libertà, di porre in atto un futuro diverso da quello rivelato, ciò significa non soltanto che la Rivelazione può dire il falso, ma anche che può essere ingannevole dal punto di vista della comunicazione³⁸. Nella stessa generazione di teologi oxoniensi, Richard FitzRalph, appoggiandosi ai casi di inganno divino descritti nelle Scritture e al contempo alla condanna agostiniana della menzogna, manteneva una posizione moderata: l'inganno divino non appare impossibile, «sed tamen numquam decepit aliquem sicut nos pie credimus»³⁹. La posizione di Holcot, invece, è netta: l'inganno da parte di Dio rientra nelle infinite capacità della sua onnipotenza. Le Scritture riportano diversi episodi di questo genere, ad esempio quelli che riguardano gli inganni divini nei confronti del diavolo e dei demoni. In particolare, il primo caso citato (3 Re, 22), che Holcot riprende dal *De diversis quaestionibus* di Agostino, costituisce un chiaro esempio di menzogna e dunque del rapporto privilegiato tra inganno e menzogna⁴⁰. Per cui, conclude Holcot, «nullum

³⁶ *In Sententias* II, q. 2, ll. 957-959, p. 156.

³⁷ *Quodlibet* III, q. 3, ll. 38-39, p. 76. Cfr. anche *In quatuor libros Sententiarum quaestiones*, III, q. 1.

³⁸ *In Sententias* II, q. 2, ll. 1251-1264, p. 171.

³⁹ Cit. in ROBERT HOLCOT, *Seeing the Future Clearly*, cit., p. 49, nota 120.

⁴⁰ *In Sententias* II, q. 2, ll. 959-966, p. 156.

inconueniens video si dicatur quod Deus possit iurare falsum vel promittere se facturum et non facere, sicut potest homo»⁴¹.

Nel commento alle *Sentenze*, il *magister* inglese si trova a fronteggiare una serie di obiezioni a questa soluzione. Due sono i casi più discussi. Il primo è il dubbio per cui, se Dio si serve dell'inganno per realizzare i propri fini, allora potrà darsi il caso di colui che giunge alla salvezza per merito di una falsa credenza. Il secondo è quello di colui che è indotto ad adorare quella che gli appare un'immagine di Cristo, e che invece è immagine del demonio che vi si è trasfigurato per condurlo al peccato.

È soprattutto la risposta al primo caso che qui ci interessa. Detto che il *magister* inglese accetta la possibilità di una salvezza tramite falsa credenza come logica conseguenza del ragionamento condotto⁴², egli tuttavia precisa che l'inganno divino non può mai essere ingiusto, vizioso o disordinato. Il passo in questione pone esplicitamente in relazione inganno divino e futuri contingenti: «Octavus articulus est an Deus possit aliquem fallere. In isto articulo quando tangebatur alias de futuris contingentibus, dixi quod Deus potest fallere et decipere, licet non possit iniuste vel viciose vel deordinate fallere»⁴³.

Per argomentare la possibilità che la rivelazione sia falsa e Dio ci inganni, Holcot procede a una ridefinizione dei termini principali dell'area semantica dell'inganno (*decipere*, *fallere*). La distinzione tra *decipere* e *fallere* è ricondotta a una diversa intenzionalità dell'atto: nel primo caso, il termine indica un'azione volontaria con la quale si intende causare in qualcuno la credenza che sia falso ciò che è vero e vero ciò che è falso; con *fallere*, invece, si definisce un atto con il quale si vuole indurre qualcuno all'errore, ma senza che la causa siano una volontà o una intenzione malvagi. Holcot insomma distingue non tanto due

⁴¹ Ivi, ll. 974-976, p. 157.

⁴² «Et concedo quod haec est possibilis: quod Abraham meruit in fide falsa, et quod homo potest mereri per fidem falsam ita bene per fidem veram», *In Sententias* II, q. 2, ll. 1120-1122, p. 165.

⁴³ *In Sententias* III, q. 1, a. 8 (München, Bayerische Staatsbibliothek CLM 4400, fol. 134r); cfr. ROBERT HOLCOT, *Seeing the Future Clearly*, cit., p. 51, nota 125.

tipologie di azione, quanto due diverse modalità intenzionali del volere, ed è chiaramente la seconda quella applicabile all'azione divina. Essa infatti non implica una *intentio* o *voluntas fallendi*, che nella teoria agostiniana del *mendacium* consente di riconoscere la menzogna dalla semplice falsità o dall'errore⁴⁴. Così facendo, il *magister* inglese sposta la questione dall'atto in sé – per il quale inganno divino e inganno comune hanno identica forma logico-linguistica – alla qualità morale della scelta che determina l'atto: se è difficile distinguere gli enunciati dei veri e dei falsi profeti – secondo Agostino, che è una delle fonti esplicite più ricorrenti nel commento di Holcot, anche i demoni hanno precognizione del futuro⁴⁵ –, ricondurre il discorso all'intenzionalità morale significa fondare gli enunciati profetici sulle qualità morali del soggetto degli enunciati stessi, in questo caso Dio. Una mossa efficace, perché se si può concedere che alcune azioni divine siano decettive, altra cosa è sostenere che Dio sia ingannevole o malvagio in sé. D'altronde, Dio non è giudicabile secondo le leggi della giustizia terrena, sono piuttosto queste ad essere tali in quanto si regolano sulle azioni divine: Dio non è migliore quando agisce secondo giustizia che quando non agisce affatto, proprio perché la sua azione non rientra nell'ambito di riferimento di quei parametri⁴⁶. Ciò consente anche a Holcot di mettere fuori gioco l'idea che gli uomini possano in qualche modo, in quanto destinatari della bontà divina, accrescere la sua bontà.

Mentre il ricorso alla *potentia absoluta* è la soluzione più praticata dai teologi dell'ambito oxoniense per legittimare l'inganno divino, Holcot estende tale possibilità anche all'ambito della *potentia ordinata*, supportando l'argomentazione con la consueta rassegna di episodi delle Scritture. Nell'*ordinatio*, infatti, l'azione decettiva non è impossibile di

⁴⁴ *Mend.*, 3.3. Per una ricognizione storica e concettuale sulle questioni epistemologiche legate all'errore nelle teorie medievali, si veda GILLIAN R. EVANS, *Getting it Wrong. The Medieval Epistemology of Error*, Leiden, Brill, 1998.

⁴⁵ *Divin. Daem.*, 3, 7.

⁴⁶ «Deus autem non est melior quando facit iuste quam quando nihil facit; et ideo nihil bonitatis accrescere potest Deo ex aliqua operatione circa creaturam», *Quodlibetalis* III, ll. 667-669, p. 108.

principio, come dimostra la pratica assidua della menzogna da parte delle creature; nulla quindi vieta a Dio di scegliere modi ingannevoli di raggiungere i propri scopi. Parallelamente, Holcot procede a una risemantizzazione del termine *scire*, a partire dal riferimento agli *Analitici Secondi*, cui la teologia del XIV secolo attinge per una definizione di cosa si intenda per “conoscenza scientifica”:

Prima distinctio erit de isto termino ‘scire’ qui accipitur tripliciter. [...] Secundo modo accipitur magis stricte pro notitia evidenti assentiva alicui vero qua homo assentit quod ita est in re sicut per illud verum denotatur sine formidine; et sic Sortes potest scire istam: ‘sol orietur cras’. Tertio modo accipitur iste terminus ‘scire’ strictissime pro assensu quo homo credit alicui vero sine formidine assentiendo quod sic est sicut per illud verum denotatur et quod non potest aliter esse; et sic loquitur de ‘scire’ Aristoteles, primo Posteriorum, capitulo ii in principio, dicens: ‘Scire est rem per causam cognoscere’⁴⁷.

Escluso il primo significato del termine, troppo generico (*cognoscere*, cioè apprendere sia le cose vere sia le cose false), Holcot passa a una seconda definizione, più stringente (*magis stricte*), per la quale *scire* indica l’assenso consapevole e privo di incertezza (*sine formidine*) al fatto che la realtà extramentale sia esattamente come denotata dalla proposizione. Terza definizione, infine, è quella in senso più stretto, che per Aristotele costituiva il modello della certezza scientifica. Secondo Holcot, è la seconda accezione quella che si accorda alla *scientia* divina dei futuri contingenti nella rivelazione profetica⁴⁸.

L’elemento chiave della teoria di Holcot è l’*assensus*. Il termine ritorna insistentemente nel brano citato (*notitia assentiva*, *homo assentit*, *pro assensu*, *assentiendo*) e in alcune teorie profetologiche diffuse a Oxford,

⁴⁷ In *Sententias* II, q.2, ll. 853-863, p. 151.

⁴⁸ «Primo modo Deus scit omnia apprehensa a creatura, vera et falsa, possibilis et impossibilia, complexa et incomplexa, sicut manifestum est. Secundo modo Deus scit futura contingentia.», ivi, ll. 870-872, p. 152.

come quella di Walter Chatton⁴⁹. Si può definire *scientia* anche quel sapere fondato sull'assenso assolutamente certo che le cose stiano così come la proposizione le descrive: è il caso della proposizione “domani sorgerà il sole”. In questo modo, Holcot può sostenere la contingenza assoluta del mondo senza che questa, negando ogni certezza agli atti cognitivi dell'uomo, ne paralizzi completamente l'azione. Di questo genere è la *scientia* prodotta dalle rivelazioni profetiche: esse inducono l'uomo ad assentire a proposizioni che egli intende corrispondenti a stati di cose futuri, ma che possono anche non esserlo. I futuri contingenti profetizzati rimangono tali, sia prima sia dopo la rivelazione: «Secundo modo accipiendo 'scire' eadem notitia potest successive esse scientia et opinio falsa sive error, per mutationem rei»⁵⁰. La loro conoscenza non potrà quindi essere scientifica nel terzo e *strictissimo* senso, corrispondente al «per causam cognoscere» degli *Analitici Secondi* di Aristotele; per essere tale, l'oggetto delle proposizioni dovrebbe essere determinato e dunque necessario. Da questo punto di vista, neppure Dio conosce “scientificamente”, cioè come necessari, i futuri contingenti: se così fosse, li conoscerebbe in modo falso, cioè sotto una modalità che non corrisponde alla loro natura contingente.

La certezza delle rivelazioni profetiche è pertanto di natura diversa rispetto a quella delle proposizioni scientifiche:

dico quod certitudo quam Deus facit in beatis non est talis quod sic erit et impossibile est quin sic erit. [...] Sed causat in eis talem certitudinem quod semper erunt beati, et illi adhaerent ita fortiter et tanto assensu, ac si aliter esse non posset. Sciunt tamen quod aliter esse potest, quia aliter lateret eos condicio creaturae semper dependentis a Deo⁵¹.

⁴⁹ Cfr. ROBERTO LIMONTA, *La volontà sospesa. Assensus e profezie nella Reportatio super Sententias di Walter Chatton*, in «Antonianum», 99, 2024, pp. 261-283: in part. 271-283. Per la teoria profetologica di Walter Chatton, il riferimento principale è la *Reportatio super Sententias* in Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias: super Librum I*, edited by Joseph C. Wey, Girard J. Etzkorn, Turnhout, Brepols, 2002.

⁵⁰ Ivi, ll. 874-876, p. 152.

⁵¹ *Quodlibet* III, q. 3, ll. 71-80, pp. 78-79.

Joseph Incandela ha giustamente portato l'attenzione sul sintagma «ac si», che ricorre anche in altri punti del commento di Holcot⁵². La verità della conoscenza profetica si fonda su un fattore epistemico, non epistemologico: il *viator* non ha certezza cognitiva, per così dire, che le cose saranno così come gli enunciati sui futuri contingenti le descrivono, ma una certezza “assentiva”, per cui egli, pur nell'universale contingenza dell'*ordinatio*, agisce *come se* non ci fosse possibilità che gli accadimenti futuri stiano diversamente dal modo in cui le profezie li descrivono; una soluzione che sembra analoga a quella ockhamiana delle profezie come enunciati condizionali, ma che se ne differenzia in modo sostanziale proprio perché centrata sull'*assensus*, cioè all'atto intenzionale del soggetto, e non sulle regole proposizionali. Dal momento che la rivelazione è finalizzata a produrre nelle creature uno stato interiore di assenso che garantisca loro il cammino verso la salvezza dell'anima, l'aspetto puramente cognitivo non sarà prioritario né meritorio. Il *viator*, insomma, non deve semplicemente credere a ciò che gli viene detto, ma a ciò cui Dio gli dice di credere⁵³, perché «maior foret certitudo fidei quam revelationis, quia cum certitudine revelationis stat haesitatio de opposito, non autem cum certitudo fidei»⁵⁴. È necessario non che le cose stiano come afferma la proposizione, ma che l'uomo creda stiano così: l'assenso non è alla semplice proposizione o allo stato di cose descritto, ma alla relazione di corrispondenza tra *complexum* linguistico e *res*, che ha Dio come garante.

Dal punto di vista linguistico, le rivelazioni profetiche rientrano nell'ambito degli enunciati di natura performativa: esse consentono all'uomo di rimuovere ogni impedimento determinato dalla consapevolezza dell'instabile contingenza delle cose, e di agire in funzione dei fini stabiliti dall'ordine divino del mondo. Così, l'ipotesi di un dio ingannatore, in Holcot, non ha finalità né conseguenze di radicale scet-

⁵² JOSEPH M. INCANDELA, *Robert Holcot*, cit., pp. 176-177.

⁵³ HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise*, cit., p. 221.

⁵⁴ *Quodlibet* III, q. 3, ll. 64-66, p. 77.

ticismo⁵⁵; piuttosto, esso mira a delimitare, in modo simile al modello teologico ockhamista, i parametri epistemologici di uno spazio cognitivo dove siano garantite, al contempo, la libertà dell'agire umano e la certezza della Rivelazione⁵⁶. In questo quadro, l'inganno divino andrà riletto alla luce di parametri che sono soprattutto quelli escatologici e soteriologici.

Un'ultima considerazione sul rapporto tra *scientia* e *revelatio*. Se chiamiamo *scientia* l'assenso dato, ad esempio, alla nostra convinzione che Socrate corra quando lo vediamo correre; e se consideriamo che Dio può annichilire Socrate mantenendo al contempo, nel nostro intelletto, la *species* di Socrate e l'*assensus* ad essa in quanto esistente; allora non potremo intendere per "conoscenza scientifica" semplicemente l'assenso a una proposizione, ma più precisamente l'assenso al fatto che la realtà sia come esso la descrive⁵⁷. Una simile tipologia di conoscenza, nella quale rientra quella profetica, oscillerà così tra gradi maggiori o minori di certezza a seconda del modo con cui l'intelletto fornisce il proprio assenso alla realtà extramentale⁵⁸. Questa costituisce un punto di riferimento imprescindibile nell'analisi di Holcot, e a questo aspetto cruciale ci riferivamo parlando di istanze realiste nell'impianto di un'analisi proposizionale dei futuri contingenti. La *revelatio*, quando intesa come *revelatio scientifica*, è un «terminus connotativus, supponens pro illa qualitate quae est assensus et importans quod complexum cui assentitur sit verum»⁵⁹. Essa non è costituita semplicemente dal *complexum* linguistico che la esprime né dall'*assen-*

⁵⁵ Sul rapporto tra scetticismo e teologia, cfr. HENRIK LAGERLUND, *Divine Deception*, in *Skepticism: From Antiquity to the Present*, edited by Diego Machuca and Baron Reed, London, Bloomsbury Academic, 2018, pp. 222-231.

⁵⁶ KATHERINE H. TACHAU, *Robert Holcot on Contingency and Divine Deception*, cit., pp. 178-196.

⁵⁷ «Scientia non dicitur de assensu sicut nomen absolutum, sed simul cum hoc quod supponit pro assensu, connotat sic esse in re sicut per assensum denotatur», *In Sententias* II, q. 2, ll. 880-882, p. 152.

⁵⁸ KATHERINE H. TACHAU, *Robert Holcot on Contingency and Divine Deception*, cit., p. 190.

⁵⁹ *In Sententias* II, q. 2, ll. 922-924, p. 154.

sus ad esso, ma dalla certezza (nella forma dell'assenso indotto dalla fede) che la realtà stia come la proposizione la descrive⁶⁰. Pur in un quadro epistemico, espresso dalla forma ipotetica dell'agire *ac si*, l'irriducibile contingenza della rivelazione profetica non cancella la necessità di un fondamento delle proposizioni in una relazione con la realtà extramentale. L'affermazione stessa che la contingenza rimane anche dopo la rivelazione si spiega con il presupposto metafisico, di stampo scotista⁶¹, della contingenza radicale del mondo e dunque con una qualità che non è delle proposizioni ma delle *res* significate.

Riassunto Nella prima metà del XIV secolo, il dibattito oxoniense su Rivelazione, profezie e futuri contingenti mostra una convergenza su alcuni temi nel comune contesto dell'eredità teologica scotista. Ciò comprende lo statuto epistemologico della profezia e le sue potenziali implicazioni fatalistiche, le condizioni sotto le quali è possibile parlare di una scienza dei futuri contingenti, le implicazioni teologiche della distinzione tra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta*, infine l'ipotesi del Dio ingannatore e il problema della possibilità di una *cognitio intuitiva de re non existente*. Il paradigma teologico di Scoto costituisce il quadro concettuale e storico di queste discussioni, mentre la teoria di Ockham rappresenta il principale riferimento per profezie e futuri contingenti. Nondimeno, pensatori come Walter Chatton, Richard of Campsall, Adam Woodeham, Richard FitzRalph e Robert Holcot, benché si muovano in questo contesto intellettuale, mostrano di muoversi con una certa autonomia rispetto a quei modelli. L'articolo intende esaminare la posizione di Robert Holcot nel suo commento alle Sentenze e in alcune questioni quodlibetali. Tra i teologi di Oxford, infatti, Holcot si distingue per aver sostenuto apertamente la possibilità che Dio inganni, ponendola in relazione alla rivelazione profetica e alla natura dei futuri contingenti. La sua teoria è un caso esemplare

⁶⁰ Una conferma a questa lettura si può rintracciare nella teoria profetologica coeva di Walter Chatton, *magister* a Oxford negli anni di Holcot, dove l'insistenza sull'assenso si accompagna all'esigenza di un riferimento ultimo dei *complexa* linguistici alle realtà extramentali: «non oportet assensum esse semper complexo, sed potest esse immediate rei significatae per complexum; et ideo ad hoc quod Deus assentiat rei significatae per istam 'a est', non oportet quod assentiat propositioni, sed rei», *Reportatio super Sententias: super Librum I*, I, dd. 40/41, q. 2., art. 1 (cfr. ROBERTO LIMONTA, *La volontà sospesa*, cit., pp. 271-272).

⁶¹ Cfr. JOSEPH M. INCANDELA, *Robert Holcot*, cit., p. 173.

dei dibattiti oxoniensi nel quattordicesimo secolo attorno all'eredità teologica di Scoto e Ockham. Holcot sviluppa un modello teologico compatibilista che cerca di conciliare la libera volontà umana con la prescienza divina, nel contesto della teoria scotiana di un mondo ordinato dalla volontà contingente di Dio. Il suo approccio si muove tra analisi proposizionale e realismo metafisico, contribuendo in modo significativo ai dibattiti teologici del proprio tempo.

Abstract In the first half of the fourteenth century, the Oxonian debate on Revelation, prophecies, and future contingents reflects a convergence on key themes within the Scotist theological legacy. This includes the epistemological status of prophecy and its potential fatalist implications, the conditions under which a science of future contingents is possible, and the theological implications of the distinction between *potentia Dei ordinata* and *potentia Dei absoluta*—chiefly, the hypothesis of divine deception and the issue of *cognitio intuitiva de re non existente*. Scotus's theological paradigm provides the overarching framework for these discussions, while Ockham's theory serves as primary references concerning prophecies and future contingents. Nevertheless, thinkers such as Walter Chatton, Richard of Campsall, Adam Woodeham, Richard FitzRalph, and Robert Holcot engage with these issues independently within this intellectual context. The paper aims to examine Robert Holcot's position as articulated in his commentary on the *Sentences* and in select quodlibetal questions. Among the Oxonian theologians, Holcot stands out for his explicit endorsement of the possibility of divine deception, linking it to prophetic revelations and the nature of future contingents. His theory exemplifies the debates within fourteenth-century Oxford concerning the legacies of Scotus and Ockham. Holcot develops a theological compatibilist model aimed at reconciling human free will with divine foreknowledge within the Scotist framework of a contingent world. His approach weaves together propositional analysis and metaphysical realism, offering a distinctive contribution to the broader theological discussions of his time.

Preconoscenza dei futuri contingenti e conoscenza divina delle creature: ancora su alcune polemiche di Ugolino di Orvieto

Amos Corbini

È già stato notato come nel commento alle *Sentenze* dell'agostiniano Ugolino di Orvieto, che lesse l'opera del Lombardo a Parigi nel 1348-49¹, l'idea all'epoca ampiamente diffusa che il mondo creato sia contingente nella sua relazione con la conoscenza di Dio e la sua preconoscenza del futuro è sostenuta a tratti con una *verve* polemica significativa, che nel suo rivolgersi ad autori contemporanei tradisce in qualche caso anche una lettura tendenziosa dei loro testi². In questa nota andrò a circostanziare ulteriormente quanto è già stato argomentato in questo senso rispetto a due ulteriori polemiche.

- ¹ Per un primo orientamento sulla figura di questo autore, oltre agli studi ancora fondamentali di ADOLAR ZUMKELLER, *Leben und Werke des Hugolin von Orvieto*, in *Schwerpunkte und Wirkungen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto* O.E.S.A., herausgegeben von Willigis Eckermann, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1990, pp. 3-42 e di VENICIO MARCOLINO, *Die Wirkung der Theologie Hugolins von Orvieto im Spätmittelalter*, in «Analecta Augustiniana», 56, 1993, pp. 5-124, cfr. ora anche MONICA BRINZEI, CRISTOPHER SCHABEL, *Les cisterciens et l'université. Le cas du Commentaire des Sentences de Conrad d'Ebrach (+1399)*, in *Les Cisterciens et la transmission des textes (XIIe-XVIIIe siècles)*, édité par Thomas Falmagne, Dominique Stutzmann, Anne-Marie Turcan-Verkerk, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 453-486.
- ² Cfr. AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto sulla preconoscenza divina dei futuri contingenti*, in *Atti del XXVII convegno annuale della SIEPM Medieval Debates on Foreknowledge: Future Contingents, Prophecy, and Divination*, Trento, 12-15 settembre 2023, Turnhout, Brepols, in corso di stampa.

1. Nel corso delle sue questioni principali ai quattro libri delle *Sentenze*, Ugolino conduce e porta avanti una polemica serrata contro alcuni *socci*, baccellieri che leggevano le *Sentenze* durante lo stesso anno accademico³: in particolare, tra i nove autori che oltre a Ugolino stesso si cimentarono a Parigi nell'anno accademico 1348-49, egli discute in modo particolare con quattro di loro, che sono anche gli ultimi in ordine di tempo ad aver intrapreso l'opera. Nell'esposizione di Ugolino ad avere uno spazio senz'altro preponderante è la polemica contro Pietro Ceffons, che torna nelle questioni principali del primo, secondo e quarto libro⁴, ma si segnala per ampiezza e livello di dettaglio anche quella portata avanti contro Giovanni Maheu di Signéville, presbitero secolare che fu priore del collegio della Sorbona⁵; sebbene i temi principali della polemica tra i due riguardino questioni relative alla grazia, al peccato e al merito morale⁶, per il tema che qui ci interessa vale la pena di ricordare anche uno spunto che ha minore estensione, riguardante la natura della causalità divina rispetto al mondo creato.

Esso viene toccato a conclusione della questione che segue il *principium* al primo libro, al termine del quarto articolo concernente la bontà che costituisce una perfezione della creatura razionale, e il concorso divino con tale bontà⁷. Nella quarta *conclusio*, Ugolino asserisce innan-

3 Su questo è ora disponibile l'esauriente ricostruzione di CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s, from Gregory of Rimini to Pierre Ceffons*, in *Principia on the Sentences of Peter Lombard. Exploring an uncharted Scholastic Philosophical Genre across Europe*, edited by Monica Brinzei and William Owen Duba, Turnhout, Brepols, 2024, part I, pp. 147-260: 181-245 in particolare.

4 CRISTOPHER SCHABEL, *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de la peste noire*, Paris, Vrin, 2020, pp. 57, 116-117, 125, 128, 156, 161; AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*, cit.

5 CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s*, cit., pp. 212 e 214.

6 CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s*, cit., pp. 217-220.

7 «In quarto articolo improbativo restat videre de creaturae rationalis perfectionali bonitate et de divini concursu cum ipsa quantitate et libertate» (HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, editum a Willigis Ecker-

zitutto che il concorso di Dio *ad extra* con l'agire dell'uomo è finito, e su questo polemizza con il francescano Ascensio di Sainte-Colombe⁸; in secondo luogo, che esso è contingente e questo è uno dei temi in cui si manifesta specificamente l'opposizione di Ugolino a Pietro Ceffons⁹. Infine, Ugolino sostiene come conseguenza il fatto che il concorso divino è sommamente libero, poiché l'agire di Dio è non solo antecedente rispetto alle volizioni umane, ma anche primo in assoluto rispetto a qualsiasi effetto da esso derivante¹⁰.

Ugolino parte da una *auctoritas* agostiniana, che immediatamente lega il tema della contingenza dell'agire divino, la quale resta intatta nonostante la sua prescienza dei futuri, al fatto che l'azione di Dio sia anche libera e non necessaria: dunque, conclude Ugolino, ogni cosa viene all'essere in un determinato istante temporale e, quando ciò avviene, avviene in modo contingente e libero¹¹. Subito dopo, Ugolino aggiunge che la distanza che separa l'essere finito di una creatura da un essere di perfezione infinita è infinita, esattamente come quella che lo separa dal possesso di una essenza necessaria: infatti, il possesso di una tale essenza implicherebbe quello di una perfezione di grado infinito, la quale è impossibile per la creatura proprio in quanto essa è tale non solo immaginando che essa esista per un tempo che abbia una qualche estensione, ma anche ammettendo che essa esista solo

mann, t. I, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1980, principium primum, quaestio, a. 4, p. 32 ll. 1-2).

- ⁸ Sugli aspetti principali degli ampi dibattiti di Ugolino contro questo autore, cfr. CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s*, cit., pp. 233-242. Su questo specifico punto, cfr. HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. I, pp. 38 l. 206 - 39 l. 250.
- ⁹ Ivi, pp. 40 l. 251 - 44 l. 393.
- ¹⁰ «Nunc ultimo probo tertiam partem quartae conclusionis, scilicet quod effectualis concursus dei ad extra liberrimus est, dum primo est» (ivi, p. 44 ll. 394-95).
- ¹¹ «Haec est de mente Augustini 3 De libero arbitrio capitulo 6, ubi probato quod deus libere, id est contingenter agit in sua creatura praescientia non obstante, concludit: Et 'tunc facit', scilicet libere, non necessario, 'quando' res 'fit'. Sed in primo instanti, quo est res, res fit. Igitur tunc libere fit et contingenter» (ivi, p. 44 ll. 395-99).

per un istante¹². Infatti, se un ente creato fosse necessario nel primo istante della sua esistenza, lo sarebbe per ciò stesso per tutta la durata del tempo, dunque non potrebbe se non essere necessario *tout court* a meno di intraprendere una strada che, secondo Ugolino, porterebbe a conseguenze contraddittorie anche sul piano proposizionale¹³. Infine, Ugolino considera assurdo pensare che la proposizione “Dio crea contingentemente” sia impossibile, come anche è assurda secondo lui la conseguenza che ne seguirebbe secondo la quale sarebbe impossibile che Dio conservasse nell’essere in modo contingente ciò che crea; ma se queste posizioni sono assurde, ovviamente non si può assumere che Dio crei con necessità¹⁴.

Stabilito il punto, Ugolino passa a prendere specificamente posizione contro Giovanni de Signéville: tuttavia il commento alle *Sentenze*

12 «Praeterea: Non minus repugnat entitati diminutae et creatae esse essentiam necessariam, quam essentiam infinitae perfectionis. Primo, quoniam esse essentiam necessariam est perfectionis simpliciter. Secundo, quia non minus infinite distat essentia contingens ab essentia necessaria, quam ab essentia infinitae perfectionis. Sed impossibile est creaturam non solum semper et per tempus, immo per instantem vel aliquando esse essentiam infinitae perfectionis simpliciter. Igitur impossibile est creaturam esse aliquando vel per instantem essentiam necessariam» (ivi, p. 44 ll. 400-07).

13 «Sed si in primo instanti necessario est, tunc est essentia necessaria, immo in quolibet quando, quo est, est essentia necessaria, et in quolibet quando, quo non est, est essentia impossibilis. Sed nescio, in quo alio quando. Fingitur, quod sit essentia incomplexa contingens. Bene salvare conatur, quod ipsa potest nunc, cras annihilari. Sed hoc est quoddam complexum contingens, verificabile de essentia, quod complexum compositum est ex esse nunc necessario et non esse cras, quando erit impossibile ipsam esse, et ex his conficitur» (ivi, pp. 44 l. 407 - 45 l. 414).

14 «Tertio arguitur sic: Necessario est possibile deum ad extra contingentem creare. Igitur hoc sic esse ‘deum esse contingentem creantem’ sit A, non est impossibile poni, nec deum esse contingentem conservantem. Tunc arguitur sic: si A esse implicat contradictionem, igitur impossibile est deum esse contingentem creantem, quod est absurdum. Sed si in quolibet instanti, quo de facto deus non creat, impossibile est ipsum esse creantem in isto, et in quolibet instanti, quo de facto deus creat, necessarie est ipsum esse creantem in illo, tunc A esse implicat contradictionem» (ivi, p. 45 ll. 414-21).

di questo autore non ci è pervenuto e su questo punto, a differenza di quanto avviene nelle altre polemiche con lo stesso autore, Ugolino si limita ad enunciare due suoi brevi *dicta*, dai quali non siamo in grado di ricavare i tratti di una dottrina completa. Assumendo però che egli sia fedele nel riferirli¹⁵, Giovanni avrebbe sostenuto innanzitutto che, su un piano naturale, l'essere necessario della cosa deve essere posto come antecedente rispetto alla volontà divina che la cosa sia¹⁶: ora, posto che Ugolino ribadisce subito che gli pare impossibile che un'entità naturale possa essere necessaria, in ogni caso la volontà divina che la pone nell'essere deve comunque essere considerata antecedente rispetto all'essere della cosa, al contrario di quanto Giovanni avrebbe sostenuto¹⁷. Infatti, Ugolino ribadisce che ad esempio un angelo in quanto creato da Dio deve trarre da Lui il suo essere, e non può certamente averlo da se stesso; dunque, anche a voler sostenere che l'essere dell'angelo sia necessario, esso sarebbe da lui posseduto comunque a partire dalla volontà divina¹⁸: ora, se questa volontà divina non è una causa necessaria e dunque può non causare l'essere dell'angelo, a maggior ragione l'essere dell'angelo va considerato come contingente e non come necessario¹⁹. Se invece la volontà divina va considerata come causa necessaria dell'essere dell'angelo, è impossibile che tale volon-

15 Sulla scorta di CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s*, cit., p. 221.

16 «Ex ista conclusione infero duo contradictorie ad dicta bachalarii de Sorbona, qui dixit: Prius naturaliter est rem positam necessario esse, quam deum velle illam esse» (HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. I, principium primum, quaestio, a. 4, p. 45 ll. 423-25).

17 «Primum corollarium meum est: Si rem creatam praesentem, ut B angelus, necesse est esse, ut dicit, quod reputo impossibile, per prius causaliter necesse est deum velle B esse, quam sit necesse B esse» (ivi, p. 45 ll. 427-29).

18 Ivi, p. 45 ll. 429-37.

19 «Aut igitur velle divinum, quod sit A, est necessario causa ipsius B in praesenti instanti, aut non. Sed potest non esse causa. Si potest non esse causa, tunc contradicit conclusioni principali et sequitur propositum. Nam sequitur: A potest non creare B in hoc instanti. Igitur potest non creari ac potest non esse. Et ultra: Igitur B non est necesse esse» (ivi, p. 45 ll. 437-41).

tà tragga la propria causalità da altro da sé poiché Dio è ovviamente incausabile; dunque in ogni caso la volontà divina ha la propria *virtus* causale da sé e l'angelo trae il proprio essere da altro da sé²⁰.

Consequente è il discorso che viene fatto rispetto al secondo *dictum* di Giovanni da Signéville, per il quale sul piano naturale l'essere stato nel passato di una cosa sarebbe antecedente alla volontà divina che tale cosa sia stata²¹: infatti, per Ugolino la volontà divina che fa sì che l'angelo B sia è causa sufficiente del fatto che lo stesso B sia stato, dato che B ha dalla causalità divina insieme con il proprio essere tutto ciò che basta al suo essere stato nel passato. D'altronde, tutto ciò che con causalità anteriore fa sì che B incominci ad essere, fa anche sì in modo analogamente anteriore che B abbia incominciato ad essere stato²².

Dunque, dopo che polemica ha dato ad Ugolino la possibilità di esprimere in modo per lui definitivo l'impossibilità che una creatura possa avere un essere necessario, le confutazioni delle due proposizioni che sarebbero state sostenute da Giovanni di Signéville in fondo non fanno che ribadire l'assurdità per Ugolino di porre qualsiasi necessità ontologica nel mondo creato, come egli ripete numerose volte nel suo commento.

²⁰ Ivi, p. 45 ll. 441-44.

²¹ «Secundo: Prius naturaliter est rem fuisse, quam sit deum velle illam fuisse» (ivi, p. 45 ll. 425-26).

²² «Secundum corollarium: Per prius causaliter est, scilicet deum velle B rem fuisse, quam sit B rem fuisse. Nam per prius est deum velle B esse, quam B esse. Sed hoc ipsum, quod est velle B esse, facit et sufficit ad B fuisse. Igitur per prius a deo habet causaliter B angelus totum, quod sufficit ad ipsum fuisse. Praeterea: Quidquid per prius causaliter facit B incipere fuisse, facit per prius ipsum incepisse fuisse. Sed velle divinum per prius causaliter facit B incipere fuisse, quam ipse incipiat fuisse. Igitur velle divinum per prius causaliter facit B angelum incepisse fuisse, quam ipse habet incepisse fuisse. Probatur minor, quia haec est consequentia bona: Deus facit B incipere fuisse, igitur B incipit fuisse, et significatum antecedentis est vere causa significati consequentis. Igitur per prius competit illi significato, quam significato consequentis etcetera» (ivi, p. 46 ll. 455-66).

2. Un'altra polemica che Ugolino conduce e non è priva di interesse per noi si trova nella discussione della distinzione 35 del primo libro dove si tratta tradizionalmente il tema della conoscenza divina, e in cui vengono poste le basi della successiva trattazione del tema dei futuri nella loro relazione con l'onniscienza divina. Dopo aver posto nel primo articolo alcune nozioni generali e preliminari al riguardo, ormai a quest'epoca ampiamente acquisite²³ (Dio è una natura intellettuale, quindi Egli è una conoscenza non solo intellettuale, ma anche infinita che concerne tutte le nature create e le loro perfezioni²⁴), nel secondo articolo egli viene al problema se la conoscenza divina abbia un oggetto esterno a Dio stesso come suo termine, oppure il suo termine diretto sia l'essenza divina, e solo in essa Dio conosca anche le cose create²⁵. Si tratta di un tema che, oggetto di trattazione ormai consueta nei commenti alle *Sentenze* del Lombardo rispetto a questa distinzione, particolarmente a partire da Duns Scoto²⁶, aveva acquisito un'attualità polemica nuova e differente a partire dallo *Scriptum* di Pietro Aureoli

²³ Il tema, ampiamente discusso in tutta la tradizione dei commenti alle *Sentenze*, aveva trovato tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV un crescendo di interesse e di complessità nelle relative trattazioni: per un quadro d'insieme ancora valido e dettagliato, cfr. MAARTEN HOENEN, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 1-7 e 63-89 in particolare.

²⁴ HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, editum a Willigis Eckermann, t. II, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1984, I, d. 35, q. unica, a. 1, pp. 296-299.

²⁵ Ivi, a. 2, p. 300 ll. 2-3 («Secundus articulus: An dei cognitio terminetur ad res extra deum vel non, sed solum terminetur ad divinam essentiam?»).

²⁶ «Scot believed that God knows individual things directly, without an intermediate reflection on the imitability of his essence, that is to say, without the intervention of ideas of differences on the part of the act of knowledge. It is sufficient, he thought, that God has knowledge of his own essence» (MAARTEN HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., p. 78).

(1316-1318)²⁷, la cui opinione era stata efficacemente riassunta qualche anno dopo dall'agostiniano Gerardo da Siena²⁸:

Utrum Deus habeat cognitionem eorum quae sunt extra se.

Quantum ad hoc sciendum quosdam dicere [opinio Aureoli *in marg.*] Deum cognoscere ea quae sunt extra se, ita tamen, quod eius intuitus non terminatur ad ea aliquo modo, sed terminatur solum ad suam essentiam, quae quidem essentia semper aequipollet et supereminet omnibus creaturis, et per consequens ex hoc ipso dicitur cognoscere eminenter et plusquam aequipolenter. Et ideo secundum istos non debemus imaginari creaturas esse positas in prospectu intellectus divini, quasi quaedam secundaria obiecta, sicut videtur imaginari communis opinio, quia sequeretur quod esset multitudo et pluralitas intellectuum in intellectu divino, quod videtur derogare suae perfectioni, sed imaginabimur, sicut dictum est, quod divinus intellectus habeat solum unicum obiectum, scilicet essentiam suam, quod quidem obiectum

²⁷ L'importanza di questo pensatore nell'imprimere svolte in qualche caso epocali nello sviluppo storico delle riflessioni filosofiche all'interno della tradizione dei commenti alle *Sentenze* è stata oggetto primario degli studi di Chris Schabel (in modo particolare in CRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot-Burlington-Singapore-Sydney, Ashgate, 2000, però cfr. anche CRISTOPHER SCHABEL, *Peter Auriol on Divine Foreknowledge and Future Contingents*. Scriptum in primum librum Sententiarum, *distinctions 38-39*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin», 65, 1995, pp. 63-212; CRISTOPHER SCHABEL, *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination*, in *Mediaeval Commentaries on the «Sentences» of Peter Lombard. Current Research*, edited by Gillian Rosemary Evans, Leiden-Boston, E.J. Brill, 2002, pp. 221-265; CRISTOPHER SCHABEL, *Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge*, in «Speculum», 81, 2006, pp. 1092-117; CRISTOPHER SCHABEL, *Landulph Caracciolo vs. Peter Auriol on the Divine Will*, in *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, a cura di Guido Alliney, Marina Fedeli e Alessandro Pertosa, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2012, pp. 77-96); negli ultimi decenni peraltro gli studi al suo riguardo su aspetti particolari si sono moltiplicati. Su questo specifico tema, cfr. MAARTEN HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., pp. 98-101.

²⁸ Per i pochissimi studi esistenti riguardo a questo autore, cfr. CRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol*, cit., pp. 184-188.

attingendo dicatur attigisse plus quam aequipollenter omnia, quae sunt extra ipsum²⁹.

Dunque, in sintesi per Aureoli Dio conosce la propria essenza, che è l'effettivo *terminus* del suo atto di conoscenza, e solo in essa in modo supereminente le creature; dunque, queste non sono presenti alla conoscenza divina in se stesse e non costituiscono l'oggetto a cui mette capo la sua conoscenza nemmeno come termini secondari³⁰.

Ugolino mette una certa enfasi nell'adottare la soluzione contraria a quella prospettata da Aureoli: secondo lui, infatti, perché l'intelletto divino abbia la cosa esterna a sé come suo termine gnoseologico è sufficiente un'unica condizione, ovvero che la cosa non sia conosciuta per mezzo di una rappresentazione che funga da medio tra l'intelletto divino e la cosa conosciuta essendo distinta dalla conoscenza divina stessa; dunque, secondo lui perché la creatura sia il termine della conoscenza divina basta che Dio la conosca senza intermediari differenti dalla sua propria conoscenza, che peraltro è la sua stessa essenza. Dunque, anche ammettendo che Dio conosca la creatura per mezzo della visione intellettuale che è Lui stesso, come avverrebbe se Dio conoscesse in se stesso una bianchezza che in realtà non esiste fuori da lui, questo non significherebbe per Ugolino che la conoscenza divina non termini alla cosa conosciuta, così come una certa volizione ha come proprio termine in modo del tutto semplice e immediato la cosa voluta³¹.

²⁹ GERARDUS SENENSIS, *In primum librum Sententiarum*, Patavii, Petrus Paulus Torrius, 1598, d. 35, q. unica, a. 1, p. 561b.

³⁰ PETRUS AUREOLUS, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, Romae, Typographia Vaticana, 1596, d. 35, secunda pars, q. unica, aa. 1-2, pp. 770b-78a.

³¹ «Rem cognitam terminare cognitionem est rem istam cognosci non per medium repraesentativum condistinctum a notitia et cetera, ut dicit prima conditio, et similiter rem volitam terminare volitionem. Et hoc sufficit. Unde albedinem non entem deus videt non per medium repraesentativum, nisi per se ipsum deum visionem. Patet: Nam quaecumque sunt a deo evidentissima visione cognita, non per medium, sed immediate sunt, ad quae terminatur cognitio divina. Sed tam essentia necessaria quam essentiae contingentes, tam conservator quam conservata, tam exemplaris ars quam ex arte producta sunt huiusmodi; igitur. Et minor

Nel dire questo, il nostro autore si allinea a Gregorio da Rimini³² nell'adottare una posizione tutto sommato più radicale di quella di altri autori agostiniani che li avevano preceduti, i quali avevano invece mantenuto la priorità dell'essenza divina come termine della conoscenza di Dio, ma avevano ritenuto che le creature potessero essere considerate come suo termine secondario³³. La sua polemica su questo punto si rivolge direttamente ed esplicitamente al proprio *frater* agostiniano Alfonso Vargas di Toledo, che aveva letto le *Sentenze* quattro anni prima di lui (1344-45)³⁴ e che, anche sul successivo tema della pre-

patet, quia deus nullo modo eget vel utitur, ut intuetur rem, quam creat, posito enim, quod nihil aliud sit, nisi A deus et B creatura; igitur etcetera» (HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. II, p. 301 ll. 11-22). Secondo Ugolino, invece, chi ha sostenuto la tesi contraria alla propria ha aggiunto a quest'unica condizione realmente necessaria altre due che in realtà non lo sono: secondo questi autori, infatti, per affermare che la conoscenza divina ha come termine la cosa conosciuta fuori da lui bisognerebbe anche che la cosa sia causa della conoscenza divina, e che essa non possa essere conosciuta se nella propria natura non si presenti effettivamente alla visione intellettuale di chi la conosce, esattamente come avviene nella visione corporea («Secundo: Terminari ad rem cognitam sit illam dependere ab ista re ut a causa. Et tertio: Non posse esse illius rei notitia, nisi res ista sit ita, quod ipsa res in propria natura obiciatur prospectui cognoscentis, sicut sensibiliter apparet in videndo corporaliter. Et propter ista dicunt, quod notitia dei non terminatur ad rem extra»; ivi, pp. 300 l. 6 - 301 l. 10; cfr. PETRUS AUREOLUS, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, cit., d. 35, secunda pars, q. unica, a. 1, pp. 771b-72a).

³² GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. Damasus Trapp, Venicio Marcolino, t. III, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, dd. 35-36, q. 1, pp. 234 l. 10 - 236 l. 5.

³³ Cfr. GERARDUS SENENSIS, *In primum librum Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, a. 1, pp. 563a-64b; THOMAS DE ARGENTINA, *Scripta super quattuor libros Sententiarum*, Argentinae, Martinus Flach, 1490, d. 35, q. unica, f. t6rb.

³⁴ Sul commento alle *Sentenze* di questo autore, oltre a CRISTOPHER SCHABEL, *The Genre Matures. Parisian Principia in the 1340s*, cit., pp. 162-167, si possono vedere anche LEONARD ANTHONY KENNEDY, *Two Augustinians and Nominalism*, in «Augustinianum», 38, 1988, pp. 118-128; ERIK LALANDE SAAK, *The Reception of Augustine in the Later Middle Ages*, in *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, edited by Antoinina Bevan and Irena Backus, v. I, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1997, pp. 367-404; JOHN VAN DER BERCKEN, *The di-*

conoscenza divina dei futuri contingenti, è oggetto poco più avanti di una critica diretta da parte sua³⁵.

Alfonso all'inizio della sua discussione della distinzione 35 aveva asserito in modo non problematico che Dio conosce dall'eternità ogni creatura che egli può produrre³⁶, però aveva anche subito aggiunto che Dio *non* conosce le creature come termini della propria conoscenza esterni a lui stesso: infatti, argomenta questo autore, la conoscenza divina non potrebbe essere eterna se essa per costituirsi avesse bisogno come termine fuori di sé di una qualsiasi creatura che invece e ovviamente non può essere eterna; a questo scopo, egli adduce anche l'*auctoritas* del *De Genesi ad litteram* agostiniano³⁷. Da questo consegue

stinctio 'rationis ex natura rei necessitantis': *An Augustinian Alternative to the Formal Distinction?*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 29, 2018, pp. 415-456; AMOS CORBINI, *Notitia intuitiva and complexe significabile at Paris in the 1340s: From Alphonsus Vargas Toletanus to Peter Ceffons*, in *Philosophical Psychology in Late-Medieval Commentaries on Peter Lombard's «Sentences»*. *Acts of the XIVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*. Radboud Universiteit Nijmegen, 28-30 October 2009, edited by Monica Brinzei and Cristopher Schabel, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 3-38.

³⁵ Cfr. AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*, cit.

³⁶ Del commento al primo libro delle *Sentenze* di questo autore esiste una trascrizione dell'edizione veneziana del 1490 a cura di Luciana Cioca: la d. 35 che qui ci interessa è disponibile all'indirizzo internet <https://textlib.thesis-project.ro/html/vargas/atv-lid35per37.xml>. Da questa trascrizione, con qualche modifica alla punteggiatura e qualche minima correzione, saranno citati i testi di Alfonso presenti in questa nota e nelle seguenti. «Prima conclusio est quod Deus ab eterno cognovit omnem creaturam possibilem ab ipso produci. Ista conclusio non est catholicis dubia, quia constat ipsum nunc cognoscere omnem creaturam quam produxit et potest producere, cum sit agens per intellectum et voluntatem et nulli catholicorum est dubium quin ab eterno cognovit omnem creaturam quam nunc cognoscit, cum nullam incipiat de novo cognoscere, etc.» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, Venetiis, Paganinus de Paganinis, 1490, dd. 35-37, a. 2, f. t7vb, trascr. cit.).

³⁷ «Secunda conclusio est quod Deus ab eterno non cognovit aliquam creaturam extra se terminative sic quod eius cognitio terminetur ad creaturam. Probatr sic: nulla creatura fuit ab eterno, ergo Deus ab eterno non cognovit aliquam extra se terminative. Antecedens supponitur. Consequentia probatur, quia bene sequitur creatura non fuit ab eterno, ergo Deus non cognovit aliquam extra se terminative.

immediatamente per Alfonso che Dio conosce sì ogni possibile creatura, tuttavia la conosce in sé e non fuori di sé³⁸ e inoltre, ma in modo solo ragionevole e non evidente (*videtur posse rationabiliter sustineri*), Dio non solo nella sua eternità non ha conosciuto e non conosce alcuna creatura come termine esterno della propria conoscenza, ma anche nel tempo Egli conosce ogni creatura esattamente (*praecise*) in se stesso³⁹.

A questo punto, in modo analogo a quanto avviene in altri autori agostiniani⁴⁰, Alfonso intraprende una polemica contro Pietro Aureoli, del quale riporta sinteticamente i cinque argomenti fondamentali coi quali il maestro parigino aveva argomentato l'impossibilità che l'ente creato costituisse il termine, non importa se primario o secondario, della conoscenza divina⁴¹. Il discorso di Alfonso però si fa piuttosto sottile: innanzitutto, egli afferma di condividere la conclusione a cui perviene Aureolo, ma di non trovare valide le argomentazioni con cui

Antecedens supponitur. Consequentia probatur ab eterno non terminabatur ad creaturam. Hec est expressa sententia beati Augustini *Super Genesim ad Litteram*, capitulo 5, ubi inquirens ubi Deus cernebat creaturas antequam producerentur sic inquit: neque enim extra ipsum cernebat sicut cernimus oculo corporali que utique nondum erant cum disponerentur ut fierent. Hec Augustinus. Ubi expresse ponit conclusionem cum sua deductione, ut patet» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, cit., ivi, f. t7vb, trascr. cit. alla nota 36).

38 «Tertia conclusio est quod Deus ab eterno cognovit in se ipso omnem creaturam possibilem produci ab ipso. Probatur sic: Deus ab eterno cognovit omnem creaturam possibilem produci ab ipso et nullam extra se, igitur omnem in se. Consequentia nota et antecedens quoad primam partem patet ex prima conclusione et quoad secundam partem ex secunda» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t7vb-t8ra, trascr. citata alla nota 36).

39 «Quarta conclusio est quod videtur posse rationabiliter sustineri quod Deus in tempore non cognovit, nec cognoscit aliquam creaturam extra se terminative, sed omnem tam existentem quam possibilem cognovit in se ipso precise» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8ra, trascr. cit. alla nota 36).

40 Cfr. GERARDUS SENENSIS, *In primum librum Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, a. 1, p. 561b-63a; THOMAS DE ARGENTINA, *Scripta super quattuor libros Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, f. t6rb-vivb; GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, pp. 213 l. 22 - 214 l. 35 e pp. 223 l. 17 - 226 l. 21.

41 PETRUS AUREOLUS, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, cit., d. 35, secunda pars, q. unica, a. 1, p. 771b-73b.

egli la sostiene⁴². La prima delle cinque è secondo lui migliore delle altre, ma essa pone in modo razionalmente insostenibile una dipendenza della conoscenza divina dalle entità conosciute, dimenticando ciò che Aureoli stesso aveva asserito (e sui cui Alfonso è d'accordo) rispetto al fatto che Dio potrebbe continuare ad avere conoscenza intuitiva anche di ciò che non sia conservato nell'essere⁴³. Le altre quattro argomentazioni, invece, sono peggiori poiché sulla loro base non bisognerebbe soltanto concludere che Dio non conosce le creature che sono fuori da Lui *come termini della propria conoscenza*, ma anche che Egli non le possa conoscere *in alcun modo*, e questo gli pare contrario alla fede in un modo inaccettabile⁴⁴. Dopo aver quindi mostrato l'infondatezza delle argomentazioni di Aureolo che vanno dalla seconda alla quinta⁴⁵,

42 «Sed, licet conclusionem credam esse veram, rationes tamen istas non reputo concludere» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, a. 2, f. t8rb, trascr. cit. alla nota 36).

43 «Non quidem primam que tamen melior est inter ceteras, quia tenentes conclusionem oppositam negarent minorem. Et ad probationem, quando dicitur quod impossibile est intellectionem terminatam ad aliquod obiectum manere sine illo obiecto: istud est falsum, quia Deus potest intellectionem que nunc terminatur ad aliquod conservare in intellectu sine illo obiecto, quicquid sit naturaliter, et hinc est quod eadem intellectio numero non variata in aliquo absoluto que nunc est intuitiva potest fieri abstractiva vel superintuitiva et e converso, prout [est] in prima questione huius operis, articulo primo fuit declaratum et hoc iste doctor omnino habet concedere, quia in Prologo I, questione 2, articulo 3, ipse [ipso *ed.*] probat quod notitia intuitiva potest haberi sine actuali presentia obiecti, quia Deus potest absolutum intuitive notitie sive termino conservare» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8rb, trascr. cit. alla nota 36).

44 «Alias autem quattuor rationes, ut mihi videtur, nullus catholicus debet reputare sufficientes, quia non solum probant quod Deus non cognoscat creaturas extra se terminative, sed quod nullo modo cognoscat eas nec extra se, nec in se, quod manifestum est catholicis esse falsum» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8rb-va, trascr. cit. alla nota 36).

45 Per inciso, rispetto alla seconda argomentazione aureoliana Alfonso cita la confutazione di un *doctor noster* che l'edizione del 1490 identifica con Giacomo di Pamiens, specificando che la citazione si riferirebbe ad una sua *quaestio ordinaria* (*Iacobus de Appamiis in quadam questione ordinaria*). Si tratta di un maestro agostiniano del quale ci è però pervenuto soltanto un *Quodlibet* redatto nel 1332 o poco dopo

Alfonso argomenta nuovamente la propria posizione secondo la quale Dio non conosce le creature esterne a sé come termini della propria conoscenza in due modi: innanzitutto, appoggiandosi ad *auctoritates* agostiniane⁴⁶ che gli sembrano estremamente cogenti al riguardo⁴⁷; in

(CRISTOPHER SCHABEL, *Augustinian Quodlibeta after Giles of Rome*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, edited by Cristopher Schabel, Leiden-Boston, E. J. Brill, 2007, pp. 545-568: 562-568), e che Alfonso chiama nuovamente in causa poco oltre, questa volta come proprio oppositore. In realtà dunque non abbiamo di questo autore (anch'egli critico di Aureoli nel *Quodlibet* a noi pervenuto) nessuna *quaestio ordinaria* e in effetti i testi qui ricordati da Alfonso non trovano corrispondenza nel *Quodlibet* (anche se i temi delle due citazioni sono in esso presenti, cfr. ms. Leipzig, Universitätsbibliothek 529, ff. 97rb, 103vb-104ra, 108ra). Possiamo solo notare (cfr. MAARTEN HOENEN, *Marsilius of Inghen*, cit., p. 101) che la confutazione della seconda argomentazione di Aureoli che qui Alfonso attribuisce a Giacomo di Pamiers («Et hoc est quod quidam doctor noster intendit qui respondens ad istam rationem dicit quod divisionem continui evacuati in prospectu Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, evacuatione excludente omnem particularitatem. Et isto modo divisio continui evacuati non potest, quia quelibet pars in infinitum est divisibilis. Alio modo, evacuatione includente determinatam et quoddammodo finitam numerositatem et isto modo in conceptu Dei divisio continui evacuata est, quia, licet in continuo sint partes infinite cognitio Dei, quia infinita omnes istas comprehendit, et per consequens distincte et determinate cognoscit, et sic quodam ineffabili modo ei sunt finite beato Augustino post verba superius allegata distinctione: quapropter, si quid scientia comprehenditur scientis comprehensione, finitur profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientie ipsius incomprehensibilis non est. Isto ergo modo non est inconueniens quod continui divisio evacuetur, quia ex hoc non sequitur continuum componi ex indivisibilibus, licet sequeretur si primo modo evacueretur», ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, a. 2, f. t8vb, trasc. cit. alla nota 36) è contenutisticamente vicina a quella presente in GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, cit., dd. 35-36, q. unica, pp. 223 l. 17 - 224 l. 31.

⁴⁶ Si tratta nell'ordine dei seguenti passi: AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit Iosephus Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, Bibliopola Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, 1898 (CSEL 28, 1), V, 18, p. 161; IV, 6, p. 102; IV, 28, p. 126; V, 4, pp. 142-143.

⁴⁷ «Primo sic: Deus ab eterno non cognoscit aliquam creaturam extra se terminative, igitur nec in tempore. Antecedens patet ex secunda conclusione et consequentia

secondo luogo, sostenendo che la conoscenza con cui la creatura è conosciuta nel Verbo è più perfetta di quella con cui la creatura potrebbe essere conosciuta in se stessa e, data la suprema perfezione di Dio, solo il primo tipo di conoscenza è proprio di Dio e dunque la creatura in se stessa non può costituire il termine della sua conoscenza⁴⁸.

A questo punto, Alfonso confuta dettagliatamente sei argomentazioni di un *quidam doctor noster*⁴⁹ il quale sostiene, più tradizionalmente, che le creature siano il termine della conoscenza divina, permettendoci di capire meglio alcuni aspetti della sua posizione. Innanzitutto, secondo la prima argomentazione di questo maestro agostiniano che Alfonso oppone a sé, se Dio non conoscesse la creatura come termine della propria conoscenza fuori di sé non potrebbe in alcun modo co-

videtur nota, quia cognitio Dei non est variabilis. Hec est sententia beati Augustini *Super Genesim ad Litteram*, capitulo 7, dicens: creature antequam fierent erant et non erant. Erant in Dei scientia et non in sui natura ac per hoc effectus est dies ille, id est angelus cui utroque modo innotescerent et in verbo et in se ipso illa velut matutina sive diurna cognitione, hac vero velut vespertina. Et subdit immediate: ipsa autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse cum ea fecisset quam illo quo ea noverat, ut faceret apud quem non est transmutatio, nec momenti obumbratio. Hec Augustinus. Et hec deductio beati Augustini multum movet me ad tenendum conclusionem istam, quia in IV libro *Super Genesim* ipse ostendit quod Deus antequam produceret creaturas non cognoscebat eas extra se, sed solum in se, ut patet ex probatione secunde conclusionis. Et in eodem IV et V ostendit quod angelus ante productionem aliarum creaturarum cognoscebat eas solum in verbo, post productiones earum cognovit eas in verbo et in se ipsis. De Deo vero concludit in V quod non esset ausus dicere quod istis duobus modis cognoscat eas, sed solum quo cognoscit eas antequam essent, scilicet in se ipso. Ratio huius est, quia in Deo non est transmutatio, nec momenti obumbratio. Ex quibus omnibus apparet istam conclusionem esse de mente Augustini expressissime» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, a. 2, f. t8vb, trascr. cit. alla nota 36).

⁴⁸ «Secundo ad principalem sic: cognitio qua creatura cognoscitur in verbo est perfectior cognitione qua terminative cognoscitur in se ipsa, igitur Deus omnem creaturam cognoscit in se ipso et nullam in se ipsa, nec per consequens extra se terminative» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8vb, trascr. cit. alla nota 36).

⁴⁹ Cfr. nota 45.

noscere la creatura come distinta da sé⁵⁰: ma questo è falso, ribatte Alfonso, poiché Dio conosce in se stesso l'essere reale della creatura, dunque anche se la conosce in sé la conosce come distinta essenzialmente da se stesso, senza peraltro che questo introduca in Dio una pluralità reale⁵¹. La seconda argomentazione del confratello di Alfonso si basa sul fatto che la volontà divina vuole qualche cosa fuori di sé ma questo presuppone che Dio conosca ciò che vuole, per cui anche la conoscenza divina dovrà avere come proprio termine una creatura esterna a Dio stesso⁵²: ma ad essa Alfonso risponde che è vero che l'intelletto divino deve conoscere ciò che la sua volontà vuole, ma è sufficiente che Egli

50 «Si Deus non cognosceret aliquid terminative extra se, sequeretur quod nesciret creaturam esse distinctam a se. Consequens est falsum et contra fidem, igitur et antecedens. Consequentia probatur sic: illa potentia que solum est cognitiva esse sui et esse indistincti a se non cognoscit aliquid indistinctum esse distinctum a se. Oppositum predicati infert oppositum subiecti, quia, si cognoscit aliquid distinctum extra se, iam non solum est cognitiva esse sui et esse indistincti a se, sed, si Deus non cognoscat aliquid extra se, sed quicquid cognoscit, cognoscit in se, eius potentia cognitiva solum esset cognitiva esse sui et esse indistincti a se, cum nil sit in Deo, quod sit distinctum ab eo saltem realiter, ut nunc loquimur, igitur, si Deus non cognoscit aliquid extra se, non cognoscit aliquid distinctum a se» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, aa. 3-4, f. v1ra, trascr. cit. alla nota 36).

51 «Ad primum igitur nego consequentiam, quia ex hoc non sequitur quod Deus non cognoscat creaturam esse distinctam a se, quia, sicut in se ipso cognoscit creaturam et esse reale creature, sic etiam in ipso cognoscit creaturam secundum suum esse reale distinctam a se et quod istud sit possibile patet, quia Deus ab eterno cognovit creaturam in tempore debere produci, et tunc distingui ab ipso et tamen ab eterno omnia cognovit in se ipso et nil extra se terminative, quia nihil erat extra ipsum [...]. Nec ex hoc sequitur aliquid esse in Deo quod sit realiter ab eo distinctum» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. v1rb, trascr. cit. alla nota 36).

52 «Secundo sic: potentie equalis ambitus obiective, quarum una in sua operatione presupponit aliam, ad quicquid se extendit potentia presupponens et presupposita. Patet ex terminis, sed intellectus divinus et sua voluntas sunt potentie equalis ambitus obiective non est dubium et voluntas presupponit intellectum cum nil sit volitum nisi cognitum, igitur ad quicquid se extendit Dei voluntas et Dei intellectus. Sed constat quod Dei voluntas vult aliquid extra se, quia vult me esse extra se non in se; igitur intellectus divinus necessario cognoscit aliud extra se et non in

lo conosca in sé, e non è necessario che lo conosca come termine realmente posto fuori di sé⁵³. Ancora, la terza confutazione di Alfonso gli dà l'occasione di ribadire che Dio conosce in se stesso la creatura in quanto è creatura, e la fede cristiana non permetterebbe di accettare il contrario di questo assunto⁵⁴.

Torniamo ora a Ugolino di Orvieto: possiamo notare innanzitutto che egli non riferisce, dell'articolata esposizione di Alfonso che ho ripercorso, né la sua distinzione tra la terza conclusione considerata come evidente e la quarta presentata come solo ragionevole (con la correlativa distinzione tra conoscenza divina delle creature dall'eternità e loro conoscenza nel tempo), né la discussione sul valore delle argomentazioni di Pietro Aureoli, né le sei argomentazioni con cui Alfonso risponde ad altrettanti argomenti di un confratello agostiniano. Egli si limita invece a riportare più dettagliatamente il testo di due delle quattro citazioni agostiniane che Alfonso aveva parafrasato più rapidamente al momento di argomentare di nuovo e meglio la tesi di Pietro Aureolo⁵⁵, per rispondere subito in un duplice modo: innanzitutto,

se» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. vira, trascr. cit. alla nota 36).

- 53** «Ad secundam concedo conclusionem illius rationis, videlicet quod ad quicquid extendit se divina voluntas et divinus intellectus, quia ad hoc sufficit quod quicquid vult divina voluntas divinus intellectus cognoscat et hoc est verum, sed ex hoc non sequitur quod aliquid cognoscat extra se terminative. Sufficit enim quod omnia cognoscat in se ipso» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. v1rb, trascr. cit. alla nota 36).
- 54** «Ad tertiam nego maiorem et ipsam negare habet omnis catholicus, ut mihi videtur, licet assumatur sine probatione, aliter angelus non cognosceret cognitione matutina que est cognitio rei in verbo creaturam esse variabilem, nec per consequens creaturam ut creatura est, quod nullus catholicus debet concedere» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. v1rb, trascr. cit. alla nota 36).
- 55** Per il testo di Alfonso, cfr. note 46 e 47; «Contra hoc arguit Alfonsus sic: Deus ab aeterno creaturam cognovit et creatura ab aeterno non erat, igitur cognitio dei terminabatur non ad creaturam, sed ad essentiam divinam. Adducit Augustinus 4 Super Genesim capitulo 8, ubi, cum dixisset deum sic disposuisse omnia ab aeterno, ut temporaliter haberent proprias mensuras suas et proprios numeros subdit:

egli stabilisce che la conoscenza divina non ha bisogno della presenza reale dell'oggetto perché esso sia il suo termine immediato, come avviene nel caso del colore rispetto all'occhio; infatti la visione di Dio è massimamente evidente riguardo ad ogni cosa, anche quelle ancora da creare, per cui le cose sono effettivamente conosciute e viste da Dio. A questo riguardo, Ugolino mostra come i testi agostiniani addotti da Alfonso in realtà dicano che le creature sono conosciute effettivamente da Dio nel suo Verbo anche prima della loro creazione effettiva⁵⁶. In secondo luogo, è vero che l'essenza divina è ciò in cui Dio vede per esempio l'anticristo, ma essa costituisce una rappresentazione gnoseologica intermedia non per Dio, ma semmai lo sarebbe per un angelo: dunque, Dio vede l'anticristo sempre in modo intuitivo⁵⁷.

Ubi igitur ad aeterno cernebat deus ista? 'Neque enim extra se ipsum, sicut cernimus oculis corpora, quae utique nondum erant. Nec intra se ista cernebat, sicut animo cernimus phantasias corporum, quae non praesto sunt. Quo igitur ista cernebat, ut ista disponeret? Quo, nisi eo, quo solus potest?' Et libro 5 capitulo 18: 'Ipsi deo' aliter 'innotuisse' creaturas 'nec alio modo, cum eas fecisset, quam isto, quo eas noverat antequam faceret, non audeo dicere, apud quem deum non est commutatio nec momenti odumbratio' (HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. II, liber I, d. 35, q. unica, a. 2, p. 301 ll. 23-35).

⁵⁶ «Ista ratio solvitur, quia non sic dei notitia terminatur, ac si egeat praesentia eorum, ut oculus colore, sed quia est deus visio evidentissima immediata omnium, etiam non existentium, quae facit vel facturum est, ideo uniformi modo ex parte videntis videt res, licet non sint, id est ita res sunt cognitae et visae. Nam non dicit Augustinus videbat essentiam, sed videbat creanda, sed in se, id est formali visione, non aliquo alio repraesentativo. Secundo dicit: Neque intus videbat, ita nec extra, ut oculus lucem etcetera. Tertio: Cum solvit, dicit, quod illo videbat, quo creavit. Sed quid videbat certe, quod creavit etcetera? Unde praedicta auctoritas est contra. Nam Augustinus dicit ibi, quod ante creationem res erant et non erant. Erant in Dei verbo sed non in se. Igitur res cognoscebantur in verbo et in se etcetera» (ivi, pp. 301 l. 37 - 302 l. 48).

⁵⁷ «Secundo dico, quod divina essentia est deo formalis visio antichristi, sed est angelo exemplar medium eminentissimum. Ideo creato antichristo angelus dupliciter videt, deus autem semper uniformiter, quia semper intuitive» (ivi, p. 302 ll. 48-51).

Ora, il primo rilievo da fare sul modo in cui Ugolino conduce la sua polemica con Alfonso è che anche in questo caso, come nell'altro che è già stato studiato⁵⁸, l'atteggiamento di Ugolino nei confronti del *frater* agostiniano si conferma come sostanzialmente tendenzioso, anche se in una modalità differente. Riguardo al problema della contingenza dei futuri preconosciuti da Dio, infatti, Ugolino fa un'operazione di *collage* dei testi di Alfonso, estrapolando alcune sue brevi citazioni dalla prima parte della sua trattazione, altre da zone anche molto distanti tra loro, e le combina in modo da restituire un'immagine di Alfonso come pensatore determinista che non corrisponde alla realtà di quanto lui sostiene nel suo testo. In questo caso, invece, Ugolino si concentra in modo esclusivo su una piccola porzione del testo di Alfonso, ovvero solo sulla prima delle due argomentazioni con le quali Alfonso argomenta in seconda battuta, ma secondo lui meglio, la stessa tesi di Pietro Aureolo sulla conoscenza divina delle creature. Come è facile intuire, quindi, Ugolino in questo caso ricostruisce in modo tendenzioso il pensiero di Alfonso non perché ne accosti in modo fuorviante testi estrapolati dal loro contesto, ma perché ne considera una porzione troppo limitata e lo fa in modo del tutto esclusivo.

Infatti, il pensiero di Alfonso sul tema sembra in verità essere piuttosto sottile e comunque rischia di risultare sfuggente⁵⁹. Certo, da una parte Alfonso afferma esplicitamente di dare ragione a Pietro Aureoli nel suo ritenere che nessuna creatura costituisca il termine della conoscenza divina⁶⁰; poi però afferma anche senza mezzi termini che sarebbe eretico per un cristiano sostenere che Dio non possa conoscere le

⁵⁸ Cfr. AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*, cit.

⁵⁹ La situazione sembra in questo senso in qualche modo analoga a quella che Schabel ha segnalato rispetto alla trattazione di Alfonso relativamente alle distinzioni 42-44 del primo libro: cfr. CRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345*. *Peter Auriol*, cit., pp. 278-280.

⁶⁰ «Sed, licet conclusionem [Aureoli] credam esse veram, rationes tamen istas non reputo concludere [...]. Dimissis igitur istis rationibus [rationis *ed.*] probro conclusionem aliter» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, a. 2. f. t8rb e t8vb, trascr. cit. alla nota 36).

creature in alcun modo⁶¹ e, infatti, nella sua seconda argomentazione a favore della tesi di Aureoli di fatto finisce per sostenere una dottrina abbastanza diversa da quella di Aureoli stesso, ovvero che Dio conosce le creature in sé, ovvero nel proprio Verbo⁶². Su questo punto, però, va notato che Alfonso si limita ad indicare una soluzione basata su un'ovvia e basilare dottrina teologica, mentre Pietro Aureoli definisce la sua dottrina in modo ben più chiaro filosoficamente nel suo ribadire che Dio conosce esclusivamente la sua essenza come termine della propria conoscenza, e in essa conosce le creature *eminenter* e *plus quam aequipollenter*, dunque non in sé nel loro effettivo essere creato⁶³. Invece, Alfonso sembra in definitiva allinearsi ad una concezione decisamente più tradizionale, secondo la quale Dio conosce le creature, sebbene nel Verbo, proprio nell'essere che loro compete in quanto creature⁶⁴. In-

61 «Alias autem quattuor rationes, ut mihi videtur, nullus catholicus debet reputare sufficientes, quia non solum probant quod Deus non cognoscat creaturas extra se terminative, sed quod nullo modo cognoscat eas nec extra se, nec in se, quod manifestum est catholicis esse falsum» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8rb-va, trascr. cit. alla nota 36).

62 «Secundo ad principalem sic: cognitio qua creatura cognoscitur in verbo est perfectior cognitione qua terminative cognoscitur in se ipsa, igitur Deus omnem creaturam cognoscit in se ipso et nullam in se ipsa, nec per consequens extra se terminative. Consequentia patet, quia cognitio qua Deus cognoscit creaturam est perfectissima. Antecedens vero probatur, quia cognitio matutina est perfectior vespertina, sed cognitio qua creatura cognoscitur in verbo est matutina et cognitio qua terminative cognoscitur in se ipsa est vespertina; igitur. Hec est sententia Augustini IV *Super Genesim ad Litteram*, capitulo 5, sic dicens: postquam fecit Deus firmamentum non solum in verbo Dei sicut ante, sed in ipsa eius natura cognoscitur que cognitio quoniam minor est vespere nomine significatur» (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, ivi, f. t8vb-v1ra, trascr. cit. alla nota 36).

63 Cfr. ad esempio PETRUS AUREOLUS, *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*, cit., I, d. 35, a. 2, p. 775a-b.

64 «Ad tertiam nego maiorem et ipsam negare habet omnis catholicus, ut mihi videtur, licet assumatur sine probatione, aliter angelus non cognosceret cognitione matutina que est cognitio rei in verbo creaturam esse variabilem, nec per consequens creaturam ut creatura est, quod nullus catholicus debet concedere, nec Deus ab eterno quod horribilius est cognoscere creaturam post sui productionem fore

somma, mi sembra legittimo domandarci se, al di là della dichiarata e iniziale adesione all'idea fondamentale di Aureolo, alla fine in realtà la dottrina di Alfonso sia poi così distante da quella più tradizionale sostenuta da altri autori agostiniani prima di lui, secondo i quali in sostanza il termine primo della conoscenza divina è l'essenza divina, il suo termine secondario sono le creature⁶⁵ (che poi, ironicamente, è proprio la dottrina *contro* la quale polemizza Aureoli).

Ugolino peraltro non polemizza direttamente con Aureolo, a differenza degli autori agostiniani precedenti a lui che si sono ricordati in questo studio⁶⁶, e questo mi pare si spieghi anche alla luce di quanto si sta qui mostrando: nella sua esposizione Alfonso in qualche modo finisce per prendere il posto di Aureoli come esplicito bersaglio polemico proprio perché Ugolino, considerando soltanto una limitata porzione del testo di Alfonso, ovvero quella in cui Alfonso dichiara di essere d'accordo con Aureoli, prende questa dichiarazione forse persino troppo sul serio e presenta Alfonso *tout court* come sostenitore della stessa tesi di Aureoli⁶⁷, ignorando dunque che il testo nel suo insieme delinea una situazione in realtà alquanto differente. Ma c'è un'altra cosa da aggiungere: nel fare questo, Alfonso diventa nell'esposizione di Ugolino anche un sostenitore della concezione aristotelica secondo la quale Dio non conosce altro da sé che non sia la propria essenza; nel dire questo, però,

mutabilem et non cognoverit ipsam extra se, sed solum in se ipso, ut superius est ostensum per beatum Augustinum. Concedendum est igitur absolute quod in essentia divina que invariabilis est possit cognosci *omnis creatura ut creatura que variabilis est*» (corsivi miei) (ALPHONSUS VARGAS DE TOLEDO, *Lectura in primum librum Sententiarum*, dd. 35-37, aa. 3-4, f. v1rb, trascr. cit. alla nota 36).

⁶⁵ GERARDUS SENENSIS, *In primum librum Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, a. 1, p. 563a; THOMAS DE ARGENTINA, *Scripta super quattuor libros Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, f. t5vb.

⁶⁶ Anche se palesemente ne conosce e ricorda temi e argomentazioni: cfr. per esempio HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. II, d. 35, q. unica, a. 1, pp. 299 l. 131 - 300 l. 152; a. 3, pp. 302 l. 5 - 303 l. 47.

⁶⁷ «Contra hoc arguit Alphonsus sic: Deus ab aeterno creaturam cognovit et creatura ab aeterno non erat, igitur cognitio dei terminabatur non ad creaturam, sed ad essentiam divinam» (ivi, a. 2, p. 301 ll. 23-25).

non soltanto Ugolino non sembra ritenere opportuno dilungarsi in ben più circostanziate messe a punto come quelle che erano state presentate dai suoi predecessori⁶⁸, ma ritorna su uno dei suoi *topoi* polemici preferiti fin dall'inizio della sua opera, che è l'opposizione ad una filosofia che pretenda di radicarsi nella matrice aristotelica⁶⁹.

Infine, un'ultima considerazione: nel proseguimento della sua discussione della distinzione 35, Ugolino sembra ritenere come pacificamente compatibili la propria dottrina (secondo la quale, come abbiamo più volte detto, le creature sono termine primo e diretto della conoscenza da parte di Dio) con l'idea che le creature sono conosciute da Dio nel suo Verbo⁷⁰, anche perché egli così interpreta una delle *auctoritates* agostiniane riguardo alle quali discute contro Alfonso⁷¹. Ma, a questo punto, l'effettiva distanza teoretica tra le dottrine dei due autori sembra a noi in verità assai più sottile di quanto Ugolino mostri di pensare.

⁶⁸ GERARDUS SENENSIS, *In primum librum Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, a. 2, f. 564a-565a (sulla posizione di Averroè nel commento a *Metafisica* XII); THOMAS DE ARGENTINA, *Scripta super quattuor libros Sententiarum*, cit., d. 35, q. unica, f. t5ra-vb (su Aristotele e Averroè); GREGORIUS ARIMINENSIS, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, cit., dd. 35-36, q. unica, pp. 211 l. 28 - 213 l. 21; pp. 222 l. 9 - 223 l. 16.

⁶⁹ FRANCESCO CORVINO, *La polemica antiaristotelica di Ugolino da Orvieto nella cultura filosofica del secolo XIV*, in *Filosofia e cultura in Umbria. Atti del IV Congresso di Studi Umbri*, Gubbio, CISAM, 1967, pp. 407-458; SILVIA MAGNAVACCA, *Notas sobre el rechazo de la filosofía en Hugolino de Orvieto*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 61, 2006, pp. 181-192.

⁷⁰ «Ad secundum dubium dico, quod non habet duplicem modum cognoscendi creaturas nec duplicem notitiam, ut angeli, sed unica visione videt se esse continentiam creaturarum infinite nobilem et vitam unicam atqua artem omnipotentem. Et secundo videt essentias rerum entes vel possibles et, ut sunt, distantiam earum ab eo et inter se; peccata vero non cognoscit in se, quae odit, sed se ipso novit esse in re ut sunt. Entia igitur habent primo esse in verbo et non sunt creaturae, sed deus continentia etcetera» (HUGOLINUS DE URBE VETERI, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, cit., t. II, d. 35, q. unica, a. 4, pp. 306 l. 40 - 307 l. 47).

⁷¹ «Unde praedicta auctoritas est contra. Nam Augustinus dicit ibi, quod ante creationem res erant et non erant. Erant in dei verbo sed non in se. Igitur res cognoscebantur in verbo et in se etcetera» (ivi, a. 2, p. 302 ll. 45-48).

In conclusione, anche in questo caso sembra che l'Alfonso Vargas contro il quale Ugolino indirizza le sue polemiche sia tutto sommato un personaggio da lui costruito in modo da fungere da comodo bersaglio ideale, più che l'autore preciso anche se a tratti un po' sfuggente nell'esatta determinazione delle sue dottrine che il testo del suo commento alle *Sentenze* ci permette di conoscere.

Riassunto Sul tema della preconoscenza divina dei futuri contingenti Ugolino polemizza brevemente con il secolare Giovanni Maheu de Signéville, rimanendo fedele alla propria decisa convinzione relativa alla contingenza dei futuri. Sul tema della conoscenza divina delle creature invece egli conduce una più circostanziata polemica con il confratello agostiniano Alfonso Vargas di Toledo, nella quale però egli sembra in realtà fraintendere la dottrina di quest'ultimo, confermando una tendenza già riscontrata a presentare i testi di questo autore in modo tendenzioso.

Abstract On the topic of divine foreknowledge of contingent futures, Ugolino argues briefly with the secular Giovanni Maheu de Signéville, remaining faithful to his own firm conviction regarding the contingency of futures. On the topic of divine knowledge of creatures, however, he engages in a more detailed controversy with his Augustinian brother Alfonso Vargas of Toledo. In this controversy, however, he seems to misunderstand the latter's doctrine, thus confirming the tendency already noted to present this author's texts in a tendentious manner.

Future Contingents and God's *determinatio ad utrumlibet*. Insights from John Wyclif's *De scientia Dei*

Luigi Campi

The *De scientia Dei* is one of four tracts found in Book 2 of John Wyclif's *Summa de ente* examining God's attributes of understanding, knowledge, will, and power. In it, Wyclif explores different ways of conceptualising God's knowledge, either as identical to His essence, and therefore uncaused, or as a relation of reason, dependent on the extremes of the relation – i.e. God and the known object¹. Delving into God's knowledge in this second sense, Wyclif raises several questions about the relationship between God's *scientia* and *intellectio*, the modal status of its objects, and the implications for its immutability and eternity. Among the many themes he discusses, which intersect with soteriological issues and engage directly with the freedom of human will, Wyclif dedicates the final three chapters of his tract to explaining how God knows future contingents².

- 1 For the peculiarities of Wyclif's treatment of the category of relation, conceived as diadic, see ALESSANDRO D. CONTI, *Wyclif's Logic and Metaphysics*, in *A Companion to John Wyclif*, edited by Ian Christopher Levy, Leiden, Brill, 2006, pp. 67-125: 110-13. Cfr. LUIGI CAMPI, *Mutual Causality in Wyclif's Political Thought. Some Logical Premises and Theological Results*, in *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, edited by Celia López Alcalde *et al.*, Turnhout, Brepols, 2018, pp. 85-100: 86-91.
- 2 For a comprehensive examination of the various topics dealt with in this work, see LUIGI CAMPI, *Introduction*, in JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, edited by Luigi Campi, Oxford, Oxford University Press for the British Academy, 2017, pp. XI-CXLIX: XC-CXXXV. On the contents and structure of the two books of the *Summa de ente*, see *ivi*, pp. XI-XXXVI, and the relevant bibliography.

With the usual caution employed in the *De scientia dei*, Wyclif approaches this issue primarily through dialogue with Thomas Aquinas, whom he regularly cites in this work to support his arguments. Wyclif's approach is already clearly articulated in the second chapter, where the question is discussed within the context of the contingent, yet not accidental, nature of God's knowledge of entities *ad extra*. Following the Augustinian adage, Wyclif firstly emphasises the eternity of God's relative knowledge, to which every entity or event – past or future – is equally present:

Tercio, patet idem de racione. Nam deus novit multa contingencia antequam fiant; et non est ratio quare aliquanto tempore antequam fiant quin per idem eternaliter; ergo aliqua prescit eternaliter. Unde Augustinus, 15^o *De Trinitate*, 33^o: «Non aliter deus scivit creata, quam creanda [...]». Ex isto patent tria. Primum, quod deus ex immensitate eternitatis sue assistentis omni tempore preterito vel futuro habet eternam scienciam de quocunque. Unde paulo ante dicit Augustinus: «non enim nescivit que fuerat creaturus». Secundo, patet quod relacio rationis inter scienciam dei et scitum non habet fundamentum distinctum a divina essencia. Et tercio, patet quod omnia futura necesse est contingere in suis temporibus³.

This is the relative *scientia visionis*⁴, through which God intuitively and immutably knows things, all simultaneously present to Him *in magno tempore sempiterno* and coming into existence *ad extra* in their respective times. Such knowledge would be accidental only if – an error Wyclif confesses to having made in his youth – linguistic expressions were restricted to the instantaneous present, thus misunderstanding Boethius and Augustine regarding God's eternal *assistentia* to events

³ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 17-18.

⁴ In his tract, Wyclif recalls the scholastic distinction between two kinds of divine knowledge: the knowledge of vision and the knowledge of simple understanding. The former is described as a contingent cognition of a creature according to its existential being *ad extra*, while the latter, variously referred to as *scientia simplicis intelligentiae*, *scientia simplicis apprehensionis*, or *scientia simplicis notitiae*, is described as the absolutely necessary cognition of the intelligible being of a creature.

within time⁵. If this were the case, as Thomas reiterates⁶, God's knowledge would be changeable and subject to variations, making it more imperfect than human knowledge⁷.

Since God cannot acquire new knowledge, it is necessary to clarify how He knows contingent entities and events, which can be represented by contradictory statements: it must be demonstrated that their *incipere* or *desinere* causes no changes in God's knowledge nor indeterminacy regarding the truth of future statements:

Non ergo est possibile quod deus incipiat aut desinat quicquam scire ex incepcone vel desicone ipsius scibilis. Confirmatur per hoc quod claudit contradiccionem aliquod esse instans pro quo utraque pars contradiccionis sit nescita a deo, quia tunc verum esset a deo ignotum; set nulla negacio potest incipere vel desinere esse; ergo omnem affirmacionem vel negacionem quam deus scit semper scit⁸.

⁵ Cfr. JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 19.

⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae prima pars*, ed. Leonina, Roma, Ex Typographia Polyglotta, 1888, vol. IV, I, q. 14, a. 13, p. 186b.

⁷ See JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 20: «cum sciencia successiva non potest sciens nisi successive cognoscere – quod secundum illam viam eque vere competet deo sicut mobili competit successive moveri. Sicut ergo nemo ponit quod deus de eodem scibili primo et principaliter habet duplicem scienciam, sic non est ponendum quod de aliquo tempore habeat unam scienciam permanentem per totum illud tempus, et aliam partibiliter generatam et partibiliter corruptam proportionaliter ad tempus. Et habito ergo quod sciencia qua deus scit successivum sit proportionaliter successiva, sequitur primo quod sciencia illa divina sit inperfectior quam humana de talibus, quia homo sufficit de motu et tempore capere aliquas partes preteritas et futuras simul, ut supra ostensum est; set deus iuxta adversarios non potest hoc; ergo et cetera. Ideo consequenter dicerent quod deus non videt aliquod successivum, set solum indivisibile illius, quod est fatuum dicere, cum deus habet actualem memoriam omnium preteritorum et actualem prescienciam omnium futurorum; ergo si homo ex collacione talium virtutum sufficit semel in noticiam talis successivi secundum se totum, multo magis deus».

⁸ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 20-21.

Aware of the complexity involved, Wyclif maintains that God eternally knows both the truth of statements describing states of affairs realised *ad extra* and that of the negation of their contradictory statements. Thus, of that which does not occur in reality, God knows only the *esse intelligibile*; yet, of that which comes into existence at the due time, God eternally knows also the *esse existere*, without therefore implying that every contingent entity must always exist; it is sufficient to acknowledge that it exists *aliquando* – a thesis repeatedly affirmed by Wyclif: *res ad extra*, although eternally known by God, are knowable as such only during the period in which they exist⁹.

Although shared substantially, this conception was sometimes inadequately expressed by Bradwardine, who – by limiting linguistic expressions to the present tense¹⁰ – erroneously claimed that God «scivit multa que iam nescit sine sui mutacione»¹¹. Wyclif criticises two ex-

9 JOHN WYCLIF, *De intelleccione dei*, in *De ente librorum duorum*, edited by Michael H. Dziiewicki, London, Trübner & Co., 1909, p. 63: «Ymmo ens communicatur omni existenti in alico tempore preterito vel futuro, et hoc absolute necessario, quamvis contingeret secundum *esse existere*. [...] quia sicut deus semper scit omnia, quamvis non semper omnia sint scibilia, sic ens semper communicat se omnibus in quocunque tempore existentibus, quamvis ipsa non participant ente, nisi in tempore sue existencie».

10 Cfr. JOHN WYCLIF, *De ente praedicamentali*, edited by Rudolf Beer, London, Trübner & Co., 1891, p. 197 («incarcerantes verba de presente»); JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 108 («incarcerantibus verba quelibet de presenti»).

11 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 29: «Quoad allegatum de Doctore Profundo, non dubium advertenti quin ista sit plane sua sententia, etsi videatur in verbis aliquibus discrepare: quandoque enim loquitur extendendo verba de presenti, sicut auctores quos allegando consequitur, et quandoque restringit verba talia more poletici, ut ille sit sensus 'nunc deus scit hoc existere', id est 'deus scit hoc existere in hoc instanti'. Et iuxta hoc discrepat in tribus a recta logica antiquorum. Primo, in hoc quod dicit deum multa nescire existere que quondam scivit existere, ut quondam scivit Christum pati et nunc, ut dicit, nescit Christum pati. Secundo, in hoc quod ponit deum nichil preter seipsum scire existere, posito quod destruatut tota universitas creata. Et tercio, in hoc quod ponit proposiciones contradictorias alterari de veritate in falsitatem, et econtra, ipsis significantibus pro significabili contingenti. Tota illa discrepantia verbalis stat in isto, quod quandoque intelligit tales proposiciones 'deus cognoscit Christum pati' ad illum sensum 'deus cogno-

amples presented by Bradwardine in support of this thesis. The first compares God to a fixed eye watching the flow of a river, seeing, without undergoing any change, the parts that are at each moment present to His gaze. Such an example incorrectly limits God's *intuitus* to successive instants of time; according to Wyclif, instead, «oportet ymaginari deum esse quasi unam potenciam visivam active videntem et multiplicatam ad omnem punctum fluvii, tam ante quam retro»¹². The second example compares God's knowledge to dominion, extending over new creatures without altering God¹³. Wyclif clarifies that although God's dominion and knowledge are both relations of reason, they differ significantly: dominion depends upon the actual existence of creatures, whereas knowledge does not require their existence *ad extra*; indeed, God's knowledge itself causes their actual existence. Otherwise, God would acquire new knowledge, moved by the object known¹⁴ – a hy-

scit Christum pati nunc', et quandoque intelligit talem propositionem, quam auctores concedunt concorditer, 'deus semper scit Christum pati', id est 'semper scit Christum pati in tempore suo'; et hoc eternaliter est verum, etsi omnes creature adnichilentur, sicut et fuit verum ante mundi constitutionem. Ideo, ut sepe dixi, non est color evidencie aput quemcunque recte noscentem terminos 'si deus semper scit hoc existere, tunc hoc semper existit', quia satis est quod hoc aliquando existat».

- 12 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 30-31; cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae prima pars*, cit., I, q. 14, a. 13, ad 3, p. 187a-b.
- 13 On God's dominion, which cannot be "eternal", otherwise there would be at least one eternal creature serving Him, but can be said to be "at all times", because, once time was created, there has always been at least one creature subjected to Him, see at least AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, edited by Bernhard Dombart and Alfons Kalb, Turnhout, Brepols (CCSL 48), 1955, XII, xvi, pp. 370-372.
- 14 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 32: «Quoad exemplum secundum Doctoris, patet [...] quod diversitas est inter scire dei et dominium dei. Nam scire dei non requirit suum scitum pro omni mensura temporis vel nature quo ponitur idem scire, sicut nec scire hominis, quod est actus inmanens; accio dei ad extra, gubernacio, dominium, et cetera que consequuntur scire et velle dei, ipsa sunt temporalia et accidentaliter insunt deo. Ideo videtur michi [...] quod non sequitur, etsi deus potest adquirere dominium vel talem relacionem rationis sine sui mocione, quod potest adquirere scienciam – id est quod potest quicquam incipere scire sine mocione».

pothesis already rejected by Wyclif in criticising Bradwardine's assertion that «intellecta movent non proprie set methaphorice intellectum divinum»¹⁵.

Bradwardine's attempt to claim that – *quodammodo* – God knows contingent events differently according to whether they are past, present, or future is situated within the longstanding debate about the content of articles of faith. Initiated by Augustine, this question concerns the identity between what the *antiqui* – the righteous of Israel, with faith in the future coming of the Messiah – believed, and what the *moderni* believe, whose faith relates to events already occurred. Augustine resolved the issue by claiming that, despite the different verb tenses in the statements of the *antiqui* and *moderni*, their content remained identical¹⁶. As reconstructed by Gabriel Nuchelmans, medieval reflection sought to justify this Augustinian thesis: to illustrate how the unchanging identity of the content of the articles of faith is compatible with the varying meanings that the statements, as their linguistic formulations in different epochs, seem to have, some authors identified the object of faith in the events or things themselves (the birth and passion of Christ), while others located it in the *dicta* or *nomina*, conceived as *incomplexa* devoid of temporal connotation, in contrast to the past, present and future *enuntiabilia* that express them¹⁷. The same set of problems arose regarding God's knowledge of contingent beings or states of affairs that come into existence at different times. It is with-

¹⁵ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 9.

¹⁶ AURELIUS AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, edited by Rabdobus Willems, Turnhout, Brepols, 1990², (CCSL 36), XLV, ix, p. 392: «Ante adventu Domini nostri Iesu Christi, quo humilis venit in carne, praecesserunt iusti, sic in eum credentes venturum, quomodo nos credimus in eum qui venit. Tempora variata sunt, non fides. Quia et ipsa verba pro tempore variantur, cum varie declinantur; alium sonum habet: venturus est; alium sonum habet: venit; mutatus est sonus, venturus est, et venit; eadem tamen fides utrosque coniungit, et eos qui venturum esse, et eos qui eum venisse crediderunt».

¹⁷ Cfr. GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conception of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company, 1973, pp. 177-189.

in this context, therefore, that Bradwardine states that God distinctly represents the passion of Christ according to the temporal moment of the event (*Christum passurum, Christum pati, Christum passum*)¹⁸. Wyclif is aware that Bradwardine intends to refer to Aquinas, who had criticised the *nominales*¹⁹ for holding a position incompatible with Aristotle («*eadem enim oratio vera et falsa videtur esse, velut si vera si oratio sedere aliquem, surgente ipso falsa erit eadem hec*»²⁰). Indeed, Thomas asserted that God can know different *enuntiabilia* without compromising the invariability of His knowledge, as God does not operate through composition and division as humans do²¹.

18 THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses*, edited by Henry Savile, London, Ex Officina Nortoniana Apud Ioannem Billium, 1618, I, xxiv, pp. 243-244: «*Quamobrem essentia Dei, seu voluntas quae eadem est, sicut primo ostendebat intellectui divino Christum passurum, ita omni eodem modo post ostendit sibi Christum pati, et nunc ostendit Christum passum fuisse, ideoque Deum scire haec tria, imo potius hoc unum tripliciter nominatum est idem scire et eodem modo omnino*». Cfr. JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 45.

19 A number of arguments against the *antiqui nominales* were also put forward by Bonaventure, as documented by GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conception of the Bearers of Truth and Falsity*, cit., p. 183.

20 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 45: «*Et talem scienciam recitat sanctus Thomas [...] sub hiis verbis: 'Antiqui dixerunt idem enunciabile esse Christum nasci, esse nasciturum, et esse natum, quia eadem res significatur per hec tria, scilicet nativitas Christi'. Set illam sententiam in pugnat Doctor dupliciter. Primo, per hoc quod diversitas parcium oracionis diversitatem enunciabilium causat. Secundo, quia iuxta illud sequitur quod propositio semel vera maneret continue sic vera, quod est contra Aristotelem, ponentem propositionem veram contingentem mutari a veritate in falsitatem propter mutationem rei extra*». Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae prima pars*, cit., I, q. 14, a. 15, ad 3, p. 195b.

21 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae prima pars*, cit., I, q. 14, a. 15, p. 195b: «*et ideo concedendum est quod haec non est vera, quidquid aliquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia refereatur. [...] Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro*». Cfr. ibi, q. 14, a. 14, p. 195a-b: «*Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo*

However, Wyclif is wary of arguments that metaphorically introduce a God's discursiveness to preserve the mutability of contingent statements' truth²². He instead urges not to restrict «verba de presenti ad unicum instans», reiterating that all events are eternally co-present to God's *scientia visionis* in their *esse existere*, though they actually occur *ad extra* only *aliquando* – at the due time. Therefore, God eternally knows the truth of propositions regarding Christ's suffering during the passion, as well as the truth of propositions that negate this before and after the event. The perfect immutability of God's knowledge is thus assured²³, the three states of affairs described by the corresponding propositions are all eternally present to God²⁴. Wyclif expresses this as follows:

Deus aliquando scit Christum pati, aliquando scit ipsum esse passurum et aliquando scit ipsum esse passum; ergo impossibile est ipsum incipere vel desinere scire passionem Christi, aut eius futuricionem vel pretericionem, et per consequens semper scit illa tria. Et cum impossibile sit deum quicquam scire nisi quod natura divina semper ostendit simul, sequitur quod natura divina semper ostendit simul passionem Christi et eius pretericionem, nec

essentiam uniuscuiusque. [...] Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecunque eis accidere possunt».

²² JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 47.

²³ Ivi, pp. 106-107: «non sequitur 'deus nunc scit hoc esse, ergo hoc est nunc', set satis est quod hoc sit in tempore suo. Ideo sciencia dei eterna respectu existencie rei requirit rem illam existere aliquando, set non quandocunque est illa sciencia. Illud tamen non concipiet quis debite, nisi ampliaverit verba de presenti ad esse preteritum et futurum. Probabile ergo videtur quod finis, qui non existit continue cum suo terminato, causat illud terminatum; et sic penes rationes distinctas talium finium distinguntur sciencie terminate ad illa, ut alia est sciencia qua scio unum tempus futurum, et alia qua scio aliud, quamvis existencia temporis non causet continue illam diversitatem».

²⁴ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 47: «Cum enim secundum Apostolum non sunt 'est et non', set semper 'est vel non', non est possibile naturam divinam ostendere Christum pati, et post vel ante ostendere Christum non pati, set semper ostendit Christum ante passionem suam non pati, in passione sua pati, et post passionem suam non pati, cum hoc semper sit verum».

non et eius futuricionem. Et illa ratio videtur dare fidem; ideo videtur michi necessarium quod, si natura divina ostendit Christum pati, semper ostendit Christum pati, et sic de quacunque ostensione²⁵.

According to Wyclif, the differentiation within God's knowledge depends on its objects, which differ solely *secundum rationem*; the *futuricio* and *praeteritio* of a given event, though formally distinct from its actual occurrence, are essentially identical to it²⁶ – as Bradwardine also acknowledges²⁷. In the tenth chapter of the *De scientia Dei*, referring to Thomas²⁸, Wyclif clarifies that God's knowledge of future contingents

25 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 46. Possibly, Wyclif has in mind Peter Lombard's view: see PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, edited by Patres Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata, Quaracchi, t. 1, 1971, I, d. 41, 3, p. 293; cfr. GABRIEL NUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conception of the Bearers of Truth and Falsity*, cit., p. 186.

26 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 44: «Nam omnes tales sciencie proportionally distinguntur, ut distinguntur sua obiecta; set obiecta illa recitata [scil. contingens fore, esse, fuisse] distinguntur; ergo et sciencie. Minor patet ex hoc, quod patet: rem esse est veritas actualis existencie et rem fuisse est veritas rationis incipiens a parte ante et eterna a parte post; econtra autem: rem fore est eternum a parte ante et desinibile a parte post; ergo cum talis distincio sit inter hec tria, sequitur quod proportionalis sit distincio inter sciencias quibus illa sciuntur. [...] Et preterea tales veritates eterne distinguntur secundum rationem, quamvis non secundum existenciam, quia veritas de presenti nata est habere existenciam temporalem, set non sic altera illarum contingens, eo quod, si non est tempus, tunc non est fuisse vel fore».

27 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 46-47: «Et quoad discrepantiam doctorum, videtur quod Doctor Profundus intelligit illa tria que distinguntur secundum rationem non distingui essentialiter, set in predicacione secundum essenciam esse naturam divinam». Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium*, cit., I, 14, pp. 209-214; JOHN A. ROBSON, *Wyclif and the Oxford Schools. The Relation of the 'Summa de ente' to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, p. 182, n. 1.

28 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 113. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Perisiensis*, edited by Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, vol. I, I, d. 38, q. 1, a. 5, sol., p. 317a; ivi, d. 41, q. 1, a. 5, ad 1, p. 339b; ivi, d. 44, q. 1, a. 4, sol. p. 356b; THOMAS AQUINAS, *Summa contra gentiles*, Roma, Typis Riccardi Garroni, 1918-1930, I, 66, pp. 184-185; ivi, I, 67, pp. 190-191.

is determined by God's eternity, which encompasses all times²⁹: «determinatio sciencie dei respectu futurorum contingencium est ex hoc quod simplex eternitas dei assistit cum tempore preterito et futuro»³⁰.

This position does not contradict the indeterminate character of future statements for humans – according to the “traditional” interpretation of Aristotle's *De interpretatione*³¹ – since these events are eternally present to God and determinedly known by Him as true, analogously to human knowledge of past events. This view is confirmed by the authority of the philosophers and by various scriptural testimonies, such

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae prima pars*, cit., I, q. 14, a. 13, resp., p. 186b. See JOHN F. WIPPEL, *Divine Knowledge, Divine Power, and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, edited by Tamar Rudavsky, Dordrecht, Reidel, 1985, pp. 213-241: 213-18; WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill., 1988, pp. 103-107.

29 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 113: «omnis noticia dei est eterna a parte ante et a parte post, et per consequens deus aliquando determinate scit quicquid scit; set non est possibile quod eadem sciencia dei sit nunc determinata et nunc indeterminata; ergo relinquitur quod semper sit determinata. Consequencia sumpta patet ex hoc quod sequitur 'si aliquid fuit futurum, ipsum erit'; set postquam futurum fuerit preteritum tam deus quam creatura scit determinate quod ipsum fuit futurum; ergo cum scit consequenciam esse bonam, sequitur quod postquam res fuerit scit determinate quod illa res erit. Et illa deduccio sicut condicionales apparentes impossibiles habent manifestum colorem penes eos qui ampliant verba de presenti».

30 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 113.

31 The so-called traditional reading of Aristotle's treatment of future contingents, according to which the principle of bivalence is suspended for statements about future contingencies, has been supported by: JOHN L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963; MARTHA KNEALE, WILLIAM KNEALE, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 46-47; WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 1-58. Other interpreters have argued that Aristotle denies the necessity of singular future contingent statements, but does not reject the idea that they have a determinate truth value; see: GERTRUDE E.M. ANSCOMBE, *Aristotle and the Sea Battle*, in «Mind», 65, 1956, pp. 1-15, COLIN STRANG, *Aristotle and the Sea Battle*, in «Mind», 69, 1960, pp. 447-465, JAAKKO HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

as 2 Cor, 1, 19 («non fuit [scil. in Deo] est et non, set est in illo fuit»), commented upon by Wyclif as follows:

Notatur quod omnia – eciam nobis futura – sunt deo presencia, cum dicitur «est apud eum» per verba de presenti; et cum more loquendi prophetico subiungit verbum de preterito, dicens «est» apud eum fuit», innuit omnem veritatem eciam de futuro esse a deo determinate cognitam, sicut a nobis veritates de preterito cognoscuntur. Patet ergo deum determinate scire futura, eo quod determinate proposuit illa; et constat quod deus non potest mutare propositum suum, quia omnis talis mutacio procedit ex indeliberacione, tum eciam quia, si deus mutat propositum, tunc proposuit et voluit facere quod non inpletur. Consequens contradiccio³².

This quoted passage not only emphasises that future contingent events (as well as past and present events) are all simultaneously encompassed within God's eternal knowledge, but also introduces the theme of the determination of God's will, which, in conjunction with His knowledge, is the cause of their external actualisation in due time³³. Not all contingent events occur in the same manner: some happen exceptionally, deviating from the normal course of nature (*contingens in pluribus*), others by chance or fortune (*contingens in paucioribus*), and still others as outcomes of the free choice of a created agent (*contingens ad utrumlibet*). Although human knowledge of these events is merely conjectural, God knows and wills them with equal certainty and determination³⁴. The differing frequency of these events depends

³² JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 114-115.

³³ God's purpose is in no way resistible, unless God permits it; however, such permission is foreseen and willed by God, and His purpose thus remains unimpeded. In this regard, see JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 114.

³⁴ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 115: «Item, secundum sententiam communem philosophorum, multa sunt futura contingencia determinate vera, ut quod sol orietur cras, quia cras erit, et cetera; set omnia contingencia futura sunt eque contingencia quoad deum; ergo omnia contingencia futura sunt determinate vera. Maior patet ex hoc quod contingencium est aliquod contingens natum et aliquod contingens ad utrumlibet [...]. Et minor patet ex hoc quod non est dare gradus

exclusively on their proximate cause, known to humans only partially; with respect to God, every contingent event (inasmuch as *scitum* or *volitum*) is one of the two extremes of a rational relation, with God Himself (inasmuch as *sciens* or *volens*) as the other extreme, and thus invariably determined³⁵.

If God did not have eternally determined knowledge for every pair of contradictories, He could not even determine His own will and cause anything *ad extra*:

Si deus esset indifferens ad utramque partem illius contradiccionis de futuro – cum impossibile sit ex contingencia equali causanciam procedere [...] – sequitur quod neutram partem contradiccionis deus causaret; quod est impossibile, quia tunc contradictoria essent simul falsa. Si ergo deus unam partem contradiccionis noscit sciencia visionis et alteram sciencia simplicis noticie, patet quod deus est determinatus ad unam partem determinacione eterna, nec potest hoc verti in dubium illi, qui nisi modicum sapit de divina sciencia³⁶.

in libertate contradiccionis quoad deum, cum omnia que contingenter vult, eque libere contingenter vult; et per consequens eque libere sicut potest facere quod ego generabo filium, eque libere potest facere quod non amplius erit tempus secundum generacionem et corrupcionem lunarium. Ideo non esset ratio maior determinacionis respectu unius veritatis contingentis de futuro quam cuiuscunque, nisi quod deus plus vellet vel determinaret se respectu unius quam respectu alterius; set hoc non sapit, cum voluntas dei respectu talium non suscipit magis aut minus».

³⁵ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 116: «Similiter quelibet determinacio divine sciencie non superaddit divinam scienciam; set respectu omnium futurorum deus habet scienciam; ergo et determinacionem sciencie. Confirmatur sic: omnis sciencia vel voluntas contingens in deo non est nisi relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita; ergo cum determinacio divine sciencie sit contingens, sequitur per idem quod sit relacio rationis que eo ipso ponitur, quo extrema sunt posita; set extrema illius sunt deus et veritas sua; ergo eo ipso quod ipsa ponuntur, ponitur et determinacio divine sciencie. Non enim posset determinacio divine sciencie suscipere magis et minus nisi vel racione dei vel racione veritatis; et cum in deo non sit variacio fingenda, relinquitur quod ex parte veritatis sit illa variacio, quod est impossibile».

³⁶ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 116-117.

From here, Wyclif revisits the issue of the priority between God's knowledge and will, widely debated and also addressed by Bradwardine in his *De causa Dei*, where the *Doctor Profundus* had adopted a position inspired by John Duns Scotus, according to which the certainty of God's knowledge of future contingents depends upon the prior determination of God's will with respect to their existence³⁷. This suggests to Wyclif the need to critically revisit the position taken by Scotus³⁸, in order to reaffirm his own opposing view. Scotus had rejected the Platonic-Augustinian approach, whereby the determination of God's knowledge of contingent beings or state of affairs depends upon the representation of their exemplar ideas. This entails the assumption that, through the ideas, God not only knows the essential properties of each being, but also all the proximate and remote causes, as well as

37 Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium*, cit., pp. 220-223. See JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 117: «[deus] determinate scit hoc fore, quocunque contingenti assignato. Et [Doctor Profundus] tenet finaliter quod voluntas dei, qua determinat se ad causandum tale futurum, est causa quare determinate scit quodcunque futurum».

38 Wyclif presents part of the discussion, similar in structure and argumentation, found in d. 39 of the first book of Scotus's *Ordinatio* on the first book of the *Sentences* of Peter Lombard. Scotus had subjected his analysis to repeated revisions. The editors have not considered the text of d. 39 transmitted by the manuscript tradition of the *Ordinatio* to be the definitive version, and there has been debate as to whether it is an original work of Scotus or a text prepared by one of Scotus's collaborators who had access to his working materials. See, in this regard, JOHN DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber primus*, edited by Commissio Scotistica, Vatican City, Et Typographia Polyglotta, 1963, vol. VI, pp. 26*-30*; JOACHIM R. SÖDER, *Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den Futura Contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster, Aschendorff, 1999, pp. 8-10; GLORIA FROST, *John Duns Scotus on God's Knowledge of Sins: A Test-Case for God's Knowledge of Contingents*, in «Journal of the History of Philosophy», 48/1, 2010, pp. 15-34. On Scotus's view on divine knowledge of future contingents, see at least WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 127-145; CALVIN G. NORMORE, *Scotus, Modality, Instans of Nature*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, edited by Ludger Honnefelder, Rega Wood and Mechthild Dreye, Dordrecht, Springer, 1996, pp. 161-174; SIMO KNUUTTILA, *Duns Scotus' Criticism of the 'Statistical' Interpretation of Modality*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, edited by Jan P. Beckmann, in «Miscellanea Mediaevalia», 13, 1981, vol. I, pp. 441-450.

all the conditions required for their external instantiation in due time. This approach is not without difficulties³⁹: God's knowledge of the ideas is, in fact, absolutely necessary and naturally precedes the determination of His will; therefore, the representation of the ideas is indifferent to the existence of creatures, which is caused by the subsequent determination of the will, otherwise it would be necessary. Moreover, the ideas represent to the divine intellect not only the contingents, but *aeque naturaliter et perfecte* all the possibles; now, if God's knowledge of the contingents were certain by virtue of the representation provided by their ideas, it would follow that God has determined knowledge of all the possibles as well, and therefore each of them – like the contingents – would necessarily be actualised externally⁴⁰. Furthermore, it is unclear how God can know in the ideas the moment when each individual instantiation of them takes place⁴¹.

The second opinion criticised by Scotus is the Boethian one, shared by Aquinas and by Wyclif himself, according to which God determinately knows contingent things through His own eternity, in which all

³⁹ That God has determined knowledge of the intelligible being that creatures have in their ideas is beyond doubt for Wyclif, but this pertains to the *scientia simplicis intelligentiae*, which is absolutely necessary, not the *scientia visionis*. See JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 118.

⁴⁰ On the contrary, Wyclif argues in several of his works, including the *De scientia Dei* that God knows more things through the knowledge of simple understanding than through the knowledge of vision, and that He can do far more things through absolute power than through ordained power. Ultimately, he concludes that there are many more things provided with *esse intelligibile* than there are provided with existential being *ad extra*. Cfr. LUIGI CAMPI, *Was the Early Wyclif a Determinist? Concerning an Unnoticed Level in His Taxonomy of Being*, in «Vivarium», 52/1, 2014, pp. 102-146: 124-128.

⁴¹ See JOHN DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber primus*, cit., I, d. 39, q. 5, p. 406. Cfr. JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 118, where he expands on Scotus's view as follows: «Ideo credo quod illa via sic intellexit quod ydee perfectius representant divino intellectui quodcunque futurum existere in tempore suo quam aliquod intuitum a nobis representatur esse presens nobis; cum ergo nos scimus determinate presentia intuitu, multo magis deus determinate scit omnia futura».

temporal events are simultaneously present. To Scotus's objections⁴² (for example, that future events would thus become coeternal with God – and, therefore, uncreated), Wyclif replies by appealing to God's relative knowledge, considering correct to assert that its certainty is brought about by the eternal presence of its objects⁴³, although undoubtedly the *scientia quae est deus* is the cause – and not reciprocally caused – of the existence of all created beings and their *coassistencia relativa*. Thus, it is reasonable to regard the presence of contingent objects in divine knowledge as a sign of its determination, while also maintaining, along with Scotus, that this presence (and, consequently, their existence) derives from the certainty of divine science and the divine will to create them⁴⁴.

Finally, Wyclif briefly mentions the third view discussed by Scotus, according to which the determination of God's knowledge is caused by the necessity of its object – at least *de necessitate consequentiae*, according to Boethius and Thomas. Scotus, however, argues that God's knowledge of contingents is itself contingent, determined by the free will of God. Wyclif presents Scotus's doctrine as follows: in the first instant of nature, the divine essence represents to the divine intellect both parts of a contradiction in their intelligible being («ut neutra, et

⁴² JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 119-120. Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber primus*, cit., I, d. 39, q. 5, pp. 409-411.

⁴³ Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber primus*, cit., I, d. 39, q. 5, pp. 406-407.

⁴⁴ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 120-121: «Ad tercium, diceret aliquis quod assistencia eternitatis cuilibet temporali non est causa determinacionis divine sciencie, cum illa sciencia prius sit determinata quam scitum existat, et per consequens prius quam est assistencia eternitatis ad existenciam illius sciti. Verumptamen illa extensiva assistencia dei est signum infallibile inductivum ad assumptum quod deus scit determinate quodlibet futurum. Et ita potest salvari utraque opinio: prima quod talis assistencia sit signum certitudinis divine sciencie; et secunda Doctoris, equivocantis quod illa assistencia non est causa certitudinis divine sciencie, set formaliter consequens ad illam certitudinem. Verumptamen cum divina sciencia relativa causatur ex rebus scitis iuxta predicta, et assistencia dei etiam causatur ab eisdem scitis, videtur quod neutra harum relacionum rationis causatur a reliqua, quamvis actus quo deus scit, cum sit deus, causat illam coassistenciam relativam».

non ut facienda»); in the second instant of nature, the divine intellect presents both to the divine will, which eternally determines itself toward one of the two. Then, the divine intellect apprehends the determination of the will, and this cognition is certain, as God unfailingly knows the determination of His will toward the production of a contingent individual or state of affairs. However, Scotus maintains that, while such an individual or state of affairs exists, it is still possible that in the same instant it could have not existed, since God could have chosen otherwise⁴⁵.

Wyclif cautiously clarifies that all opinions expressed by the masters agree if correctly understood, but he expresses reservations regarding Scotus's thesis, which – though subtle (!) and Catholic⁴⁶ – appears to introduce a form of discursivity between God's will and knowledge, as if they were really distinct, placing the will as the cause determining knowledge. Adopting instead the Thomist perspective, Wyclif reaffirms the importance of God's immutable eternity as the foundation of the certainty and infallibility of His knowledge, recalling the difference between human and God's knowledge and distinguishing the *scientia quae est deus* from the *scientia dei relativa*:

Causa autem, quare creatura non semper scit determinate omne cui assistit pro tempore futuro et deus semper determinate scit omne cui assistit pro quocunque tempore, est quia creatura ultra suam existenciam et posicionem veritatis requirit ad scienciam illius veritatis actum credendi elicatum absque formidine; ad quem requiritur evidencia veritatis vel doctrina informantis, que non eo ipso ponitur, quo ponitur existenciam creature cum veritate. [...] Sciencia autem dei non ponit actum talem elicatum, set est relacio eo ipso posita eternaliter, quo scibile ponitur pro aliqua mensura temporis. Ideo cum

⁴⁵ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 121-122. Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Ordinatio. Liber primus*, cit., d. 39, q. 5, pp. 428-449. Cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 133-134; SIMO KNUUTTILA, *Duns Scotus' Criticism of the 'Statistical' Interpretation of Modality*, cit.; ANDREAS J. BECK, *Divine Psychology and Modalities: Scotus' Theory of the Neutral Propositions*, in *John Duns Scotus (1265/1266-1308). Renewal of Philosophy*, edited by Egbert P. Bos, Amsterdam, Rodopi, 1998.

⁴⁶ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 122.

deus non potest quicquam adicere vel ambigere, oportet quod omne scibile sciat semper determinate eo ipso quod scibile est [...] Ex hoc ergo quod intellectus divinus intuetur voluntatem divinam immobilem et infrustrabilem eternaliter determinatam ad effectum aliquem, scit nimirum determinate illum effectum esse in tempore suo. Nec in sic sciendo discurrit vel conponit, set illum ordinem veritatum simplicissime cognoscit; set oportet intelligere, ut prius, voluntatem aut intellectum divinum non illam nudam relacionem rationis, set divinam naturam sic volentem; et sic correspondentur de causacione determinacionis, sicut dictum est de causacione sciencie⁴⁷.

The cause of relative knowledge and volition, and of their determination, is God's nature, in whose simplicity knowledge and will are indistinct: in knowing, God wills (and causes), and in willing, He knows⁴⁸. Nevertheless, when considered in their relative sense, God's faculties are distinct according to reason and ordered according to nature; thus, priority of God's knowledge over the will must be acknowledged: «videtur divinam scienciam naturaliter precedere eius voluntatem, cum sequitur: 'si deus vult aliquod contingens, tunc scit illud'; et econtra non oportet, cum multas deformitates scit deus que non vult beneplacite»⁴⁹.

In the last two chapters of the *De scientia Dei*, Wyclif formulates some fundamental conclusions. Firstly, he denies – against Scotus – that there is ever an instant when God is *neuter vel indifferens* towards pairs of contradictory events: God eternally has *scientia visionis* of the one that comes to pass *ad extra* and *scientia simplicis intelligentiae* of the other, which does not. God wills what is present to His intuition as existing in *tempore suo*, while He does not will what He knows only in its *esse intelligibile*⁵⁰. Thus, there is no need to suspend the principle of

⁴⁷ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 123-124.

⁴⁸ Ivi, pp. 6-7.

⁴⁹ Ivi, 117. Cfr. ivi, p. 5.

⁵⁰ Ivi, p. 125: «Prima, quod respectu nullius partis contradiccionis est deus neuter vel indifferens. Probatur: respectu cuiuscunque positivi determinat se deus eternaliter ad unam contradiccionis partem, eternaliter ordinando non existenciam relique [...]. Confirmatur ex hoc quod omne verum est scitum a deo et quodammodo

bivalence for future contingent statements, since their truth is always determined as such for God⁵¹ – though not for human beings.

Wyclif partially accepts Scotus's claim by recognising that the *voluntas quae est deus* is the *prima ratio contingentiae*, being the cause of every caused truth. Although contingent events depend on secondary causes, their primary *contingentia ad utrumlibet* derives from the free determination of God's will⁵².

Contingency, as Wyclif has clarified in previous logical works, does not imply the real possibility of the contrary in God's perspective⁵³; God's contingency is a *necessitas ex suppositione*: once the eternal antecedent of God's determination is set, contingent events infallibly occur

volitum vel in se vel in suo consequente; et falsum, cum non sit, non est a deo volitum; ex quo sequitur quod deus non est respectu alterius partis contradiccionis neuter vel indifferens».

51 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 125: «Secundo, sequitur quod omne verum est determinate verum. Nam omne quod deus scit est determinate verum; omne verum deus scit; ergo omne verum est determinate verum. Maior patet ex hoc quod omne quod deus scit, determinate scit [...]. Nec est fallacia secundum quid quando sic arguitur 'hoc est determinate verum quoad deum, ergo est determinate verum', cum omnis determinacio dei sit determinacio simpliciter quam nulla res potest infringere. Ex isto patet quod hic est fallacia secundum quid et simpliciter 'hoc est indeterminatum quoad causam secundam, ergo hoc est indeterminatum'. Illa ergo vocantur abusive 'indeterminate vera', que quoad nostram intencionem vel noticiam sunt non determinata».

52 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 125-126: «prima ratio contingencie stat in libertate voluntatis divine. Patet ex hoc quod cuiuslibet veritatis causate deus est causa prima [...]; ergo cum omnis contingencia sit veritas causata, sequitur quod deus est prima ratio cuiuscunque contingencie, et non nisi per voluntatem suam summe liberam; ergo et cetera. Ex isto patet quod nichil est contingens quoad causam secundam nisi quod prius est contingens quoad deum. Nulla enim causa secunda potest agere vel non agere nisi ex prima determinacione dei, ut causa principalis quare hoc contingens aliquando est et aliquando non est voluntas dei. Unde notabiliter errant qui ponunt maiorem necessitatem in contingentibus quoad causas secundas liberas quam quoad causam primam, in qua est formaliter ratio contingencie, cum sit de ordine universitatis et per consequens de dei beneplacito si aliquid sit tale, ut contingencia ad utrumlibet».

53 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 126-127. Cfr. ID., *De logica*, edited by Michael H. Dziewicki, London, Trübner & Co, 1893, vol. I, p. 26.

*ad extra*⁵⁴. This necessity remains compatible with God's freedom, as God could have determined His own knowledge and will differently⁵⁵.

Thus, Wyclif distances himself from the *communis opinio* of modern Pelagians, criticised by Bradwardine, according to which freedom is assured merely by future contingency⁵⁶. Instead, he distinguishes between absolutely necessary truths and contingent truths, both eternal and immutably present to God⁵⁷: the former always exist and cannot fail to exist; the latter could have not existed but are nevertheless eternal and without beginning or end, eternally present to God's vision. Everything God knows through knowledge of vision and wills to create remains contingent, regardless of its realisation *ad extra*, which happens infallibly by hypothetical necessity:

54 For broader considerations on the topic and references to the historiographical debate, see LUIGI CAMPI, *Was the Early Wyclif a Determinist?*, cit.

55 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 127-128: «sit a veritas que non sit necessitas, ut puta talis 'ego non disputo' vel quecunque libuerit; contra: 'si deus scit me disputare, ego disputo'; set antecedens est verum eterne ingenerabile et incorruptibile, ut patet ex dictis; ergo consequens est necessarium ex suppositione. Consequencia probatur. Totum antecedens patet ex dictis. Nam claudit contradiccionem verum esse quod deus non eternaliter scieret, cum nichil potest incipere vel desinere cognoscere. Nec est color, si consequencia sit bona et antecedens est eternum vel pro data mensura verum, quod contingens sit eternum vel pro eadem mensura verum. Nec est color, si data propositio nunc sit vera, quod nunc sit ita sicut illa primarie significat, quia satis est quod pro aliqua parte temporis eterni sit ita sicut illa nunc primarie significat – ut illa propositio 'ego sum', in casu quo semper maneret sic significans, semper esset vera, quia semper significaret sicut est, quamvis non semper significasset sicut semper est; sic illa propositio nunc formata 'dies iudicii est' nunc est vera, quia ita est ex parte rei quod dies iudicii est, quamvis non nunc».

56 JEAN-FRANÇOIS GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Paris, Vrin Genest, 1992, pp. 34-60. Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium*, cit., pp. 208-14; 689-90.

57 JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 127: «Sexto, sequitur quod omne verum sit necessarium et omne falsum simpliciter sit impossibile modo suo. Pro cuius intellectu, notandum quod aliquod est necessarium absolute, quod non potest non esse [...]; aliquod autem est necessarium ex suppositione, quod est veritas contingens cuius est causa completa, quam claudit contradiccionem incipere vel corrumpi».

Palam sequitur quod hominem vel mundum fuisse est tam contingens, sicut alia veritas de futuro; et per consequens hominem esse, mundum esse, et talia vocata 'necessaria' sunt summe contingencia. Patet ex hoc quod quandoque – scilicet ante mundi constitutionem – fuit contingens ad utrumlibet mundum vel tempus fore, et omne quod fuit possibile semper est eque possibile [...]; ergo adhuc est eque contingens⁵⁸.

Wyclif maintains that God has determined knowledge not only of contingent truths necessarily realised *ad extra* in time but also of chance or fortuitous events. In the wake of Aristotle, chance and fortune are accidental causes that can be integrated into a framework of final causality, for even apparently random events occur according to the determined knowledge and will of God. Now, although some events occur beyond natural intent or beyond the purpose of a rational agent, this does not allow us to conclude that they happen *praeter propositum dei et determinatam scientiam*. For God, indeed, knows with certainty and wills infallibly the ordered series of causes of all worldly events, which sometimes happen, as it is said, *a casu vel a fortuna*⁵⁹. Boethius teaches that God's providence concerning contingent events, including the one caused by accidental causes, does not compromise human freedom, which would only be annulled by some God's coercion of human decisions – a hypothesis Wyclif explicitly rejects⁶⁰.

The philosophers' error – probably, the “modern” advocates of the *famosa opinio*⁶¹ – consists in defining something as necessary or contingent according to human certainty – an approach initially shared by Wyclif himself⁶²:

Alias, quoniam restrinxi verba de presenti et distruxi illa ex opposito, vocavi 'determinate verum' quod est verum pro aliquo instanti pro quo necesse

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ JOHN WYCLIF, *De logica*, cit., p. 172.

⁶⁰ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 118.

⁶¹ *Ivi*, p. 119.

⁶² Cfr. JOHN WYCLIF, *De logica*, cit., pp. 165-170.

est ipsum esse vel fuisse, ut est omnis veritas contingens de presenti vel de preterito independens a futuro; 'indeterminate verum' quod est verum pro aliquo instanti pro quo non est necessarium ipsum esse vel fuisse, ut sunt futuriciones contingencium. 'Contingens ad utrumlibet' vocavi 'contingens indeterminatum', et 'contingens natum' 'contingens determinatum'. 'Contingens semper' vocavi 'contingens natum, cuius est causa effectiva quoad hoc non inpedibilis naturaliter ordinata', ut solem oriri cras, eclipses et coniuncciones cum talibus que fiunt in mundo sublunari. 'Contingens in maiori' vocavi 'contingens natum, cuius est causa quoad hoc inpedibilis naturaliter ordinata', ut effectus naturales. 'Contingens in minori' vocavi 'contingens natum non habens causam effectivam sibi naturaliter ordinatam', ut sunt preternaturalia⁶³.

From God's perspective, all these events are equally necessary *ex suppositione*⁶⁴ and determined⁶⁵. Theologians must therefore avoid

⁶³ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 133-134.

⁶⁴ Ivi, pp. 147-148: «Ideo, etsi moderni ignari sensuum antiquorum negant necessitates contingentes, non eo magis sunt negande [...] Equivocacio ergo de necessario detecta sanat controversias scribencium, ut aliquod est necessarium quod oportet absolute ex se esse, ut deum esse; secundum est necessarium quod oportet absolute ex alio esse, ut nichil simul esse et non esse; tertium est necessarium per accidens vel ex suppositione, quod dividitur in tria: primum quod oportet ex suppositione esse eternum, ut volicio dicitur respectu existere contingentis; secundum quod oportet ex suppositione esse in omni tempore, ut mundum esse; et tertium quod oportet ex suppositione aliquando esse et aliquando non esse, ut me currere et quotlibet talia».

⁶⁵ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 130: «Unde si philosophus sciret intuitive in verbo eternaliter ordinate quod dies iudicii erit vel quodlibet aliud contigens futurum, diceret hoc esse eque determinatum et necessarium, sicut aliquod contingens significabile; set latet nos noticia talium antequam fiant; ideo dicimus talia esse indeterminate vera – suple: quoad nostram noticiam vel causanciam cause secunde. Multos enim effectos producet causa secunda ad quos nondum est determinata, quamvis deus non potest respectu alicuius significabilis esse indeterminatus. Dimittendo ergo aspectum ad fluxum temporis et considerando propositum et determinacionem dei, patet quod omnia contingencia pari gradu currunt quoad necessitatem vel determinacionem, quamvis sit gradus plurium contingencium quoad eorum duracionem, quoad potestatem incepcionis vel desinicionis cum quibuslibet proprietatibus a nobis ut plurimum ignoratis»; cfr. ivi, p. 146.

the philosophers' mistake⁶⁶ and recognise that contingent events, imperfectly known to humans⁶⁷, are certain for God. Concerning future contingents *ad utrumlibet*, God has *scientia visionis* of the member that occurs and *scientia simplicis intelligentiae* of the other, which remains unrealised *ad extra*, but is caused and known in a determined manner in its intelligible being. Therefore, in God's case, it is more correct to speak of *determinatio ad utrumlibet*⁶⁸.

Following Bradwardine, one can thus affirm that «Prima ergo et summa contingencia ad utrumlibet est in volicione dei qua vult semper quod sit contingens, et ex hinc derivatur ad effectus contingentes»⁶⁹. Wyclif accepts this indication, though maintaining the primacy of God's knowledge over the will: God eternally knows both necessary and contingent events, without varying degrees of determination⁷⁰, and His purpose cannot be frustrated.

⁶⁶ For Wyclif's critique of the shortcomings of contemporary theology and his "post-disciplinary" approach, see LUIGI CAMPI, «*Puri philosophi non est theologizare*»: Reflections on Method in John Wyclif's and his Bohemian Followers' Discussion of the Eternity of the World, in *Wycliffism and Hussitism. Methods of Thinking, Writing, and Persuasion*, c. 1360 – c. 1460, edited by Kantik Ghosh and Pavel Soukup, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 117-137.

⁶⁷ JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., p. 137: «sic ergo est certitudo nobis evidencior de nobis preterito, quam de nobis futuro, quamvis non sit in re maior. Ideo de futuris consiliatur dum sunt futura, et non de preteritis dum sunt nobis preterita».

⁶⁸ Ivi, pp. 131-132: 131: «Theologus ergo debet relinquere verba philosophorum de distincione contingencium et ponere sensum eorum, quod illud vocant contingens ad utrumlibet, quod eque convenit evenire sicut eius oppositum, ipsis ignorantibus determinacionem ad utramque partem – cuiusmodi sunt multe veritates de futuro».

⁶⁹ Ivi, p. 134. Cfr. THOMAS BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium*, cit., pp. 651-653.

⁷⁰ It is therefore necessary to offer a new classification of contingents, without falling into the errors of the inexperienced and clumsy, who ignore the eternal presence of all things in the divine intuition. See JOHN WYCLIF, *De scientia Dei*, cit., pp. 135-136: «Unde evacuando ea que sunt parvuli, tam quoad sapere quam quoad loqui, decet theologum loqui ut ille vir qui vidit in Verbo archana futura deo presencia, et distinguere contingens proporcionaliter ad distincionem parvulorum balbutientium, licet aliis verbis et alia sententia. Est enim aliquod contingens eternum

This conception opens up further doctrinal implications, including soteriological issues and questions concerning the dialectic between *potentia ordinata* and *potentia absoluta*⁷¹.

Riassunto Nel suo *De scientia Dei*, Wyclif cerca di conciliare la conoscenza immutabile e semplice di Dio con l'autentica contingenza della creazione. Contro posizioni che compromettono o la perfezione divina o la libertà delle creature, egli propone una teoria della *scientia visionis* secondo cui tutti gli enti o stati di cose temporali sono eternamente presenti all'intelletto divino nel loro proprio *esse existere*. Rifiutando ogni concezione che comporti forme di successione o discorsività per la scienza divina, Wyclif sostiene che Dio conosca in modo eterno e determinato il membro vero di ogni coppia di contraddittori, conoscendo al contempo l'alternativa non realizzata attraverso la *scientia simplicis intelligentiae*. Tutte le verità contingenti sono necessarie *ex suppositione*, sulla base dell'eterna decisione divina di portarle all'esistenza, ma rimangono contingenti in sé, poiché Dio avrebbe potuto volere altrimenti. Wyclif sostituisce così la *contingentia ad utrumlibet* con la *determinatio ad utrumlibet*, collocando il fondamento ultimo della contingenza non nell'indeterminatezza creaturale ma nella sovrana libertà di Dio.

et aliquod temporale, et utrumque membrorum in tria dividitur. Nam aliquod est contingens eternum solum a parte ante, ut me esse generandum; aliquod solum a parte post, ut me fuisse; et aliquod utrumque, ut deum scire, velle et ordinare me esse, cum quotlibet istis similibus que omnia sunt contingencia, quia possibile est ipsa non esse, quamvis de facto sint. Contingens autem temporale est triplex. Nam aliquod est semper, ut mundum et tempus esse; et aliquod in maiori parte, ut quemlibet hominem esse; cum enim hominem esse incepit post mundum et durabit in eternum, patet quod in minori parte temporis non est. Alia autem sunt contingencia in minori, ut quodlibet contingens temporale inclusum quoad utrumque terminum infra tempus, et in talibus sunt quotlibet genera: alia sunt instantanea, alia tempore durabilia secundum magis aut minus, ut deus ordinavit suas periodus».

71 Cfr. LUIGI CAMPI, «Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? Primato della grazia divina e contributo umano al processo di giustificazione in una pagina di John Wyclif, in «Saepe mihi cogitanti...». Studi di filosofia tardo-antica, medievale e umanistica offerti a Giulio d'Onofrio, edited by Armando Bisogno et al., Roma, Città Nuova, 2023, pp. 513-528.

Luigi Campi

Abstract In his *De scientia Dei*, Wyclif seeks to reconcile God's immutable, simple knowledge with the genuine contingency of creation. Against views compromising either divine perfection or creaturely freedom, he advances a theory of *scientia visionis* in which all temporal beings or states of affairs are eternally present to God's knowledge in their *esse existere*. In rejecting any temporally successive or discursive conception of divine knowledge, he insists that God eternally and determinately knows the true member of every pair of contradictories, whilst knowing the unrealised alternative through *scientia simplicis intelligentiae* of their *esse intelligibile*. All contingent truths are necessary *ex suppositione*, given God's eternal decree, yet remain contingent in themselves, for God could have willed otherwise. Wyclif thus replaces *contingentia ad utrumlibet* with *determinatio ad utrumlibet*, locating contingency's ultimate ground not in creaturely indeterminacy but in God's sovereign freedom.

Indice dei nomi

- Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf (Haly, Abugafarus, Bugafarus) 110 e n, 112, 113 e n, 116
- Ackrill, John Lloyd xn, 8n, 30n, 37, 38n, 176n
- Adamson, Peter 36n
- Ademollo, Francesco VIII, 26n
- Adriaen, Marc 58n
- Aezio 11n, 18
- Agostino di Ippona XII, 23, 68, 71, 76, 122, 134, 136, 145n, 152n, 154n, 156n, 157n, 159n, 160n, 162n, 163n, 164n, 168, 171n, 172 e n
- al-Hassan, Ahmad Yusuf 110n
- Al-Ḥuḍayrī, M. 37n
- Alberto Magno 52, 55, 56 e n, 57, 58 e n, 59 e n, 75 e n, 76 e n, 77 e n, 78 e n, 79 e n, 80 e n, 81 e n, 82 e n, 83 e n, 84 e n, 85 e n, 86 e n, 87 e n, 88 e n, 89 e n, 90 e n, 91 e n, 92 e n, 93n, 94 e n, 95 e n, 96 e n, 97n, 98 e n, 99 e n, 100 e n, 101 e n, 102 e n, 103 e n, 104 e n, 105 e n, 106 e n, 107 e n, 108 e n, 109n, 110 e n, 111 e n, 112, 113n, 114 e n, 115 e n, 116, 118, 119 e n, 120
- Albumasar 110 e n
- Alessandro di Afrodisia 19, 21, 19n, 20, 21n]
- Alessandro di Hales 117
- Alighieri, Dante 26 e n, 27
- Ammonio (di Ermia) 23n, 48n
- Annas, Julia 14n
- Anscombe, Gertrude E.M. 176n
- Anselmo d'Aosta 71, 72
- Anselmo di Laon 122
- Aristotele IX, x e n, XI, 8 e n, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17 e n, 21, 27, 29, 30 e n, 31, 32 e n, 33 e n, 34, 36, 37, 38, 39 e n, 40n, 41 e n, 42, 43 e n, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 54 e n, 60, 76n, 81, 99n, 100, 106, 123 e n, 127n, 128 e n, 137, 138, 164n, 173, 176 e n, 186
- Arnaldo de Villanova 117
- Arnoldo di Strelley 125
- Ascensio di Sainte-Colombe 145
- Aureoli, Pietro 60n, 149, 150, 151 e n, 152n, 154 e n, 155, 156n, 159, 161 e n, 162 e n, 163
- Avicenna 29 e n, 34 e n, 35 e n, 36 e n, 37 e n, 38 e n, 39 e n, 40 e n, 41 e n,

Indice dei nomi

- 42 e n, 43, 44 e n, 45 e n, 46 e n, 47 e n, 48 e n, 49 e n, 50, 112 e n, 113 e n
Bäck, Allan 40n, 43n
Beccarisi, Alessandra 64n, 75n, 100n
Beck, Andreas J. 182n
Beckmann, Jan P. 179n
Beer, Rudolf 170n
Bezza, Giuseppe 84n
Bianchi, Luca 53n, 123n, 129n
Bienak, Magdalena 122n
Bieler, Ludwig 24n
Bisogno, Armando 189n
Boezio, Anicio Manlio Severino XIII, 20 e n, 21, 23n, 24 e n, 27, 48n, 76, 83 e n, 168, 181, 186
Bobzien, Susanne 13n, 14n, 15n, 17n, 21n
Borkowski, Ludwik 12n
Bonaventura de Bagnoregio 55n, 60 e n, 61 e n, 133n, 173n, 175
Bonini, Francesca 122n
Bonino, Serge Thomas 52n
Borgnet, Auguste 84n, 87n, 91n, 101n, 107n, 109n
Bos, Egbert P. 182n
Braakhuis, H.A.G. XIVn
Bridges, John Henry 115n
Brinzei, Monica 143n, 144n, 153n
Brown, Stephen 60n, 133n
Buckingham, Thomas 126n, 185n
Burnett, Charles 116n, 119n
Buston, Martina 12n
Boudet, Jean-Patrice 109 e n, 110n, 115n, 116n
Campi, Luigi XIV, 54n, 167n, 180n, 185n, 188n, 189n
Caroti, Stefano 96n
Casagrande, Carla 57n
Cassiodoro, 51 e n, 53, 56, 57, 61
Cerri, Giovanni, 4n
Cerrito, Amalia 114n
Chatti, Saloua 40n
Ciammetti, Daniela 125n
Cicerone 13, 14, 15 e n, 16, 17, 18 e n, 20n, 23n, 24n
Cioca, Luciana 153n
Cleante 13, 14n
Coopland, George William, 109n
Conti, Alessandro D. 167n
Corbini, Amos XIV
Corsi, Giovanna XIVn
Corvino, Francesco 164n
Courtenay, William 123n, 127n
Craig, William L. VIIIn, IXn, 54n, 127n, 176n, 179n, 182n
Crathorn, William 125n
Crisciani, Chiara 57n
Crisippo 14, 15 e n, 16, 17n
Crivelli, Paolo 8n, 29, 30 e n, 31 e n, 32n, 33n, 34n, 43n
De Caro, Mario XIIIn
Decker, Bruno 53n
de Rijk, L.M. XIVn
Descartes, René 121 e n
Diodoro Crono 43n
Dombart, Bernhard 171n
Donati, Silvia 84n, 85n, 86n, 101n, 102n, 108n, 109n, 113n
Dreye, Mechtild 179n
Dvořák, Petr XIIIn
Dziewicki, Michael H. 170n, 184n
Edidin, Aron 60n
Empedocle 87n
Enrico di Hassia (di Langenstein) senior 117

- Epicuro 15, 16, 17 e n
 Epitteto 14n
 Ernst, Germana 84n
 Ermes Trismegisto 86 e n
 Etzkorn, Girard J. 138n
 Evans, Gillian R. 136n, 150n

 Faes de Mottoni, Barbara 57n
 Fārābī, Abū Naṣr al- (Alfarabi) 36n, 41 e n, 48
 Fauser, Winfrid 99n
 Fedriga, Riccardo xIn, 60n, 62n, 123n, 126n, 130n
 Fidora, Alexander 98n
 Filone di Alessandria 23
 FitzRalph, Richard 134, 141, 142
 Franklin, James 97n
 Frede, Dorothea 30n
 Frost, Gloria 179n

 Galeno 113
 Garin, Eugenio 121n
 Gaskin, Richard xIn, 43n
 Gelber, Hester G. 122n, 126 e n, 129 e n, 131n, 139n
 Genest, Jean-François 126n, 127n, 185n
 Genet, Jean-Philippe 122n
 Gerardo da Siena 150, 151n, 152n, 154n, 163n, 164n
 Giacomo di Pamiers 155n, 156n
 Giamblico 48n
 Giavatto, Angelo xIVn
 Giglioni, Guido 84n
 Gilson, Étienne 121n
 Giovanni (evangelista) 122, 172
 Giovanni Damasceno 102n
 Giovanni Duns Scoto 122, 123n, 141, 142, 149, 179 e n, 180 e n, 181 e n, 182 e n, 183, 184

 Ghosh, Kantik 188n
 Goergen, Josef 76n, 91n, 95n
 Goris, Harm J.M.J. xIIIn
 Goulet, Richard 30n
 Gregorio da Rimini 125n, 144n, 150n, 152, 152n, 154n, 156n, 164n
 Gregorius Magnus 56, 57, 58n
 Gregory, Tullio 121 e n, 122n, 126n
 Grassi, Onorato, 53n
 Gualtiero di Chatton Chatton, Walter 62, 126, 130, 132 138 e n, 141 e n, 142
 Guglielmo di Ockham 60 e n, 62n, 69n, 123n, 124n, 125n, 126, 127n, 133 e n, 141, 142
 Guglielmo di Moerbeke 100n
 Guglielmo di Santo Amore 77
 Gutas, Dimitri 29n, 47n

 Haliva, Racheli 122n
 Haly Abenrudian ('Alī ibn Riḏwān) 113n
 Haly Embrani ('Alī b. Aḥmad al-'Imrānī) 113n
 Hendrix, Scott E. 110n
 Hintikka, Jaakko 176n
 Hodges, Wilfrid 40n
 Hoenen, Maarten 149n, 150n, 156n
 Holcot, Robert xv
 Honnefelder, Ludger 179n
 Hoßfeld, Paul 81n, 82n, 87n, 93n, 97n
 Hufnagel, Alfons 77n

 Ile, Vlad-Lucian 79n
 Imbach, Ruedi 75n
 Incandela, Joseph M. 62n, 131n, 139 e n, 141n
 Inglese, Giorgio 26n
 Isacco ben Israeli 99n

 Janko, Richard 5n

Indice dei nomi

- Juste, David 113n, 115n, 116 e n, 117n
- Kalb, Alfons 171n
- Karmi, Ghada 110n
- Kenny, Anthony xIn, 54n, 126n
- Kirk, Geoffrey Stephen 5n
- Kneale, Martha 176n
- Kneale, William 176n
- Knuuttila, Simo viiIn, 124n, 179n, 182n
- Kretzmann, Norman xIn, xivn, 54n, 126n
- Kübel, Wilhelm 90n
- Lagerlund, Henrik 40n, 122n, 140n
- Langton, Stephen 64, 122 e n
- le Blay, Frédéric xivn
- Leibniz, Gottfried Wilhelm xv
- Lemay, Richard 110n
- Libera, Alain de 113n
- Limonta, Roberto xIn, xv, 60n, 62n, 122n, 123n, 126n, 130n, 138n, 141n
- Litt, Thomas 109n
- Lucentini, Paolo 107n
- Łukasiewicz, Jan 12n
- Machuca, Diego 140n
- Magnavacca, Silvia 164n
- Maheu, Giovanni 144, 146, 147, 148, 165
- Mādkūr, Ibrāhīm Bayyūm 37n
- Mandonnet, Pierre 175n
- Marcolino, Venicio 143n, 152n
- Marenbon, John xIn
- Marmo, Costantino 122n
- Marmura, Michael E. 39n
- Maso, Stefano 15n
- Messahalla (Mashallah, Messehalla-ch) 115
- Michon, Cyrille xIn, xivn, xv
- Mignucci, Mario xivn
- Molina, Luis xv
- Moreschini, Claudio 24n, 86n
- Moretti, Matteo 12n
- Mori, Massimo xiiIn
- Mugnai, Massimo 123n
- Namnum, Nizar 110n
- Nannini, Andrea 122n
- Neuchelmas, Gabriel 54n
- Nicola Oresme 109n, 117
- Nicoletti, Michele 114n
- Niermeier-Dohoney, Justin 109n, 110n
- Noble, Christopher Isaac xivn
- Nodelman, Uri 124n
- Normore, Calvin G. xIn, 54n, 60n, 123n, 126n, 127n, 179n
- Nuchelmans, Gabriel 172 e n, 173n, 175n
- Omero 3, 4n, 5, 27
- Palazzo, Alessandro xiii, 62n, 75n, 79n, 82n, 84n, 91n, 95n, 100n, 110n, 111n, 114n, 122n
- Panti, Cecilia 53n
- Pelster, Franz 76 e n
- Pereira, Michela 96n
- Perfetti, Stefano xIn
- Perler, Dominik 122n
- Petrucchi, Federico 21n
- Pietro (apostolo) 55, 61, 72, 73
- Petrus de Alliaco 117
- Pietro di Ceffons 144, 145
- Pietro Lombardo 51 e n, 64, 122, 125, 144 e n, 149, 150n, 153n, 175n, 179n
- Pinborg, Jan xIn, 54n, 126n
- Platone 6, 7, 8, 21 e n, 27, 83, 115, 119n
- Platone Tiburtino 113n, 115, 119n
- Plotino 23
- Plutarco 23

- Porro, Pasquale VIII e n, XIII e n, 75n
 Posti, Mikko 75n
 Price, Betsey Barker 79n, 96n
- Randi, Eugenio 123n, 129n
 Reed, Baron 140n
 Reigosa Soler, César 60n
 Resnick, Irvén Michael 78n, 96n
 Riccardo di Campsall 129, 141, 142
 Richardson, Nicholas 5n
 Robert Holcot 62 e n, 63 e n, 121, 125, 126, 127 e n, 128 e n, 129 e n, 130 e n, 131 e n, 132 e n, 133, 134 e n, 135 e n, 136, 137, 138, 139 e n, 140 e n, 141 e n, 142
 Robson, John A. 175n
 Rodolfi, Anna XIV, 3n, 53n, 62n, 64n
 Ross, William David 99n
 Rubino, Elisa 100n
 Rudavsky, Tamar 123n, 176n
 Ruggero Bacone 115 e n, 117
 Ruperto di Deutz 122
 Rutkin, H. Darrel 78 e n, 81n, 93n, 107n
- Saak, Erik Lalande 152n
 Sainati, Vittorio 43n
 Santos Noya, Manuel 98n
 Savile, Henry 173n
 Schabel, Christopher 54n, 143n, 144n, 145n, 147n, 150n, 152n, 153n, 156n, 161n
 Schlosser, Marianne 53n, 55n
 Schmid, Stephan 122n
 Sharples, Robert William 20n, 24n
 Simon, Paul 77, 77n, 96n, 97n, 116n
 Slotemaker, John T. 128 e n
 Socrate 6, 131, 140
 Söder, Joachim R. 179n
 Sorabji, D. Richard xn
- Sorokina, Maria 75n
 Soukup, Pavel 188n
 Speer, Andreas 95n
 Spencer, Johnston 40n
 Spinelli, Emidio XIII n, 122n
 Stadler, Hermann 104n
 Stefano d'Alessandria 43n
 Strang, Colin 176n
 Street, Tony 40n
 Streveler, Paul A. 62n, 127n
 Strobino, Riccardo 40n
 Sturlese, Loris 75n, 76n, 87n
 Suárez, Francisco XV, 54n, 127n, 176n
Summa Halensis 76n, 91n
- Tachau, Katherine H. 62n, 124n, 125n, 127n, 129n, 130n, 131n, 132n, 140n
 Taylor, Richard 12n
 Thom, Paul 40n
 Thorndike, Lynn 79n
 Timpanaro, Sebastiano 18n
 Tolomeo 75, 76, 87n, 90n, 92 e n, 94 e n, 95, 96, 97n, 100, 103n, 107n, 108n, 109n, 110, 113 e n, 115n, 116n, 118, 119 e n, 120
 Tolomeo da Lucca 76
 Tommaso d'Aquino 26, 27, 52, 52n, 53n, 64n, 76 e n, 77n, 95n, 109n, 117, 168, 169 e n, 171n, 173 e n, 175 e n, 176n, 180, 181
 Tommaso Bradwardine 126n, 170, 171, 172, 173 e n, 175 e n, 179 e n, 185 e n, 188 e n
 Tommaso di Strasburgo 152n, 154n, 163n, 164n
 Torrell, Jean Pierre 52n, 53n, 55n, 65n
 Tozzi, Ginevra VIII
 Trepczyński, Marcin 122n

Indice dei nomi

- Ugo di s. Cher 51, 52n, 63, 64, 65 e n, 66 e n, 67, 68 e n, 69, 70 e n, 71, 72, 73, 74
Ugolino di Orvieto 143 e n, 144 e n, 145 e n, 146, 147 e n, 148, 149 e n, 151, 152n, 153n, 159, 160 e n, 161 e n, 163 e n, 164 e n, 165
Ulrico di Strasburgo 76n, 95n

van der Bercken, John 152n
Vargas, Alfonso 152, 153 e n, 154 e n, 155 e n, 156 e n, 157 e n, 158 e n, 159 e n, 160, 161 e n, 162 e n, 163 e n, 165
Vecchio, Silvana 57n
Veltri, Giuseppe 122n

Wedel, Theodore Otto 109n
Weidemann, Hermann 8n
Weill-Parot, Nicolas 107n
Weisheipl, James A. 77n, 95n
Weiß, Melchior 113n
Wey, Joseph C. 138n
Whitaker, Charles W. A. 128n

Wierenga, Edward xIn, 64n
Willems, Rabdobus 172n
Wippel, John F. 176n
Wisnovsky, Robert 39n
Witelo 117
Witt, Jeffrey C. 128 e n
Wodeham, Adam 125 e n, 126
Wood, Rega 179n
Wyclif, John 167 e n, 168 e n, 169n, 170 e n, 171 e n, 172 e n, 173 e n, 174 e n, 175 e n, 176n, 177 e n, 178n, 179 e n, 180 e n, 181 e n, 182 e n, 183 e n, 184 e n, 185 e n, 186 e n, 187n, 188 e n, 189 e n, 190
Wciórka, Wojciech 60n

Zalta, Edward N. 124n
Zambelli, Paola 79n, 90n, 96n
Zamponi, Stefano 96n
Zavattero, Irene 100n
Zimmermann, Fritz W. 41n
Zumkeller, Adolar 143n

Studi e ricerche del Dipartimento di Lettere e Filosofia

Antichità e Filologia

1. FRANCESCO CANNIZZARO, *Sulle orme dell'Iliade. Riflessi dell'eroismo omerico nell'epica d'età flavia*, 2023.
2. *Noster delectat error. L'errore tra filologia e letteratura*, a cura di Elisa Migliore, Matilde Oliva, Claudio Vergara, 2024.

Filosofia

1. *Ecologia politica. Temi e riflessioni da un pensiero in divenire*, a cura di Stefano Righetti, 2025.
2. *Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti tra Antichità e Medioevo*, a cura di Anna Rodolfi, Maddalena Sartini, 2025.
3. *Gestazione per altre persone. Legami, desideri, corpi, norme*, a cura di Federica Buongiorno, Xenia Chiaramonte, Matteo Galletti, 2026.

Letteratura italiana e Romanistica

1. *L'illustre volgare. Riletture, riscritture e traduzioni dantesche nelle lingue romanze*, a cura di Michela Graziani, Michela Landi e Salomé Vuelta García, 2023.
2. «La sintassi del mondo». *La mappa e il testo*, a cura di Laura Bardelli, Elisa Caporiccio, Ugo Conti, Antonio D'Ambrosio, Carlo Facchin, Martina Romanelli, 2023.
3. *La violenza nella letteratura italiana. Forme, linguaggi e rappresentazioni*, a cura di Rebecca Bardi, Camilla Bencini, Chiara Canali, Andrea Carnevali, Alice Petrocchi, Alessandro Privitera, Andrea Talarico, 2023.

Linguistica

1. «La sua chiarezza séguita l'ardore». *Studi di linguistica e filologia offerti a Paola Manni*, a cura di Barbara Fanini, 2023.
2. *I dati linguistici. Metodologie e strumenti della ricerca*, a cura di Caterina Cacioli, Serena Carlamaria Crespi, Stefano Miani, Barbara Patella, Ersilia Russo, Carmelina Toscano, 2024.

Finito
di stampare
nel mese di dicembre 2025 da Rotomail Italia S.p.A.
Volume stampato con tecnologia print on demand

Il futuro segna fortemente la vita dell'uomo e corrisponde in lui a una aspettativa carica di significato escatologico che può realizzarsi pienamente o meno, in base a come egli vive nella successione temporale che da pellegrino sulla terra è scandita dalle sue scelte libere. Il merito che deriva dalla fede, aumentato dal corretto uso del libero arbitrio che sceglie sempre il bene, cioè Dio, e l'aiuto decisivo della grazia divina, consentono all'uomo *viator* di conseguire il premio della salvezza e della visione di Dio. Ma come è possibile che le scelte dell'uomo e le azioni che da esse dipendono siano davvero libere, cioè non costrette, se è vero che Dio creatore conosce ogni cosa prima che accada?

Senza pretesa di esaustività, attraverso la pubblicazione di sette ricerche, il volume intende approfondire la riflessione compiuta, tra XIII e XIV secolo, su alcuni degli aspetti salienti implicati dal rapporto di compatibilità o incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana, sia sul versante epistemico che sul versante metafisico e ontologico.

ANNA RODOLFI insegna Storia della filosofia medievale presso l'Università di Firenze. I suoi interessi di ricerca riguardano la riflessione filosofica e teologica del secolo XIII. Tra le sue pubblicazioni: «*Cognitio obumbrata*». *Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2014; *Prophesying and being a prophet. The case of Caiaphas as an evil prophet, from Hugh of Saint-Cher to Thomas Aquinas*, in Alessandro Palazzo, Anna Rodolfi (a cura di), *Prophets and Prophet in the Middle Ages*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2020, pp. 165-187; *Angels and prophets in thirteenth Century Latin prophetology*, in Alessandro Palazzo (ed.) *Medieval Debates on Foreknowledge: Future Contingents, Prophecy, and Divination* (forthcoming).

MADDALENA SARTINI si è laureata a Firenze in Storia della filosofia medievale. Ha conseguito il Diplôme Européen d'Études Médiévales, organizzato dalla Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM). È attualmente dottoranda presso IMT-Lucca dove lavora ad una tesi dedicata al concetto di *apititudo* nell'opera di Alberto Magno ed è cultrice della materia presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia di Firenze. Ha pubblicato un saggio dal titolo *Il ruolo dell'intelletto nel processo volitivo e il suo rapporto con la volontà nel pensiero di Giacomo da Viterbo*, in «I Castelli di Yale», XII, 2024, pp. 147-165.

