

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 sententiarus* 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 assertionem 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 impossibilis, 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.