

# 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 1348-49<sup>1</sup>, 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 testi<sup>2</sup>. In questa nota andrò a circostanziare ulteriormente quanto è già stato argomentato in questo senso rispetto a due ulteriori polemiche.

- <sup>1</sup> 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.
- <sup>2</sup> 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 *Sententze*, Ugolino conduce e porta avanti una polemica serrata contro alcuni *socci*, baccellieri che leggevano le *Sententze* durante lo stesso anno accademico<sup>3</sup>: 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 libro<sup>4</sup>, 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 Sorbona<sup>5</sup>; sebbene i temi principali della polemica tra i due riguardino questioni relative alla grazia, al peccato e al merito morale<sup>6</sup>, 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 bontà<sup>7</sup>. 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-Colombe<sup>8</sup>; in secondo luogo, che esso è contingente e questo è uno dei temi in cui si manifesta specificamente l'opposizione di Ugolino a Pietro Ceffons<sup>9</sup>. 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 derivante<sup>10</sup>.

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 libero<sup>11</sup>. 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).

- <sup>8</sup> 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.
- <sup>9</sup> Ivi, pp. 40 l. 251 - 44 l. 393.
- <sup>10</sup> «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).
- <sup>11</sup> «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 istante<sup>12</sup>. 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 proposizionale<sup>13</sup>. 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 necessità<sup>14</sup>.

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 riferirli<sup>15</sup>, 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 sia<sup>16</sup>: 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 sostenuto<sup>17</sup>. 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 divina<sup>18</sup>: 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 necessario<sup>19</sup>. 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 sé<sup>20</sup>.

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 stata<sup>21</sup>: 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 stato<sup>22</sup>.

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.

<sup>20</sup> Ivi, p. 45 ll. 441-44.

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

<sup>22</sup> «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 acquisite<sup>23</sup> (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 perfezioni<sup>24</sup>), 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 create<sup>25</sup>. 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 Scoto<sup>26</sup>, aveva acquisito un'attualità polemica nuova e differente a partire dallo *Scriptum* di Pietro Aureoli

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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?»).

<sup>26</sup> «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)<sup>27</sup>, la cui opinione era stata efficacemente riassunta qualche anno dopo dall'agostiniano Gerardo da Siena<sup>28</sup>:

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

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> 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 ipsum<sup>29</sup>.

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 secondari<sup>30</sup>.

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 voluta<sup>31</sup>.

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

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> «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 Rimini<sup>32</sup> 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 secondario<sup>33</sup>. 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)<sup>34</sup> 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 sua<sup>35</sup>.

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 produrre<sup>36</sup>, 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* agostiniano<sup>37</sup>. 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.

<sup>35</sup> Cfr. AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*, cit.

<sup>36</sup> 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.).

<sup>37</sup> «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 sé<sup>38</sup> 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 stesso<sup>39</sup>.

A questo punto, in modo analogo a quanto avviene in altri autori agostiniani<sup>40</sup>, 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 divina<sup>41</sup>. 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 sostiene<sup>42</sup>. 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'essere<sup>43</sup>. 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 inaccettabile<sup>44</sup>. Dopo aver quindi mostrato l'infondatezza delle argomentazioni di Aureolo che vanno dalla seconda alla quinta<sup>45</sup>,

**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 Pamiere, 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* agostiniane<sup>46</sup> che gli sembrano estremamente cogenti al riguardo<sup>47</sup>; 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.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> «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 conoscenza<sup>48</sup>.

A questo punto, Alfonso confuta dettagliatamente sei argomentazioni di un *quidam doctor noster*<sup>49</sup> 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).

<sup>48</sup> «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).

<sup>49</sup> Cfr. nota 45.



noscere la creatura come distinta da sé<sup>50</sup>: 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 reale<sup>51</sup>. 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 stesso<sup>52</sup>: 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 sé<sup>53</sup>. 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 assunto<sup>54</sup>.

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 Aureolo<sup>55</sup>, 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 effettiva<sup>56</sup>. 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 intuitivo<sup>57</sup>.

---

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).

<sup>56</sup> «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).

<sup>57</sup> «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 studiato<sup>58</sup>, 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 sfuggente<sup>59</sup>. Certo, da una parte Alfonso afferma esplicitamente di dare ragione a Pietro Aureoli nel suo ritenere che nessuna creatura costituisca il termine della conoscenza divina<sup>60</sup>; poi però afferma anche senza mezzi termini che sarebbe eretico per un cristiano sostenere che Dio non possa conoscere le

<sup>58</sup> Cfr. AMOS CORBINI, *Alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*, cit.

<sup>59</sup> 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.

<sup>60</sup> «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 modo<sup>61</sup> 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 Verbo<sup>62</sup>. 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 creato<sup>63</sup>. 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 creature<sup>64</sup>. 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 creature<sup>65</sup> (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 studio<sup>66</sup>, 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 Aureoli<sup>67</sup>, 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).

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> «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 predecessori<sup>68</sup>, 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 aristotelica<sup>69</sup>.

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 Verbo<sup>70</sup>, anche perché egli così interpreta una delle *auctoritates* agostiniane riguardo alle quali discute contro Alfonso<sup>71</sup>. 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.

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> «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).

<sup>71</sup> «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.