

Riccardo Fedriga* e Roberto Limonta**

Suppositiones pro istis dubiis solvendis.
**Futuri contingenti e profezie nel *Tractatus de
praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum
contingentium* di Guglielmo di Ockham**

Suppositiones pro istis dubiis solvendis. Future Contingents and Prophecies in William of Ockham's Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium
Abstract

In the *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, William of Ockham uses the term *suppositio* – which in the *Summa Logicae* was the referential property allowing terms to stand in place of the *res* – as a translation of Aristotle's ὑπόθεσις. In the *Posterior Analytics*, a hypothesis is the necessary premise to the scientific reasoning, assumed without demonstration but later confirmed by the correctness of the conclusions. In the case of future contingents and prophecies, in the *Tractatus*, *suppositiones* are both indemonstrable, as they come from an act of belief, and necessary, since they found the possibility of a logical-demonstrative reasoning about objects that present themselves to the grasp of intellect only *ficte*. Ockham thus applies the method of propositional logic to a theological context, providing scientific status to the knowledge of future contingents. In this framework, the crucial distinction between present-tensed propositions *secundum rem* and *secundum vocem* is not a merely linguistic *ad hoc* solution to the problem of future contingents' and prophecies', knowability. Rather, the *vocaliter* nature of future contingents must be

* Riccardo Fedriga, Professore Associato, Dipartimento delle Arti, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Bologna, Italia; riccardo.fedriga@unibo.it.

** Roberto Limonta, Cultore della materia, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Bologna, Italia; roberto.limonta@unibo.it.

Il presente lavoro è frutto di una ricerca comune. I paragrafi 1-2 sono da attribuire a Riccardo Fedriga; i paragrafi 3-4 a Roberto Limonta.

understood as a *fictio* or a *suppositio* needed to cut short the causal chain connecting the plane of *res* to that of cognitive acts, in coherence with Ockham's theological and ontological parsimony.

Keywords: Supposition; future contingents; prophecy; foreknowledge; logic of belief; free will.

Ancient and Medieval Authors: Aristotle; William of Ockham; Walter Chatton; Adam Wodeham; Gregory of Rimini.

Riassunto

Nel *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, Guglielmo di Ockham usa il termine *suppositio* con un significato diverso rispetto alla *Summa Logicae*, in quanto passa a indicare la traduzione di ὑπόθεσις nel primo libro degli *Analitici Secondi*. Scopo della nostra analisi sarà mostrare come le *suppositiones* rivestano, nel ragionamento teologico di Ockham, la stessa funzione delle premesse necessarie – benché indimostrate – nel ragionamento scientifico descritto dallo Stagirita: esse infatti hanno carattere di indimostrabilità, provenendo da un atto di credenza, ma al contempo di necessità, quale fondamento di un ragionamento logico-dimostrativo per oggetti che possono presentarsi solo in forma “fittizia” all'apprensione dell'intelletto, come futuri contingenti e profezie. Poste tali *suppositiones* a fondamento del ragionamento teologico, mostreremo come questo poi si muova, in Ockham, con la consequenzialità della logica proposizionale, così da legittimare lo statuto di scientificità per la scienza profetica e, nel contempo, salvare la libertà dell'uomo di agire diversamente, affermando la propria libera scelta. Chiave dell'argomentazione sarà la distinzione fra proposizioni al presente *secundum rem* e *secundum vocem*, da intendere non quale espediente puramente linguistico *ad hoc* per eludere la questione della conoscibilità dei futuri contingenti, bensì come *fictio* o *suppositio* necessaria ad accorciare la catena causale tra *res* e atti cognitivi che vi si riferiscono, in coerenza con la parsimonia ontologica della teologia di Ockham.

Parole chiave: *Suppositio*; futuri contingenti; profezia; prescienza; logica della credenza, libero arbitrio.

Autori antichi e medievali: Aristotele, Guglielmo di Ockham; Walter Chatton; Adam Wodeham; Gregorio da Rimini.

Nel *Tractatus de praedestinatione* di Guglielmo di Ockham il termine *suppositio* ricorre con un significato diverso rispetto alla nota definizione presente nella *Summa logicae*¹. Esso è impiegato infatti come traduzione del termine ὑπόθεσις, utilizzato nel primo libro degli *Analitici Secondi*. Nel ragionamento scientifico descritto da Aristotele, l'ipotesi costituisce la premessa necessaria – benché indimostrata – dell'altrettanto necessaria conclusione del ragionamento; nel *Tractatus*, invece, le *suppositiones* sono applicate al caso dei futuri contingenti e delle profezie e hanno i) carattere di indimostrabilità, poiché provengono da un atto di

¹ «Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando termine in propositione stat pro aliquo». Guillelmi de Ockham *Summa Logicae*, in Id., *Opera Philosophica*, voll. VII, ed. P. Boehner, St Bonaventure University, New York 1974, I, 63, ll. 11-12. Se non diversamente segnalato, la traduzione italiana dei testi è nostra. Per i passi di Ockham citati la traduzione è tratta da

credenza; ii) costituiscono al contempo il fondamento necessario della possibilità di un ragionamento logico-dimostrativo nel caso di oggetti che per la loro natura possono presentarsi solo in forma “fittizia” all’apprensione dell’intelletto (non essendo ancora presenti o essendolo in modo diverso da come annunciato). Obiettivo di questo articolo è dimostrare come siano proprio le *suppositiones* (e finzioni quali futuri contingenti e profezie, che su di esse si appoggiano) a consentire ad Ockham di applicare il metodo della logica proposizionale, pur muovendosi entro un contesto teologico, e fornire in tal modo statuto di scientificità alla *logica fidei*.

1. Il ruolo delle *suppositiones*

Partiamo dunque dal termine *suppositio*. Se nel ragionamento scientifico descritto da Aristotele l’ipotesi costituisce la premessa e la garanzia della necessità del ragionamento stesso, nel caso degli oggetti ed eventi mentali considerati dal *Tractatus* – futuri contingenti e profezie – le *suppositiones* hanno il ruolo di assunzioni necessarie che consentono a Ockham di procedere secondo una semantica proposizionale. Le *suppositiones* che reggono le catene causali di futuri contingenti e profezie sono pertanto da intendersi come banchi di prova per la tenuta di ogni teoria che intenda dire qualcosa di vero a proposito di oggetti ed eventi mentali: «Suppositiones pro istis dubiis solvendis. Pro istis dubiis solvendis primo suppono aliqua, quibus visis patebit solutio argumentorum»². La scelta di Ockham trova conferme nell’*Aristoteles Latinus*, dove *suppositio* traduce ὑπόθεσις che appare nel libro primo degli *Analitici Secondi*. Sia la *translatio vetus* di Giacomo Veneto sia la revisione operata da Guglielmo di Moerbeke mantengono *suppositio* come traduzione del termine³. Aristotele precisa che la natura delle ipotesi, in quanto premesse, è di essere «dimostrabili, senza averle provate»:

Non è invece un’ipotesi né un postulato ciò che è necessario che sia – e che è necessario ritenere che sia – in forza di sé; infatti la dimostrazione non è indirizzata al discorso esterno, ma a quello che ha luogo nell’anima, dal momento che non lo è neppure il sillogismo. Infatti è sempre possibile muovere obiezioni al discorso esterno, ma non sempre al discorso interno. Al-

R. Fedriga e R. Limonta, *Il Trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di Guglielmo di Ockham*, Città Nuova, Roma 2020.

² Guillelmi de Ockham *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, rec. Stephanus Brown, St. Bonaventure University, New York 1978, q. 1, s.6, ll. 183-185.

³ Cfr. A.L. IV. 1-4, in *Aristoteles Latinus*, IV, eds. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, 1968, pp. 5-107 per la *translatio* di Giacomo Veneto degli *Analitici Secondi*, e *ibid.*, pp. 285-343 per la revisione di Guglielmo di Moerbeke.

lora, qualsiasi cosa assuma chi conduce la dimostrazione senza provarla, sebbene sia possibile provarla, questa è ipotizzata, qualora assuma qualcosa che è creduto da chi apprende⁴.

Si tratta di una differenza importante rispetto a Ockham, per il quale le *suppositiones* restano invece indimostrabili benché altrettanto necessarie, e tuttavia comprensibile, visto il contesto teologico nel quale Ockham utilizza il concetto. Nel *Tractatus*, la funzione di legittimare e dimostrare la verità delle *suppositiones* è assunta nel quadro di quella che si profila come una fondata logica della credenza. Le *suppositiones* si presentano infatti come affermazioni che sono sia necessarie sia indimostrabili: così come i postulati della geometria euclidea, esse si configurano quali proposizioni dal valore di verità epistemologicamente indeterminato e indeterminabile, ma tuttavia certe. Le *suppositiones* hanno pertanto carattere assiomatico; tuttavia, esse non poggiano sull'autoevidenza della verità dei propri contenuti o sulla verifica induttiva, come le proposizioni scientifiche, bensì sull'indimostrabile – e per Ockham altrettanto autoevidente – certezza del credere:

Senza dubbio dobbiamo tener fermo che Dio conosce (*scit*) in modo certo (*certitudinaliter*) ogni futuro contingente, così che sa in modo certo quale parte della contraddizione sarà vera e quale falsa, in modo tale, tuttavia, che tutte quelle proposizioni come 'Dio sa che questa parte della contraddizione è vera' o 'Dio sa che quella parte della contraddizione è vera' sono contingenti e non necessarie⁵.

Una volta assunte come premesse, le *suppositiones* consentono di procedere secondo sequenze di catene argomentative causali anche in un contesto teologico, senza bisogno di postulare altri livelli ontologici che ne giustifichino la coerenza.

Ockham elabora la sua proposta nella terza e quarta delle nove *suppositiones* che compaiono al termine della prima *quaestio* del *Tractatus*. Questa riguarda la questione se la predestinazione passiva e la prescienza passiva siano relazioni reali in colui che viene predestinato e in ciò che è prenosciuto (forme inerenti al predestinato, al dannato o all'oggetto prenosciuto, cioè relazioni stabilmente

⁴ Arist. *An. Post*, I 10, 76b, trad. it. a cura di M. Gigante e G. Colli, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1984, I, p. 284.

⁵ «Sexta suppositio: quod indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter scit omnia futura contingentia, ita quod certitudinaliter scit quae pars contradictionis erit vera et quae falsa, ita tamen quod omnes tales propositiones 'Deus scit hanc partem contradictionis esse veram' vel 'illam' sunt contingentes et non necessariae», Guillelmi de Ockham *Tractatus...* cit., q.1, s.6, ll. 239-241:

presenti in essi): la domanda è cruciale, per Ockham, in quanto se la relazione in cui consistono predestinazione e prescienza avesse un valore ontologico (se fosse cioè una forma presente nel soggetto predestinato o nell'oggetto appreso per prescienza), ciò significherebbe, a suo avviso, la negazione del libero arbitrio per le volontà create. Per questo, il *Venerabilis Inceptor* fa seguire alla prima *quaestio* una serie di nove *suppositiones*, nel senso sopra illustrato. La prima sottolinea come la predestinazione sia un concetto che rimanda non a un'entità sostanziale (la dannazione o la salvezza, presente nel dannato o nel salvato) ma a una relazione, la quale prevede un soggetto (Dio) che dona la salvezza dell'anima, una creatura che riceve il dono e la vita eterna stessa. La seconda *suppositio* afferma la natura contingente di tutte le proposizioni su questa materia, allo scopo di evitare implicazioni deterministiche. Le *suppositiones* dalla quinta alla nona proseguono sulla falsariga delle prime e sono rivolte quindi a esaminare singoli aspetti che possano minacciare la libertà del volere umano o la certezza della prescienza di Dio, nel tentativo di costruire una teoria compatibilista che tenga insieme libero arbitrio e onniscienza divina.

In tale contesto Ockham introduce, nella terza *suppositio*, una distinzione cruciale tra proposizioni riferite al presente che sono tali sia verbalmente (*secundum vocem*) sia per i fatti che descrivono (*secundum rem*) e proposizioni che sono tali solo verbalmente:

Ci sono alcune proposizioni riferite al presente che sono tali sia verbalmente (*secundum vocem*) sia in relazione all'oggetto del loro riferimento esterno (*secundum rem*), e in tali proposizioni è universalmente vero che ogni proposizione vera al presente ne ha una [corrispondente] al passato necessaria, come 'Socrate siede', 'Socrate cammina', 'Socrate è giusto' e così via. Alcune proposizioni sono riferite al presente solo verbalmente e sono equivalenti a una proposizione al futuro, poiché la loro verità dipende dalla verità di proposizioni al futuro; e per queste proposizioni non vale la regola che ogni proposizione vera riferita al presente abbia una (corrispondente) proposizione al passato necessaria. In questo non vi è nulla di sorprendente, poiché ci sono proposizioni vere al passato come al futuro che non ne hanno alcuna [corrispondente] vera al presente - come provano per esempio 'il bianco fu nero', 'il bianco sarà nero', che sono vere, mentre la loro proposizione corrispondente al presente, cioè 'il bianco è nero', è falsa⁶.

⁶ «aliquae sunt propositiones de praesenti secundum vocem et secundum rem, et in talibus est universaliter verum quod omnis propositio de praesenti vera habet aliquam de praeterito necessaria m, sicut tales: 'Sortes sedet', 'Sortes ambulat', 'Sortes est iustus', et huiusmodi. Aliquae sunt propositiones de praesenti tantum secundum vocem et sunt aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum de futuro; et in talibus non est ista regula vera quod omnis propositio vera de praesenti habet aliquam de praeterito necessariam. Et hoc non est mirabile, quia sunt propositiones verae de praeterito et de futuro quae nullam habent veram de

Da questo passo, risulta evidente che per il primo tipo, vale il principio che a ogni proposizione vera al presente (*Sortes sedet*) ne debba corrispondere una necessaria al passato (*Sortes sedit*). Altre proposizioni, tuttavia, si riferiscono al presente solo *secundum vocem*, mentre *secundum rem* si riferiscono al futuro, dal momento che il loro valore di verità dipende dal porsi in atto, in un tempo futuro, di determinati eventi. In questi casi non vale la regola per cui ogni proposizione vera al presente ne ha una corrispondente necessaria al passato e viene meno il vincolo che determinava la necessità del presente: «il bianco fu nero» e «il bianco sarà nero», benché vere, hanno una relativa proposizione al presente falsa («il bianco è nero»). Nella quarta *suppositio*, poi, Ockham prosegue:

Tutte le proposizioni su questo argomento, benché vertano verbalmente (*vocaliter*) al presente o al passato, sono tuttavia riferite al futuro in modo equivalente, dato che la loro verità dipende dalla verità delle proposizioni che sono formalmente (*formaliter*) riferite al futuro. Ma per la terza *suppositio* è evidente che quelle proposizioni vere riferite al presente non hanno una corrispondente proposizione al passato necessaria, ma solo una contingente, così come quella corrispondente riferita al presente e contingente. Ne segue che nessuna proposizione al presente, in questa materia, ha una proposizione corrispondente necessaria al passato⁷.

Appare dunque chiaro che, per Ockham, ogni proposizione ha un valore di verità determinato. Tuttavia, per alcune proposizioni tale valore è già fissato stabilmente e definitivamente, perché gli eventi che esse descrivono sono già avvenuti nel tempo; per altre, invece, il valore di verità non è ancora conoscibile, poiché ciò che le porrà in essere nel futuro è ancora da determinarsi, ed esse sono quindi contingenti. Ockham opera cioè una distinzione mirata a mettere fuori gioco il principio aristotelico secondo cui vi è una relazione necessaria tra una proposizione vera al presente e la corrispondente proposizione vera al passato. Il *Venerabilis Inceptor* forza il testo di Aristotele in senso indeterminista, così come fa anche nel suo commento al *De interpretatione*, senza per questo rinunciare alla

praesenti, sicut istae 'album fuit nigrum', 'album erit nigrum', quae sunt verae, et sua de praesenti est falsa, scilicet ista 'album est nigrum'», Guillelmi de Ockham *Tractatus*, cit., q. 1, s. 3, ll. 208-220 (traduzione italiana, pp. 141-143).

⁷ «omnes propositiones in ista materia, quantumcumque sint vocaliter de praesenti vel de praeterito, sunt tamen aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum formaliter de futuro. Sed ex tertia suppositione patet quod tales verae de praesenti non habent aliquam de praeterito necessariam, sed solum contingentem, sicut illa de praesenti est contingens. Ex quibus sequitur quod nulla propositio de praesenti in ista materia habet aliquam de praeterito necessariam», Guillelmi de Ockham *Tractatus*, cit., q.1, s.4, ll. 221-228 (traduzione italiana, pp. 143-145).

parsimonia concettuale: se alla proposizione vera al presente «Pietro è predestinato» corrispondesse quella «Pietro fu predestinato» nel passato, quest'ultima, con la necessità propria del passato, necessiterebbe la corrispondente proposizione al presente.

Gli eventi futuri sono conosciuti in modo contingente e non necessario, ma ciò non toglie che essi siano immutabilmente determinati: l'indeterminismo epistemologico proprio della conoscenza dei futuri contingenti riposa sulla loro determinazione ontologica, alla quale è vincolata la possibilità di una conoscenza definita e quindi di una scienza di ciò che, essendo contingente, potrebbe anche non essere o essere diversamente da come è. Se si pensa a cosa significhi questa conclusione, una volta trasposta nell'ambito della relazione tra predestinazione e libero arbitrio, ecco che la soluzione di Ockham apre alla capacità di agire diversamente entro uno spazio di azione delimitato, secondo una concezione controfattuale della libertà.

La natura determinata dei futuri contingenti implica, da una parte, la contingenza di un atto conoscitivo che, muovendosi nel tempo, necessita che gli eventi siano chiusi per poterne avere scienza; dall'altra giustifica la possibilità, affermata di principio benché non esplicabile, della conoscenza divina dei futuri contingenti, che sarebbe impossibile qualora essi fossero di natura indeterminata, come aveva già concluso Aristotele. Ma, contro la posizione del *De interpretatione*, Dio può avere conoscenza stabile di ciò che stabile non è: la sapienza divina sa determinatamente quale delle due parti della contraddizione sia (già) vera e quale (già) falsa⁸. La prescienza è quindi conoscenza di realtà sì contingenti, dal momento che avrebbero potuto essere diversamente, ma non per questo mutevoli, perché il valore di verità di una proposizione non può mutare nel tempo ed è ancorato alla realtà fattuale⁹. Se 'Pietro è dannato' è vera in t_2 , allora era vera in t_1 'Pietro sarà dannato'; ma se la proposizione si rivelasse falsa in t_2 , questo comporterebbe anche la sua falsità in t_1 . La compatibilità della prescienza con la giustificazione della libertà delle creature è così garantita dalla collocazione della

⁸ Cfr. Guillelmi de Ockham *Ordinatio in primum librum Sententiarum* in *Opera Theologica* IV, eds. G. Etzkorn-F. Kelley, St. Bonaventure University, New York 1979, I, d. 38, p. 585, 1-10: «Ipse Deus, vel divina essentia, est una cognitio intuitiva, tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium, tam perfecta et tam clara quod ipsa etiam est notitia evidens omnium praeteritorum, futurorum et praesentium (...) etiam scitur quae pars contradictionis erit vera et quae erit falsa».

⁹ Cfr. *Tractatus*, q. 1, s. 6, pp. 517-518, 278-279: «Tenendum est quod [*Deus*] scit contingenter tantum».

sapienza divina in un orizzonte temporale che garantisce la contingenza degli eventi ma anche la loro natura fattuale e, quindi, realmente conclusa.

Nonostante la prescienza di Dio sia riferita a proposizioni verbalmente *de praeterito* o *de praesenti* (*Deus praedestinavit* oppure *Deus praedestinat*), il contenuto semantico della proposizione è futuro e, in tal modo, il suo valore di verità, in quanto ancora aperto alle possibili determinazioni degli eventi futuri, non cade sotto la stretta necessità del passato. Ockham lo ribadisce nell'articolo 4 della seconda *quaestio*: «la conoscenza non è necessaria, né si deve concedere che Dio abbia, dei futuri contingenti, una conoscenza necessaria ma piuttosto contingente»¹⁰. Dio conosce molte proposizioni come necessarie e immutabili, ma ne conosce anche molte come contingenti e non necessarie: ciò comporta un mutamento non della conoscenza divina ma del modo con cui essa apprende i propri oggetti. Se la conoscenza divina è da intendersi come proposizionale – e nel *Tractatus* Ockham sembra adottare questa soluzione – essa va anche concepita come azione di un intelletto divino che si muove nel tempo, e che muta i propri modi cognitivi in relazione al succedersi temporale di differenti realtà fattuali non intaccando la sostanza di ciò che conosce¹¹. D'altra parte, la distinzione tra proposizioni al passato *vocaliter* e *secundum rem* appare radicata nella struttura stessa della logica proposizionale di Ockham. Essa prevede infatti che sia gli enunciati

¹⁰ *Ibid.*, q. 2, a. 4, p. 530, 267-271: «Sic non est necessaria, nec debet concedi quod Deus habeat scientiam necessariam de futuris contingentibus sed potius contingentem». Cf. anche *ibid.* q. 2, a. 1, pp. 520-521, 21-24 («Deus habet notitiam determinatam respectu futurorum contingentium, quia determinate scit quae pars contradictionis erit vera et quae falsa»). Per la definizione occamista di «contingente» come ciò che non è né necessario né impossibile (*contingens aequale* o *ad utrumlibet*) si veda Guillelmi de Ockham *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* in *Opera Philosophica* II, eds. A. Gambatese-S. Brown, St. Bonaventure University, New York 1978, 5, p. 466, 186-188 e 7, p. 491, 178-182. Si veda anche, per la definizione di «contingente» nell'ambito proposizionale, *Summa logicae*, III-2, 5, p. 512, 35-38.

¹¹ Il carattere aperto delle proposizioni sui futuri contingenti e la differenza tra enunciati al presente o al passato *vocaliter* e *secundum rem* sono stati al centro del dibattito contemporaneo sul fatalismo teologico e sul compatibilismo, in particolare nell'ambito della filosofia della religione di lingua anglosassone; cfr. N. Pike, «Divine Omniscience and Voluntary Action», in *Philosophical Review*, 74 (1965), 27-46; J. Turk Saunders, «Of God and Freedom», in *Philosophical Review*, 75 (1966), 219-225; N. Pike, «Of God and Freedom: a Rejoinder», in *Philosophical Review*, 75 (1966), 369-379; M. McCord Adams, «Is the Existence of God a "Hard" Fact?», in *The Philosophical Review*, 76 (1967), 492-503. Un'utile e sintetica ricognizione di queste posizioni si trova in J. M. Fischer, «Freedom and Foreknowledge», in *Philosophical Review*, 92 (1983), 67-79, mentre i testi fondamentali della discussione sono raccolti in J. M. Fischer (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford University Press, Stanford 1989.

mentali sia gli enunciati del linguaggio verbale abbiano un diretto riferimento alle *res*, senza la presenza di intermediari: quello conoscitivo si configura come un atto intenzionale che è diretta apprensione delle cose, e che quindi necessita, per completarsi, della presenza del riferimento fattuale sul piano della realtà. Il futuro contingente, benché nel contesto linguistico sia posto in modo suppositivo e per così dire “finzionale”, è nondimeno un evento determinato e reale su cui si dirigono gli atti cognitivi, tanto dell’intelletto umano quanto di quello divino. La verità non è una qualità delle proposizioni e non significa nulla di diverso dal fatto che l’evento descritto da quelle proposizioni avvenga.

2. Scientia, *suppositiones* e prescienza divina

Nel suo insieme, la tesi di Ockham consiste nel cercare di ridurre enunciati, che si riferiscono a stati di cose, al corretto ambito di applicazione dei termini con i quali essi descrivono quegli stati. In questo senso, la conoscenza divina va intesa come rigorosamente proposizionale. Ciò non toglie che tale conoscenza, per quanto sia scienza del contingente, non sia tuttavia una conoscenza falsa o che possa essere tale¹²: essa si presenta piuttosto, ed è il tema della seconda *quaestio* del *Tractatus*, come determinata, certa e infallibile, immutabile¹³. Concentriamoci sull’immutabilità. Essa coinvolge un’ipotesi cruciale sulla conoscenza divina che Ockham formula a più riprese nel *Tractatus* (e che compare in termini analoghi nella *distinctio* 38 dell’*Ordinatio*). Nel presentare la questione se Dio abbia conoscenza immutabile dei futuri contingenti, Ockham respinge due argomenti contrari. Il primo sostiene che, poiché i futuri sono contingenti, essi possono variare il loro valore di verità, di conseguenza determinare un cambiamento nella conoscenza che Dio ha di essi e, in ultima analisi, in Dio stesso. Ma, risponde Ockham, non è possibile che una proposizione muti il proprio valore di verità: se una proposizione è vera lo è sempre, e se si rivela falsa, dopo essere stata tenuta per vera, significa che in realtà era sempre stata falsa. Il secondo argomento è quello per cui, se Dio non conosce la proposizione ‘Ego sum Romae’ perché falsa in t_1 , egli potrebbe tuttavia conoscerla in un tempo t_2 in cui essa divenga vera, producendo un mutamento nella conoscenza divina; a esso Ockham risponde che

¹² Su questo tema cfr. M. McCord Adams, *William Ockham*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1987, pp. 1011-1032.

¹³ Cfr. *Tractatus*, q. 2, p. 520, 3-5: «Utrum Deus respectu omnium futurorum contingentium habeat notitiam determinatam, certam, infallibilem, immutabilem et necessariam respectu unius partis contradictionis».

l'errore sta, in questo caso, nel pensare che conoscere 'Io sono a Roma' in t_1 come vera e "Io sono a Roma" in t_2 come falsa comporti stati mentali differenti, mentre la proposizione rimane identica nella mente del soggetto che conosce e il mutamento non è *in intellectu meo sed tantum in re*¹⁴.

La difficoltà di conciliare l'immutabilità della sapienza divina con la natura contingente degli eventi appresi induce Ockham a insistere sull'impossibilità di comprendere chiaramente il modo con cui l'intelligenza divina conosce gli eventi futuri: benché sia certo che Dio conosca quale parte della contraddizione sia vera e quale falsa, la proposizione 'Deus scit hanc partem contradictionis esse veram' è tuttavia contingente e non necessaria, per cui «difficile è vedere in che modo [Dio] conosca queste cose, dal momento che una parte (della contraddizione) non è più o meno determinata, rispetto alla verità, dell'altra» e «è impossibile esprimere chiaramente il modo in cui Dio conosce i futuri contingenti»¹⁵. Toni analoghi ritornano nella *distinctio* 38 dell'*Ordinatio*, dove il motivo dell'ineffabilità riguardo ai modi dell'intelligenza divina dei futuri contingenti ricorre con insistenza e con parole pressoché identiche a quelle del *Tractatus*: «in merito alla questione è senza dubbio da tenere ferma (*l'affermazione*) che Dio conosce tutti i futuri contingenti con certezza ed evidenza. Ma dichiarare ciò con chiarezza ed esprimere il modo in cui egli sa (*scit*) tutti i futuri contingenti è cosa impossibile per ogni intelletto che si trovi nella nostra condizione mortale»¹⁶.

Non si tratta di una deriva apofatica del discorso, poiché questi passaggi sono accompagnati dall'esplicita teorizzazione di una peculiare *cognitio intuitiva*

¹⁴ *Ibid*, q. 2, a. 3, p. 525, 131-132. Cfr. anche *Ordinatio* I, d. 39, p. 590, 10-16. Ciò non significa che, per Ockham, la scienza divina sia eterna, nel senso che Dio non avrebbe conoscenza di 'Sortes sedet in a' e poi di 'Sortes sedebit in a' come proposizioni distinte, così che egli conoscerebbe piuttosto il fatto eternamente presente dell'essere seduto di Socrate in t_1 . Tale posizione, che McCord Adams e Kretzmann riconducono a Boezio e Tommaso d'Aquino (cfr. M. McCord Adams-M. Kretzmann, *William of Ockham. Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, Hackett, Indianapolis 1983, p. 63; attribuzione contestata in J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005), è esplicitamente rifiutata da Ockham (*Tractatus*, q. 2, a. 3., in R. Fedriga e R. Limonta, *Il trattato sulla predestinazione...*, cit., pp. 187-198).

¹⁵ *Tractatus*, q.1, s. 6., p. 516, 244 e p. 517, 277-278 (traduzione italiana, p. 157).

¹⁶ *Ordinatio*, I, d. 38, p. 583, 23-24 e p. 584 1-2: «Ideo dico ad quaestionem quod indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto». Cfr. anche *ibid*, p. 584, 20-21: «Ista tamen ratione non obstante, tenendum est quod Deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia».

dei futuri contingenti da parte di Dio. La soluzione di Ockham al problema può essere ricostruita integrando altri due riferimenti testuali, uno tratto dal *Tractatus* e l'altro dall'*Ordinatio*. Nel primo, subito dopo aver affermato che è impossibile esprimere chiaramente il modo con il quale Dio conosce i futuri contingenti, Ockham scrive:

Così come l'intelletto [umano], grazie alla stessa conoscenza diretta (*notitia intuitiva*) di alcuni incompleksi (*aliquorum incomplexorum*), può conoscere con evidenza proposizioni contingenti contraddittorie come 'a è' o 'a non è', allo stesso modo si può concedere che l'essenza divina sia una conoscenza diretta intuitiva così perfetta e così chiara da costituire una conoscenza talmente evidente di tutti i passati e di tutti i futuri, che sappia quale parte della contraddizione sarà vera e quale parte falsa¹⁷.

Qui Ockham procede dai modi della conoscenza umana a quelli della prescienza divina. L'intelletto umano è in grado di conoscere in modo certo e indubitabile alcune proposizioni contingenti semplici attraverso un'apprensione diretta dell'oggetto del proprio atto conoscitivo (*notitia intuitiva*). Per analogia, possiamo dunque immaginare che Dio abbia una conoscenza altrettanto certa e indubitabile di tutti gli eventi temporalmente determinati, tale per cui egli conosce il valore di verità delle due parti della contraddizione. Nel caso di Dio, tale conoscenza sembra resa possibile dall'apprensione diretta dell'essenza stessa di Dio, che costituisce *notitia intuitiva* perfetta come *notitia evidens* di tutti gli eventi passati e futuri¹⁸. *L'essentia divina* andrebbe dunque intesa non tanto come col-

¹⁷ «Nam sicut ex eadem notitia intuitiva aliquorum incomplexorum potest intellectus evidenter cognoscere propositiones contingentes contradictorias, puta quod a est, a non est, eodem modo potest concedi quod essentia divina est notitia intuitiva quae est tam perfecta, tam clara quod ipsa est notitia evidens omnium praeteritorum et futurorum, ita quod ipsa scit quae pars contradictionis erit vera et quae pars falsa», Guillelmus de Ockham, *Tractatus*, cit., q.1, s. 6, ll. 281-287 (traduzione italiana, pp. 151-153).

¹⁸ La stessa posizione si ritrova in Gregorio da Rimini. Egli afferma che è possibile descrivere i modi della prescienza divina a partire dalla *cognitio intuitiva* dell'uomo: come l'uomo è in grado di formulare giudizi evidenti su ciò si presenta alla sua conoscenza diretta e *intuitiva*, così Dio conosce *intuitive* e con un unico atto di visione tutte le cose, a prescindere dalla loro collocazione temporale (cfr. Gregorii Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, de Gruyter, Berlin-New York 1978-1987, d. 38, p. 283). Daniela Ciammetti riconduce la soluzione di Gregorio a Wodeham (per la metafora dell'occhio intellettuale di Dio), e soprattutto a una tradizione diffusa che risale ad Agostino e Boezio. Cfr. D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 86-89. Tuttavia, il richiamo a Wodeham, che rappresenta il tramite tra Gregorio e le posizioni ockhamiste, suggerisce la possibilità che il *magister* riminese abbia attinto la propria soluzione anche dalla *cognitio intuitiva Dei* teorizzata da Ockham.

lectio di tutte le proposizioni vere sul mondo, ma come un atto intenzionale con cui la mente divina si dirige infallibilmente verso ogni evento futuro e lo apprende stabilmente, a partire da *suppositiones*¹⁹.

Il secondo passo, tratto dalla *distinctio* 38 dell'*Ordinatio*, si apre ancora una volta con una dichiarazione di ignoranza (*modum exprimere nescio*) rispetto ai modi della prescienza divina, poi continua:

Si può comunque limitarsi ad affermare che Dio stesso, o l'essenza divina, sia un'apprensione diretta (*notitia intuitiva*), tanto di se stesso quanto di tutte le altre cose che possono essere prodotte o meno. E che sia una conoscenza tanto perfetta e chiara da essere essa stessa un'apprensione evidente (*notitia evidens*) è evidente di tutti i passati, i futuri e i presenti. Perciò, come il nostro intelletto può conoscere con evidenza tutte le proposizioni contingenti, a partire dalla diretta conoscenza intellettuale (*notitia intuitiva intellectiva*) dei due estremi della determinazione, così, la stessa essenza divina è una certa conoscenza per la quale non soltanto si sa il vero, il necessario e il contingente in merito al presente, ma anche quale parte della contraddizione sarà vera e quale sarà falsa²⁰.

Ockham introduce qui un riferimento al significato da attribuire alla *cognitio intuitiva* divina, richiamandosi alla distinzione tra una definizione ampia, secondo la quale Dio conosce ogni cosa, e una ristretta, ripresa dagli *Analitici Secondi* di Aristotele, secondo la quale la conoscenza divina va intesa come conoscenza esclusivamente di ciò che è vero, secondo il principio *nihil scitur nisi verum*²¹. Non si tratta di un passo di poco conto. Solo in questo secondo caso, infatti, la prescienza divina si colloca nel tempo, poiché è all'interno di esso che viene a de-

¹⁹ Pur nel contesto di una teoria diversamente fondata, la soluzione di Ockham ricorda qui la nozione di Pietro Aureolo di un Dio che è *similitudo non distans* di tutte le cose e che, facendo oggetto intenzionale della propria essenza, apprende tramite di essa i futuri contingenti (Cfr. R. Fedriga, «Mente divina e contingenza in Pietro Aureolo», in R. Fedriga – M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di), *Discussioni medievali sulla contingenza*, numero monografico della *Rivista di Storia della Filosofia*, I (2013), 149-173, in particolare 162-166).

²⁰ «Potest tamen dici quod ipse Deus, vel divina essentia, est una cognitio intuitiva, tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium et infactibilium, tam perfecta et tam clara quod ipsa etiam est notitia evidens omnium praeteritorum, futurorum et praesentium. Ita quod sicut ex notitia intuitiva intellectiva nostra extremorum potest intellectus noster cognoscere evidenter aliquas propositiones contingentes, ita ipsa divina essentia est quaedam cognitio et notitia qua non tantum scitur verum, necessarium et contingens de praesenti, sed etiam scitur quae pars contradictionis erit vera et quae erit falsa», Guillelmus de Ockham, *Ordinatio*, cit., I, d. 38, p. 585, ll. 1-10 (traduzione italiana, p. 69).

²¹ Cfr. Guillelmi de Ockham *Tractatus*, cit., q. 1, s. 7, 299-304. Cfr. anche Guillelmi de Ockham *Ordinatio*, cit., I, d. 39, p. 589, ll. 9-20. Per Aristotele, il riferimento è ad *An. Post.* I, c. 4 (71b 19-26).

terminarsi la realtà fattuale e conseguentemente la verità degli enunciati che vi si riferiscono. La prescienza divina può quindi definirsi scienza di enunciati veri che hanno la proprietà di essere falsi (e che in tal caso non esisterebbero, poiché non si dà conoscenza, in senso stretto, di ciò che è falso) e, pertanto, Dio non sa nulla che non sia vero. Ma nella *distinctio* 38, Ockham intende invece la prescienza divina in senso ampio (*large*), tale per cui l'essenza divina è una *quaedam cognitio et notitia* in grado di conoscere il valore di verità di proposizioni contingenti al futuro. Dio conosce in ogni tempo «che *p*», nel senso che la sua conoscenza «che *p*» può essere contingente prima che accade e necessaria dopo, ma ciò non toglie che ciò che muta sia solo il *modo* con cui Dio conosce le cose, e non la conoscenza divina stessa.

La conoscenza divina può essere conoscenza, alternativamente, di *p* e di *non-p*, a seconda di ciò che accade fattualmente. Il che, allo stesso tempo, non intacca né la semplicità della natura di Dio né, tantomeno, la certezza del suo sapere²². Per chiarire ulteriormente questi passi nel più ampio contesto del pensiero di Ockham, è utile richiamare la prima definizione del termine “scientia” fissata nell’*Expositio in libros Physicorum*; si tratta di un modo, cioè, attraverso il quale conosciamo alcune cose attraverso il prestare fede a qualcosa cui forniamo un preliminare assenso:

‘Scienza’ è una certa conoscenza di qualcosa di vero; e così sono conosciute alcune cose soltanto per fede. Per esempio, ciò avviene quando diciamo di sapere che Roma è una grande città senza tuttavia averla vista. Non dissimile è il caso di quando dico che io so che questo è mio padre e questa mia madre, ed è così per altre cose che non sono conosciute in ‘modo evidente’; tuttavia dal momento che aderiamo ad esse senza il minimo dubbio, e dato che sono vere, diciamo di averne scienza²³.

‘Scienza’ designa quindi anche l’assenso dato a proposizioni tenute per vere. Il rischio di confusione tra logica e scienza cui si riferiscono le ben note accuse

²² Cfr. C. Michon, *Omniscience, liberté humaine et immutabilité divine. Remarques à partir du Tractatus de Guillaume d’Ockham* in O. Boulnois - J. Schmutz - J.-L. Solère (eds.), *Les contemplateurs et les idées: Modeles de la science divine du neoplatonisme au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 149-169.

²³ «Scientia uno modo est certa notitia alicuius veri; et sic sciuntur aliqua per fidem tantum. Sicut dicimus nos scire quod Roma est magna civitas, quam tamen non vidimus; et similiter dico quod scio istum esse patrem meum et istam esse matrem meam, et sic de aliis quae non sunt evidenter nota; quia tamen eis sine omni dubitatione adhaeremus et sunt vera, dicimur scire illa», Guillelmi de Ockham *Expositio in libros Physicorum* in *OP IV*, eds. V. Richter, G. Leibold, St. Bonaventure University, New York 1985, *Prologus*, par 2, ll. 29-34.

papali è così dissolto: Ockham ridefinisce infatti l'idea stessa di scienza, mostrando come anche le discipline scientifiche procedano spesso, nelle loro dimostrazioni, a partire da verità presupposte o condivise, che è la definizione di *auctoritas*, o dall'autorità degli scienziati che li hanno preceduti²⁴. *Suppositiones* e *auctoritates* di fede svolgono analoga funzione di postulati necessari per giungere a conclusioni vere: un atto iniziale di assenso è necessario per evitare un regresso all'infinito che renderebbe vano qualsiasi processo conoscitivo²⁵. Si profila così una logica della credenza come stato epistemico che, sebbene distinto dalla conoscenza evidente, è tuttavia in grado di produrre conoscenza, poiché si muove secondo le regole di inferenza proprie della logica proposizionale a partire da premesse garantite dall'*auctoritas* teologica²⁶.

3. Ninive sarà distrutta: la profezia tra Ockham e Chatton

Nel contesto della teoria ockhamiana sui futuri contingenti e della definizione di cosa si possa intendere per *scientia* e *cognitio* si colloca la questione cruciale della profezia, in particolare nella forma degli enunciati profetici e quindi nel quadro di una soluzione linguistica che costituisce il fulcro della teoria di Ock-

²⁴ Cfr. L. Bianchi – E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari 1990, pp. 76-85. Per la riflessione sullo statuto epistemologico della teologia e sul rapporto tra teologia tardomedievale e scienza moderna, cfr. Anche A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. a cura di A. Serafini, Einaudi, Torino 1996.

²⁵ Cfr. E. Perini-Santos, *La théorie Ockhamienne de la connaissance évidente*, Vrin, Paris 2006, pp. 75-76.

²⁶ *Ibid.*, p. 73 nota 2. Si veda la distinzione di tre sensi di giustificazione in D. Marconi *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007, pp. 11-13. In un primo senso, un'asserzione o una credenza è giustificata nel senso che è argomentata – e molte credenze false sono quindi giustificate; in un secondo senso, una credenza è giustificata in quanto deriva in modo convincente da premesse plausibili; in un terzo senso, credenze o asserzioni sono giustificate in quanto sono vere, poiché includono la verità «della proposizione giustificata nel concetto stesso di giustificazione» (p.13). Tuttavia, verità e giustificazione non necessariamente coincidono. Sembra essere questo il caso della *scientia* di Ockham: le *suppositiones* e le *auctoritates* non sono giustificate ma sono vere (e come tali possono giustificare le conclusioni che se ne traggono) secondo la logica della credenza. Può esserne conferma la posizione di un ockhamista come Robert Holcot, per il quale col termine *scientia* si deve intendere l'atto cosciente di assenso dato ad alcune proposizioni cui si assente senza dubitare che la realtà sia come quelle proposizioni la descrivono. Per Holcot, questo sarebbe il modo con cui l'intelletto umano può giungere a comprendere il modo con cui Dio conosce i futuri contingenti (*Sent.* 2, q. 2, ll. 853-858 e ll. 870-872; cfr. R. Holcot, *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995).

²⁷ Wojciech Wciórka ha recentemente mostrato come fra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo fossero già presenti – nelle *summae* e nelle raccolte di questioni teologiche di autori come

ham²⁷. Essi costituiscono infatti un caso spinoso, in quanto si presentano come proposizioni dal valore di verità definito, e quindi dotato di certezza epistemica, benché diretto su stati di cose, cioè i futuri contingenti preconizzati, che ancora non si sono realizzati e che quindi, letteralmente, non esistono. L'assoluta necessità dal punto di vista epistemologico coesiste con una altrettanto assoluta mancanza di fondamento ontologico del contenuto di quegli stesso enunciati, in un intreccio che si appoggia, in modi che a prima vista appaiono difficilmente distribuibili, su una natura della rivelazione profetica vera in quanto tale.

Abbiamo visto come la chiave della posizione di Ockham vada ricercata nel modo di intendere il rapporto tra il contesto logico-linguistico nel quale futuri contingenti e profezie sono discussi e il realismo di fondo della filosofia e della teologia ockhamiana. In questa luce è prezioso il confronto con la posizione di Walter Chatton²⁸, membro importante di quella cerchia di *magistri* e teologi attivi nella comunità oxoniense nei primi decenni del XIV secolo, impegnati a confrontarsi con le soluzioni del *Venerabilis Inceptor* sulle questioni epistemologiche e sui fondamenti scientifici del discorso teologico. La sua teoria della profezia, infatti, condivide con quella di Ockham non soltanto la prospettiva linguistica,

Simone di Tournai, Pietro di Poitiers, Stephen Langton e altri – soluzioni al problema dei futuri contingenti condotte attraverso un'analisi linguistica e una verifica dei valori di verità delle proposizioni che li riguardano (W. Wciórka, «Necessity and Future-Dependence: 'Ockhamist' Accounts of Abraham's Faith at Paris around 1200», *Vivarium* 56 [2018], 1-46) e Id., «Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination», *Vivarium* 58 [2020], 29-64). La ricostruzione è preziosa per colmare le lacune nella conoscenza del dibattito sui futuri contingenti prima della soluzione ockhamista, soprattutto per quanto riguarda le teorie fondate sull'analisi logico-linguistica. Tuttavia va rilevato – al netto dei rischi di una considerazione astorica dei modelli filosofici – che, come i *nominales* del XII secolo non sono assimilabili agli omonimi *nominales* del XIV secolo tra i quali Ockham fu collocato (per cui è difficile parlare di una soluzione "ockhamista" in autori come Pietro di Poitiers), così l'analisi linguistica del *Venerabilis Inceptor*, fortemente segnata dal contesto scolastico della prima metà del XIV secolo nel quale si è formata e diffusa, seppure approdi a una soluzione indubbiamente simile a quella dei teologi citati presenta tuttavia una struttura argomentativa, una formalizzazione logico-linguistica e un approccio al problema che la differenziano rispetto agli autori del XII secolo.

²⁸ Per una ricognizione sul problema, cfr. R. Keele, "Walter Chatton", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/walter-chatton/>, chapter 3.2 (R. Keele and J. Pelletier, "Walter Chatton", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/>). Sulla profezia in Chatton, rimandiamo a R. Fedriga and R. Limonta, «*Assensum in mente prophetarum*: William of Ockham and Walter Chatton on Prophecies», *Analiza i Egzystencja* 54 (2021), 57-80.

e la conseguente centralità delle regole che presiedono agli enunciati profetici, ma anche un fondamentale realismo metafisico ed epistemologico: la conoscenza di Dio è sempre e comunque conoscenza di una *res* e delle relazioni (anch'esse considerate a pieno titolo come cose) che essa intrattiene con altre *res*. Nelle *distinctiones* 38, 39 e 41 della *Reportatio Super Sententias* e nelle *quaestiones* 26-29 dei *Quodlibeta*²⁹, Chatton costruisce gli elementi di una teoria della profezia dove viene distinta, in riferimento alla conoscenza divina dei futuri contingenti e delle profezie, la *cognitio*, intesa come semplice apprensione della cosa senza giudizio dell'intelletto, dalla *scientia*, che comporta invece un giudizio sulla cosa stessa. Così, si può dire che Dio abbia *cognitio* dei futuri contingenti, e quindi in certo modo conoscenza degli stati di cose ancora non attuali, ma non *scientia*, poiché quest'ultima è possibile solo in riferimento a una realtà presente:

Se la conoscenza di Dio possa definirsi assenso o scienza, e non solo semplice apprensione: si potrebbe dire che la conoscenza di Dio non è un assenso se non quando la cosa [cui si assente] è posta in essere; e quando la cosa è futura, si può dire che la conoscenza non è scienza, ma posti entrambi gli elementi, cioè l'atto cognitivo di Dio e la pietra, è certamente una contraddizione sapere che la pietra esiste³⁰.

La *cognitio* divina delle realtà profetizzate non implica la loro esistenza né la necessita: l'onniscienza di Dio è indifferente all'esistenza della cosa e, commenta Rondo Keele, la proposizione "Dio ha cognizione del futuro contingente *a*" è equivalente a quella "L'onnisciente Dio esiste e il contingente *a* esisterà"³¹. Una soluzione, quella di Chatton, che benché diversa da quella ockhamiana (spesso anzi argomentata in esplicita polemica con il confratello francescano) sembra portare in luce alcuni elementi condivisi nella comunità conversazionale che

²⁹ Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias: super Librum I*, eds. J. C. Wey and G. J. Etzkorn, 2002-2005 [STPIMS, 141-142]; Gualteri de Chatton *Quodlibeta* 26-29, dattiloscritto concesso da Rondo Keele (estratto dall'edizione di prossima uscita, a cura di Etzkorn e Keele, del manoscritto Paris BN MS lat. 15805, ff. 54ra-60rb). Cogliamo l'occasione per ringraziare Rondo Keele per aver messo a nostra disposizione la trascrizione dei *Quodlibeta*.

³⁰ «Utrum autem cognitio Dei sit assensus vel scientia, et non solum apprehensio, posset dici quod cognitio Dei non est assensus nisi re posita; et quando res est futura, potest dici quod cognitio non est scientia, sed ambobus positis, scilicet notitia Dei et lapide, contradictio est quin sciat lapidem esse» Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias...*, cit., I, d. 38, q. u., art. 2.

³¹ «Chatton's view is that the necessity we detect in 'God knows *a*' attaches to *God* as a necessary cognizer, i.e., it attaches to the divine intellect alone, not to the objects it cognizes or to some distinct, determinate body of truths called 'God's knowledge'. It is almost as if, for Chatton, 'God cognizes [future contingent] *a*' simply means, 'the all-seeing God exists and contingent *a* will exist'» R. Keele, "Walter Chatton", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy...*, cit.

discuteva quei problemi: in primo luogo, una tendenza a discutere le questioni epistemologiche legate alla profezia nel quadro di una definizione generale di scienza e dei gradi di certezza delle forme di conoscenza percettiva e intellettuale; in secondo luogo, la scelta di affrontare il problema ponendolo sul piano dell'analisi linguistica degli enunciati profetici; in terzo luogo, infine, la definizione di una prospettiva che, sotto modi e con finalità diverse, è tuttavia attenta a tenere distinto, sul piano dell'analisi, il piano ontologico da quello cognitivo, per evitare le implicazioni deterministe che potrebbero derivare dai vincoli posti dal primo al secondo.

Tornando a Ockham, gli enunciati profetici sono oggetto di un'analisi sintetica ma concettualmente molto densa alla fine della prima *quaestio* del *Tractatus*. Essi costituiscono infatti un caso di particolare rilievo, poiché vi emerge, con un'evidenza più marcata rispetto alla trattazione dei futuri contingenti, quell'aspetto pragmatico proprio delle proposizioni sui futuri contingenti e che rappresenta un passaggio cruciale per comprendere la teoria del *Venerabilis Inceptor* e risolverne le apparenti contraddizioni. Il punto in questione è la risposta all'ultimo degli otto *dubia* posti a chiusura della prima *quaestio*:

chiedo, riguardo a quello che è stato rivelato dai Profeti, se è necessario che avvenga come è stato rivelato, oppure no. Se sì, dal momento che tali eventi sono futuri, ne consegue che non possa prodursi il loro opposto. Se no, per contro, questa proposizione 'ciò è rivelato' - dove una certa cosa è mostrata - fu vera precedentemente e perciò in seguito è sempre stata; e non fu rivelato come falso, poiché i Profeti non dissero il falso, cosicché ciò fu rivelato come vero. Dunque è necessario che quel fatto rivelato avvenga. [...] Rispondo che nessun contingente futuro che sia rivelato accade in modo necessario bensì in modo contingente. [...] tutte le profezie riguardo ai futuri contingenti furono proposizioni condizionali, benché la condizione non sempre sia stata espressa. E in alcuni casi fu espressa, come in quello di Davide e del suo trono, in altri fu sottintesa, come nel caso della distruzione di Ninive profetizzata da Giona: 'Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta', a meno che essi non si pentano. Dal momento che si pentirono, essa non fu distrutta³².

³² «quaero de revelatis a Prophetis, utrum necessario eveniant ut revelata sunt, aut non. Si sic, cum talia sint futura, sequitur quod eorum oppositum non possit evenire. Si non contra: haec fuit aliquando vera 'hoc est revelatum', demonstrato aliquo tali, igitur semper postea fuit necessaria; et non fuit revelatum tamquam falsum, quia Prophetiae non dixerunt falsum, igitur fuit revelatum tamquam verum; igitur necesse est tale revelatum evenire [...]. Dico quod nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter. [...] omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio. Sed aliquando fuit expressa, sicut patet de David et throno suo; aliquando subintellecta, sicut patet de Ninive destructione a Iona prophetata: *Adhuc post quadragint dies et Ninive subvertetur*, nisi sci-

Ockham si domanda se le rivelazioni profetiche avvengano in modo necessario o no e si confronta ancora una volta con le implicazioni fataliste conseguenti all'adozione in teologia dei nuovi standard del ragionamento logico introdotti dalle discussioni sull'aristotelismo³³. In particolare, centrale è qui il problema della relazione causale che determina la *notitia intuitiva* e quindi la conoscenza certa, dal momento che, nel caso delle profezie, il *relatum* necessario per avviare la catena delle inferenze causali viene a mancare e la relazione tra *explanandum* ed *explanatum* appare particolarmente debole.

La questione della profezia, come enunciato necessariamente vero in t_1 in merito a un evento contingente che accadrà in t_2 , è affrontata da Ockham attraverso una distinzione fra due piani. Innanzitutto quello ontologico, dove il profeta Giona, nell'esempio classico relativo a Ninive e ai suoi abitanti, profetizza in t_1 che l'evento p si verificherà in t_2 . Da questo punto di vista, la profezia di Giona, per essere riconosciuta e "verificata" come profezia, dovrà attendere il verificarsi in t_2 dell'evento p preannunciato; ma la necessità di questa verifica, possibile solo a posteriori, non toglie il fatto che anche in t_1 l'enunciato " p si verificherà in t_2 " sia da considerare a tutti gli effetti una profezia vera. Il determinismo sarebbe allora escluso dal momento che il carattere di profezia dell'enunciato " p si verificherà in t_2 ", per quanto già vero in t_1 , potrà essere riconosciuto come tale solo su un secondo piano, quello epistemologico; quando cioè sarà possibile verificare che lo stato di cose descritto dall'enunciato si sarà realizzato, conferendo necessità alla proposizione e rendendo quindi profetica – nel senso pieno del termine – l'affermazione di Giona.

Il caso degli enunciati profetici, allora, sembra rientrare a pieno titolo tra quelli cui può applicarsi la distinzione tra proposizioni al futuro *secundum rem* e *secundum vocem*: il detto profetico in t_1 , ad esempio "Pietro è predestinato", ha bisogno del realizzarsi in t_2 dell'oggetto della sua enunciazione, quindi la proposizione "Pietro è predestinato", benché possa dirsi già oggi garantita nel suo carattere di verità dall'*auctoritas* divina che l'ha rivelata, attende il proprio com-

licet poeniterent; et quia poenituerunt, ideo non fuit destructa.» Guillelmi de Ockham *Tractatus de praedestinatione...*, cit., q.1, p. 513, ll. 163-182 (traduzione italiana, pp. 135-137).

³³ I problemi del fatalismo, del determinismo e dei vincoli di necessità posti dalla *Ordinatio* alla libera volontà delle creature spiegano la scelta di Ockham di affrontare la questione nel contesto di un trattato sulla predestinazione. Va detto che, nonostante il titolo, il tema dominante dell'analisi di Ockham è soprattutto la prescienza divina, la sua natura e la risoluzione dei problemi di compatibilismo che essa pone.

pletamento da una serie di azioni che determineranno il farsi reale dello stato di cose, in t_2 , di ciò che essa descriveva in t_1 . Sarà quindi da intendere come una proposizione solo *vocaliter* al presente, ma che *secundum rem* è certamente relativa al futuro e come tale sfugge al vincolo della necessità aristotelica del presente e a quella *per accidens* del passato³⁴. Nondimeno, nel caso specifico della profezia l'applicazione della distinzione ockhamiana è resa problematica dal fatto che l'enunciato è oggetto di una rivelazione da parte di un soggetto onnipotente e infallibile. L'annuncio del tradimento di Pietro (*Mc* 14, 30), ad esempio, è la predizione di un atto che dovrebbe essere compiuto in libertà; ma se la proposizione è enunciata da un soggetto divino, al quale si attribuisce natura onnipresciente, la sua necessità si estenderà all'enunciato del suo atto cognitivo e quindi allo stato di cose che costituisce il contenuto di ciò che viene profetizzato.

Nel *Tractatus*, gli esempi cui Ockham fa riferimento rientrano entrambi nella tipologia della *prophetia comminationis* o di minaccia: in primo luogo la profezia con la quale si prometteva il trono di Israele per i figli di David a patto che essi mantenessero l'alleanza con Dio (in *Sal* 131, 11-12); quindi la profezia di Giona (*Gio* 3, 4), che Ockham cita espressamente, «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta»³⁵. L'attenzione è rivolta non tanto alla realtà o meno degli oggetti dell'enunciato quanto al loro statuto modale nel momento in cui essi ricadono all'interno di una profezia: la verità della rivelazione profetica è semplicemente asserita e non è oggetto di dimostrazione.

L'analisi di Ockham non pone a tema la possibilità o meno che la cognizione profetica sia vera e sia riferibile con certezza a eventi che realmente accadranno in futuro, quanto il dubbio se tali eventi debbano avvenire in modo necessario. Il *Tractatus* registra qui alcuni slittamenti di rilievo: dapprima la questione

³⁴ Cfr. anche Guillelmi de Ockham *Quodlibeta Septem* in *OT IX*, ed. Joseph C. Wey, St. Bonaventure University, New York 1980, IV, q. 4, p. 316, ll. 43-46: «Nunc autem ista propositio “hoc revelatum a Deo”, licet sit de praesenti secundum vocem, aequivalet tamen isti de futuro “hoc erit”, scilicet “futurum contingens quod revelatur, erit”. Et ideo illa de praesenti, et de praeterito similariter, est contingens». Lo stretto rapporto tra la distinzione ockhamiana, il problema dei futuri contingenti e le rivelazioni profetiche è esplicitamente tematizzato nella q. 4 del *Quodlibet IV*, dove il filosofo inglese si domanda “*Utrum Deus possit revelare alicui notitiam evidentem futurorum contingentium*”. Gli esempi usati in questo caso, cioè la predestinazione di Pietro e la rivelazione della futura resurrezione dei morti, rientrano nella tipologia delle affermazioni di prescienza, e alle implicazioni deterministiche che ne derivano Ockham ribatte utilizzando appunto la distinzione *secundum rem/secundum vocem*.

³⁵ «Adhuc post quadraginta dies et Ninive subvertetur» Guillelmi de Ockham *Tractatus de praedestinatione...*, cit., q. 1, p. 513, l. 181 (traduzione italiana, p. 137).

viene spostata dall'esistenza degli stati di cose futuri alla modalità con cui essi diventeranno reali, poi il ragionamento compirà il passaggio decisivo, dal piano ontologico a quello logico e più specificatamente linguistico. Verità e necessità, infatti, benché legate, sono tuttavia chiaramente distinti dal punto di vista logico: se 'vera' si definisce, aristotelicamente, quella proposizione che corrisponde a un stato di fatto reale e dove i termini, secondo la regola della *suppositio* sostenuta da Ockham, sostituiscono le *res* nel contesto della proposizione, e se è detto 'necessario' ciò il cui contrario non è possibile che avvenga, allora gli enunciati profetici potranno essere, senza alcuna contraddizione, veri ma al contempo contingenti; poiché, come afferma Ockham, «nessun contingente futuro che sia rivelato accade in modo necessario bensì in modo contingente»³⁶. La contingenza è quindi la proprietà che segna gli eventi collocati nel futuro, mentre per il resto Ockham si attiene al dettato aristotelico che tiene ferma la necessità del passato e del presente. Nella profezia, ciò implica che il *revelatum* può e avrebbe potuto essere falso, poiché il futuro, aperto alla libera scelta delle volontà create, non ha quel carattere di necessità che deriva al passato e al presente dal fatto che gli eventi che vi sono collocati siano ormai fattualmente determinati. Di conseguenza, l'enunciato profetico non descrive in t_1 un fatto completamente determinato in t_2 , ma definisce le condizioni di verità di un enunciato al futuro che si presenta – ecco il passaggio cruciale – come una proposizione condizionale implicita³⁷. Qualora l'evento che funge da premessa si verifichi, allora la proposizione condizionale sarà vera e lo sarà in modo necessario. La profezia predice il realizzarsi fattuale di un evento in questo senso: esso si realizzerà – necessariamente – qualora si verifichi un concorso – contingente – di situazioni contingenti che lo porti a divenire reale. Il valore di verità da attribuire alle profezie è dunque, per Ockham, quello della *necessitas consequentiae*, ovvero la necessità che consegue dall'implicazione logica tra due proposizioni, e non quello ontologico della *necessitas consequentis*, che presuppone l'accadere deterministicamente prestabilito dell'evento futuro. La profezia costruisce dunque una relazione tra il *complexum* proposizionale e le *res*, in assenza delle *res* stesse, indicando per *suppositio* degli stati di cose che, benché reali per la cognizione divina, non lo sono ancora fattualmente, quantomeno per l'intelletto umano.

³⁶ «nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter» Guillelmi de Ockham *Tractatus de praedestinatione...*, cit., q.1, p. 513, ll. 170-171 (traduzione italiana, p. 137).

³⁷ «omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio», Guillelmi de Ockham *Tractatus de praedestinatione...*, cit., q.1, p. 513, ll. 176-178 (traduzione italiana, p. 137).

4. *Quodlibeta septem*, IV, 4: necessità della profezia e contingenza della scelta

L'altro *locus* testuale dedicato, nell'opera di Ockham, all'analisi delle profezie è nella raccolta delle questioni quodlibetali (*Quodlibeta septem*, IV, 4) La *quaestio* IV.4 si interroga «se Dio possa rivelare a qualcuno un'apprensione evidente dei futuri contingenti»³⁸, e fra i tre dubbi (e relative risposte) che scandiscono l'argomentazione il terzo è rivolto alle profezie: «quale conoscenza di tali eventi futuri ebbero di fatto i profeti»³⁹. La risposta di Ockham sembra risolversi in modo lapidario: «Riguardo al terzo dubbio [...] ignoro come ciò avvenga di fatto, poiché non mi è stato rivelato»⁴⁰. In realtà, quella che appare come una formula fideistica è piuttosto un invito a non indugiare sulla questione marginale di come sia possibile, alla prescienza divina, connettere secondo verità gli enunciati linguistici con stati di cose non ancora attuali. La premessa implicita e tacitamente assunta del ragionamento, infatti, è che il soggetto divino delle profezie costituisca sufficiente garanzia per le inferenze causali che è possibile trarre dagli enunciati profetici. In essi la verità dei contenuti non è autoevidente come accade alle proposizioni scientifiche, ma si fonda sulla natura dell'atto di credenza, che è tanto certo quanto indimostrabile. Il fondamento resta l'*auctoritas*, che possiede dunque, allo stesso tempo, tratti normativi e pragmatici. Gli enunciati profetici mostrano i principi dell'ordine divino entro cui muoversi, lasciando però al *viator* la scelta di muoversi in un modo o nell'altro in questa *Ordinatio*, con la consapevolezza tanto morale quanto cognitiva delle conseguenze degli atti della sua volontà, sia che essa voglia *x* sia che essa voglia *y* o altro.

Le profezie costituiscono un modello esemplare sia dal punto di vista cognitivo sia dal punto di vista morale: insegnano infatti come si debbano collegare le *res* dell'*ordinatio* tramite gli atti cognitivi (e sono quindi descrittive dell'ordine del mondo) e al contempo costituiscono un precetto dal valore normativo (una *regula* utile a indicare la condotta da tenere nel cammino verso la salvezza dell'anima). In primo luogo, quindi, gli enunciati profetici fungono da paradigmi per stabilire le regole di una logica della credenza che consenta di sintonizzarsi

³⁸ «Utrum Deus possit revelare alicui notitiam evidentem futurorum contingentium» Guillelmi de Ockham *Quodlibeta Septem*, cit., Q. IV, q. 4, p. 314, ll. 1-2 (traduzione italiana, . p. 319).

³⁹ «qualem notitiam habuerunt prophetae de facto talium futurorum» Guillelmi de Ockham *Quodlibeta Septem septem*, cit., Q. IV, q. 4, p. 315, ll. 28-29 (traduzione italiana, p. 321).

⁴⁰ «Ad tertium dubium [...] quid de facto sit nescio, quia non est mihi revelatum.» Guillelmi de Ockham *Quodlibeta Septem*, cit., IV, q. 4, p. 318, ll. 92-95 (traduzione italiana, p. 327).

sulla *rectitudo* del riferimento alle cose, agganciandosi al piano delle *res* anche quando esse non sono ancora collocate nel presente; anche nel caso di una *notitia intuitiva de re non existente* come la cognizione profetica, il modello cognitivo ockhamiano è sempre ispirato al principio della parsimonia ontologica (il celebre rasoio logico) e alla semplicità del riferimento diretto dei termini del discorso alle cose e agli stati di fatto del piano ontologico⁴¹. In secondo luogo, le profezie vanno intese come un oggetto sociale, perché il loro contenuto cognitivo ha una fondamentale funzione pragmatica: attraverso la *fictio* linguistica di una presenza, sul piano del discorso, di stati di cose non ancora attuali e nondimeno certi, gli enunciati profetici indicano la retta via alla quale è possibile attenersi se si seguono gli ammonimenti contenuti – esplicitamente o implicitamente – in ogni *revelatum*⁴². A conferma di come il piano logico-cognitivo e quello etico siano strettamente legati nella teologia del *Venerabilis Inceptor*, nella logica di Ockham una funzione analoga rivestono i sincategoremi del linguaggio mentale. Essi infatti mostrano di avere la funzione di orientare e quindi regolare il discorso, legando i termini in modo che essi possano sostituire correttamente le cose all'interno del linguaggio proposizionale; utilizzandoli, l'intelletto umano apprende le regole del linguaggio nella forma più semplice, quella della *suppositio*. La struttura linguistica latina è la lingua scelta da Dio per il nuovo patto con l'uomo e per la diffusione universale del suo Verbo: essa è dunque un segno che per l'uomo riveste natura pragmatica. I sincategoremi e in generale il linguaggio mentale, quindi, avvicinano l'uomo alle parole autentiche proprie della fede, così come le profezie lo conducono alla salvezza morale e alla corretta comprensione delle cose.

Per quanto riguarda il caso specifico delle profezie, l'obiettivo sembra quello di stabilire le condizioni a partire dalle quali si possa affermare apoditticamente che le profezie sono vere, ed esse lo sono in quanto riconducibili all'atto con cui

⁴¹ Sulle discussioni in merito alla possibilità di una *notitia intuitiva de re non existente* si veda il classico K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden-New York-Copenhagen-Köln 1988, in particolare pp. 123-129.

⁴² Il significato deontico e precettistico non è mai venuto meno nelle tradizioni relative alla profezia. Se ne trovano tracce fino al Settecento inoltrato; si veda, ad esempio, la voce *Prophétiser* dell'*Encyclopedie*: «*Prophétiser* veut dire simplement donner des avis, des instructions sur le sujet de la conduite, et par rapport à Dieu. Holopherne dit à Achior, vous nous avez bien *prophétisé* aujourd'hui, Judith, 6. 5. Il avoit conseillé à Holopherne de ne point attaquer les Juifs, parce que ce peuple étoit invincible quand il étoit fidèle à Dieu» (*Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, t. XIII, p. 465).

Dio produce nell'intelletto umano una cognizione certa degli eventi profetizzati, «causando solum fidem»; una soluzione, per inciso, che ancora una volta appare vicina a quella di Chatton, che parla di un *assensum* indotto da Dio nella mente del profeta per garantire l'assoluta certezza della rivelazione pur in assenza del riferimento fattuale indicato in quegli enunciati⁴³. Su come sia possibile una simile conoscenza, Ockham apparentemente tace, opponendo, come abbiamo visto, un chiaro *nescio* motivato dalla incapacità dell'intelletto umano di attingere, oltre alla verità del fatto precognizzato, anche ai principi che lo rendono possibile. In realtà il riferimento al *revelatum* («quia non est mihi revelatum») non va inteso come generico richiamo a un atto di credenza richiesto fideisticamente al *viator*, ma va letto piuttosto in senso strettamente logico, come traccia linguistica che orienta l'analisi verso una interpretazione della rivelazione come principio posto, al pari delle *suppositiones*, a fondamento e garanzia delle conclusioni che è corretto inferire dagli enunciati profetici. La verità è un principio interno alla rivelazione e non un parametro esterno di giudizio. Ogni *revelatum*, in quanto tale, è sicuramente vero, nel senso che costituisce quella parte della profezia di cui l'uomo può disporre per aprirsi alla comprensione di stati di cose futuri, che sarebbero altrimenti imperscrutabili. La rivelazione è quindi un atto di *fictio* cognitiva che, oltre a rendere possibile l'azione, produce conoscenza. Tuttavia, essa non può a sua volta diventare oggetto di tale conoscenza, in quanto è apprensione che, per i modi cognitivi sotto i quali l'intelletto umano la apprende, non si fonda su un valore di verità garantito dai parametri del sapere logico, ma sulla natura dell'enunciato (la Rivelazione) che la contiene.

Benché il problema delle garanzie epistemologiche degli enunciati profetici e sui futuri contingenti sia oggetto di grande attenzione nel *Tractatus*, Ockham appare interessato non tanto al valore di verità delle profezie in sé, quanto al loro rapporto con la contingenza delle scelte umane e alla possibilità che non soltanto possano coesistere necessità della profezia e libero arbitrio delle creature, ma che la prima sia addirittura fondamento di quella libertà.

In questo senso, profezie ed enunciati della prescienza divina andranno intesi quali segni dalla natura non solo performativa e pragmatica⁴⁴, nel senso precedentemente indicato, ma anche pattizia e socialmente condivisa. Con il primo

⁴³ «quia [quando] Deus causat assensum in mente prophetae de re quae erit, ille assensus est verus, aliter Deus non posset certificare prophetam de re futura. Et ille assensus significat idem cum propositione tali 'haec res erit'; igitur si assensus est verus, propositio erit vera» Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias...*, cit., d. 38, q. u., contra opinionem Aureoli.

termine andrà intesa la natura autentica delle profezie, che non si esauriscono sul piano cognitivo ma rappresentano il piano, etico e metafisico, sul quale l'ordine necessario del mondo, espresso dai decreti di Dio, e la libera, responsabile e contingente volontà delle creature si incontrano. La profezia è quindi, come ogni patto, un vincolo in relazione agli stati di cose preconizzati e fissati nella loro necessità e certezza. Allo stesso tempo essa è condizione di libertà, se considerata dal punto di vista dell'enunciazione linguistica, perché essa consente al *viator* di avere criteri di orientamento nel contesto delle scelte alternative che si aprono davanti alla deliberazione della sua volontà⁴⁵. Il piano del discorso deve corrispondere al piano metafisico di una realtà che la teologia di Ockham, a partire da criteri fondati, legge secondo una regola di fondamentale parsimonia della catena causale e in direzione di una sempre maggiore ricerca della semplicità teologica, ontologica e logica. Il richiamo alla dimensione sociale dell'esperienza profetica, invece, indica come tali enunciati producano una testimonianza degna di fede per chi ascolta: tale testimonianza, necessariamente espressa in forma linguistica, è *regula* per la comunità che vi si riconosce e che trova in essa un'indicazione preziosa per orientarsi verso la rettitudine dell'agire pratico e come supporto per contrastare l'irriducibile debolezza della volontà umana postlapsaria.

⁴⁴ Parlando di valore performativo del linguaggio si fa qui riferimento alla teoria linguistica di Austin e alla sua classificazione degli enunciati, in particolare quelli performativi tra i quali rientrano le profezie: «Una seconda classe di parole molto importante (...) è la classe di quelli che io chiamo espositivi, o performativi esposizionali. Qui la parte principale dell'enunciato ha generalmente, o spesso, la forma chiaramente riconoscibile di una 'asserzione', ma c'è un verbo performativo esplicito all'inizio che indica come si deve inquadrare l'asserzione nel contesto della conversazione, interlocuzione, dialogo o in generale dell'esposizione. Ecco alcuni esempi: (...) 'Io profetizzo (oppure predico) che non esiste alcuna faccia posteriore della luna'. (...) Quando dico 'io profetizzo che...' (...) la proposizione secondaria che segue somiglierà di norma proprio ad una asserzione, ma i verbi stessi sembrano essere performativi puri» J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, CUP, Cambridge (Mass.) 1975; tr. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, pp. 64-65.

⁴⁵ Anche Richard Kilvington, che analizza in quegli stessi anni la profezia in aperto contrasto con la soluzione linguistica di Ockham e anche di Chatton, parla tuttavia di una rivelazione profetica che agisce «condicionaliter», perché la volontà umana è un «*admixtum*» con quella divina nel determinare l'esito degli eventi profetizzati. Cfr. R. de Kilvington, *MS Bologna Cod. Lat. A 985*, ff. 26va – 30vb, 30va. Sulla concezione della profezia in Kilvington cfr. R. Fedriga, R. Limonta, *Eloquium prophetarum. Prophecies and future contingents in William of Ockham, Walter Chatton and Richard Kilvington* in A. Palazzo e A. Rodolfi (a cura di), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, Sismel, Firenze 2020, pp. 235-255; in particolare, per Kilvington, pp. 248-254.

Bibliografia

1. Fonti

- Aristoteles, *Analitica Posteriora*, I 10, 76b, trad. it. di M. Gigante e G. Colli, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Aristoteles Latinus IV. 1-4, eds. L. Minio-Paluello et B.G. Dod, 1968.
- Diderot, D. – J.-B. D’Alembert, *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Briasson-David-Le Breton-Durand, Paris, tomus XIII.
- Gregorii Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, de Gruyter, Berlin-New York 1978-1987.
- Gualterus de Chatton, *Quodlibeta 26-29*, trascrizione dattiloscritta dal manoscritto Lat. 15805, courtesy of Rondo Keele, 2017.
- Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias: super Librum I.*, (STPIMS, 141-142) eds. J. C. Wey and G. J. Etzkorn, 2002-2005.
- Guillelmi de Ockham *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis in Opera Philosophica* II, eds. A. Gambatese-S. Brown, St. Bonaventure University, New York 1978.
- *Expositio in libros Physicorum in Opera Philosophica* IV, eds. V. Richter-G. Leibold, St. Bonaventure University, New York 1985.
- *Ordinatio in primum librum Sententiarum in Opera Theologica* IV, eds. G. Etzkorn-F. Kelley, St. Bonaventure University, New York 1979.
- *Quodlibeta Septem in Opera Theologica* IX, ed. J. C. Wey, St. Bonaventure University, New York 1980.
- *Summa Logicae*, in *Opera Philosophica* VII, ed. P. Boehner, St Bonaventure University, New York 1974.
- *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, rec. Stephanus Brown, St. Bonaventure University, New York 1978.
- Robert Holcot, *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995.

2.2 Manuscripts

- Bologna, Biblioteca Comunale dell’Archiginnasio, Cod. Lat. A 985, ff. 26va – 30vb.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15805, ff. 54ra-6orb.

3. Studies

- Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, CUP, Cambridge (Mass.) 1975; tr. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.
- Bianchi, L. – Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Bari 1990.
- Ciammetti, D., *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Edizioni ETS, Pisa 2011.
- Fedriga, R., «Mente divina e contingenza in Pietro Aureolo», in R. Fedriga – M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri (a cura di), *Discussioni medievali sulla contingenza*, numero monografico della *Rivista di Storia della Filosofia*, I (2013), 149-173.
- Fedriga, R. – Limonta, R., *Eloquium prophetarum. Prophecies and future contingents in William of Ockham, Walter Chatton and Richard Kilvington* in A. Palazzo e A. Rodolfi (a cura di), *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, Sismel, Firenze 2020, pp. 235-255.
- Fedriga, R. – Limonta, R., *Il Trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di Guglielmo di Ockham*, Città Nuova, Roma 2020.
- Fedriga, R. - Limonta, R., «Assensum in mente prophetarum: William of Ockham and Walter Chatton on Prophecies», in *Analiza i Egzystencja*, 54 (2021), 57-80.
- Fischer, J.M., «Freedom and Foreknowledge», in *Philosophical Review*, 92 (1983), 67-79.
- Fischer (ed.), J.M., *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford University Press, Stanford 1989.
- Funkenstein, A., *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. a cura di A. Serafini, Einaudi, Torino 1996.
- Keele, R., «Walter Chatton», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/walter-chatton/> (access 2017.07.16)
- Keele, R. – Pelletier, J., «Walter Chatton», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/> (access 2019.07.07).
- Marconi, D., *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007.
- Marenbon, J., *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.

- McCord Adams, M., «Is the Existence of God a “Hard” Fact?», in *The Philosophical Review*, 76 (1967), 492-503.
- *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987.
- McCord Adams, M. – Kretzmann, N., *William of Ockham. Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, Hackett, Indianapolis 1983
- Michon, C., «Omniscience, liberté humaine et immutabilité divine. Remarques à partir du Tractatus de Guillaume d'Ockham» in O. Boulnois – J. Schmutz - J.-L. Solère (eds.), *Les contemplateurs et les idées: Modeles de la science divine du neoplatonisme au XVIII siècle*, J. Vrin, Paris 2002, pp. 149-169.
- Perini-Santos, E., *La théorie Ockhamienne de la connaissance évidente*, J. Vrin, Paris 2006.
- Pike, N., «Divine Omniscience and Voluntary Action», in *Philosophical Review*, 74 (1965), 27-46.
- «Of God and Freedom: a Rejoinder», in *Philosophical Review*, 75 (1966), 369-37.
- Saunders, J.T., «Of God and Freedom, in *Philosophical Review*, 75 (1966), 219-225.
- Tachau, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345*, Brill, Leiden-New York-Copenhagen-Köln 1988.
- Wciórka, W., «Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination», *Vivarium* 58 (2020), 29-64.
- «Necessity and Future-Dependence: ‘Ockhamist’ Accounts of Abraham’s Faith at Paris around 1200», *Vivarium* 56 (2018), 1-46.