



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca  
in Filosofia  
ciclo xxx

**Può Dio cambiare il passato?**  
Analisi della discussione sulla modificabilità  
del passato tra XIV e XV secolo

M-FIL/01 - M-FIL/06

**Coordinatrice del Dottorato**

ch. prof. ssa Maria Emanuela Scribano

**Supervisore**

ch. prof. Luigi Vero Tarca

**Dottorando**

Andrea Possamai  
821894



**Ai miei genitori**



*Ad esempio, in qualche luogo della filosofia scolastica è enunciata una questione del tipo: «Può una prostituta recuperare la sua verginità per grazia di Dio?». Quando tale questione viene posta, la si considera assurda e fuori del comune. Io non l'ho mai ritenuta ridicola o insensata<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> Fernando Pessoa, *Pagine esoteriche*, a cura di S. Peloso, Adelphi, Milano 2013<sup>8</sup>, p. 22.



## Indice generale

Introduzione.....	10
Ringraziamenti.....	15
Avvertenze.....	16
Capitolo 1.....	18
Contestualizzazione storica.....	18
1.1 Una vecchia questione.....	18
1.2 Tommaso contro Tommaso.....	23
1.3 Il dibattito inglese.....	24
1.4 Potenza ordinata e potenza assoluta.....	31
Capitolo 2.....	40
Thomas Bradwardine.....	40
2.1 Il Doctor Profundus.....	40
2.2 Analisi dei testi.....	42
2.2.1 <i>De futuris contingentibus</i> .....	42
2.2.2 <i>De causa Dei contra Pelagium</i> .....	51
2.3 Conclusioni.....	75
Capitolo 3.....	80
Thomas Buckingham.....	80
3.1 Il domenicano dimenticato.....	80
3.2 Analisi dei testi.....	80
3.2.1 Commento alle <i>Sentenze</i> .....	80
3.2.2 <i>Determinatio de contingentia futurorum</i> .....	130

3.3 Conclusioni.....	150
Capitolo 4.....	152
Giovanni di Mirecourt.....	152
4.1 Il monachus albus e il dibattito oltremanica.....	152
4.2 Analisi dei testi.....	155
4.2.1 Commento alle <i>Sentenze</i> .....	155
4.2.2 Apologie.....	212
4.3 Conclusioni.....	222
Capitolo 5.....	228
Gregorio da Rimini.....	228
5.1 Il Doctor Authenticus.....	228
5.2 Analisi dei testi.....	230
5.2.1 Commento alle <i>Sentenze</i> .....	230
5.3 Conclusioni.....	289
Capitolo 6.....	296
Pierre d'Ailly.....	296
6.1 Il cardinale nominalista.....	296
6.2 Analisi dei testi.....	298
6.2.1 Commento alle <i>Sentenze</i> .....	298
6.3 Conclusioni.....	316
Capitolo 7.....	318
Giovanni Capreolo.....	318
7.1 Il princeps thomistarum.....	318
7.2 Analisi dei testi.....	319
7.2.1 <i>Defensiones</i> .....	319
7.3 Conclusioni.....	333



Conclusione.....	336
Appendice.....	342
Note ai testi.....	342
I) Thomas Bradwardine.....	343
De futuris contingentibus.....	343
De causa Dei contra Pelagium.....	347
II) Thomas Buckingham.....	363
Questiones [...] in quattuor libros sententiarum.....	363
Determinatio de contingentia futurorum.....	383
III) Giovanni di Mirecourt.....	394
Quaestiones in librum primum Sententiarum.....	394
Apologia prima.....	418
Apologia altera.....	421
IV) Gregorio da Rimini.....	422
Lectura super primum et secundum Sententiarum.....	422
V) Pierre d'Ailly.....	447
Quaestiones super librum sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis.....	447
VI) Giovanni Capreolo.....	454
Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis.....	454
Bibliografia.....	462



## Introduzione

L'intento principale di questo lavoro di ricerca è di dare un contributo alla storia non ancora scritta di questa domanda: “Può Dio cambiare il passato?”<sup>2</sup> All'apparenza questa questione può sembrare astratta e di scarso interesse per il panorama filosofico contemporaneo, tuttavia in essa sono racchiuse istanze ben più profonde di quelle che risaltano immediatamente agli occhi, essa infatti chiama in causa la stabilità della nostra concezione ontologica della realtà e del tempo che la determina. Se si potesse modificare il passato, si stravolgerebbe l'ordine degli eventi, la catena causale che li ha determinati e di ciò non potrebbe non risentire anche la nostra fiducia nell'affidabilità del sapere storico e scientifico. Più in generale, la possibilità di una comprensione certa e stabile della realtà verrebbe meno.

Da un punto di vista antropologico ed esistenziale questa domanda apre degli orizzonti che meriterebbero di essere esplorati, ci si potrebbe chiedere, infatti, come mai l'uomo arrivi a porsi un simile quesito, forse ci sono delle cose che non accetta, di cui si pente o cose che vorrebbe non fossero mai accadute, per cui vale la pena scomodare finanche l'aiuto soprannaturale per far sì che non siano avvenute. Se stiamo a quelli che sono storicamente i primi testi che affrontano questo problema, tali dubbi sembrano confermati: si parla infatti di città saccheggiate che potrebbero non essere state saccheggiate, del diluvio universale che potrebbe non essere accaduto, di vergini deflorate che potrebbero non essere “cadute” e di peccati commessi che si potrebbero annullare. Per quel che riguarda poi l'attualità di un simile tema, basti citare la considerevole quantità di articoli e testi che negli ultimi anni sono stati pubblicati (specie nel mondo analitico) intorno al problema dei viaggi nel tempo<sup>3</sup> e alle prospettive aperte dalle scoperte fisiche dell'ultimo secolo<sup>4</sup>. La domanda si è chiaramente aggiornata, per così dire, in linea forse

---

2 Questa domanda ha assunto nel tempo forme diverse, ci si è domandati se Dio aveva il potere di ripristinare la verginità di una donna corrotta o se poteva far sì che il mondo non fosse mai stato o che Adamo non fosse mai stato creato e così via; tuttavia, indipendentemente dall'oggetto della questione, il problema fondamentale era proprio quello di interrogarsi sulla possibilità che Dio potesse o meno far sì che un qualcosa di passato, qualunque cosa fosse, potesse non essere passato. Questa domanda rientra a sua volta in quella più ampia che si chiede se sia possibile modificare il passato, indipendentemente da chi abbia il potere di farlo. Il fatto che per molto tempo si sia posta l'attenzione sul potere divino è dovuto alla difficoltà di poter concepire un tale cambiamento che, escluso dalle possibilità umane, sembrava poter riguardare eventualmente soltanto Dio.

3 Per una bella introduzione al tema dei viaggi nel tempo e a i problemi ad essi collegati si veda: G. Torrenco, *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, Laterza, Roma- Bari 2011.

4 Per una introduzione classica al riguardo si veda ad esempio: P. Davies, *About Time. Einstein's Unfinished Revolution*, Touchstone, New York 1995.

con l'evoluzione del pensiero umano: non più se Dio può modificare il passato, ma se l'uomo con i mezzi tecnici e le conoscenze scientifiche può riuscirci. Da un punto di partenza all'apparenza unicamente teologico ad un punto di arrivo, oggi, in cui il fantascientifico comincia a interrogare le reali capacità umane. Se prima la domanda si poneva riguardo Dio, perché unicamente Lui possedeva un potere tanto superiore a quello umano da poter realizzare un simile intento, ora quel potere sembra poter essere raggiunto anche dagli uomini con l'ausilio del sapere tecnico-scientifico.

Tutte queste considerazioni, tuttavia, sebbene interessanti, non rappresentano che un lontano sfondo per il presente studio, il quale si concentrerà piuttosto nell'indagare, più modestamente, solo una parte della storia di questa antica questione, vale a dire il suo presentarsi nella riflessione filosofica e teologica tardo medievale, più precisamente nel XIV e XV secolo. Il motivo di questa scelta è duplice: da un lato vorremmo con ciò portare avanti un lavoro già iniziato nella tesi di laurea magistrale e dall'altro vorremmo approfondire uno dei periodi storici più interessanti per lo sviluppo di questa questione. Il XIV secolo è infatti il momento in cui questa domanda, che sembrava aver trovato una risposta definitiva nei due secoli precedenti, viene nuovamente riproposta e questa volta accompagnata da una risposta differente: se prima si riteneva fosse oramai opinione condivisa che Dio non potesse modificare il passato, ora tornano in campo i sostenitori della tesi opposta, i quali faranno sentire la loro voce, in campo scolastico, almeno fino al XV secolo, momento in cui, nuovamente, si riaffermerà grazie al farsi avanti dell'influenza tomista l'opinione comune.

Per seguire lo sviluppo di questa vicenda nel corso di questi due secoli abbiamo deciso di analizzare le opere e il pensiero di alcuni di quelli che ne sono stati i principali protagonisti, ovvero: Thomas Bradwardine, Thomas Buckingham, Giovanni di Mirecourt, Gregorio da Rimini, Pierre d'Ailly e Giovanni Capreolo. La nostra scelta ricade su questi autori per dei motivi molto precisi: Thomas Bradwardine rappresenta colui che per primo ha risollevato il problema della possibile modificabilità del passato da parte di Dio, colui il quale, insomma, ha riaperto l'attenzione sulla questione. Thomas Buckingham invece, oltre ad essere il principale avversario di Bradwardine, è per noi importante perché è principalmente attraverso le sue opere che la sua disputa con Bradwardine e i temi in essa affrontati giungono dall'Inghilterra al resto del continente. Giovanni di Mirecourt e Gregorio da Rimini sono tra i primi che recepiscono e diffondono in Europa questa problematica risollevata oltremarina; il primo, inoltre, rappresenta un caso singolare perché sembra essere costretto a difendersi da alcune posizioni troppo ardite che gli

vengono attribuite anche in merito a questa questione, quasi vi fosse una linea di pensiero ufficiale e riconosciuta a riguardo, mentre il secondo, anche contro le sue stesse parole, finirà per essere riconosciuto e ricordato da molti pensatori successivi come il principale sostenitore della posizione secondo cui Dio può modificare il passato. Pierre d'Ailly, spesso associato a Gregorio da Rimini e molto vicino alle sue posizioni, rappresenta un esempio di come le tesi di quest'ultimo si siano diffuse e siano state recepite. Infine Giovanni Capreolo è l'emblema della risposta e della reazione nei confronti di questi sostenitori della contingenza del passato, la sua opera anticipa il modo in cui la scolastica successiva prenderà posizione nei confronti di questa questione. Chiaramente sarebbe stato interessante poter investigare il pensiero e i lavori di molti più pensatori, ma i limiti di questa ricerca non lo hanno permesso, tuttavia riteniamo che il confronto con questi sei autori possa almeno dare un quadro di insieme e un'idea generale di ciò che è stato il rifiorire di questa problematica nel tardo medioevo.

Per quel che riguarda poi gli aspetti contenutistici e teoretici, la cosa più interessante da rilevare è come questa discussione sulla possibile modificabilità del passato da parte di Dio si sia evoluta in questo periodo trasformandosi da questione puramente concernente i limiti dell'onnipotenza divina a questione strettamente legata al problema dei futuri contingenti, riguardante il rapporto tra Dio e i diversi momenti temporali. Durante tutto il Medioevo i più grandi pensatori si erano confrontati su ciò che Dio poteva o non poteva fare stante la sua onnipotenza e questa questione li aveva divisi in schieramenti opposti, ora invece, seppur non si abbandona completamente il riferimento ai limiti del potere divino, è dall'affrontare i problemi emergenti da un altro tipo di questioni che ritorna l'attenzione al rapporto che intercorre tra Dio e ciò che è passato. Sono le diatribe sui futuri contingenti, sul rapporto tra conoscenza divina e libertà umana, sulle profezie, le rivelazioni e la possibilità che Dio possa mentire che fanno tornare in auge una tematica che sembrava oramai destinata ad essere dimenticata o, quanto meno, ad essere relegata in secondo piano. Invece, proprio grazie a ciò, grazie al confronto con ciò che è futuro e con la possibilità che quello che deve avvenire possa non avvenire, si torna ad interrogarsi se anche ciò che è passato possa non essere stato. E in effetti, proprio su questo punto, emerge un altro dei temi centrali di questa ricerca, ossia il problema di capire che cosa si intenda dire quando si afferma o si affermava che Dio può o non può cambiare il passato, insomma, che cosa possa significare l'espressione: "cambiare il passato".

Questo bisogno di chiarificazione della domanda sorge dal fatto che poter cambiare il passato implica l'aver potere su di esso, ma questo aver potere su di esso si può intendere

in diversi modi. Solo intendendone il significato si può capire perché, in questo periodo storico, solo Dio sia ritenuto eventualmente capace di farlo, mentre l'uomo sembri a prescindere escluso. Ad esempio lo si può interpretare così: Dio ha potere sul passato perché prima che esso accada può farlo accadere diversamente, cioè prima che accada  $x$  e che quindi  $x$  diventi un evento o una cosa passata, Dio può scegliere che accada invece  $y$ . In questo senso avere potere sul passato da parte di Dio significa averlo potuto far accadere diversamente e, dal punto di vista teologico, sottolineare l'indipendenza e la libertà di Dio rispetto a qualsiasi necessità che possa determinare il suo agire. Non esiste alcuna necessità antecedente o assoluta, per esprimersi con un linguaggio più appropriato, a cui l'agire di Dio sia sottomesso. Rispetto ad una simile interpretazione è difficile trovare degli autori che non la condividano, eccezion fatta, si intende, per quei necessitaristi per i quali, però, la stessa domanda non ha più alcun senso, infatti non c'è proprio nulla da dover o poter cambiare. Diverso è invece il discorso se si intende la modificazione del passato come qualcosa che può avvenire dopo che l'evento passato è accaduto. In questo caso la domanda ha il seguente significato: può Dio far sì che ciò che è stato, una volta che è stato, non sia stato? Che ciò che è accaduto, una volta che è accaduto, non sia accaduto? E tale è l'interpretazione del senso della domanda che a noi interessa di più, qui infatti le posizioni dei diversi pensatori divergono molto chiaramente: a una grande maggioranza che ritiene che poter fare una cosa simile sia impossibile anche per Dio, si contrappone un'esigua e agguerrita minoranza che ritiene invece, per diverse ragioni, che Dio possa anche ora far sì che le cose passate non siano passate. Vi è poi una posizione, strettamente legata a quest'ultima, la quale sostiene che, sebbene Dio mantenga anche ora il potere di cambiare il passato, tuttavia non lo utilizzi mai, poiché, se lo facesse, agirebbe contro la sua volontà immutabile che dall'eternità ha già disposto l'ordine degli eventi.

Sebbene queste siano le principali posizioni in campo, non sono tuttavia le uniche, vedremo infatti come nei diversi autori bisognerà farsi spazio tra una serie di distinzioni concettuali e terminologiche in uso a quel tempo per poter cogliere il loro reale pensiero, il quale spesse volte non brilla per chiarezza e precisione. Approfondiremo perciò parte di questa terminologia specifica come, in particolar modo, la distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta di Dio, la quale è molto rilevante nell'analisi degli autori tardo medievali; ma non tralascieremo nemmeno la distinzione tra senso composto e senso diviso, così come ci soffermeremo, quando sarà necessario, sulle diverse accezioni in cui possono essere usati i termini: necessità, possibilità e impossibilità. Ciò metterà in luce una struttura di pensiero a volte estremamente articolata, la quale non sempre renderà facile

capire il reale pensiero dell'autore di volta in volta preso in esame. Si aggiunga a questo il fatto che il tema di cui ci occupiamo in questo lavoro non è tra i più sviluppati e presi in considerazione dalla ricerca filosofica e scientifica, perciò, se nel caso di alcuni pensatori o dibattiti filosofici saremo supportati da una letteratura consolidata, per altri dovremo fare affidamento quasi esclusivamente sulle nostre ricerche. Si tenga per altro presente che la maggior parte dei testi che abbiamo utilizzato non sono stati ancora tradotti in nessuna lingua moderna, per cui le traduzioni che proporremo, per lo più maggiormente fedeli al significato che non alla lettera dei testi, saranno tra le prime in italiano e avranno, sebbene rivedute, tutti i difetti del caso.

Queste e altre difficoltà incontrate sono tuttavia per lo più uno sprone nell'intenzione di continuare una simile ricerca, la quale ci permette di avanzare in un terreno inesplorato e poter dare un contributo, seppur piccolo, alla ricerca filosofica su una tematica per ora ancora poco studiata.

## Ringraziamenti

La realizzazione di questo lavoro non sarebbe stata possibile senza l'aiuto e il supporto di diverse persone. È quindi un dovere e un piacere poterle qui ringraziare. Ai miei genitori va anzitutto la mia gratitudine per avermi supportato e sopportato in questi anni di ricerca e lavoro dentro e fuori l'università. Ringrazio il professor Luigi Vero Tarca, vera e propria guida per me nel mondo della filosofia, per avermi seguito e sempre spronato in questi anni. Ringrazio il professor Paolo Pagani e la professoressa Maria Emanuela Scribano sia per l'aiuto e l'incoraggiamento che non mi hanno mai fatto mancare, sia per l'esempio che mi ha sempre fornito il loro modo peculiare di fare filosofia. Ringrazio il professor José Luis Fuertes Herreros per la disponibilità e la competenza con cui mi ha sostenuto nel mio soggiorno all'Università di Salamanca. La mia gratitudine va poi a tutte quelle persone che nella loro vita quotidiana, non sempre legata al mondo universitario, hanno trovato la voglia e il tempo di potermi aiutare: al professor Bruno Buranello per le molte giornate passate a rivedere tutte le traduzioni di questi autori “dimenticati da Dio”; a Francesca Tedeschi per le interminabili ricerche bibliotecarie con cui l'ho vessata; a Federica, Miriam e Matteo per le ore dedicate a dettare e trascrivere i testi su cui avevo lavorato; a Gian Pietro, prezioso collega di dottorato, per i consigli sempre utili e precisi. Ringrazio infine i molti amici, colleghi e studenti, appartenenti e non al mondo universitario, sia per avermi ricordato più volte, anche contro la loro volontà, perché ho deciso di intraprendere questo viaggio sia per non avermi mai fatto dimenticare come si ritorni a “casa”.



## Avvertenze

I principali testi analizzati verranno riportati in lingua originale nell'appendice. Le citazioni, con l'abbreviazione del nome dell'autore e il numero di testo corrispettivo, rimanderanno a questa sezione. Per quel che riguarda le traduzioni da noi presentate all'interno dei paragrafi con dicitura: "Analisi dei testi", si è preferito optare nella maggior parte dei casi per traduzioni che, pur presentando delle libertà per la resa più chiara del pensiero dell'autore, restassero comunque sempre abbastanza fedeli alla lettera del testo latino di riferimento. Gli unici casi in cui, pur riportando sempre il contenuto del brano tradotto, si è preferito utilizzare una traduzione più libera, sono stati quelli relativi ai brani del commento alle *Sentenze* di Gregorio da Rimini e della tredicesima conclusione della *Determinatio de contingentia futurorum* di Thomas Buckingham.

La presentazione dei brani tradotti, organizzazione e divisione in parti e sottoparti, è nostra. Abbiamo inoltre deciso di riportare e tradurre i passi di altri pensatori citati dai nostri autori solo dove fosse strettamente necessario per la comprensione del testo analizzato. Abbiamo deciso di effettuare questa scelta per non appesantire il lavoro con brani che per lo più si ripetono e che non differiscono significativamente se non per l'interpretazione (sempre riportata) che ne dà l'autore che li cita.

Ricordiamo infine, con ciò che comporta di positivo e di negativo, che in molti casi si tratta delle prime traduzioni in lingua italiana o moderna dei passi presi in esame.



# Capitolo 1

## Contestualizzazione storica

### 1.1 Una vecchia questione

Solitamente quando ci si imbatte nella presente questione: se Dio possa cambiare il passato, il primo autore a cui si pensa è Pier Damiani e ciò è dovuto al fatto che egli dedica una delle sue opere più importanti, il *De divina omnipotentia*, a trattare il problema se Dio possa ripristinare la verginità di una donna che è stata corrotta. In sostanza, se l'onnipotenza divina si estenda a tal punto da poter far sì che non sia accaduto quello che è accaduto<sup>5</sup>.

Il monaco ravennate, in effetti, merita un posto di rilievo all'interno del dibattito su questa questione non solo per aver sostenuto la tesi opposta a quella che diventerà la posizione comunemente sposata dalla maggior parte dei teologi, vale a dire che Dio non può modificare il passato<sup>6</sup>, ma anche per il tipo di ragioni con le quali l'ha sostenuta<sup>7</sup>. Eppure, nonostante questo riconoscimento, va ricordato che il problema del rapporto tra onnipotenza divina e immutabilità del passato non sorge né tramonta con le riflessioni del Damiani, anzi l'opera di questo pensatore sembra essere pressoché sconosciuta agli autori che trattano di questo tema nei secoli successivi, almeno fino al XVI secolo se non

---

5 Diversi sono gli studi che, specie nella seconda metà del novecento, sono stati dedicati a questo tema in Pier Damiani, ricordiamo ad esempio: F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, Adriatica, Bari 1974, pp. 97- 122; R.P. McArthur, M. P. Slattery, *Peter Damian and Undoing the Past*, «Philosophical Studies» 25 (1974), pp. 137-141; P. Remnant, *Peter Damian: Could God Change the Past?*, «Canadian Journal of Philosophy» 8 (1978), pp. 259- 268. Molto interessanti e apprezzabili sono poi i recenti lavori sull'argomento di A. Gatto: *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Aracne, Roma 2013; Id., *De Divina Omnipotentia. L'onnipotenza divina*, Il Prato, Padova 2013.

6 Vi sono però studiosi che non sono concordi con questa interpretazione maggioritaria del pensiero di Pier Damiani, ricordiamo ad esempio il saggio di L. Moonan, *Impossibility and Peter Damian*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 62 (1980), pp. 146- 163.

7 Vale a dire, in sostanza, che l'onnipotenza divina si estenda anche oltre il principio di non contraddizione, tuttavia su questo punto il parere degli studiosi non è unanime.

oltre<sup>8</sup>. Per cui un giudizio come quello di Lev Isaakovič Šestov su questo autore<sup>9</sup>, emblematico forse per la centralità che nell'ultimo secolo ha assunto la figura di Pier Damiani in relazione a questo tema, sebbene ci sembri eventualmente difendibile dal punto di vista teorico, risulta eccessivo dal punto di vista storico.

In realtà è nel mondo antico che possiamo trovare i primi riferimenti della riflessione filosofica su questo problema: se ne trova cenno ad esempio in Aristotele<sup>10</sup> e nella filosofia ellenista, più in particolare nel pensiero stoico, tanto in Seneca<sup>11</sup> e in Plinio il Vecchio<sup>12</sup> quanto all'interno di una tematica più vasta come il cosiddetto: “dibattito sui possibili”<sup>13</sup>. In questi autori, tuttavia, sebbene sia posto l'oggetto della domanda, ossia la modificabilità o meno del passato, manca il riferimento a una caratteristica essenziale del soggetto che la può o meno realizzare, ossia non è presente il rimando alla questione dell'onnipotenza divina. Se, cioè, il mondo antico e pagano, stando a quanto si è soliti sostenere, non sviluppò una riflessione sull'onnipotenza divina, allora la domanda non è ancora portata ai suoi esiti ultimi. Soltanto se si ha a che fare con un soggetto che possiede la caratteristica di essere onnipotente o a cui l'onnipotenza appartiene essenzialmente, si può trovare una risposta che sia davvero soddisfacente per la domanda presa in esame. Ciò che vogliamo dire è che, se il soggetto di cui ci chiediamo se possa modificare il passato non è onnipotente e se tale soggetto non riesce a modificare il passato (e nel mondo antico, come si vede dai testi citati, era già dato per scontato che ci fosse bisogno di riferirsi ad un essere sommamente potente come un dio, visto che l'uomo si sapeva non essere in grado di ottenere un simile risultato), potremmo sempre chiederci se esista un soggetto più potente di quest'ultimo che sia invece in grado di farlo. Al contrario, se il soggetto di partenza è onnipotente, ossia possiede il potere al suo grado massimo, una volta giunti ad una risposta non avremo più bisogno di insistere con una domanda che chiami in gioco un potere

---

8 J.- F. Genest lo ricorda giustamente nel suo *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Virin, Paris 1992 e anche noi aggiungiamo che, avendo consultato, ai fini di questa ricerca, anche opere posteriori al XVII secolo, specialmente di autori scolastici, non abbiamo trovato alcun riferimento agli scritti del monaco ravennate sull'argomento.

9 «Quando nel medioevo venne San Pier Damiani a proclamare che Dio può far in modo che ciò che è stato non sia stato, la sua voce risuonò nel deserto» L. I. Šestov, *Athènes et Jérusalem*, Virin, Paris 1938 (ed. russa, *Afininy i Ierusalim*, Ymca Press, Paris 1951); trad. it. *Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2002, p. 159.

10 Aristotele, *Retorica* III, 1418 a 3-5; *Ethica Nicomachea*, VI, 1139 b 5-11, il contenuto di quest'ultimo riferimento diventerà a partire dalla seconda metà del XIII secolo uno dei passi favoriti portati a sostegno della tesi che Dio non possa modificare il passato.

11 Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, XVI, 99.5.

12 Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, II, 7 (5). Particolarmente interessante è quanto scrive quest'autore, infatti non solo sembra avvicinarsi più di qualsiasi altro pensatore pagano alle problematiche che questo tema evocerà nel mondo cristiano, ma anche perché ci rivela un interesse che almeno in parte deve essere sorto intorno a queste questioni nel mondo antico.

13 Cicerone, *De fato*, 9, 17-18; Epitteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*, II, 19, 1-4.

ancora più grande.

Sarà quindi col sopraggiungere del cristianesimo che la domanda sulla modificabilità o meno del passato potrà e dovrà confrontarsi con un Dio onnipotente<sup>14</sup> e forse proprio questo è il motivo per cui tale questione riceverà tanta attenzione nel Medioevo e in parte anche nell'età moderna.

Già nelle prime fonti cristiane in cui vediamo essere sollevata questa problematica, infatti, è evidente il richiamo e il confronto con l'onnipotenza divina. In alcuni brani di San Girolamo e Agostino d'Ippona, tratti rispettivamente dalla *Epistola ad Eustochium*<sup>15</sup> e dal *Contra Faustum manichaeum*<sup>16</sup>, è già presente in modo chiaro il punto centrale della questione: se Dio è onnipotente, può o non può modificare il passato? Entrambi i testi diverranno, questi sì, contrariamente all'opera del Damiani, un riferimento costante per tutti i pensatori che nei secoli seguenti affronteranno la domanda presa in esame<sup>17</sup>. La riflessione sull'onnipotenza divina, su ciò che Dio può o non può fare, diverrà quindi l'alveo concettuale entro cui troverà posto la speculazione intorno alla possibilità che il passato possa essere modificato, la quale entrerà quindi a far parte di tutta quella serie di interrogativi, a volte davvero bizzarri<sup>18</sup>, che caratterizzeranno la riflessione sull'onnipotenza divina nel mondo medievale.

Per quel che riguarda invece le possibili risposte che vennero date al problema, troviamo sia sostenitori della tesi secondo cui Dio può modificare il passato sia sostenitori della tesi secondo cui nemmeno Dio sia in grado di farlo<sup>19</sup> e sebbene si possa dire che per lo più prevalse quest'ultima risposta, si possono comunque individuare alcuni periodi in cui ci fu una sorta di precario equilibrio tra le diverse prospettive in campo. Nei primi secoli del Medioevo, stando anche agli autori già citati, sembra prevalere la posizione di coloro

---

14 Sarebbe interessante poter approfondire questa relazione tra cristianesimo e onnipotenza, tuttavia i limiti di questo studio non lo permettono. Ci limitiamo però ad osservare, in linea teorica, che l'onnipotenza divina è strettamente congiunta con il fatto che Dio sia creatore: l'onnipotenza non sembra implicare la creazione, tuttavia la creazione pare implicare l'onnipotenza, per cui se il Dio cristiano è creatore non può che essere un Dio onnipotente. Si veda a riguardo L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, «Medioevo» 10 (1984) p. 121.

15 Girolamo, *Ep. XXII ad Eustochium*, 5; *PL*, 22, 397.

16 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 5; *PL* 42, 481.

17 Lo stesso Pier Damiani del resto inizia il suo *De divina omnipotentia* confrontandosi con l'autorità di San Girolamo.

18 Ci si può imbattere ad esempio nei seguenti interrogativi: Può Dio trasformare un uomo in un asino? Avrebbe potuto incarnarsi in una simile bestia? Potrebbe creare una pietra che non può sollevare? Può trasformare del pane in un angelo? Può ordinare a qualcuno di odiarlo? Per quanto stravaganti alcune di queste questioni meriterebbero davvero un approfondimento. Si veda a riguardo L. A. Kennedy, *The Fifteenth Century and Divine Absolute Power*, «Vivarium» 17 (1989), pp. 125- 152.

19 Chiaramente esistono anche delle sfumature in queste tesi, così come delle posizioni intermedie. Il prosieguo della nostra ricerca lo metterà in luce dove necessario.

che sostengono la necessità del passato<sup>20</sup>, mentre dall'anno Mille, con Pier Damiani, Gilberto Porretano<sup>21</sup>, Guglielmo d'Auxerre<sup>22</sup>, vediamo farsi avanti l'opinione opposta, per cui possiamo assistere a un confronto tra le due posizioni che si protrae fino agli inizi del XIII secolo. Tale confronto deve del resto aver avuto una certa eco se persino un pensatore come Anselmo d'Aosta pare abbia cambiato opinione sull'argomento<sup>23</sup>. Inizialmente, in un'opera come il *Proslogion*<sup>24</sup>, sostiene infatti la tesi che Dio non possa cambiare il passato poiché il non poterlo fare non è segno di impotenza bensì di potere, mentre successivamente, in un'opera più tarda, il *Cur Deus homo*, sembra avere cambiato decisamente posizione<sup>25</sup>.

Dal XIII secolo torna ad affermarsi l'opinione maggioritaria, ossia che Dio non può cambiare il passato e questo specialmente grazie al contributo di alcuni dei più grandi pensatori dei nuovi ordini mendicanti: Alessandro di Hales<sup>26</sup> e Bonaventura da Bagnoregio<sup>27</sup> per i francescani e Alberto Magno<sup>28</sup> e Tommaso d'Aquino<sup>29</sup> per i domenicani. A tal punto sembra affermarsi tale posizione, grazie specialmente a questi autori, che non

---

20 Con le espressioni: “necessità del passato” e “contingenza del passato” indicheremo le due tesi sopra delineate, ossia la posizione di chi ritiene che Dio non possa cambiare il passato e la posizione di chi ritiene invece che lo possa fare. Si faccia attenzione a non intenderle come indicanti il tipo di necessità o contingenza che dovrebbe spettare al passato. Dire infatti, ad esempio, che il passato è necessario può far sorgere il dubbio su quale tipo di necessità gli spetti, potrebbe infatti trattarsi di una necessità assoluta oppure di una necessità condizionale. Sebbene, come vedremo, praticamente nessuno degli autori da noi affrontati abbia mai sostenuto che al passato possa spettare una necessità di tipo assoluto, ossia che non avrebbe potuto essere diversamente da come è stato, utilizzando l'espressione “necessità del passato” per indicare la posizione di coloro i quali ritengono che Dio non possa modificare ciò che è stato, non vogliamo immediatamente impegnarci sul tipo di necessità implicato.

21 Come vedremo Gilberto Porretano fu spesso annoverato, sia dagli autori antichi che dai contemporanei, come un pensatore facente parte della corrente favorevole all'idea che Dio possa cambiare il passato, tuttavia nutriamo alcune perplessità in proposito, in quanto se si sta alla lettera del testo del Porretano che viene sempre citato come indicativo della sua posizione, non riteniamo che si possa concludere con certezza che egli appartenga a quella corrente. Ci sembra piuttosto che quello che voglia dire il Porretano sia semplicemente che Dio avrebbe potuto fare accadere le cose diversamente da come di fatto sono accadute, tuttavia questo è ammesso dalla maggior parte dei teologi, siano essi favorevoli o no all'idea che Dio possa cambiare il passato.

22 Gilberto Porretano, *In Boethium de trinitate*, ch. 4; *PL* 64, 1287. Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI (ed. Ribailier, 1980, pp. 214-215).

23 Rimandiamo a riguardo al nostro lavoro: A. Possamai, *L'immutabilità del passato. Riflessioni intorno al factum infectum fieri nequit nella filosofia medievale*, tesi di laurea magistrale in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, 2012- 2013, pp. 35- 48.

24 Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, c. 7 (ed. Schmitt, pp. 105- 106).

25 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17 (ed. Schmitt, pp. 122- 125).

26 Alessandro di Hales, *Summa theologica*, pars I<sup>a</sup>, inq. I, tract. IV, q. III, c. IV (156), (ed. Quaracchi, 1924, t. I, pp. 237- 238).

27 Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, dist. 42, q. 3 (ed. Quaracchi, 1882, t. I, pp. 750- 755).

28 Alberto Magno, *Sent.* I, dist. 42, a. 6 (ed. Borgnet, 1893, XXVI, pp. 362- 366).

29 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 42, q. 2, a. 2 (ed. Vivès, 1871- 1882, t. VII, pp. 512- 513); dist. 44, a. 2 (*ibid.*, pp. 529- 530 512- 513); *Q. disp.*, *De potentia*, q.1, a. 3 (ed. Marietti, 1965, t. II, pp. 13, 15); *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 4 (ed. Vivès, 1871- 1882, t. I, p. 190), *De aeternitate mundi*, (ed. Marietti, *Opuscula philosophica*, 1954, p. 105); *Contra Gentiles*, II, 25 (ed. Marietti, 1961, t. II, p. 137); *Quodl.* V, q.2, a. 1, alias q. 3 (ed. Marietti, 1949, p. 99).

solo possiamo dire sia diventata l'opinione comune sostenuta da pressoché tutti i teologi del tempo, ma che si sia trasformata perfino in una posizione scontata, ossia in una posizione che non ha più bisogno di grandi dimostrazioni per essere sostenuta. Troviamo conferma di questo se guardiamo all'opera di due figure successive fondamentali come Duns Scoto e Guglielmo di Ockham; in entrambi abbiamo infatti sì una conferma della posizione espressa dagli autori precedenti, ma senza l'ausilio di tutte quelle dimostrazioni che ne costellavano l'esposizione<sup>30</sup>.

Fondandosi sull'autorità di simili pensatori verrebbe allora da credere che la domanda da cui si era partiti abbia finalmente trovato una risposta definitiva. Dal XIV secolo in poi, quindi, non dovrebbe più trovarsi traccia di sostenitori della tesi della contingenza del passato, eppure, se stiamo a quanto scrivono i grandi commentatori dell'Aquinate del XV e XVI<sup>31</sup> secolo, vi fu qualcuno che ebbe il coraggio di tornare a sostenere che Dio potesse cambiare il passato proprio tra gli autori che operarono in questo secolo. Il nome di colui che diventerà presto l'antagonista principale in quella che sarà la rinnovata discussione intorno a questa questione è quello di Gregorio da Rimini, agostiniano nato nel 1300 e operante tra l'Italia e la Francia per tutta la prima metà del secolo<sup>32</sup>. Gregorio da Rimini insegnò sia in Italia, a Bologna, Padova e Perugia, che in Francia a Parigi, dove lesse le *Sentenze*, eppure, nonostante abbia avuto un notevole prestigio e sia effettivamente uno degli autori che più contribuì a far sì che questa disputa ritornasse in auge, non è in verità colui che per primo risolleò il velo sulle possibili problematiche ed eventuali risposte che questa domanda faceva sorgere. Anzi, pare piuttosto che lo stesso Gregorio sia venuto a conoscenza, proprio a Parigi, di un confronto da qualche tempo in atto in Inghilterra tra un sostenitore della tesi che Dio possa modificare il passato e uno dei suoi più acerrimi avversari.

Bisogna quindi abbandonare il continente e spostarsi al di là della Manica,

---

30 Si veda ad esempio: Duns Scoto, *Ordinatio*, dist. 40 (ed. Balić et al., 1963, t. VI, p. 309); Guglielmo di Ockham, *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, q.1 (ed. Ph. Boehner, *Opera philosophica*, t. II, 1978, p. 578).

31 Tra gli altri: Tommaso De Vio, *Commentaria in Primam Partem sanctissimi Doctoris Thomae Aq. Summae Theologicae*, q. 25, a. 5, p. 296, in Thomas Aquinas, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. [cum commentaris Thomae de Vio Caietani]*, voll. IV, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1888. Domingo Bañez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem D. Thomae [qq. 1- 64]*, q. 25, a. 4, p. 559, (ed. L. Urbano) [Apud S. Stephanum, Salamanca 1585<sup>2</sup>], FEDA, Madrid- Valencia 1934. Gregorio di Valencia, *Commentariorum theologicorum tomi quattuor. In quibus omnes quaestiones, quae continentur in Summa theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur*, disp. 1, q. 25, punt. 3, pp. 473- 474, vol. I, sumptibus Horatii Cardon, Lugduni 1603.

32 Per una breve nota biografica e ulteriori approfondimenti rimandiamo a D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 9 e a L. A. Kennedy, *Durandus, Gregory of Rimini and Divine Absolute Power*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 61 (1994), p. 69- 87.

precisamente a Oxford, per poter capire come ritornò attuale questa problematica dopo tutti questi anni e chi furono i principali artefici di questa rinascita<sup>33</sup>.

## 1.2 Tommaso contro Tommaso

Secondo gli studiosi<sup>34</sup>, con buona probabilità, Gregorio è venuto a conoscenza dei problemi concernenti la questione dell'immutabilità del passato leggendo il commento alle *Sentenze* di Thomas Buckingham<sup>35</sup>, domenicano inglese, il quale in questo testo, oltre ad esporre il suo pensiero, attacca con veemenza molte tesi sostenute da Thomas Bradwardine<sup>36</sup>, arcivescovo di Canterbury e primo effettivo sostenitore nel XIV secolo della tesi secondo cui Dio possa cambiare il passato. Tra le opinioni sotto attacco nell'opera di Buckingham vi è, di fatto, proprio quella che Dio possa cambiare il passato o, come scrive il domenicano nella questione terza dell'articolo primo, quella che afferma che Dio possa far sì che il mondo non sia mai stato.

Sebbene, come vedremo, le ragioni dell'opposizione tra questi due teologi siano più grandi dello specifico tema che a noi interessa, pur comprendendolo, sembra che vada comunque a questi due personaggi, specialmente a Bradwardine, che sostenne la tesi positiva, il merito di aver ridato vita a questa antica domanda.

Per poter capire allora come mai Thomas Bradwardine tornò a sostenere che Dio possa cambiare il passato è indispensabile fornire qualche accenno alle motivazioni che lo spinsero a comporre le sue opere, in particolar modo quella che diventerà il suo scritto più importante: il *De causa Dei*. Per poterlo fare dobbiamo quindi spendere alcune parole sul dibattito in corso in quegli anni in Inghilterra, sui personaggi coinvolti e sulle tematiche che lo animavano.

---

33 Nel delineare nel prossimo paragrafo lo svolgersi degli eventi e le ragioni sottese alle differenti posizioni in campo ci rifaremo principalmente all'ottimo lavoro di J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., il quale è tuttora una delle migliori ricostruzioni della disputa tra Bradwardine e Buckingham.

34 J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., p. 175; W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*; Lubrina Editore, Bergamo 1990, p. 174; D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., p. 11.

35 Per una ricostruzione della vita e delle opere di Buckingham rimandiamo a B. R. De La Torre, *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures, The Possibility of Human Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987, pp. 3- 25.

36 Per quel che riguarda le vicende biografiche di Thomas Bradwardine si veda ad esempio: J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 13- 16.



### 1.3 Il dibattito inglese

La prima cosa che risalta ricercando l'origine di questo rinnovato interesse per la questione della modificabilità del passato da parte di Dio è innanzitutto che questa problematica risorge in seno alle controversie riguardanti il problema dei futuri contingenti, problema che attirava l'attenzione della maggior parte dei teologi del tempo e che dava vita a notevoli dibattiti in cui si contrapponevano le tesi dei pensatori più illustri e conosciuti<sup>37</sup>. In sostanza possiamo dire che il nocciolo della questione sotto esame era la difficoltà che risiedeva nel conciliare tra loro l'onniscienza divina e la libertà umana. Come poteva del resto l'uomo essere libero se Dio dall'eternità e infallibilmente sapeva già che cosa l'essere umano avrebbe scelto, accettare l'una sembrava scartare automaticamente l'altra. Il testo che forniva lo spunto iniziale in questa disputa era il nono capitolo del *De interpretatione* di Aristotele nel quale si affermava che, mentre le proposizioni singolari riguardanti il presente e il passato avevano un valore di verità determinato, quelle riguardanti il futuro non lo avevano. Di due proposizioni contingenti e contraddittorie, con soggetto singolare, riguardanti il futuro era perciò impossibile secondo Aristotele poter stabilire quale fosse determinatamente vera e quale falsa, certo, una delle due si sarebbe sicuramente avverata, ma quale non lo si poteva sapere. Con molta probabilità questa posizione di Aristotele serviva per combattere il necessitarismo dei Megarici<sup>38</sup>, secondo i quali, appunto, tutto avviene per necessità e non esistono alternative possibili a ciò che accade. Come si capisce, tuttavia, questo testo di Aristotele, che fu conosciuto nel mondo medievale grazie alla traduzione di Boezio, non poteva non confrontarsi con il portato cristiano di un Dio onnipotente e onnisciente. Se Dio conosce tutto, non può non sapere che cosa accadrà nel tempo che è per noi futuro, quindi bisogna che le proposizioni singolari riguardanti il futuro abbiano un valore di verità determinato, conosciuto unicamente da Dio<sup>39</sup> di certo, ma comunque determinato. Si ripresenta allora, sotto una nuova luce, il problema antico: se il valore di verità di tali proposizioni è già determinato, quegli eventi di cui le proposizioni parlano non possono che accadere così come Dio li ha

---

37 Si pensi ad esempio a come due autori celebri come Pietro Aureolo e Duns Scoto fossero estremamente distanti tra loro su questo punto.

38 F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2004, p. 25.

39 Dio potrebbe tuttavia rivelare a qualcuno cosa accadrà nel futuro, cosa a cui fa riferimento la tradizione cristiana quando parla delle rivelazioni divine. Accenneremo a questo ulteriore problema più avanti.

conosciuti, o meglio preconosciuti, e da ciò pare conseguire allora che l'essere umano non possa non agire se non come è già stato determinato dall'eternità<sup>40</sup>. Da queste conclusioni, evidentemente, seguivano delle conseguenze estremamente problematiche per la visione del mondo del tempo, tra tutte quella per cui se l'uomo non era libero nel compiere i suoi atti, allora non poteva essere considerato responsabile dei suoi peccati o dei suoi gesti meritori e di conseguenza non poteva essere, in relazione a questi, dannato o salvato. Inoltre, in questa prospettiva, l'agire malvagio non era più attribuibile all'uomo, ma a Dio, che lo aveva preconosciuto, voluto e in parte attuato. Del resto, come si capisce, anche la risposta opposta aveva le sue ripercussioni inaccettabili per il tempo, ossia il limitare la conoscenza divina, rendendola dipendente per di più dalle azioni umane e trasformando così Dio in un essere non onnisciente.

La soluzione non poteva essere allora che quella di trovare il modo per poter salvare entrambi, sia il libero agire umano, sia la perfetta conoscenza divina. La tematica dei futuri contingenti era perciò non solo una delle più difficili da affrontare, ma anche una delle più importanti e impegnative per le conseguenze che poteva comportare. Praticamente tutti i grandi pensatori medievali si sono cimentati nell'impresa<sup>41</sup> e, di fatti, le soluzioni che ne sono state proposte sono tra le più diverse: da chi ha sottolineato con più forza l'infalibilità e l'assolutezza della prescienza divina a chi, come Pietro Aureolo, volendo difendere la libertà umana, è arrivato persino a ritenere che Dio non possieda la prescienza degli eventi futuri contingenti<sup>42</sup>. Tuttavia, mentre quella di Aureolo diverrà ben presto una tesi fortemente combattuta in quanto estrema, una delle opinioni che godrà di maggior successo nel XIV secolo, specialmente in Inghilterra e per questo sarà per noi particolarmente significativa, sarà quella di Guglielmo di Ockham.

Secondo il frate francescano l'uomo è libero e responsabile dei suoi atti e al contempo Dio ha una prescienza certa di tutto ciò che accadrà; tale conclusione è possibile, dovendo riassumere in poche battute il pensiero del *venerabilis inceptor*, poiché Dio ha una conoscenza contingente, ma al tempo stesso determinata, dei futuri contingenti. La conoscenza divina rispetta la modalità del conosciuto. Rimane, come in Aristotele, l'idea che la conoscenza degli eventi passati e presenti sia differente da quella degli eventi futuri, in quanto ciò che è passato non può non essere passato e ciò che è presente, nel momento in cui è presente, non può non essere presente, gli eventi futuri, invece, sono contingenti,

40 Si ricordi, infatti, che per il pensiero cristiano Dio non è semplicemente uno spettatore di ciò che accade, ma è bensì il principale artefice, dall'eternità, di tutti gli eventi.

41 Si veda ad esempio: W. L. Craig, *The problem of divine prescience and future contingens from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.

42 D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., p. 32.

quindi devono essere conosciuti da Dio nella maniera a loro adeguata, ossia contingentemente. Si potrebbe pensare però che, siccome la conoscenza di Dio è contingente in quanto il suo oggetto è contingente, allora la conoscenza di Dio sia mutabile e dipendente dalle cose. Per Ockham non è così, in quanto Dio, solo rispetto agli eventi futuri contingenti, possiede senza successione una potenza a volere l'opposto di ciò che accadrà, vale a dire che, mentre Dio vuole che un evento futuro avvenga, mantiene la capacità di non volerlo e nel momento in cui una delle due opzioni si realizza, ossia l'accadere o il non accadere dell'evento, resta vero che Dio ha da sempre voluto che si realizzasse ciò che si è realizzato e non ha mai voluto il contrario. Evidentemente, sebbene Ockham stia qui considerando la prospettiva divina in relazione alla sua eternità, dove non è presente alcuna successione di tempo e dove, quindi, non ha alcun senso parlare di un prima e di un poi rispetto a ciò che Dio vuole, dobbiamo tuttavia aggiungere a tutto questo che il frate francescano si premunisce comunque di affermare che le nostre capacità conoscitive non potranno mai capire fino in fondo come Dio conosca realmente i futuri contingenti<sup>43</sup>.

Questa soluzione del problema offerta da Ockham incontrava però delle difficoltà quando si affrontava il tema delle rivelazioni divine, in questo caso infatti Dio sembrava già comprometersi circa l'avvento di un determinato futuro, per cui quell'evento futuro perdeva il suo carattere contingente. Se Dio rivela a un profeta o a chiunque altro, che un certo evento *x* accadrà, sembra proprio che *x* debba accadere, altrimenti Dio avrebbe sbagliato, o ancor peggio, avrebbe mentito nel rivelare ciò che ha rivelato. Il *Doctor Invincibilis* propose allora nel corso del tempo due possibili soluzioni a questo ulteriore problema<sup>44</sup>: la prima consiste nell'affermare che la rivelazione riguardante un evento futuro è essa stessa condizionale, vale a dire che dipende da una condizione, implicita o esplicita, posta affinché l'evento si realizzi, se l'evento non si realizza vuol dire che la condizione non è stata rispettata; la seconda, invece, fa leva sul fatto che una rivelazione fatta circa un evento futuro, sebbene oramai passata, in quanto è stata fatta, ha per contenuto un evento futuro, quindi un evento contingente. In questo secondo caso, insomma, è indubbio che siano state pronunciate delle parole che annunciano un evento futuro, ma che tali parole

---

43 Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, d.38, q. unica (ed. G. I. Etzkorn e F. E. Kelley, *Opera theologica*, t. IV, 1979, p. 583): «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».

44 J.- F. Genest in *Le «De futuris contingentibus» de Thomas Bradwardine*, «Recherches augustiniennes» 14 (1979), pp. 257- 260. Si veda anche, più in generale, J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2000, pp. 73- 95.

siano una rivelazione di un evento futuro è una cosa che dipende dal realizzarsi dell'evento futuro stesso, il quale, in quanto futuro, rimane contingente, per cui se l'evento non si realizzerà vuol dire che quell'affermazione non era una rivelazione.

Questa prospettiva teorizzata da Ockham e da noi brevemente riassunta non è però esente da rilievi critici e da conseguenze problematiche, le quali emersero ben presto tramite gli scritti di molti maestri inglesi che subirono con forza l'influenza del pensiero occamiano. Ci riferiamo in particolar modo ad Adamo Woodham, Riccardo Fitzralph e Robert Holcot. Quest'ultimo sintetizza bene il problema che, anche dopo le soluzioni proposte dal *Venerabilis Inceptor*, rimane da risolvere.

Circa primum est notandum quod est opinio cuiusdam valentis quod facta revelatione absoluta de quocumque articulo de futuro, cuiusmodi est ista: “resurrectio mortuorum erit”, non manet ille articulus postea contingens, sed necesse est sic esse sicut per illud revelatum denotatur fore. Nec potest Deus impedire vel omittere ne illud impleat, quia tale posse foret contra Dei voluntatem et veritatem, et ideo non foret posse, sicut posse facere contradictoria esse simul vera non est posse, immo contra potentiam Dei.<sup>45</sup>

Il motivo per cui la posizione di Ockham rispetto ai futuri contingenti rivelati si dimostra insoddisfacente è il fatto che in qualsiasi caso non si riesce a eliminare l'idea che Dio sia ingannatore se il futuro che ha rivelato non si avvera. Posso ben dire che la rivelazione non sia stata una rivelazione, dal momento che non si è compiuta, tuttavia resta vero che l'uomo che ha ricevuto quella parola da Dio, credendola una rivelazione sul futuro, sia stato ingannato; così come posso affermare che in una rivelazione esistano condizioni implicite o esplicite da rispettare, ma nel momento in cui fosse possibile esplicitare tutte le condizioni, la rivelazione rimarrebbe ancora contingente? Insomma, quello che segue da queste considerazioni è che, se si vuole veramente preservare la contingenza degli eventi futuri e quindi la libertà umana, è indispensabile introdurre la possibilità che Dio possa mentire o, quanto meno, dire il falso.

I filosofi che abbiamo appena menzionato, di fatto, hanno acquisito notorietà anche ai nostri giorni proprio per essere arrivati a simili conclusioni<sup>46</sup>. Fitzralph ritenne che Dio

---

45 Holcot, *Quodlibet* 3, q. 8, a. 1 (ed. P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingens by Robert Holcot*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995, p.91.).

46 Si veda L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, cit., pp. 150- 153. Su questo tema si vedano anche i pregevoli lavori di T. Gregory: *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditazioni di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» 53 (1974), pp. 477- 516; Id., *La tromperie divine*, «Studi medievali» 23 (1982), pp. 517- 527.

abbia il potere di ingannare sebbene non lo utilizzi mai; Wodeham, seguendo Fitzralph, pensò che di potenza assoluta Dio possa ingannare, tuttavia non di potenza ordinata e infine Holcot credette che non solo Dio possa ingannare, ma che di fatto, a volte, utilizzi questo potere<sup>47</sup>. Va qui fatta però una precisazione riguardo i termini utilizzati da questi autori, in quanto essi si premuniscono di sottolineare che quella divina non è mai una pura e semplice menzogna, ossia Dio, pur portando qualcuno in errore, non compie mai un'azione peccaminosa e disordinata come quella di mentire. Potremmo riassumere schematicamente in questo modo i significati dei diversi termini in campo:

- *Dicere falsum*: si può dire una cosa falsa a qualcuno senza sapere che è falsa, per cui si finisce per ingannare quella persona che crede a quello che gli diciamo senza però volerlo fare, non vi è insomma necessariamente un'intenzione moralmente malvagia. Per cui dire il falso non comporta immediatamente il mentire, mentre il reciproco sì.
- *Fallere vel decipere ordinate*: è possibile dire una cosa falsa, sapendo che è falsa, quindi ingannando l'ascoltatore che crede invece che sia vera, non avendo però un'intenzione malvagia. Posso cioè ingannare senza voler causare un male, ma magari a fin di bene. Non vi è quindi l'intenzione disordinata e malvagia nel causare quell'errore. Ingannare qualcuno, allora, non è di per sé, per questi autori, una cosa moralmente riprovevole e va quindi distinta dal mentire.
- *Fallere vel decipere inordinate seu mentiri*: in questo caso il dire una cosa falsa è accompagnato dalla volontà di ingannare a fin di male. Si fa cadere qualcuno in errore, sapendo e volendo creare un inganno e sapendo e volendo che gli effetti siano negativi. Dio, di certo, non può mai ingannare in tal modo<sup>48</sup>.

Tali distinzioni, per quanto utili e sottili, sono tuttavia estremamente problematiche, in particolar modo se attribuite a Dio<sup>49</sup>. Esse sembrano per lo più un tentativo di aggirare le tesi di Agostino secondo cui è impossibile che Dio inganni qualcuno<sup>50</sup>.

---

47 Si veda su questi autori, specialmente su Holcot e l'inganno divino K. H. Tachau, *Robert Holcot on contingency and divine deception*, in *Filosofia e teologia nel Trecento: studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 157- 196.

48 Su queste distinzioni e sulla posizione dei diversi autori citati in merito si veda J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 44- 52.

49 Sebbene infatti si possa distinguere un inganno a fin di bene e uno a fin di male, resta il fatto che si tratta pur sempre di un inganno. Dio ha consapevolmente voluto che una persona credesse a una cosa falsa e che così si ingannasse.

50 Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 53, PL 40, 34- 37.

L'utilizzo di queste distinzioni conduce a delle posizioni che possono sembrare estreme, ma che sono in realtà sia un tentativo di difendere la libertà umana contro un assoluto determinismo divino<sup>51</sup>, sia un tentativo di manifestare le prerogative dell'onnipotenza di Dio.

Se prendiamo a esempio la figura di Robert Holcot, le cui tesi sono decisamente emblematiche per le conclusioni a cui giungono<sup>52</sup>, noteremo che la sua posizione in merito ai futuri contingenti rivelati tiene insieme queste due istanze. Quando il dottore inglese deve difendersi dalle obiezioni secondo cui, se gli eventi rivelati rimangono contingenti, allora Dio potrebbe ingannare, la sua risposta è che sì, Dio potrebbe ingannare e ciò è conforme alle prerogative della sua onnipotenza. Vale a dire che le conseguenze assurde a cui si potrebbe arrivare dall'affermazione della contingenza di ciò che è stato rivelato non sono poi così assurde proprio perché rientrano nella sfera di ciò che Dio può attuare. Ne consegue per esempio, come concede Holcot, che tutto quello che è stato rivelato come futuro nella Sacra Scrittura può non accadere, per cui la Sacra Scrittura potrebbe essere falsa.

È molto importante sottolineare questo aspetto perché evidenzia come le problematiche legate all'onnipotenza divina si stiano intrecciando con quelle relative ai futuri contingenti e per la nostra ricerca questo è un passaggio particolarmente significativo e che avremo modo di evidenziare più volte. Anche nell'opera di Holcot si tocca il problema della possibile modificabilità del passato proprio all'interno di queste discussioni sui futuri contingenti rivelati, dapprima all'interno del secondo libro del suo commento alle *Sentenze*, nell'ottavo articolo della seconda *quaestio* e successivamente anche all'interno della terza questione quodlibetale.

In questo testo Holcot si sta confrontando con le tesi di un certo “Gualtiero”, secondo cui tutto ciò che è stato rivelato da Dio è necessario si verifichi senza che si possa dare alcuna alternativa. Sviluppando il problema Holcot finisce per citare una delle

---

51 Si presti attenzione che ciò vuol dire anche preservare la libertà divina rispetto a ciò che è stato rivelato. Se infatti ciò che è stato rivelato non potesse non accadere, ossia fosse necessario, allora Dio, secondo questi autori, non avrebbe più il potere di modificarlo e quindi verrebbe meno la sua libertà di poter scegliere altrimenti.

52 Tuttavia va ricordato che lo stesso Holcot cercava una soluzione al problema dei futuri contingenti rivelati che salvasse entrambi i termini della questione, sia la prescienza divina, sia la contingenza delle cose. Holcot, *Sent.* II, q.2, a.8 (ed. P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingens by Robert Holcot*, cit., pp.149- 150.): «Et ideo haec quae in hac materia scribo vel dico, sine pertinacia gratia investigationis scribo. Et licet nullam responsionem haberem ad concordandum cum rerum contingentia divinam praescientiam et revelationes, non minus ideo crederem quin verae simul stent: Deum tales propositiones posse revelare, et illas post revelationem esse contingentes. Et argumenta omnia quae possunt fieri in contrarium sophistica reputarem, licet non foret homo in mundo qui ea sciret solvere».

obbiezioni dell'avversario contro chi dovesse sostenere una tesi opposta, obiezione secondo cui, se ciò che è stato rivelato può non accadere, allora Dio dovrebbe essere in grado di non aver rivelato ciò che ha rivelato, il che sarebbe possibile, aggiungiamo noi, solo potendo modificare il passato<sup>53</sup>. In maniera simile lo stesso tipo di critica è presentata anche all'interno del suo commento alle *Sentenze*, dove nuovamente si obietta che, se una cosa rivelata rimane contingente, allora Dio deve poter modificare il passato in modo tale che quello che è stato rivelato si adegui a ciò che è accaduto<sup>54</sup>. Entrambe le obiezioni insomma pongono la modificazione del passato come una conseguenza assurda, probabilmente perché irrealizzabile, della tesi secondo cui le cose future rivelate rimangono contingenti anche dopo la rivelazione. Le risposte di Holcot però, purtroppo, non sviluppano ulteriormente la questione e ciò può essere dovuto al fatto che la modificazione del passato da parte di Dio e di qualsiasi creatura è ancora considerata del tutto impossibile, per cui per rispondere a tali obiezioni basterà evitare di arrivare alle stesse conseguenze pur mantenendo, ovviamente, la medesima tesi, ossia la contingenza degli eventi futuri rivelati. In questo, va detto, Holcot non sembra sprecarsi in argomentazioni e ragionamenti, in quanto non fa che affermare la solidità della conoscenza divina rispetto a quella umana nella risposta all'obiezione posta nelle quodlibetali<sup>55</sup> e per quel che riguarda il commento alle *Sentenze*, mentre si dilunga a fornire una risposta sui problemi concernenti i futuri contingenti, si limita a pochi accenni per quelli riguardanti il

53 Holcot, *Quodlibet* 3, q. 3, a.1, p. 77: «Item, si dicatur quod Deus potest numquam asseruisse quod asseruit, ergo homo potest magis certificare quam Deus».

54 Holcot, *Sent.* II, q.2, arg. 8.22, p. 141- 142: «Praeterea, si revelatum maneret contingens, sequeretur quod Deus posset facere praeteritum non esse praeteritum. Consequens falsum et contra Aristotelem, VI *Ethicorum*, capitulo iii, ubi dicit: “non consiliumur de facto sed de futuro et contingenti. Factum autem non contingit non fieri, propter quod recte dixit Agathon 'solo enim ipso privatur Deus ingenita facere quae utique sunt facta'.” Consequentia patet, quia si Deus revelavit Petro quod dies iudicii erit, ergo veritas huius fuit quando Petrus fuit; ergo veritas huius iam est praeterita. Sed Deus potest facere modo quod dies iudicii non erit; ergo potest facere quod numquam fuit haec vera, et ultra, ergo numquam fuit veritas huius in Pietro. Igitur Deus potest facere quod praeteritum non sit praeteritum. Et sic est concedendum quod aliqua res heri fuit, et tamen hodie potest numquam fuisse, quia veritas huius “dies iudicii erit” fuit heri, et tamen potest numquam fuisse.».

55 Holcot, *Quodlibet* 3, q. 3, a.1, p. 78: « Ad tertiam, quando arguitur: si Deus potest numquam asseruisse quod asseruit, ergo assertio hominis magis certificatur quam assertio Dei, nego consequentiam, sed magis potest constare homini quod assertio hominis est assertio hominis quam quod assertio Dei est assertio Dei. Contra: revelet Deus homini quod ipse asserit quod *a* erit; dico admittendo, sed nihilominus potest numquam asseruisse et numquam revelasse se dixisse assertive.».

Va rilevato che l'obiezione di questo Gualtiero e riportata da Holcot sembra avere di mira più che altro la certezza della conoscenza. Può darsi vada letta come una conseguenza dell'obiezione che la precede ossia, Holcot, *Quodlibet* 3, q. 3, a.1, p. 77: « Item, si facta revelatione de isto: “Antichristus erit”, oppositum posset evenire, ergo Deus posset revelare alteri quod oppositum eveniet; et sic posset certificare duos de duobus contradictoriis, quod est impossibile.».

Per evitare la conclusione contraddittoria di questa seconda Gualtiero opta allora per la terza. In sostanza, se Dio può modificare il passato in modo tale che non sia mai stato affermato ciò che è stato affermato, si evita di avere due proposizioni contraddittorie entrambe rivelate. Tuttavia, a parte il problema di capire se la cosa sia possibile, anche dalla terza seguono delle complicazioni, ossia, come Gualtiero afferma, che la conoscenza umana sia più certa di quella divina.

passato<sup>56</sup>.

Perché si torni a prendere sul serio il problema della modificabilità del passato da parte di Dio bisognerà dunque aspettare l'opera di Thomas Bradwardine.

#### 1.4 Potenza ordinata e potenza assoluta

Prima di addentrarci nell'analisi delle opere dei principali protagonisti di questa rinnovata fase dell'interesse per la disputa sulla modificabilità del passato, sarà però utile soffermarci brevemente sul significato che in essa rivestirà una distinzione terminologica e concettuale utilizzata dalla maggior parte dei pensatori coinvolti in questo dibattito. Si tratta della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio.

Riguardo a questa distinzione concernente il potere divino, negli ultimi decenni è stato scritto molto e questo ha permesso di ricostruire in parte la storia di questa distinzione e di approfondirne il significato<sup>57</sup>. Ciò che è emerso è che l'origine più antica del senso della distinzione può essere fatto risalire ad Agostino, quando quest'ultimo pone una differenza di estensione tra il potere e il volere divino. Le famose affermazioni del santo: “*potuit, sed noluit*”<sup>58</sup> e “*poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam*”<sup>59</sup>, indicherebbero come il numero delle cose possibili a Dio sia più ampio di quello delle cose che vuole attuare. Dio ha quindi la capacità di fare cose che non fa o non ha fatto e, in un certo senso, ha anche il potere di fare ciò che per un qualche motivo, magari di ordine morale, non può fare. Pressoché dello stesso ordine di idee furono anche Pier Damiani e Pietro Lombardo, tuttavia è con il domenicano Ugo di San Caro che nel 1230 vediamo una delle prime chiare formulazioni della distinzione<sup>60</sup>. Nel primo libro del suo commento alle

56 Holcot, *Sent.* II, q.2, a. 7- 8, p. 145- 158.

57 Per una storia della diffusione della distinzione e del suo sviluppo terminologico si vedano: W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit.; E. Randi, *La Vergine e il Papa: Potentia Dei assoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, «History of Political Thought» 5 (1984), pp. 425- 445; ma si veda anche di Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia assoluta' fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987; inoltre F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca (N. Y.) - Londra 1984; sempre di questo autore, sull'ulteriore sviluppo storico di questa distinzione, si vedano: *The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1998), pp. 437- 461 e *The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1998), pp. 669- 689.

58 Agostino d'Ippona, *De natura et gratia*, 7, 8, PL 44, 250- 251.

59 Agostino d'Ippona, *Contra Gaudentium* I, 30, 35, PL 43, 727.

60 E. Randi, *Potentia Dei conditionata: una questione di Ugo di Saint- Chér sull'onnipotenza divina* (*Sent.* I, 42, q.1), «Rivista di storia della filosofia» 1 (1984), pp. 521- 536.



*Sentenze*, alla distinzione 42, troviamo più volte citata la distinzione tra una *potentia absoluta* e una *potentia conditionata*<sup>61</sup>; tale distinzione viene utilizzata per risolvere tutta una serie di questioni legate all'onnipotenza divina<sup>62</sup>.

Successivamente questa distinzione si affermerà sempre di più tra i teologi medievali<sup>63</sup> assumendo quella che è stata definita la prima interpretazione del significato di tale distinzione, ossia l'interpretazione “logica-teologica” o “tradizionale”. Secondo questo modo di intendere la distinzione, potenza assoluta e potenza ordinata non indicano l'esistenza di due diversi poteri divini, infatti in Dio il potere è unico, piuttosto indicano due diversi modi di parlare del medesimo potere. Con l'espressione *potentia absoluta* si fa riferimento al potere di Dio concepito, potremmo dire, astrattamente, in tutta quella che è la sua massima e possibile estensione, senza prendere in considerazione quello che Dio vuole e sceglie determinatamente di fare. Argomentare di potenza assoluta significa volersi riferire a tutto quello che era possibile a Dio prima che scegliesse di agire in un determinato modo o che stabilisse un determinato ordine degli eventi. In questo senso Dio non agisce mai di potenza assoluta in quanto questo è solo uno strumento concettuale per indicare che Dio era libero di fare ciò che ha fatto, che c'erano delle altre possibilità che potevano venire scelte e che quindi non vi è alcuna necessità che guida l'agire divino. Fare

---

61 Il termine ordinata si affermerà solo successivamente. Cfr. *ivi*, p.528.

62 Va ricordato che vi è stato anche chi, tra gli studiosi moderni, ha associato la nascita di questa distinzione con una più antica concernente la volontà divina, ossia quella tra *voluntas signi* e *voluntas beneplaciti*. In sostanza questa distinzione evidenzia la differenza tra la volontà propria di Dio, imperscrutabile e sempre efficace (volontà di beneplacito) e la volontà divina recepita da noi tramite un qualche segno o indizio (volontà di segno). In taluni casi queste “due” volontà possono anche non coincidere. Un esempio famoso al riguardo è quello del sacrificio di Isacco: la volontà di Dio recepita da Abramo attraverso un qualche segno (per esempio il precetto dato da Dio ad Abramo) sembra significare che Dio voglia la morte di Isacco, mentre la volontà propria di Dio (inscrutabile per Abramo) in realtà non la vuole, vuole unicamente, per così dire, provare la fede del patriarca. Si veda ad esempio come Tommaso d'Aquino tratta di questa distinzione nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 23, a. 3. Questa relazione tra le due distinzioni, sostenuta per esempio da E. Borchert e R. P. Desharnais e fondata probabilmente prendendo spunto dall'interpretazione della distinzione che ne dà Lutero (si veda ad esempio F. Oakley, *The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth- Century Theology*, cit., p. 456) è stata però messa in discussione da W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., p. 45.

63 Molti studiosi, specialmente in passato, hanno ritenuto che per la diffusione di tale distinzione sia stata molto importante la condanna da parte del vescovo di Parigi, Stefano Tempier, di tutta una serie di tesi e posizioni introdotte in occidente dagli “averroisti latini” e per lo più riconducibili al necessitarismo e al determinismo greco-arabo. La condanna avvenuta nel 1277 avrebbe incoraggiato, secondo questi studiosi, il riferirsi alla potenza assoluta di Dio, in quanto permetteva di sottolinearne la libertà rispetto al creato. Questo accostamento tra la condanna e la distinzione è stato però messo in dubbio negli ultimi decenni. A riguardo si veda l'articolo già citato di L. Bianchi, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, cit.; ma anche i lavori di W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., p. 95; e *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 40 (1973), p. 169 (dove, tra l'altro, la condanna del 1347 di Giovanni di Mirecourt e Nicola di Autrecourt è posta come l'altro estremo dello sviluppo delle speculazioni di *potentia absoluta*); inoltre, G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka ( a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 16- 18.

riferimento alla potenza assoluta di Dio è allora fare riferimento a quello che Dio avrebbe potuto fare e scegliere, ma che di fatto non ha compiuto e scelto. Con *potentia ordinata* si intende invece ciò che Dio ha scelto e voluto, l'ordine che ha stabilito di dare al mondo e agli eventi. Dio agisce sempre, quindi, di potenza ordinata, in quanto il farlo significa agire secondo quello che è il suo volere. La potenza ordinata indica come stanno le cose attualmente, la potenza assoluta come avrebbero potuto essere alternativamente. È utile a questo punto precisare che quando ci si riferisce al cosiddetto “miracolo”, all'evento miracoloso o eccezionale, magari compiuto attraverso un potere o un'azione *extraordinaria*, non si sta facendo riferimento a un'azione compiuta di potenza assoluta, bensì a un'azione che, sebbene fuoriesca dall'ordine naturale, non fuoriesce dall'ambito della potenza ordinata. Anche il miracolo, poiché è stato previsto e voluto dall'eternità, avviene di potenza ordinata.

Una seconda interpretazione del significato della distinzione si diffonderà invece solo più tardi e la si può far risalire all'opera di diversi canonisti e giuristi che, trasformando il senso della distinzione per adattarlo all'ambito della riflessione politica e giuridica, finirono per influenzare anche la riflessione teologica<sup>64</sup>. Questa seconda tradizione interpretativa della distinzione è stata definita “operativa” o “giuridico-politica”. Potenza assoluta e potenza ordinata rappresentano entrambe in questo caso un modo di agire, il quale, tra l'altro, non spetta solo a Dio, come nell'interpretazione “tradizionale”, ma anche all'essere umano. Il riferirsi alla *potentia absoluta* è allora il riferirsi a una capacità di intervenire oltre il comune corso delle cose, oltre il loro normale svolgersi. Dio di potenza assoluta può modificare temporaneamente o perpetuamente l'ordine esistente da lui precedentemente stabilito, in questo senso parlare di *potentia absoluta* è come parlare di una *potentia extraordinaria*.

La *potentia ordinata* indica invece il normale agire divino, quello che segue le regole e l'ordinamento da sempre stabilito. Un esempio classico per spiegare questo secondo significato della distinzione è quello che si rifà all'agire del sovrano. Normalmente il sovrano rispetta le regole e le leggi da lui stabilite, ossia agisce di potenza ordinata, tuttavia, in casi straordinari, può agire al di sopra della legge, derogando a essa, in questo modo agisce di potenza assoluta. Non si tratta propriamente, come si potrebbe pensare, di

---

64 Duns Scoto è l'esempio più eclatante e forse più importante di questa nuova comprensione del senso della distinzione in ambito teologico e la sua grande influenza sul pensiero successivo farà sì che si diffonda sempre di più questa seconda linea interpretativa. Come conseguenza si avrà che sempre più spesso, nei secoli seguenti, sorgerà una certa confusione nell'utilizzo e nella delimitazione del senso della distinzione. Su Scoto e l'utilizzo di questa distinzione si veda E. Randi, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, cit.

una trasgressione, in quanto è il sovrano, e a maggior ragione Dio, l'artefice di qualsiasi legge, per cui visto che Dio, nel senso più ampio e perfetto è il massimo artefice e legislatore, qualsiasi sua azione, anche se al di fuori dalla legge, diventa legge, anzi, diventa la nuova legge<sup>65</sup>. Riassumendo e comparando brevemente le due interpretazioni della distinzione possiamo dire, seguendo Eugenio Randi<sup>66</sup>, che nella prima, *de facto*, Dio agisce di potenza ordinata facendo ciò che fa e *de iure*, invece, ossia di potenza assoluta, avrebbe potuto anche agire diversamente; mentre nella seconda, *de iure*, cioè di potenza ordinata, Dio rispetta l'ordine che ha stabilito, ma *de facto*, vale a dire tramite la sua potenza assoluta, può intervenire in qualunque momento per poterlo modificare.

Bisogna infine aggiungere, però, che entrambe queste interpretazioni della distinzione, per quanto utili, hanno dei limiti e possono essere sottoposte a delle obiezioni, come di fatto è accaduto, circa la validità del loro utilizzo in campo teologico come efficace strumento di chiarificazione<sup>67</sup>. Ad esempio possiamo notare come nella prima emerga la difficoltà di tenere insieme la temporalità dell'agire o della scelta con l'eternità divina, mentre nella seconda si sollevi il problema dello scetticismo circa le possibilità della conoscenza umana. Nell'interpretazione "tradizionale" infatti, sebbene per un istante, sembra che Dio abbia aperto dinanzi a sé l'infinito campo dei possibili finché la sua scelta non si determina e che poi, invece, questo campo si restringa inesorabilmente evidenziando così la presenza di due momenti nell'eternità divina, il prima e il dopo la scelta. Del resto, se così non fosse, non avrebbe senso riferirsi alla potenza assoluta come all'espressione di ciò che in alternativa Dio avrebbe potuto fare al posto di ciò che ha compiuto. Nell'interpretazione "operativa", invece, i problemi sorgono dal fatto che Dio potrebbe intervenire in qualunque momento modificando o sospendendo le leggi del creato. Questo significa che le fondamenta della conoscenza umana, l'efficacia del suo sapere e la stabilità del suo rapportarsi al mondo esterno e interno grazie alla regolarità della natura, potrebbero essere continuamente messe in dubbio. Un esito scettico sulle

---

65 Come risulta evidente dalle poche cose dette, in questa seconda interpretazione della distinzione è chiaro l'influsso del pensiero giuridico e politico. A questo riguardo è interessante sottolineare come gli studiosi abbiano evidenziato, per esempio, la relazione tra questa concezione della potenza assoluta e la *plenitudo potestatis* del pontefice. Secondo alcuni autori medievali infatti, il papa in certi casi, per il maggior bene della cristianità, poteva agire al di sopra delle normali leggi e disposizioni che regolamentavano la vita della Chiesa grazie alla particolare posizione e ai particolari poteri che il suo *status* di pontefice gli conferiva. Si veda al riguardo l'interessante saggio di E. Randi, *La Vergine e il Papa: Potentia Dei assoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, cit.

66 *Ivi*, p. 444; Id., *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, cit., pp. 51- 83.

67 Vi furono infatti dei pensatori che preferirono non utilizzare questa distinzione, come Bonaventura da Bagnoregio, altri che la condannarono in quanto fonte di travisamento e di confusione, come il papa Giovanni XXII e altri ancora che decisero di applicarla solo in ambito politico-giuridico, come Enrico di Gand.

possibilità del sapere umano sarebbe quindi difficilmente evitabile.

Sebbene non rientri all'interno dell'economia di questa ricerca sviluppare queste obiezioni e le possibili risposte, è tuttavia utile rilevare come i pensatori tardo medievali abbiano comunque cercato di porre dei limiti a ciò che Dio può fare di potenza assoluta consapevoli dei problemi che questa distinzione faceva sorgere. Possiamo a questo riguardo rilevare che pressoché tutti gli autori sono d'accordo su questi due punti: Dio non può fare ciò che comporta contraddizione e ciò che è contrario alla sua natura. I due limiti quindi oltre cui non può estendersi il potere divino, nemmeno se considerato di potenza assoluta e qualsiasi sia l'interpretazione della distinzione, sono il principio di non contraddizione e le caratteristiche proprie dell'essenza divina. Per quel che riguarda il primo principio va detto che già da tempo si stava trasformando nel limite per eccellenza dell'onnipotenza divina<sup>68</sup> e nel tardo Medioevo è difficile riscontrare una critica all'assunto della sua validità. L'altro limite, rappresentato dal non poter fare ciò che è contrario all'essenza divina, sebbene probabilmente più antico nella sua costituzione, risulta tuttavia più ambiguo e foriero di interpretazioni assai diverse. Ciò può essere notato, per esempio, se ci ricordiamo di quanto prima abbiamo accennato a proposito della tematica relativa all'inganno divino. Che Dio non possa fare il male è una cosa accettata da tutti, ma che cosa sia il male o quando un'azione possa essere considerata malvagia è qualcosa che lascia aperto almeno un piccolo spazio all'interpretazione.

A questo punto, alla luce di tutto ciò, potremmo chiederci: modificare il passato comporta contravvenire a uno di questi limiti? E se no, può essere fatto di potenza assoluta o di potenza ordinata? Infine, strettamente legata a entrambe, che cosa vuol dire poter cambiare il passato?

Già la risposta alla prima domanda rappresenta uno spartiacque determinante tra i diversi filosofi coinvolti nella riflessione su questo tema. Coloro i quali ritengono che Dio non possa cambiare il passato fanno infatti principalmente leva proprio sul primo principio per negare che si possa cambiare il passato, il farlo comporterebbe secondo loro senz'altro contraddizione<sup>69</sup>. Al contrario i partigiani della tesi opposta sostengono che la

---

68 Interessante la breve riflessione che E. Randi propone introducendo e presentando il testo di Ugo di San Caro, vale a dire che dalla lettura di questo testo sembrerebbe emergere che il principio secondo cui Dio non può ciò che implica contraddizione si sviluppi in un momento successivo alla distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata. E. Randi, *Potentia Dei conditionata: una questione di Ugo di Saint- Chér sull'onnipotenza divina* (Sent. I, 42, q.1), cit., pp. 529- 530.

69 Esempio classico al riguardo, sebbene non l'unico, è quello rappresentato dalla tesi dell'Aquinate. La sua posizione su questo argomento sarà un riferimento imprescindibile ad esempio per i pensatori della seconda scolastica. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 4.

modificazione del passato da parte di Dio non comporti alcuna contraddizione<sup>70</sup>. Sarà quindi il limite rappresentato dal primo principio ad essere il più importante per dare una risposta alla domanda da cui siamo partiti. Cercare in seguito, invece, di dare una risposta alla seconda domanda significa allora prendere posizione per questa seconda tesi, vale a dire che modificare il passato non sia contraddittorio per il potere divino. Se stiamo all'interpretazione teologica della distinzione, che Dio possa modificare il passato si può intendere, come si capisce, o di potenza ordinata o di potenza assoluta. Nel primo caso vorrebbe dire che fa parte dell'ordine degli eventi, così come è stato disposto dall'eternità, che ad un certo punto un fatto accaduto venga meno, ossia diventi non accaduto e al suo posto ne avvenga un altro. Si tratterebbe insomma di aver previsto un'interruzione del normale svolgimento delle cose, in un determinato istante, nell'ordinario scorrere del tempo, un intervento divino, da sempre programmato, sconvolgerebbe almeno una parte della linea temporale<sup>71</sup>. Di certo si tratterebbe di un evento straordinario, in un certo senso miracoloso, che comporterebbe di sicuro l'andare oltre le leggi di natura, eppure rientrerebbe comunque nell'eterno ordine delle cose stabilito da Dio. In questa prospettiva, però, dobbiamo sottolinearlo, è difficile capire come un simile intervento divino non generi una contraddizione, la quale non sarebbe in effetti l'unico problema a sorgere in una simile prospettiva<sup>72</sup>, ma di certo è il più difficile da risolvere. L'evento passato è stato e ora non è più<sup>73</sup>, se Dio fa in modo che non sia mai stato, l'evento passato sarebbe stato e non stato, si

---

70 Precisiamo che ci stiamo in questo caso riferendo principalmente agli autori tardo medievali e non a pensatori precedenti e successivi per cui questa posizione, in alcuni casi, potrebbe non valere più. Esempi emblematici della tesi secondo cui Dio potrebbe anche non rispettare il primo principio e perciò, almeno potenzialmente, cambiare il passato sono Pier Damiani nei secoli precedenti e Descartes in quelli successivi.

71 Potrebbe essere utile per la comprensione del discorso che si sta facendo distinguere una *lex aeternalis* e una *lex ut nunc*, vale a dire l'eterno ordinamento o legge dato dalla volontà di Dio alle cose, dagli ordinamenti o leggi che sono stati disposti per avere una durata limitata. La *lex aeternalis* comprende la *lex ut nunc*, perciò il miracolo sconvolge o cambia la prima, ma non la seconda.

72 Un altro problema sarebbe infatti quello dell'ordine causale: se si elimina una certa cosa da un determinato momento del tempo, tutte le conseguenze che in un qualche modo si sono generate da quella cosa che ne è causa che fine faranno? Ad esempio, riprendendo liberamente un paradosso classico dell'odierna riflessione analitica sulle macchine del tempo, se Dio decide di far sì che mio nonno non sia mai esistito, io che fine faccio? (Sui problemi e i paradossi sollevati dai viaggi nel tempo si vedano ad esempio: D. Lewis, *The Paradoxes of Time Travel*, «American Philosophical Quarterly» 13 (1976), pp. 145- 152; P. Riggs, *The Principal Paradox of Time Travel*, «Ratio» 10 (1997), pp. 48- 64; W. Grey, *Troubles with Time Travel*, «Philosophy» 74, 1 (1999), pp. 55- 70) Dicevamo, tuttavia, che è la contraddizione il problema più grande, infatti, secondo la concezione teologica allora dominante (a volte indicata con l'espressione: *propositio famosa theologorum*) Dio può fare da se stesso e immediatamente quello che può operare tramite le cause seconde, ossia Dio non ha bisogno di mio nonno per crearmi tale e quale sono. Tale paradosso del nonno non sembra avere quindi molto successo nel caso in cui a compiere la modificazione del passato sia Dio e non una macchina del tempo, tuttavia sarà interessante notare come alcune argomentazioni proposte al fine di negare che Dio possa modificare il passato si avvicinino molto a quanto concepito dal pensiero contemporaneo.

73 Bisognerebbe tuttavia intendersi su questo non esserci più del passato, purtroppo, però, una riflessione su questo tema ci porterebbe probabilmente troppo lontano dal tema sotto esame in questa ricerca.

genererebbe quindi un'evidente contraddizione. Si potrebbe tuttavia obiettare che il fatto che Dio faccia in modo che l'evento non sia mai stato toglie la contraddizione, in quanto non c'è nessun evento "che è stato" di cui si dice ora che non sia stato, è invece da sempre vero che non sia mai stato ciò che è stato proprio perché Dio ha fatto sì che non fosse mai stato. Anche in tal modo, però, sembra che il problema non si risolva, per lo meno per questo motivo: se Dio compie l'azione consistente in questa sostituzione o annientamento di un evento passato, rimane vero che Dio ha compiuto tale sostituzione o annientamento. Dio insomma ha agito facendo un qualcosa e non un niente, altrimenti non avrebbe agito; dunque che cosa ha fatto? Quale era il contenuto di questo agire divino? Risposta: la sostituzione o l'annientamento. Di cosa? Dell'evento che è stato. Perciò o si elimina anche l'agire con cui Dio ha eliminato o sostituito quell'evento passato, ma ciò richiederebbe un processo all'infinito in quanto Dio dovrebbe eliminare l'atto con cui egli stesso ha eliminato l'evento passato e così, nuovamente, si rigenererebbe il problema, o rimane vero che Dio ha eliminato e sostituito un evento passato, il che vuol dire che quell'evento passato è stato. Cambiare il passato di potenza assoluta secondo l'interpretazione teologica significa invece riferirsi al fatto che Dio avrebbe potuto non creare quell'evento che è poi divenuto passato. Dio poteva non creare Roma sebbene lo abbia fatto. Dire allora che Dio potrebbe far sì, di potenza assoluta, che Roma non sia mai stata, significa che Dio avrebbe potuto non crearla e creare altro al suo posto e al posto della sua storia. L'evento creato perciò non necessita in alcun modo Dio a crearlo, in quanto è stato Dio a scegliere se realizzarlo o meno. Si starebbe quindi parlando della possibilità che ha Dio di modificare il passato prima che quest'ultimo divenga effettivamente passato. In questo senso non si tratterebbe in realtà di una vera modificazione del passato, poiché in questo caso non si cambia in senso proprio un evento o una cosa passata, ma si sostiene semplicemente che avrebbe potuto non essere passata. Al contrario della precedente questa posizione, così intesa, non crea grosse difficoltà e difatti la maggior parte dei teologi medievali è concorde con il fatto che Dio avrebbe potuto fare altro rispetto a ciò che ha fatto.

Diversa è invece la risposta se partiamo dall'interpretazione giuridica della distinzione. In questo caso non ha senso chiedere se Dio possa modificare il passato di potenza ordinata, in quanto questa non sembra estendersi, diversamente da prima, che al corso normale degli eventi (diremmo *lex ut nunc*) e nel corso normale degli eventi non si dà alterazione e cambiamento del passato. Per quel che riguarda l'azione, in questo caso, di potenza assoluta, ci ritroveremmo in una situazione simile a quella che abbiamo descritto prima parlando del cambiamento del passato di potenza ordinata all'interno

dell'interpretazione tradizionale. Cambiare il passato di potenza assoluta comporterebbe cioè un intervento diretto di Dio che tramite il suo potere cambierebbe o annienterebbe una cosa passata. Ovviamente si ripresenterebbero tutte quelle difficoltà a cui più sopra abbiamo accennato: *in primis* quella rappresentata dall'eventuale non rispetto del principio di non contraddizione.

Riassumendo, in questa interpretazione della distinzione, Dio di solito non interviene a cambiare il passato (*de potentia ordinata*), ma in casi estremi e giustificati, se ci fossero<sup>74</sup>, potrebbe intervenire e modificarlo (*de potentia absoluta*).

Come vedremo a breve, risultano molto importanti questi appunti sul diverso modo di concepire la potenza divina da parte delle due interpretazioni, anche perché ciò permette di capire come le posizioni di diversi autori sul problema del cambiamento del passato da parte di Dio ne siano profondamente influenzate.

Solo per farne un esempio, se stiamo all'interpretazione che Eugenio Randi dà della disputa tra Bradwardine e Buckingham, si evidenzia come vi sia in gioco proprio una diversa interpretazione della distinzione tra potenza assoluta e ordinata<sup>75</sup>. Quando, come vedremo, il primo afferma che di potenza assoluta Dio può cambiare il passato e il secondo risponde che è impossibile poterlo fare persino di potenza assoluta, in realtà ci si sta riferendo a due concezioni distinte dell'interpretazione, le quali, come si è detto, finiscono per avere un significato di fatto assai diverso. Bradwardine, secondo Randi<sup>76</sup>, sosterrrebbe l'interpretazione tradizionale della distinzione, per cui il suo affermare che Dio possa modificare il passato, se siamo al significato dell'interpretazione tradizionale, vorrebbe dire semplicemente che Dio avrebbe potuto creare un ordine diverso delle cose, quindi un passato diverso<sup>77</sup>. Buckingham intenderebbe invece la distinzione secondo l'interpretazione

---

74 È doveroso ricordare che il fatto che Dio possa modificare il passato, per esempio di potenza assoluta, come in questo caso, non implica che una tale modificazione, di fatto, sia mai avvenuta o mai avverrà. Anzi, si potrebbe anche aggiungere che Dio potrebbe essere contrario ad un simile intervento, perciò, sebbene il modificare il passato fosse per un verso possibile per la sua onnipotenza, potrebbe comunque risultare impossibile a causa, ad esempio, della sua volontà.

75 E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1 (1990), pp. 605- 630.

76 Della stessa opinione sono anche W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., pp. 154- 157; e in qualche modo J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créé à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 82- 86. Eppure rileviamo anche che tutti e tre questi studiosi contemporanei sembrano voler aggiungere qualcosa alla posizione di Bradwardine, ossia, come faremo osservare più avanti, sembra decisamente troppo riduttivo ricondurre l'intera discussione sorta intorno alle opere di questo pensatore al solo aver affermato che Dio avrebbe potuto fare le cose diversamente. Ad esempio: E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 613.

77 Come vedremo, al fondo della posizione di Bradwardine ci sarebbe allora la volontà di affermare che Dio non avrebbe un rapporto diverso con i differenti momenti temporali, siano essi presenti passati o futuri. Come può far sì che un evento futuro non accada, così può far sì che non accada un evento passato o presente.

operativa, per cui leggerebbe la posizione di Bradwardine, travisandola, come la posizione secondo cui Dio potrebbe anche ora intervenire a cambiare ciò che è accaduto. L'utilizzo di due interpretazioni diverse della distinzione sarebbe allora all'origine della lunga controversia tra questi due teologi e probabilmente uno dei motivi per cui l'opinione di Bradwardine trovò così tanta opposizione presso la maggior parte dei teologi a lui contemporanei. Certo è che, se il disaccordo in merito al problema della modificabilità del passato da parte di Dio in questi autori si risolvesse in un fraintendimento terminologico, sorgerebbe il sospetto che veramente molte pagine siano state scritte oltre il necessario, sia ieri che oggi. Proveremo allora a vedere, confrontandoci con i testi dei due pensatori, se la loro polemica in merito a questa questione possa essere ridotta a un travisamento delle reciproche posizioni oppure se vi sia anche qualcos'altro a marcare la forte opposizione tra i due autori.



## Capitolo 2

### Thomas Bradwardine

#### 2.1 Il Doctor Profundus

I problemi che la disputa inglese intorno ai futuri contingenti aveva sollevato, specialmente a partire dai contributi di Ockham, erano molteplici e intricati<sup>78</sup>. Riassumendo: la possibilità che l'uomo agisse liberamente era stata preservata, tuttavia ciò era avvenuto a scapito di una non chiara comprensione di come ciò potesse conciliarsi con la prescienza divina e con l'accettazione almeno teorica (ma in alcuni casi anche pratica) dell'inganno divino. A tutto ciò, come sottolineerà Thomas Bradwardine<sup>79</sup>, va aggiunto che nel sostenere la loro posizione questi autori, definiti spregiativamente dal *Doctor Profundus* Pelagiani<sup>80</sup>, avevano sacrificato l'immutabilità del volere divino. Dio, sostenevano, aveva il potere di volere liberamente che un futuro contingente potesse non accadere, però, una volta accaduto, Dio perdeva tale potere in quanto una cosa presente, finché era presente, non poteva essere mutata in non presente e lo stesso valeva a maggior ragione per una cosa oramai passata<sup>81</sup>. Il potere e la libertà del volere divino erano quindi sottoposti al passare del tempo e si ritrovavano a non poter più realizzare ciò che prima potevano.

Tutte queste conseguenze erano per Bradwardine inaccettabili e quello che tenterà di fare nei suoi scritti sarà proprio di respingere queste tesi e trovare una soluzione alternativa ai problemi da cui erano scaturite<sup>82</sup>. Due sono gli scritti del *Doctor Profundus* in

---

78 A volte indicati con l'appellativo di: *subtilitates anglicanae*; vedi J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., p. 44.

79 *Ivi*, p. 33.

80 Il titolo esteso della sua opera più famosa è infatti *De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*. Pelagiani erano definiti in quanto, come si sarà intuito, nell'ottica di Bradwardine finivano per sostenere una posizione tale, in merito al libero arbitrio umano, da poter essere comparati con l'antica eresia di Pelagio secondo la quale, essenzialmente, l'uomo, non essendo corrotto dalle conseguenze del peccato originale, può salvarsi grazie al buon utilizzo del suo libero arbitrio, senza bisogno dell'aiuto della grazia divina. Questi pelagiani moderni, di cui Bradwardine non specifica i nomi, possono essere individuati secondo J.- F. Genest nei seguenti autori: Fitzralph, Holcot, Wodeham e Buckingham. *Ivi*, p. 18.

81 Appunto secondo quel principio a quel tempo da tutti accettato per cui ciò è accaduto non può non essere accaduto.

82 Ribadiamo tuttavia che quello che a noi interessa nelle posizioni bradwardiniane è la tematica della

cui sono affrontate in maniera più specifica queste tematiche: il primo, giovanile, è il *De futuris contingentibus*<sup>83</sup>, probabilmente il testo di una questione sostenuta in pubblico all'inizio della sua carriera di professore a Oxford nel 1332- 1333; il secondo invece è il *De causa Dei*, un'opera ben più matura e voluminosa che, possiamo dire, è forse lo scritto più famoso e importante di Thomas Bradwardine e che fu pubblicato alcuni anni dopo del *De futuris contingentibus* nel 1344. Di queste opere ci interesseranno per il tema da noi trattato solo alcune parti di cui presenteremo una nostra traduzione e commento. Nello specifico, nel *De futuris contingentibus*, ci concentreremo sulla terza critica all'ottava opinione, soffermandoci in modo particolare sulla risposta alla quattordicesima argomentazione, mentre nel *De causa Dei* analizzeremo in modo particolare la discussione intorno alla ventunesima verità presente nel cinquantaduesimo capitolo del terzo libro. Aggiungiamo inoltre che, per poter apprezzare e capire meglio le posizioni presentate da Bradwardine in queste due opere, sarà particolarmente utile il confronto con i testi che pubblicò, come repliche a quelli bradwardiniani, Thomas Buckingham. Per tale ragione sarà importante avere presente anche il contenuto di alcune delle opere di questo autore che successivamente presenteremo. Possiamo riassumere lo svolgersi della disputa attraverso la pubblicazione delle diverse opere dei due autori i quali mai, come un tempo si era creduto, si confrontarono direttamente<sup>84</sup>. Questa è la ricostruzione degli eventi oramai accettata<sup>85</sup>: dopo la pubblicazione del *De futuris contingentibus*, tra il 1337 e il 1340, Buckingham approfitta della stesura del suo commento alle *Sentenze* per inserire una replica alle posizioni del *Doctor Profundus*, successivamente Bradwardine, venendo a conoscenza anche delle critiche di Buckingham, approfondisce la sua posizione e mette in campo la sua replica attraverso la composizione del *De causa Dei* a cui, intorno al 1346, Buckingham risponde con l'*Ostensio meriti liberae actionis*<sup>86</sup>, in particolare attraverso il contenuto della prima questione denominata *Determinatio de contingentia futurorum*<sup>87</sup>.

Passiamo quindi ora all'effettiva analisi dei testi.

---

mutabilità del passato da parte di Dio, per cui non ci soffermeremo sul resto delle sue tesi se non per chiarire il contesto in cui si inserisce la riflessione su quest'ultima.

83 Il testo a cui ci siamo rifatti è quello edito da J.- F. Genest in *Le «De futuris contingentibus» de Thomas Bradwardine*, cit., pp. 280- 336.

84 Si veda a riguardo Z. Kaluza, *La prétendue discussion parisienne de Thomas Bradwardine avec Thomas de Buckingham*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 43 (1976), p. 219- 236.

85 Si veda E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 609 e chiaramente J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 13- 31.

86 Conosciute anche come *Quaestiones theologicae* di Buckingham.

87 Probabilmente Bradwardine, prima della conclusione della stesura del suo *De Causa Dei*, venne a conoscenza almeno in parte delle critiche presenti in quest'ultima opera di Buckingham.

## 2.2 Analisi dei testi

### 2.2.1 *De futuris contingentibus*

Analizziamo ora una parte del primo scritto di Bradwardine dove si afferma per la prima volta che Dio possa cambiare il passato. Il titolo di quest'opera è *De futuris contingentibus* e il tema che esso tratta, come indica il titolo, è appunto quello dei futuri contingenti. Secondo J.- F. Genest, che per primo ha rieditato quest'opera, una parte fondamentale, nonché a prima vista paradossale, delle tesi di Bradwardine qui esposte può essere così riassunta<sup>88</sup>:

1. Tutti i futuri sono necessari di *potentia ordinata*.
2. Tutti i passati sono contingenti di *potentia absoluta*.

Queste due affermazioni sono strettamente collegate e in una certa misura l'una richiama l'altra, infatti, come vedremo ripetutamente, una delle idee che stanno alla base del pensiero bradwardiniano è che Dio mantenga lo stesso tipo di relazione con tutti i momenti del tempo. La sua eternità del resto non può essere scalfita o compromessa dal passare del tempo. Se stiamo allora a quanto abbiamo più sopra detto circa la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata e a quanto Bradwardine esplicherà nella sua opera, queste due affermazioni possono così essere interpretate:

1. Gli eventi futuri, nella misura in cui sono preconosciuti da Dio, non possono non accadere; tuttavia ciò non significa che Dio sia necessitato a realizzarli<sup>89</sup>, infatti di potenza assoluta un evento futuro potrebbe anche non accadere, ossia Dio avrebbe potuto realizzare qualcos'altro, ad esempio un futuro diverso.
2. Gli eventi passati sono anch'essi tanto contingenti quanto gli eventi futuri, anch'essi infatti potevano, di potenza assoluta, accadere diversamente o non accadere, tuttavia Dio li ha così voluti e pertanto, di potenza ordinata, non possono non essere accaduti.

---

88 J.- F. Genest, P. Vignaux, *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, in O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam Konstanty Michalski (1879- 1947)*, Amsterdam 1988, p. 286; J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., p. 87.

89 Non vi è quindi nessuna necessità assoluta che determini l'accadere degli eventi futuri, ma solo una necessità condizionata o ipotetica, la quale deriva dal fatto che Dio li ha voluti in tal modo da tutta l'eternità.

Come si vede, insomma, le due affermazioni potrebbero anche essere invertite, vale a dire che non si negherebbe il loro significato se si dicesse: gli eventi futuri sono contingenti di potenza assoluta e quelli passati sono necessari di potenza ordinata, ma, evidentemente, la prima formulazione appare più incisiva e non convenzionale. Troviamo una conferma di quanto detto anche dall'analisi del testo, specialmente quando il *Doctor Profundus* esamina l'ottava opinione che si contrappone alla sua, ossia la teoria occamiana dei futuri contingenti. Il problema, come già detto, riguarda la negazione dell'immutabilità divina che secondo Bradwardine conseguirebbe dall'accettare le posizioni occamiane: se Dio conosce e vuole gli eventi futuri contingenti in maniera contingente, mentre conosce e vuole gli eventi passati e presenti in maniera necessaria, allora in Dio è presente un qualche tipo di mutamento. Inoltre una simile posizione finirebbe per rendere impossibile la rivelazione divina degli eventi futuri in quanto: o porterebbe a conseguenze assurde come quella per cui, ad esempio, sarebbe possibile che chi ha ricevuto la salvezza eterna per aver annunciato l'avvenire futuro di un certo qualcosa ascoltando una rivelazione divina, possa non aver mai ricevuto la salvezza eterna<sup>90</sup>; o finirebbe per ammettere la possibilità dell'inganno divino. Non resta allora per il *Doctor Profundus* che percorrere un'altra via, ossia, distinguere nettamente in Dio e nelle creature<sup>91</sup> ciò che avviene di potenza ordinata e ciò che avviene di potenza assoluta e sostenere che un futuro, affinché sia contingente, è sufficiente che possa non accadere di potenza assoluta, mentre è impossibile che non accada di potenza ordinata. Esprimendoci in un altro modo, di necessità ipotetica, insomma, la realizzazione di ciò che è futuro è necessaria.

Chiaramente una simile posizione non poteva che sollevare un nugolo di obiezioni e domande in quanto sembra, citandone solo alcune, che essa ponga in dubbio la libertà umana, renda Dio l'autore del peccato, conduca a un determinismo pratico e si ponga in contrapposizione con quanto i santi dottori e la tradizione della Chiesa hanno sempre insegnato. È proprio all'interno della risposta a tutta questa serie di interrogativi che incontriamo la posizione tanto originale di Bradwardine sulla contingenza di ciò che è passato. Nello specifico si tratta della risposta alla quattordicesima argomentazione.

---

90 Ciò che ha annunciato, infatti, potrebbe non avverarsi mai, oppure il fatto che qualcosa gli sia stato rivelato potrebbe non esser mai accaduto.

91 Su quella che è l'estensione anche alle creature della distinzione tra potenza assoluta e ordinata, che in Bradwardine sembrerebbe essere di tipo tradizionale, si veda E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 615. Rileveremo nel prosieguo come questa non sia tuttavia l'unica "originalità" nell'uso della distinzione che possa essere attribuita al *Doctor Profundus*.

## Opinione 8<sup>a</sup>

Risposta alla quattordicesima argomentazione.

a) La quattordicesima argomentazione sostiene che, se le cose stanno in questo modo<sup>92</sup>, allora segue che: che il passato sia passato non è più necessario del fatto che il futuro sia futuro [Cons.<sup>93</sup>]. Il conseguente è falso, poiché il passato non può mai non essere passato nel futuro<sup>94</sup>, mentre qualsiasi futuro può non essere futuro, poiché qualsiasi futuro, prima o poi, sarà non futuro, vale a dire quando sarà stato posto in atto<sup>95</sup>.

b) Si risponde a quanto appena detto dicendo che: si concede sia la conseguenza che il conseguente se non si intende questo termine “più necessario” in relazione a un qualche tempo futuro, pertanto il passato può non essere passato. Non è così, invece, circa un qualcosa di futuro, intendendo tale cosa futura come cosa futura permanente e non come una cosa futura in successione, come vale del resto circa la potenza eterna della vita eterna e delle altre cose di questo tipo. Questa risposta è evidente, altrimenti, diversamente, seguirebbe che l'Anticristo, essendo stato passato, sarebbe più necessario di quanto è necessario che ora sia nel futuro<sup>96</sup>. Il conseguente è falso, poiché in questo modo le creature e le cose che non sono Dio sarebbero causa della scienza di Dio, cosa che è falsa, poiché non è per questo che Dio sa che una cosa è passata o futura, ossia perché la cosa è, di fatto, passata o futura, ma è perché Dio vuole che una cosa sia così, perciò essa è presente, passata e futura<sup>97</sup>.

---

92 Quella sotto accusa è la posizione di Bradwardine, se le cose stessero come dice lui, sostiene l'obiezione, allora non vi sarebbe differenza tra passato e futuro. Tanto contingente sarebbe l'uno quanto l'altro.

93 Dove potrà rivelarsi utile per una miglior comprensione del contenuto delle argomentazioni che di volta in volta affronteremo inseriremo tra parentesi le seguenti diciture: Ant., Cons., Consa., Mag, Min, che indicheranno rispettivamente: antecedente, conseguente, conseguenza, premessa maggiore, premessa minore.

94 Non può cioè accadere che qualcosa, dopo essere stato passato (quindi in un certo momento futuro rispetto a quando è passato) possa non essere stato passato.

95 BW, T.1.

96 L'esser futuro dell'Anticristo, ossia il fatto che debba accadere la sua venuta in quanto cosa rivelata, è dunque tanto necessario quanto il suo esser passato, vale a dire che sia stato rivelato in un tempo passato che sarebbe dovuto avvenire il suo sopraggiungere. Osserviamo, anche in base a quanto aggiunge subito dopo Bradwardine, che, secondo il nostro autore, non ci troviamo di fronte a due necessità: una dipendente da ciò che Dio vuole che accada nel futuro e una dipendente invece da ciò che di fatto è accaduto nel passato, per cui la seconda dovrebbe avere un grado più elevato o un qualcosa in più, in termini di necessità, rispetto alla prima, bensì ritroviamo qui lo stesso tipo di necessità che deriva unicamente dalla volontà divina. Non compete perciò a ciò che è passato un grado di necessità maggiore rispetto a ciò che è futuro.

97 In questo passo Bradwardine sembra prendere decisamente partito a favore del volontarismo divino. È la

Perciò, non potendo alcuna creatura resistere alla volontà divina, segue che, se qualcuno sarà peccatore in futuro, allora egli peccerà necessariamente e tuttavia liberamente e volontariamente, ma non di libertà di contraddizione *simpliciter*, così come non contingentemente, ma di libertà di contraddizione *secundum quid*, così come contingentemente *secundum quid*<sup>98</sup>. La stessa cosa va detta sia a proposito del merito futuro e dei mezzi subordinati da Dio per un tale fine buono o malvagio sia a riguardo di colui che merita. Ugualmente va detto che Dio *simpliciter* non vuole i peccati dell'uomo, ma li vuole soltanto *secundum quid* e la loro beatitudine<sup>99</sup>. La stessa cosa vale similmente per i peccati dell'uomo, vale a dire che essi non sono male *simpliciter*, ma soltanto *secundum quid*, poiché sono male per i peccatori e cose buone per gli eletti e per l'ordine e la disposizione dell'universo<sup>100</sup>.

c) Inoltre la volontà di Dio è egualmente causa libera delle cose passate, presenti e future e viceversa, poiché, diversamente, seguirebbe che vi sarebbe una qualche mutazione in Dio, cosa che è falsa<sup>101</sup>. Perciò segue che è ugualmente necessario che qualsiasi passato sia passato e che qualsiasi futuro sia futuro e ciò vale anche per il presente<sup>102</sup>. Pertanto va detto che vi è tanta contingenza nelle cose relative al passato e al presente, quanta in quelle relative al futuro, e viceversa va detto che vi è tanta necessità nelle cose relative al futuro quanta ve n'è nelle altre<sup>103</sup> – A meno che si dicesse che maggiore è la necessità nelle cose relative al passato, poiché, una volta che è passato, sempre è passato e in nessun tempo futuro può non essere passato, mentre non è così relativamente alle cose future e presenti; poiché non vi è alcuna causa per cui qualcosa è passata o presente se non la volontà di Dio e lo

---

volontà divina a stabilire lo statuto temporale degli enti, una cosa è quando è e nel modo in cui è, quando è, perché così ha stabilito Dio. Vedremo nel corso di questo lavoro come, ad esempio Buckingham, si contrapporrà con forza a questa posizione.

98 Si tratta di una delle conseguenze che si può ricavare dalla posizione di Bradwardine e che, a giudizio dei suoi contemporanei, sembra tanto scandalosa in quanto pare sostenere un determinismo assoluto. In realtà, come si vede, Bradwardine cercherà di inserire delle precisazioni che, almeno ai suoi occhi, preservino la libertà e volontarietà degli atti umani.

99 Ossia per la beatitudine degli uomini, i quali, ad esempio, evitando di cadere nei possibili peccati permessi da Dio, meriteranno la salvezza eterna.

100 BW, T.2.

101 Se infatti Dio fosse causa libera degli uni, ma non degli altri, allora ciò implicherebbe che in Dio vi sarebbe mutamento da causa libera a causa non libera o da causa non libera a causa libera, finendo così per negare la sua immutabilità.

102 Si ribadisce quindi la tesi di partenza, ossia che tra i diversi momenti temporali: presente, passato e futuro, non intercorrono significative differenze, per lo meno dal punto di vista divino.

103 Sotto rispetti diversi tanto la contingenza quanto la necessità appartengono ugualmente alle cose, indipendentemente dal fatto che esse siano presenti, passate o future.

stesso vale anche per tutte le cose future<sup>104</sup>. Tuttavia qualsiasi futuro, presente o passato può non essere passato, presente o futuro per la potenza assoluta di Dio, sebbene non per quella ordinata<sup>105</sup>.

d) Contro quanto appena detto si può tuttavia affermare quanto segue: se un qualsiasi futuro può non essere futuro grazie alla potenza assoluta di Dio, allora segue che Dio può essere mutato volendo l'opposto di quello che ora vuole sia fatto e non il suo opposto [Cons]<sup>106</sup>. Il conseguente è falso, poiché in questo modo non varrebbe questa conseguenza: 'Ciò è futuro, quindi ciò sarà', infatti l'opposto del conseguente può essere vero e lo stesso conseguente sarà falso<sup>107</sup>; quindi quanto affermato non può essere sostenuto.

e /  $\neg$  d) A questa obiezione si risponde negando la prima conseguenza e il conseguente, poiché, in altri termini, è evidente che non vale, infatti se Socrate ora fosse bianco, allora intendendo la potenza assoluta nel modo predetto, come nel principio della soluzione di questa questione, dovrebbe essere concesso che Socrate può ora essere nero e non bianco e non segue questa conseguenza: 'Socrate ora è bianco e Socrate tramite la potenza assoluta di Dio può in questo istante essere nero e non bianco'<sup>108</sup>, quindi può essere mutato in questo istante'<sup>109</sup>.

f/  $\neg \neg$  d) Si può obiettare ancora dicendo che Socrate ora è bianco e in questo istante può essere nero e in questo istante bianco, quindi segue che in questo istante è bianco e non bianco, in quanto bianco e nero<sup>110</sup>. Si argomenta così in proposito:

---

104 Quella che è prospettata come una possibile obiezione cade invece subito. Qualsiasi necessità infatti, compresa quella relativa all'esser stato di ciò che è passato, deriva da Dio. È Dio la causa ultima per cui qualcosa è passato, quindi è anche la causa per cui a quella cosa compete la necessità, in quanto passata, di essere stata, ma Dio, aggiunge subito dopo Bradwardine, può far sì, tramite la sua potenza assoluta, che ciò che è passato non sia passato.

105 BW, T.3.

106 Se Dio ha il potere di far sì che ciò che è futuro non sia futuro, allora può anche volere che si realizzi l'opposto di ciò che vuole; se, cioè, può mutare il futuro, allora può mutare anche ciò che ha voluto essere futuro, ma se le cose stessero così, allora si introdurrebbe un mutamento nell'immutabilità della volontà divina. Inoltre, come si mostra nel seguito, un simile mutamento nella volontà di Dio porterebbe a delle conseguenze errate come il negare che, se una cosa è futura, allora accadrà.

107 BW, T.4.

108 Bradwardine vuole escludere che il ricorso alla potenza assoluta di Dio generi delle conseguenze contraddittorie. La potenza assoluta di Dio, ad esempio, non può far sì che una cosa sia contemporaneamente bianca e non bianca, quindi, riferendosi all'obiezione precedente, dal ricorso alla potenza assoluta di Dio non può conseguire che la volontà divina sia mutata rispetto a ciò che vuole.

109 BW, T.5.

110 In questa seconda obiezione si insiste sulla contraddittorietà della proposta bradwardiniana, sul fatto che se una cosa può passare, nello stesso momento presente, continuamente dal bianco al nero, ciò implica

infatti si ponga in essere che un qualche futuro non sia futuro di potenza assoluta, come si dice che è possibile che qualsiasi futuro non sia futuro per la potenza assoluta della causa superiore e inferiore<sup>111</sup>.

g /  $\neg \neg \neg$  d) Si risponde che porre che un qualche futuro non accada o dicendolo in un altro modo: ponendo in essere che non accada, non include contraddizione in virtù della materia, bensì in virtù della forma nella conseguenza *simpliciter* formale. Perciò va detto che contemporaneamente non può verificarsi che un qualcosa sia futuro e tuttavia si ponga in essere che non sia futuro<sup>112</sup>. Tuttavia se si ponesse in essere che ora sarà, allora va detto che prima non fu un futuro opposto, ma lo stesso futuro dall'eternità fu futuro e non è il suo opposto<sup>113</sup>. Pertanto a proposito del passato e del presente va detto che possano essere posti in essere di potenza assoluta, posizione dalla quale, del resto, non segue alcuna contraddizione nella conseguenza *simpliciter* formale; ma tuttavia, allora, deve essere negata qualsiasi cosa ripugnante formalmente a se stessa. Perciò, se di potenza assoluta si ponesse che il diluvio universale, che è passato, non fosse passato, o che ciò che è presente, non sia presente e ciò che è futuro non sia futuro, allora va detto che il diluvio universale non è passato, né che quello che sarà, ora è futuro e ugualmente a proposito del presente<sup>114</sup>. Pertanto va detto che tali cose non possono essere poste in essere stante che siano future, passate e presenti, così come neanche Dio può volerle, vale a dire che non si può porre in essere che voglia l'opposto di quella cosa che vuole ora<sup>115</sup>. Ma ciononostante va detto che appartiene alla potenza assoluta qualcosa che non può essere posto in essere a causa di una ripugnanza formale, come, ad esempio, che Dio menta; sebbene infatti Dio abbia la potenza sufficiente per mentire, se voglia, tuttavia, se volesse mentire, seguirebbe questa conseguenza formalmente ripugnante, ossia che Dio non sarebbe Dio e la verità

---

che la cosa sia contraddittoriamente bianca e nera. Successivamente si tenta di far valere questa considerazione anche nei riguardi delle cose future: se di potenza assoluta si può fare che ciò che è futuro non sia futuro, allora segue che di potenza assoluta si finisce per fare qualcosa di contraddittorio.

111 BW, T.6.

112 Non si può cioè affermare l'essere futuro di un qualcosa che si sa già ora, nel momento in cui lo si afferma, non essere futuro.

113 Se si pone in essere in questo momento che qualcosa sia futuro, non può essere stato posto in precedenza che l'opposto di quel qualcosa fosse futuro.

114 Si vede qui la trasposizione del discorso su ciò che è futuro anche a ciò che è passato e presente. L'idea di fondo è che ciò che vale per l'uno, vale anche per gli altri. Esplicitamente Bradwardine afferma che di potenza assoluta una cosa passata potrebbe non essere passata.

115 Così come una cosa che rimane presente, passata o futura, non può esser resa non presente, non passata o non futura, allo stesso modo Dio non può non volere ciò che ora vuole.



non sarebbe verità<sup>116</sup>.

Diversa è la potenza assoluta che non può essere posta in essere a causa di una qualche altra ripugnanza quale quella che segue dalla pura e semplice posizione di qualcosa in essere<sup>117</sup>, come, ad esempio, che si ponga in essere che quello che è ora futuro, non sia futuro<sup>118</sup>. Da quel porre in essere che un qualcosa sia futuro, infatti, segue una chiara contraddizione se quel qualcosa non accadrà e tuttavia, parlando *simpliciter* e in senso assoluto, non include contraddizione che si ponga in essere alcuna cosa tale, sebbene ciò includa contraddizione in virtù della materia, vale a dire per la legge ordinata<sup>119</sup>. Perciò va detto che se un qualcosa di tale si ponesse in essere, allora dovrebbe essere negata qualsiasi cosa ripugnante a ciò che è stato posto. Così va detto che c'è una qualche potenza assoluta *repugnantie simpliciter* e c'è una qualche potenza assoluta non *repugnantie simpliciter*, sebbene abbia una ripugnanza per un motivo diverso<sup>120</sup>. Perciò, per il fatto che in un qualche istante fu vero che il diluvio universale non era, come nel primo istante della creazione e in qualche istante fu vero che una corrotta è vergine, vale a dire che una donna, che ora è corrotta, è vergine, come nel primo istante del suo essere e in un qualche istante sarà vero che quello che ora è futuro, non sia futuro, per tale ragione va detto che può essere posto in essere che il diluvio non fu e che una donna, che ora è corrotta, non sia corrotta, ma vergine e che quello che è presente non sia presente e che quello che non è futuro sia futuro e dal porre queste cose non segue alcuna contraddizione nella conseguenza *simpliciter* formale<sup>121</sup>. In questo modo è evidente che questa conseguenza non vale: ‘Socrate non è nero e Socrate può essere nero,

---

116 La potenza assoluta si estenderebbe dunque anche al di là di ciò che Dio potrebbe, di fatto, realizzare. Dio avrebbe il potere di mentire, ma non lo farebbe perché altrimenti non sarebbe Dio. Ci si potrebbe chiedere: ma di fatto Dio non mente perché non vuole o perché non può? Sicuramente la prima, in quanto Bradwardine afferma che Dio ha la potenza sufficiente per mentire, pertanto da ciò possiamo ricavare sia che per il *Doctor Profundus* la volontà e la potenza divina abbiano estensioni differenti, sia che, sebbene Dio non voglia utilizzare questo potere, dovrebbe avere in qualche modo il potere di far sì di non essere Dio.

117 Esiste quindi per Bradwardine più di una potenza assoluta o esistono aspetti diversi della stessa potenza assoluta. Quest'idea non l'abbiamo riscontrata in nessun altro autore affrontato, né Bradwardine sembra farvi riferimento nelle altre opere in cui tratta di queste tematiche.

118 Ciò che è futuro non può infatti non essere futuro.

119 Ne ricaviamo che per la legge ordinata, se qualcosa è futuro, allora deve accadere. Ciò significa anche che, in questi termini, “l'esser futuro” di qualcosa indica il fatto che una cosa sia destinata, prima o poi, ad accadere. Non si intende invece “l'esser futuro” come la semplice possibilità contingente che una cosa possa accadere.

120 Vale a dire, come è stato detto, per l'eventuale posizione di qualcosa in essere.

121 Il ragionamento di Bradwardine sembra essere il seguente: visto che il diluvio universale prima di accadere non era, prima di essere stato non fu, allora in senso assoluto non vi è alcuna contraddizione nell'affermare che il diluvio universale non fu. In sostanza, se il diluvio universale non è esistito da sempre, vi fu un momento in cui il diluvio universale non è stato, quindi predicare il non esser stato del diluvio universale non è, di per sé, contraddittorio.

quindi Socrate può essere mutato', infatti può essere che ora non sia Socrate, né sia bianco o nero e può essere che sia nero nel primo istante del suo essere. Pertanto va detto che non segue nemmeno questo: 'Dio ritiene che l'Anticristo sarà e tramite la potenza assoluta di Dio l'Anticristo può non accadere, quindi Dio, ritenendo che l'Anticristo sarà, può essere mutato o ingannarsi'<sup>122</sup>; infatti se si ponesse che l'Anticristo non accada nel futuro, allora Dio non riterrebbe vero ciò <l'accadere dell'Anticristo>, né prima ritenne vero che l'Anticristo sarebbe stato, in quanto non era futuro<sup>123</sup>. Perciò, tanto secondo quanto sostiene il Filosofo [Aristotele] in *Analytica priora*<sup>124</sup>, tanto secondo quanto sostiene Anselmo nel *Cur Deus homo*<sup>125</sup>, è possibile quella cosa dal cui essere posta in essere non segua un impossibile e questo nella conseguenza *simpliciter* formale e da quella posizione posta in essere; per cui, sebbene in virtù della materia segua contraddizione o impossibilità, va detto che tramite la potenza assoluta di Dio può esser fatto, nel modo predetto, che il passato non sia passato, il presente non sia presente e il futuro non sia futuro. Tuttavia se si ponesse in essere di potenza ordinata che un certo futuro non accada mai, allora seguirebbe una contraddizione da quella posizione e seguirebbe che Dio sarebbe mutabile e mutato e per conseguenza che Dio non sarebbe Dio. Pertanto va detto che tramite la potenza ordinata di Dio un qualche passato non può essere non passato, né un presente essere non presente, né un futuro essere non futuro, poiché la potenza ordinata di Dio è quella per la quale Dio vuole che si ponga in atto qualcosa<sup>126</sup>. Non bisogna dire o ammettere questo, invece, per quel che riguarda la sua potenza assoluta<sup>127</sup>; quindi<sup>128</sup>.

Su questo costante ribadire la differenza tra ciò che può esser fatto di potenza ordinata e

---

122 Si ingannerebbe se ritenesse che accada una cosa che, di fatto, non accadrà, ad esempio ritenere che l'Anticristo accadrà nel futuro, quando invece, di fatto, non accadrà. Sarebbe mutato se mutasse il suo sapere in modo tale che si adegui a ciò che accadrà, ad esempio, ritenendo che l'Anticristo non sia futuro, dopo averlo ritenuto tale, a seguito del fatto che l'Anticristo non sarà.

123 Ecco la soluzione di Bradwardine: se l'Anticristo non dovesse giungere, quindi non dovesse essere futuro, Dio non lo avrebbe mai ritenuto tale, né avrebbe mai ritenuto che l'Anticristo sarebbe stato.

124 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate da Bradwardine. Aristotele, *Analytica priora*, I.

125 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, 2, 5.

126 La potenza ordinata coinciderebbe perciò con la volontà attuale di Dio, per cui, se di potenza ordinata Dio volesse il non essere stato di qualcosa, ciò significherebbe che Dio vorrebbe il non essere stato di qualcosa che ha voluto e vuole, per la sua immutabilità, che sia stato; avremmo quindi a che fare con qualcosa di impossibile.

127 Si conclude sostenendo che per la potenza assoluta di Dio, ma non per la sua potenza ordinata, è possibile che ciò che è passato non sia passato, ciò che è presente non sia presente e ciò che è futuro non sia futuro.

128 BW, T.7.

ciò che può esser fatto di potenza assoluta, possiamo riprendere il filo del nostro discorso. È certo infatti che uno dei temi chiave della problematica trattata in questa risposta è il fatto che Bradwardine ribadisca più volte che di potenza assoluta qualsiasi futuro, presente o passato possa non essere futuro, presente o passato, mentre le cose non stiano così se si considera la potenza ordinata. A questo va anche aggiunta, però, la sottolineatura costante nel corso del testo di un forte volontarismo divino, per cui l'esser passato, presente o futuro di qualcosa dipende strettamente dalla volontà divina. Su questi due punti centrali della posizione bradwardiniana si possono sollevare allora alcune domande che noi riassumiamo in due principali e che a nostro avviso permettono di gettare una luce maggiore su quanto scritto dal *Doctor Profundus*. La prima concerne il rapporto che intercorre tra la volontà divina e la potenza assoluta di Dio, la seconda ha invece a che fare con il perché la potenza ordinata si arresti dove invece può giungere la potenza assoluta. Per quel che riguarda la prima domanda il problema centrale è perché, se si afferma che è Dio a volere che ciò che è passato, presente o futuro sia tale, si dica comunque che di potenza assoluta Dio possa fare che un certo passato, presente o futuro non sia tale. La potenza assoluta sembrerebbe cioè opporsi a ciò che Dio vuole o ha voluto. Si potrebbe rispondere a questa domanda rifacendosi alla prima accezione di potenza assoluta o al primo tipo di potenza assoluta a cui si rifà il testo e che si esplicita nell'esempio della menzogna divina. In questo senso Dio avrebbe il potere, ad esempio, di rendere non passata una cosa passata, tuttavia non eserciterebbe mai un simile potere perché non può volere una tal cosa. Pertanto la capacità di rendere un passato non passato e lo stesso dicasi per qualcosa di presente o futuro, sarebbe soltanto una capacità o un potere astratto, che non si realizza mai, né potrebbe mai realizzarsi visto il diverso contenuto della volontà divina. Questa non sembra essere tuttavia la risposta che rappresenta più adeguatamente la posizione di Bradwardine, il quale infatti fa riferimento a un'altra accezione di potenza assoluta o a un altro tipo di potenza assoluta, quando vuole trattare di come, ad esempio, ciò che è ora futuro possa non esser futuro. Per poter però spiegare come questa diversa accezione di potenza assoluta renda possibile tutto ciò è utile a nostro avviso spostarsi sulla seconda domanda. Dalle parole di Bradwardine emerge infatti come evidente il fatto che tramite la potenza ordinata di Dio un passato non può essere non passato e un futuro non può essere non futuro poiché, se ciò accadesse, Dio sarebbe mutabile e mutato e quindi non sarebbe Dio. Per tale ragione allora bisogna concepire l'azione di questa secondo tipo di potenza assoluta come un agire che non implica mutazione o mutamento in Dio. Un passato può non esser passato, un presente può non esser presente e un futuro può non esser futuro senza che ciò implichi alcun

cambiamento in Dio, ecco quel che deve esser lo specifico nell'intendere la potenza assoluta di cui si sta discutendo. Alla luce di ciò però, va anche detto che, in quanto scrive il nostro autore in proposito, non emerge una chiara descrizione di come ciò possa avvenire, né in questo testo Bradwardine specifica se di fatto Dio agisca di potenza assoluta. In che modo ciò che oramai è stato possa non essere stato grazie alla potenza assoluta di Dio rimane quindi per noi un problema. Certo queste affermazioni di Bradwardine, vedendo anche le reazioni dei contemporanei<sup>129</sup>, sono state lette in un certo modo ed è stato loro attribuito un certo peso, tuttavia dalle poche pagine presenti in questo scritto è difficile cogliere fino in fondo il senso e la portata di quanto il *Doctor Profundus* sostenne. Per poterlo fare è necessario invece rivolgersi alla sua opera più matura, il *De causa Dei*, in cui la problematica a noi cara della possibile modificabilità del passato da parte di Dio viene ampiamente ripresa e sviluppata.

### 2.2.2 *De causa Dei contra Pelagium*

Il *De causa Dei contra Pelagium*<sup>130</sup> è sicuramente l'opera in cui troviamo la posizione più completa e articolata di Bradwardine sull'argomento della possibile modificabilità del passato da parte di Dio. Il terzo e ultimo libro dell'opera, il più importante o per lo meno quello a cui è dovuta la celebrità dell'autore<sup>131</sup>, contiene un capitolo in cui si trova il nucleo della riflessione del *Doctor Profundus* in merito al problema se il passato possa non essere stato. Si tratta di una parte del capitolo 52 il quale si trova pressoché alla fine dell'opera. Qui, finalmente, potremmo capire quale è la posizione definitiva di Bradwardine sull'argomento.

Iniziamo ad affrontare queste pagine dicendo che il capitolo 52 si apre con

---

129 Tra tutti si pensi a quanto scrisse Buckingham nel suo commento alle *Sentenze*. L'articolo che noi stessi abbiamo analizzato, se Dio possa volere che il mondo non sia mai stato, si presenta come una chiara risposta alle tesi sostenute da Bradwardine, o per lo meno, a quello che si credeva sostenesse Bradwardine. Si noti infatti come, nello stesso porre la questione, si sottolinei la centralità del volere divino e il fatto che un tale volere sembra possa realizzare una mutazione, effettiva, del passato.

130 Il titolo completo dell'opera e l'edizione a cui ci siamo rifatti sono: *De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonenses libri tres*, opera et studio Henrici Savillii, Londini 1618- Ristampa anastatica Minerva, Frankfurt 1964.

131 Come rileva J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 9- 13, l'opera di Bradwardine è stata soggetta nel corso dei secoli a interpretazioni contrastanti e anche negli ultimi decenni, a una linea maggioritaria di studiosi che vede in lui un teologo ortodosso paladino del determinismo divino, si contrappone chi ritiene questo giudizio eccessivo e riavvicina le tesi di Bradwardine a quelle di Scoto e persino Tommaso.

l'esposizione più o meno chiara di trenta “*veritates*” che rappresentano il cuore di quello che l'autore ha voluto dire nel corso dell'intero terzo libro<sup>132</sup> e che, successivamente, il resto del capitolo non farà altro che difendere e chiarificare il contenuto di ciascuna di tali verità. È interessante notare in proposito che la struttura dell'argomentazione sviluppata da Bradwardine in questo testo richiama in un certo senso quella delle dimostrazioni geometriche, in quanto, spesso e volentieri, vengono sfruttate le verità già dimostrate come supporto per la dimostrazione delle successive.

Nello specifico noi ci soffermeremo sulla ventunesima verità, la quale potrebbe essere così riassunta: qualsiasi cosa passata creata potrebbe e può non essere stata<sup>133</sup>; solo se ve ne sarà bisogno richiameremo il contenuto di altre *veritates*.

Bradwardine inizia a sviluppare il suo discorso sul contenuto della ventunesima verità sottolineandone fin da subito la difficoltà e le opinioni contrastanti che nel tempo ha generato, successivamente afferma che sarà utile richiamarsi a quanto mostrato riguardo la quindicesima verità<sup>134</sup>, ossia, riassumendo, che Dio di potenza assoluta, ma non di potenza ordinata, potrebbe e può, ora e sempre, non volere nel futuro e mai aver voluto nel passato una qualunque cosa voluta successivamente, sia essa presente, passata o futura. Dopo questa breve introduzione comincia la vera e propria argomentazione.

### Libro III

#### Cap. 52

#### 21<sup>a</sup> verità

I) Si prenda il nome singolare proprio di una qualche cosa passata, per esempio il diluvio universale, e lo si indichi con *A*, stando però attenti a non indicare in tal modo il suo essere passato o una qualche altra condizione accidentale, ma finché è possibile, connotando la cosa stessa nella sua essenzialità, *simpliciter* e del tutto

---

132 Ecco le parole di Bradwardine nel definirle, *De Causa Dei*, III, cap. 30, p. 833 D: «Ex his autem spiritu Dei bono benignius revelante, possunt, vt spero, facilius et effodi et erui quidam divini thesauri, pretiosissime margarite in agro scripture diutius mihi absconditae et ignotae quedam videlicet praeclarissimae ac profundissime veritates tumultuorum turbinum sedattuae [...]».

133 Riportiamo il testo latino in cui si presentano questa e le immediatamente precedenti e seguenti verità, Thomas Bradwardine, *De Causa Dei*, III, cap. 30, p. 834 B: «Quare et correspondenter quod res quaelibet nunc futura posset et potest pro nunc non fore; et qualibet res creata nunc praesens posset seu potest nunc et pro nunc non esse, quaelibet etiam res praeterita fimiliter non fuisse, correspondenter quoque non possunt: Quod etiam res, quae non est futura, potest esse futura, et quae non est nunc, potest nunc et pro nunc esse, et quae nunc non est praeterita, potest nunc esse praeterita, atque quod correspondenter non possunt.» Si presti attenzione a quel: “*nunc*”, riferito alle cose presenti, ma, come sembrerebbe, anche a quelle passate.

134 BW, T.8.

assolutamente. Se si considera tale cosa in se stessa, perché allora non avrebbe potuto o non potrebbe non essere stata? Quale *repugnantiam*<sup>135</sup> implica formalmente? Quale contraddizione evidente comporta? Nulla senza dubbio, come lì è stato mostrato<sup>136</sup>.

Evidentemente, secondo Bradwardine, non ci sono motivazioni per ritenere che qualcosa come *A* non sia stato, infatti, in questo caso, non implica alcuna contraddizione determinata o formale che *A* non sia stato. Inoltre, il nostro autore ritiene che si possa portare a ulteriore dimostrazione quanto segue.

I.1) Un tempo infatti, per esempio quando *A* fu o prima, da questa affermazione: “*A* non è mai stato”, cosa in nessun modo per sé impossibile, non seguiva alcuna contraddizione formalmente e *simpliciter*, per cui nemmeno ora <segue contraddizione>, così come appare dalla dimostrazione della prima supposizione<sup>137</sup>.

I.2) Anche dalla proposizione <“*A* non è mai stato”> che un tempo era vera, non segue mai formalmente *simpliciter* alcuna cosa falsa, altrimenti dal vero seguirebbe formalmente il falso<sup>138</sup>.

I.3) Inoltre, continuando con questo tipo di ragionamento, si può affermare che una cosa può non essere stata quando fu e può essere stata quando non fu, vale a dire prima di quando è stata. Tuttavia una cosa che non sempre fu, come per esempio il mondo o un angelo, può per una possibilità di tipo assoluto sempre essere stata, infatti non implica formalmente, o necessariamente comporta, alcuna ripugnanza. Può anche <una tale cosa>, a causa di una tale potenza, essere stata per un sol giorno prima di essere stata, o per un solo anno o per due, in base a un simile ragionamento. Perché quindi non per tre e quattro e così, di seguito, all'infinito? Ciò sembra essere

---

135 Il termine latino *repugnantiam* può essere tradotto in diversi modi: incompatibilità, contrasto, opposizione, ecc. Nella maggior parte dei casi lo manterremo per rispettare il più possibile il pensiero dell'autore. Non lo tradurremo, invece, immediatamente, con il termine “contraddizione”, come a volte si usa fare, in quanto i due termini non sono sempre usati come sinonimi e, ci pare, il secondo possiede un significato ben più determinato del primo.

136 BW, T.9.

137 BW, T.10.

138 BW, T.11.

confermato anche dall'opinione di molti dottori.<sup>139</sup>.

I.4) Inoltre per la ventesima verità, anche per ora premessa, una cosa ora presente può, senza *repugnantiam*, ora e per ora non essere e una tal cosa è tanto necessario sia ora, quanto è necessario che *A* sia stata, quindi anche *A* può non essere stata<sup>140</sup>. Anzi, sembra che sia in qualche modo più necessario, almeno molte volte più necessario, che una cosa che ora è presente sia per ora presente più di quanto sia necessario che *A* sia stato. Infatti la cosa presente, oltre alla necessità che dipende dalla sola volontà divina intrinsecamente comune ed eguale per entrambe, è necessario sia: a motivo delle proprie cause naturali, per la materia e la forma e anche per le cause naturali comuni che la mantengono naturalmente nell'essere. *A* invece è necessario sia stata per sola volontà divina, o almeno non per tante cause, infatti non dipende dalle proprie cause perché oramai non ci sono più, né causano. Oppure si ponga che Dio distrugga completamente tutte le cause naturali proprie e comuni di *A* conservando l'esistenza di una pietra, ancora allora apparirà essere più necessario che la pietra per ora sia, piuttosto che *A* sia stata. Se quindi la pietra ora ente, può ora e per ora non essere, allora sembra che anche *A* ugualmente o a maggior ragione possa non essere stata<sup>141</sup>.

Arrivati a questo punto il *Doctor Profundus* solleva una prima obiezione che potrebbe essere mossa alla sua posizione e a cui, successivamente, ne fa seguire altre due. Le riporteremo subito tutte e tre per evidenziare come siano poste in un ordine di crescente precisione e difficoltà.

II) Si risponderà forse, che per l'essere passata della cosa sorge una relazione per la quale è necessario *simpliciter* che la cosa sia stata, per cui è impossibile *simpliciter* che non sia stata<sup>142</sup>.

III) Inoltre, forse, altri risponderanno diversamente dicendo che *A* non possa non

---

139 BW, T.12.

140 Se infatti vi è la stessa necessità, allora ciò che vale per la cosa presente vale anche per quella passata.

Visto che la cosa presente può ora e per ora non essere, allora anche la cosa passata può non essere stata.

141 BW, T.13.

142 BW, T.14.

essere stato per mancanza di una relazione necessariamente richiesta, vale a dire per mancanza di fattibilità di quella cosa o di volontà da parte di Dio<sup>143</sup>.

IV) In terzo luogo è detto da alcuni che il passato non può non essere stato, né Dio può fare ciò, poiché entrambe queste cose includono contraddizione e a dimostrazione di ciò portano le testimonianze dei dottori: di Agostino<sup>144</sup>, Girolamo<sup>145</sup>, Tommaso d'Aquino<sup>146</sup> e Aristotele<sup>147</sup>.

Come si può notare si inizia da una obiezione un po' imprecisa e si arriva ad una ben determinata e in più sostenuta da diverse fonti autorevoli. La prima, infatti, si rifà ad una presunta e non meglio determinata relazione che dovrebbe sorgere a rendere necessario l'essere stato della cosa; la seconda, chiamando in causa la volontà divina e quindi l'immutabilità delle sue scelte e aggiungendo che il problema del non poter realizzarsi di una simile cosa non risiederebbe in una mancanza del potere divino, ma nella irrealizzabilità della cosa, sembra voler giustificare Dio dal non poter cambiare il passato; la terza, infine, si rifà al primo principio, ossia a quel principio che anche Bradwardine riconosce come limite del potere divino e in più porta a suo sostegno l'autorità di pensatori importanti il cui valore è riconosciuto da tutti.

Vediamo ora l'esposizione delle repliche a ciascuna obiezione.

II.1) Ciò, tuttavia, è stato rifiutato prima, quando si dimostrava che non implicava formalmente alcuna contraddizione che A non sia stata. Anche questa relazione infatti non è necessario *simpliciter* sia o sia stata, infatti un tempo non fu, per cui non ripugnerebbe formalmente che ora non sia, quindi non rende necessario *simpliciter* nulla<sup>148</sup>.

II.2) Anche tale relazione o ha a che fare con Dio o con la volontà divina o ha a che vedere con una qualche cosa naturale o con alcune cose naturali. Non il primo <non ha a che fare con Dio o con la volontà divina> visto quello che è stato detto nel

---

143 BW, T.18.

144 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate da Bradwardine. Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 2. (Più correttamente il riferimento sarebbe: Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 3).

145 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

146 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 4.

147 BW, T.24.

148 BW, T.15.



trentesimo capitolo<sup>149</sup>. Il secondo non può sussistere <non ha a che vedere con una qualche cosa naturale o con alcune cose naturali>: si ponga infatti che Dio distruggesse tutte le altre cause naturali, ne sorge una tanto grande e tanto potente relazione, anzi, razionalmente migliore sia riguardo a Dio, sia riguardo alle cause naturali per l'essere presente della cosa presente, come per l'essere passata della cosa passata. Inoltre, nonostante quella relazione, è possibile che una cosa che ora è, ora e per ora non sia, per cui anche una cosa passata può non essere stata. Nessuna cosa assoluta infatti, per esempio una forma naturale potentissima o *efficientissima*, fa in modo che sia necessario *simpliciter* ciò che forma o un suo effetto, per cui nemmeno una relazione, essendo un essere più debole, come mostrato nel ventesimo capitolo, rende necessario *simpliciter* che qualche cosa sia stata<sup>150</sup>.

II.3) Similmente una tanto grande e tanto potente relazione sembra sorgere tanto dall'essere futuro del futuro, quanto dall'essere passato del passato, per cui è anche tanto necessario lasciare quel futuro mentre è futuro, così come <è necessario che> anche quella relazione lasci quel passato <mentre è passato>. Allora anche quella relazione necessiterebbe *simpliciter* la volontà di Dio a volere che quella relazione sia e, a causa di quella relazione, che la cosa sia stata, come per il 18° e 19° capitolo del primo libro può essere mostrato<sup>151</sup>; tuttavia ciò non conviene alla Sua degnissima libertà, come il trentesimo capitolo e la tredicesima e quattordicesima

---

149 Il capitolo trentesimo del terzo libro è interamente dedicato a “smontare” la tesi secondo cui dall'essere presente delle cose presenti e dall'essere passato delle cose passate dovrebbe sorgere una necessità capace di imporsi sulla volontà divina. Bradwardine raggruppa i sostenitori di questa tesi a seconda delle motivazioni che portano per sostenerla. Li divide di conseguenza in quattro gruppi: coloro che ritengono che tale necessità provenga dalla cosa stessa, presente o passata, o dalla cosa presa in relazione con il suo rapporto con la volontà divina; coloro che ritengono, invece, che la sua causa risieda unicamente in Dio; coloro che cercano una via di mezzo tra le posizioni precedenti, ossia che tale necessità derivi dalla cosa presente o passata e da Dio e infine coloro che, pur ammettendone l'esistenza, sostengono che tale necessità non abbia alcuna causa. Nel corso di tutto il capitolo il *Doctor Profundus* mostrerà come nessuna di queste tesi possa essere sostenuta concludendo, perciò, che non esiste alcuna necessità che possa imporsi alla volontà divina. Cfr. *De Causa Dei*, III, cap. 30, pp. 744 – 755.

150 BW, T.16.

151 Se infatti il futuro, mentre è futuro, non può non essere futuro e lo stesso vale anche per il passato, allora tale relazione necessiterebbe *simpliciter* la volontà di Dio, tuttavia questa conclusione è appunto assurda.

verità<sup>152</sup> manifestano<sup>153</sup>.

III.1) Questa risposta, tuttavia, non evita le ragioni addotte a favore della ventunesima verità, né rende ragione di ciò che afferma. Sebbene infatti Dio non potesse volere il contrario, ossia che *A* non sia stato, tuttavia potrebbe, come sembra e come asserisce la 15<sup>a</sup> verità, non volere che *A* sia stato, così come avrebbe potuto prima che *A* fosse. Ciò posto, per la prima parte del quattordicesimo capitolo, *A* non sarebbe stato, allo stesso modo contro una simile risposta va anche il trentesimo capitolo<sup>154</sup>.

III.2) Per la stessa ragione, contro quanto afferma la 20<sup>a</sup> verità, anche una cosa che ora è presente, per mancanza di una relazione consimile, non potrebbe ora e per ora non essere<sup>155</sup>.

III.3) Inoltre una privazione di tale relazione necessiterebbe *simpliciter* la volontà divina a volere quella cosa e a volerla come la vuole, inoltre impossibiliterebbe la volontà divina a volere l'opposto come invece un tempo poté volere, cosa che è stata respinta in precedenza e che è contro a quanto scritto nel 30° capitolo e a quanto affermato dalla 13<sup>a</sup> e 14<sup>a</sup> verità<sup>156</sup>.

III.4) Anche un tale difetto di relazione non è necessario *simpliciter* ci sia o ci sia stato, infatti nemmeno quella relazione <è necessario *simpliciter*> fosse o fosse stata, cosa che potrebbe essere mostrata in modo simile anche a come, più sopra, è stata mostrata la stessa cosa in relazione alle cose assolute<sup>157</sup>.

III.5) Anzi, è possibile *simpliciter* che ora si dia la volizione opposta di Dio, vale a

---

152 La tredicesima e quattordicesima verità possono essere così riassunte, 13<sup>a</sup>: la volontà divina è sempre egualmente libera e contingente intrinsecamente, quindi è libera e contingente rispetto alle cose presenti, passate e future; 14<sup>a</sup>: la volontà divina è sempre egualmente necessaria, quindi è necessaria rispetto alle cose presenti, passate e future. L'apparente contraddizione tra queste due *veritates* si risolve distinguendo il senso in cui vanno interpretate, ossia, secondo quanto afferma la 15<sup>a</sup> verità sopra riportata, di potenza assoluta la volontà divina è libera, mentre non lo è di potenza ordinata. Per la discussione della 13<sup>a</sup> e 14<sup>a</sup> verità e il loro rapporto con la 15<sup>a</sup> si veda la seguente parte dell'opera: *De Causa Dei*, III, cap. 52, pp. 844-849.

153 BW, T.17.

154 BW, T.19.

155 BW, T.20.

156 BW, T.21.

157 BW, T.22.

dire che *A* non sia stato, così come fu <possibile> prima dell'essere passato di *A*<sup>158</sup> e come può essere mostrato dalle premesse e dalla 13<sup>a</sup> e 14<sup>a</sup> verità<sup>159</sup>.

IV.1) Questi dottori tuttavia o intendono in *sensu composito* o intendono in *sensu diviso*<sup>160</sup> che il passato non può non essere stato.

IV.1.1. Se in senso composto, allora devono anche conseguentemente dire che il presente non può non essere presente e che il futuro non può non essere futuro per il fatto che vi è inclusa una contraddizione simile<sup>161</sup>.

IV.1.2. Se in senso diviso, vale a dire assumendo una qualche cosa passata, per esempio il diluvio, non considerando il suo essere passata o una qualche condizione accidentale, ma solamente questa cosa: *nude, essentialiter, simpliciter et absolute* considerata, che così assunta si potrebbe nominare *A*, allora in questo modo è in senso assoluto e per sé, *simpliciter* e *irrepugnanter* possibile che *A* non sia stata, così come è stato mostrato sopra.<sup>162</sup>

IV.2) Inoltre bisogna ricercare ulteriormente per quale ragione sostengano la loro tesi, cosa mai intendano dicendo che il passato non è stato in senso diviso e, se nel modo predetto, includa contraddizione per sé e completamente in maniera formale o per accidente e soltanto *ut nunc*. Non nel primo modo, come oramai consta. Se nel secondo modo, allora la motivazione non aiuta, parlando di potenza assoluta, come afferma la verità che deve essere dimostrata. In tal modo, infatti, anche questa proposizione: “Tu corri”, include contraddizione se tu non stai correndo. La include

---

158 Si faccia attenzione a questa affermazione: «Imo volutionem Dei oppositam, scilicet *A* non fuisse, est possibile simpliciter nunc esse, sicut fuit ante praeteritionem *A* [...]» In quanto sottolinea chiaramente che il non essere stato di *A* è qualcosa anche ora possibile. Avremo modo di riprendere più avanti questo punto.

159 BW, T.23.

160 Quella tra senso composto e senso diviso è un'altra distinzione molto utilizzata nel pensiero medievale e moderno. Brevemente diciamo che essa riguarda il senso in cui va inteso il contenuto di una proposizione, in particolar modo di una proposizione modale: «la proposizione si prende in senso composto quando si intende che i termini del *dictum* si realizzino simultaneamente, in senso diviso quando si intende che i termini del *dictum* si realizzino successivamente.» S. V. Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. 1, La Scuola, Brescia 1962- 64, p. 75. Per un ulteriore approfondimento si veda A. Marierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 499- 600.

161 Simile, cioè, a quella che dovrebbe vale per il passato. Si fa qui leva sul fatto che ciò che vale per uno dei tre momenti temporali vale anche per gli altri.

162 BW, T.25.

infatti per accidente e *ut nunc*, perché chi non sta correndo è ritenuto invece correre; tu infatti attualmente e per ora non stai correndo, anzi, in tal modo anche ogni proposizione falsa riguardante il futuro e universalmente ogni proposizione falsa includerebbe contraddizione. Tuttavia chi negherebbe che questa proposizione: “Tu corri”, sia assolutamente possibile e che Dio possa renderla vera e così <possa rendere vere> anche molte altre enunciazioni false? In questo modo quindi, ritengo che una cosa che è passata, per esempio *A*, possa non essere stata e Dio possa fare che *A* non sia stata, per questo stimo che Dio, per quanto concerne la sua potenza assoluta e a motivo della sua potenza volitiva libera secondo contraddizione, poiché precede causalmente il suo atto con il quale vuole ora che *A* sia stata, potrebbe volere non suscitara, né disporla, ma <piuttosto suscitare> il suo opposto, come avrebbe potuto quando *A* era ancora futura<sup>163</sup>, così come potrebbe anche un uomo rispetto a un passato da lui voluto, infatti presso Dio nulla è intrinsecamente passato o futuro, ma eternamente e istantaneamente soltanto presente, come affermò la 14<sup>a</sup> verità<sup>164</sup>. Tuttavia, per una necessità conseguente che non proviene dall'essere passata della cosa, infatti essa non causa nulla in profondità nella volontà divina, ma <proviene> soltanto dalla stabilità, fermezza e contemporaneità dell'atto intrinseco della volontà divina<sup>165</sup>, è necessario che Dio

---

163 Per poter comprendere meglio il ragionamento che il *Doctor Profundus* sta qui portando avanti sarà utile ricordare che Bradwardine riprende da Duns Scoto la tesi della contingenza del presente, la *potestas ad oppositum sine successione*, e la estende anche agli eventi passati e futuri. Per Scoto nel medesimo tempo in cui Dio vuole un evento, rimane in Lui il potere di volere anche il suo opposto, ossia di volere che quell'evento non si realizzi. Dio è quindi in qualsiasi istante libero di volere o non volere una cosa, certo, dopo che la cosa è accaduta, non può non averla voluta, ma mentre la voleva conservava il potere anche di non volerla e il suo non volerla era possibile. Bradwardine, pure consapevole delle diverse critiche che erano state mosse a questa tesi per esempio da Ockham, decide di farla sua e di ampliarne la portata. Del resto ciò si capisce, se infatti per Dio tutto è presente, allora questa tesi della contingenza del presente si può applicare a tutti i tempi. La conseguenza di simili considerazioni per la nostra problematica è, come si vede, che Dio può ora non volere quella cosa che è per Lui presente e per noi passata. Ecco allora perché si può affermare che Dio potrebbe realizzare non-*A* come avrebbe potuto quando *A* era ancora futuro. A riguardo J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 150- 152; A. Possamai, *L'immutabilità del passato. Riflessioni intorno al factum infectum fieri nequit nella filosofia medievale*, cit., pp. 136- 146.

164 Aggiungiamo che dalla comparazione della 14<sup>a</sup> e 15<sup>a</sup> verità emerge quanto segue, *De Causa Dei*, III, cap. 30, p. 849 E: «Haec etiam per decimam quartam demonstratur; si namque, ut decima quarta asserit, voluntas divina sit aequae necessaria respectu futurorum, sicut respectu praesentium et praeteritorum, et futura posset et potest (possibilitate huius decimae quintae) nunc et semper in futurum non velle, et nunquam in praeterito voluisse; posset et potest similiter praesentia et praeterita universa.». Vale a dire che si ribadisce che tramite una possibilità di tipo assoluto Dio potrebbe e può, ora e sempre (sottolineiamo queste parole), non volere nel futuro e non aver mai voluto nel passato una qualunque cosa presente, passata o futura. A nostro avviso si sta cioè ribadendo che, in qualche modo, risieda sempre in Dio la possibilità di poter fare che *A* non sia mai stato.

165 È solo la volontà divina, quindi, che decide circa l'essere stata o meno della cosa passata. È perché Dio l'ha così voluta che la cosa (ad esempio *A*) è necessaria, non è necessario invece che Dio l'abbia così voluta. Non c'è alcuna necessità antecedente o assoluta a cui la volontà di Dio debba conformarsi, ma solo una necessità conseguente che scaturisce dal decreto immutabile della volontà divina.

voglia che *A* sia stata e *similiter A* è stata<sup>166</sup>.

IV.3) In realtà sebbene queste cose sembrano evidenti da ciò che è già stato detto, ecco ancora alcune testimonianze dei miei maggiori per una più piena evidenza.

IV.3.1) Anselmo d'Aosta [sostiene ciò], dato che, nel *Cur Deus homo*<sup>167</sup>, afferma che impropriamente si dice che Dio non possa qualcosa o faccia qualcosa per necessità, infatti ogni necessità e impossibilità soggiace alla sua volontà, invece la sua volontà non è sottoposta a nessuna necessità o impossibilità: nulla infatti è necessario o impossibile se non perché Egli vuole così. Persino lo stesso volere o non volere qualcosa per necessità è estraneo alla verità, per cui dal momento che tutto ciò che vuole, e soltanto ciò che vuole, fa, così come nessuna necessità o impossibilità precede il suo volere o non volere, così neppure <alcuna necessità o impossibilità precede> il suo fare o non fare, per quanto voglia e faccia molte cose immutabilmente. Inoltre, così come quando Dio fa qualcosa, dopo che è stato fatto, oramai non può non essere stato fatto, ma è sempre vero che è stato fatto e tuttavia non si dice rettamente che è impossibile a Dio fare che ciò che è passato non sia passato, infatti in questa situazione non opera per nulla la necessità di non fare o l'impossibilità di fare, ma opera la sola volontà di Dio, che sempre è verità dal momento che Egli stesso è la verità immutabile, che così come è, vuole essere; così se si propone che farà qualcosa immutabilmente, ciononostante nessuna necessità di fare o impossibilità di non fare è all'opera in Lui, dal momento che in Lui opera la sola volontà. La stessa cosa afferma nel *De concordia*<sup>168</sup>. Una qualche cosa, come una qualche azione, non necessariamente sarà futura, infatti, dopo essere stata fatta, può esser fatto che non sia stata fatta e ciò è vero similmente del passato. Una certa cosa infatti non è per necessità passata, poiché prima che fosse, sarebbe potuto accadere che non fosse, cosa che non inopportuna può essere intesa considerando la priorità della potenza libera secondo contraddizione rispetto al suo atto, così come è stato mostrato sopra a proposito di cose simili<sup>169</sup>.

---

166 BW, T.26.

167 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, 2, 17.

168 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, 2.

169 BW, T.27.

IV.3.2) Per cui anche Duns Scoto nel suo commento alle *Sentenze*<sup>170</sup>, a proposito della creazione dell'Angelo, dice che l'Angelo non può non essere nell'istante in cui è in senso composto, però può esserlo in senso diviso, così come è stato trattato nella materia riguardante la predestinazione e la prescienza di Dio, dove dice inoltre che può non essere stato conservato quando è conservato e quando è prodotto in senso diviso. Questo d'altra parte si ricava da quanto egli scrive, del resto egli stesso commentò due volte le *Sentenze* e ciò è causa di discussione in questo passo, come in molti altri<sup>171</sup>.

IV.3.3) Ciò stesso testimonia Gilberto Porretano nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio<sup>172</sup> affermando che Dio può fare che Pietro non sia mai stato e che questa donna corrotta non sia mai stata corrotta<sup>173</sup>.

IV.3.4) Anche Guglielmo d'Auxerre, che nel suo commento alle *Sentenze*<sup>174</sup> segue Gilberto Porretano, chiede se Dio possa dannare Pietro e salvare Giuda, inoltre nella questione successiva chiede se Dio possa fare di una corrotta una vergine. Da ciò che scrive, d'altra parte, appare una soluzione delle obiezioni. Secondo questo dottore, infatti, le autorità che dicono che il passato non possa non essere stato passato, né Dio possa fare che il passato non sia passato o rendere una corrotta vergine, si devono intendere in senso composto, vale a dire componendo e consignificando l'essere passato con la cosa, non in senso diviso, vale a dire dividendo l'essere passato dalla cosa e assumendo la cosa *nude, essentialiter et simpliciter absolute*, come era stato detto più sopra, o anche secondo il comune modo di assegnare il senso composto e diviso, che non differisce realmente a priori. Egli dice infatti: “Noi siamo soliti, in questo modo di parlare, supporre l'essere passato; quando si dice <ad esempio>, Dio non può fare di una corrotta una vergine, ciò è dovuto al fatto che non può fare ciò supponendo l'essere passato, può tuttavia *secundum se*<sup>175</sup>.”

---

170 Duns Scoto, *Sent.* 2, dist. 2, q. 7.

171 BW, T.28.

172 Gilberto Porretano, *In Boethium de trinitate*.

173 BW, T.29.

174 Guglielmo d'Auxerre, *Sent.* 1, q. 49- q. 50. (Il riferimento più corretto è probabilmente il seguente: *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI).

175 BW, T.30.

IV.3.5) Anselmo sembra sostenere lo stesso tipo di ragionamento nel *De concordia*<sup>176</sup> dove, facendo questa distinzione nelle enunciazioni sul necessario, sul futuro, sul presente e sul passato, ammette un senso composto e nega un senso diviso<sup>177</sup>.

IV.3.6) Secondo la stessa logica anche Scoto, nel commento alle *Sentenze*<sup>178</sup>, procedendo in modo simile, distingue, concede e nega quell'affermazione comune del Filosofo [Aristotele] nel *De interpretatione*<sup>179</sup>: “Ciò che è, quando è, è necessario”. Dice infatti che una certa cosa, per esempio A che ora è, ora e per ora può non essere, così come nella dimostrazione della quinta verità era stato allegato<sup>180</sup>.

IV.3.7) Anche Tommaso d'Aquino accenna allo stesso tipo di ragionamento nella prima parte della *Summa Theologiae*. Sembra quindi che quando dice che una cosa passata non possa non essere stata, né Dio possa fare ciò, intenda ciò in senso composto, non in senso diviso. A questo si aggiunge anche un'altra sua affermazione fatta nel *De aeternitate mundi*, una sua distinzione sul necessario e un'altra simile, a questa premessa, nella *Summa*<sup>181</sup>. Inoltre quanto sinora detto può essere confermato anche diversamente: egli stesso infatti non osa concedere una diminuzione intrinseca qualsiasi della potenza di Dio, per cui non oserà concedere che Dio un tempo avrebbe potuto volere o non volere qualcosa che ora non può<sup>182</sup>.

Quello che vorremmo far notare a questo punto, prima di continuare con l'esposizione delle argomentazioni di Bradwardine e alla luce di quanto è finora emerso da quanto egli scrive, è che non ci sembra possibile ricondurre interamente la posizione del *Doctor Profundus* alla semplice considerazione che Dio avrebbe potuto fare le cose diversamente, ossia che le sue argomentazioni circa la possibilità che Dio possa modificare il passato si riducano a

---

176 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, 2.

177 BW, T.31.

178 Duns Scoto, *Sent.* 1, dist. 39.

179 Aristotele, *De interpretatione*, 1.

180 BW, T.32.

181 Tommaso d'Aquino, *De aeternitate mundi; Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 19, a. 3.

182 BW, T.33.

sostenere che Dio, secondo la concezione teologica della distinzione tra potenza assoluta e ordinata, avrebbe potuto non creare un certo evento passato prima di quando lo creò. Certo è sicuramente presente anche questo tipo di riflessione e anzi è probabilmente quella principale, tuttavia c'è dell'altro, infatti i punti: I.1, I.4, III.5, IV.2 non possono essere completamente ridotti a questo tipo di ragionamento.

Noi sosteniamo quindi che quel riferimento all' "ora" vada preso seriamente: non si tratta di un semplice "avrebbe potuto" fare il passato diverso, ma "può" renderlo diverso, perché è questo che secondo noi emerge dai testi. Il problema è allora capire come sia possibile, visto che Bradwardine sostiene che il principio di non contraddizione vada rispettato e che si debba intendere in senso diviso la proposizione: "Dio può fare che una cosa passata non sia stata". Proponiamo un'interpretazione: dato che per Dio tutto è presente, anche le cose che sono per noi passate, e Dio, secondo Bradwardine (che come abbiamo detto riprende Scoto su questo punto), può nell'ora in cui vuole una cosa non volerla, allora dalla sua eternità può non realizzare ciò che per noi ora è un passato. Può far sì, insomma, che non si realizzi ciò che per noi si è già realizzato e in questo modo, non realizzandosi in quell'istante eterno per Dio, non si sarà nemmeno realizzato per noi, quindi quella cosa non sarà mai stata passata. Questa prospettiva, lo capiamo, è difficile da immaginare e presta il fianco a più di un'obiezione<sup>183</sup>, ma ci pare quella che corrisponda meglio al pensiero bradwardiniano. Per valutare però la bontà di questa interpretazione di quello che il *Doctor Profundus* sta cercando di dire, vediamo come prosegue il testo del *De causa Dei*.

Bradwardine, infatti, dice che i sostenitori della tesi opposta potrebbero ancora obiettare a quanto è stato detto, perciò, se si vuole risolvere definitivamente il problema, bisogna cercare di investigare ancora più a fondo le motivazioni della tesi che sostengono e in che modo sia possibile superarla.

V) Contro questo modo di rispondere di questi dottori, tuttavia, si può non *improbabiliter* rispondere. Se infatti i filosofi e i teologi, sostenendo che le cose passate non possano non essere state, né Dio possa fare ciò, lo intendessero in senso composto, dovrebbero affermare conseguentemente, per una simile comprensione,

---

<sup>183</sup> È difficile non pensare in effetti che esistano due momenti temporali: uno cioè in cui la cosa è passata e l'altro in cui non lo è più, ma allora non si capisce come si potrebbe evitare la contraddizione. Si potrebbe rispondere che nel momento in cui Dio, eternamente, prende la decisione che la cosa non sia mai stata, non esiste alcun momento in cui la cosa sia stata, nemmeno il momento in cui per noi essa è stata, pertanto anche dal nostro punto di vista quella cosa non è mai stata e non vale dire, quindi, che la cosa prima è stata e poi no. Eppure si potrebbero sollevare obiezioni anche in merito a questa risposta, tuttavia le riprenderemo più avanti, qui ci interessa solo evidenziare come questa prospettiva non sia per niente immediatamente risolutiva della questione.



che anche le cose future non possano non accadere e le presenti non possano non essere, né Dio possa fare queste o quelle, né qualcosa che non fa; invece pur affermando il punto di partenza negano queste conseguenze<sup>184</sup>.

V.1) Per la qual cosa, per la comprensione dei filosofi e dei dottori, conoscendoli forse più chiaramente, bisogna sapere che i filosofi considerando le cause della natura e il corso naturale degli enti, dicendo che qualche cosa possa essere fatta o non possa essere fatta, intendono riferirsi frequentemente alla potenza delle cause naturali e inferiori e al corso e all'ordine naturale delle cose naturali naturalmente istituito. In questo modo è vero che le cose passate non possano esser fatte non passate, così come le future possono essere fatte non future e le presenti non presenti, quando infatti quelle accadono, queste recedono<sup>185</sup>. Vi è ancora d'altra parte, come ritengo, un'altra più profonda e onesta comprensione <di quanto scritto da questi autori>, dal momento che sfogliando diligentemente i libri dei filosofi e più diligentemente rileggendoli, appare che essi pongano una divisione generale di due membri, vale a dire nei termini e nei modi: i termini d'altra parte sono due, ossia essere e non essere, e anche i modi corrispondenti sono due, generazione e corruzione, che a quei termini conducono. I filosofi quindi, vedendo che qualsiasi cosa esistente nell'uno o nell'altro termine passa dall'uno all'altro attraverso un modo, o che un termine partecipa comunque a quel modo, dicono che occorre che ciò avvenga per generazione o corruzione o per mutazione o moto in questo o in quello. Per cui anche quando dicono che una cosa esistente in un termine, cioè in o sotto qualunque essere o non essere, possa essere nel o sotto al termine opposto, si stanno riferendo alla potenza mutabile, attuabile e terminabile nei termini opposti che si alternano vicendevolmente; la quale non può attualizzarsi se non per una qualsiasi mutazione in quella cosa o in

---

184 BW, T.34.

185 È vero affermare che le cose passate non possono non essere state, mentre le presenti e le future sì, in quanto, nell'ordine naturale delle cose, una cosa futura diventa nel tempo non futura, cioè presente e una presente non presente, ossia passata, al contrario, pur passando il tempo, una cosa passata non può che restare passata.

un'altra<sup>186</sup>, vale a dire per accesso a uno degli opposti e recesso dall'altro<sup>187</sup>.

V.2) Esporrò ciò nella maniera più sintetica. Dico che duplice è la potenza<sup>188</sup>, vale a dire una completamente assoluta o non *repugnantiae* e tramite questa qualcosa, che è in qualche modo, può esser reso diverso senza alcuna mutazione, così come mostrava l'11<sup>a</sup> verità<sup>189</sup>; l'altra è la potenza naturale, mutabile, attuale e terminabile successivamente nei termini opposti, secondo contraddizione e secondo l'ordine naturale. Secondo quest'ultima, qualunque cosa, di qualunque natura sia, non può non essere tale se non per una qualche mutazione tra i termini opposti in se stessa o in qualche altra, così come la 12<sup>a</sup> verità persuadeva. Di questo tipo di potenza comunemente parlano i filosofi quando dicono che qualcosa o un certo aspetto di qualcosa possa o non possa essere tale o possa essere tale per una causa premessa. In questo modo quindi, parlando di potenza, è verissimo che il passato non possa non essere passato, infatti ciò non può avvenire per mutazione o per azione tra i termini opposti, vale a dire tra il passato e il non passato; infatti comporta evidentemente contraddizione che *A* prima sia stato passato o ora non sia passato, invece riguardo al futuro e al presente non emerge questa contraddizione. Il futuro infatti può essere mutato e muterà da futuro in non futuro quando diventerà presente e il presente muterà da presente in non presente quando svanirà nel passato. Questa infatti è secondo i filosofi e i teologi la differenza delle cose divise secondo una triplice differenza di tempo, cioè che il futuro può essere mutato e essere fatto da futuro non futuro, e il presente da presente non presente, invece è assolutamente impossibile che il passato, da passato, possa essere mutato in non passato. Inoltre, tuttavia, accanto a questa

---

186 Tutto ciò che esiste passa dall'uno all'altro termine attraverso la generazione o la corruzione o comunque con un moto o mutamento, per cui qualsiasi mutazione tra questi due termini avviene grazie a una potenza mutabile, attuabile e terminabile in tali termini opposti.

187 BW, T.35.

188 Contrariamente al *De futuris contingentibus* non si fa qui riferimento ad un'ulteriore divisione interna alla potenza assoluta, si ribadisce invece la classica distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata.

189 L'11<sup>a</sup> verità e la 12<sup>a</sup>, che le è strettamente legata, sono così esposte, *De Causa Dei*, III, cap. 30, p. 834 A: «Quod etiam Deus et creatura est aliqualis vel non est, puta volens hoc vel nolens, sciens vel non sciens, et posset ac potest possibilitate praecedente absoluta seu non repugnantiae non esse talis vel esse sine mutatione quacunq; Possibilitate vero ordinata seu actuabili non sic potest.». Esse sottolineano che Dio, tramite la sua potenza assoluta, può ora e per ora non volere, né sapere quello che ora sa e vuole e tutto ciò senza alcuna mutazione o mutamento tra i termini opposti. Contrariamente, di potenza ordinata, ciò non è possibile.

premessa si deve porre un ulteriore avvertimento, cioè che duplice è il modo di fare, uno mutabile o esso stesso mutazione iniziabile e terminabile nei termini opposti, il quale corrisponde a una simile potenza, vale a dire naturale, mutabile, attuale e terminabile come detto sopra<sup>190</sup>.

V.3) Questo è il tipo di potenza a cui si riferiscono e di cui parlano quasi sempre i filosofi, i teologi e universalmente tutti i dotti al pari degli ignoranti quando dicono che qualche cosa passata possa o non possa esser fatta e la ragione di ciò è che qualsiasi cosa vedono venir fatta naturalmente, artificialmente, volontariamente, violentemente, casualmente o fortuitamente, vedono che viene realizzata attraverso un modo di fare di tal genere. D'altra parte un'altra causa sembra esserci prima di questa, infatti l'azione con cui si fa qualcosa precede almeno naturalmente e causalmente ciò che produce, per cui né temporalmente può essere preceduta da ciò, anche facendo similmente un'azione con cui si fa qualcosa, né temporalmente può essere preceduta da questo tipo di azione; per la qual cosa anche facendo il suo atto, non può essere preceduta temporalmente da esso. Per cui, così come anche ogni agente temporale che fa qualcosa ha un principio temporale, allo stesso modo anche qualsiasi suo fare e qualunque cosa fatta da lui ha un principio temporale. Nel primo modo di agire con cui si fa qualcosa quindi, vale a dire nel modo mutabile e terminabile nei termini opposti, Dio non può fare che il passato non sia passato, in questo modo, cioè, che qualcosa prima sia passato e poi smetta di esserlo è come se dal termine *a quo* dell'agire con cui si fa qualcosa e vi è movimento, acceda al non essere passato come al termine *ad quem* del medesimo agire con cui si fa qualcosa e vi è movimento, in tal modo infatti qualcosa prima sarebbe passato e poi non passato, il che implica evidentemente cose contraddittorie<sup>191</sup>. I filosofi e i teologi quindi, dividendo generalmente l'insieme delle cose secondo una triplice differenza temporale, cioè in futuro, presente e passato, intendono confermare ulteriormente questa differenza tra le parti per il fatto che Dio, [tramite] questo modo di agire

---

190 BW, T.36.

191 Dio non può fare che il passato non sia passato poiché tale azione non potrebbe non comportare una mutazione: la cosa passata dovrebbe staccarsi dal suo essere passata e legarsi al non essere passata, ma ciò comporta un'evidente contraddizione.

iniziabile e terminabile nei termini opposti con cui fa qualcosa, può fare circa il futuro che non sia futuro tramite la sua produzione nell'essere e circa il presente che non sia presente tramite il suo ritirarsi dall'essere; invece circa il passato in nessun modo può fare che non sia passato<sup>192</sup>.

V.4) Inoltre tale modo di pensare appare evidentemente dalle parole dei dottori e dei filosofi prima citati [IV] per sostenere la tesi opposta. Per cui il beato Agostino, negando che Dio possa fare che le cose fatte non siano state fatte, così come era stato allegato prima in maniera più completa, dimostrando di parlare di un'azione di tal genere, terminabile e mutabile da un termine al suo opposto, aggiunge immediatamente delle precisazioni<sup>193</sup>. Le autorità tuttavia, dicendo che una creatura non può essere sempre stata, intendono che una creatura [in quanto tale] comporta il suo provenire dal nulla a lei precedente, vale a dire [che intendono] un modo di agire con cui si fa qualcosa, iniziabile e mutabile, supponendo una verità cattolica. Altre autorità invece, le quali dicono che niente possa essere coeterno a Dio, con ciò intendono forse, supposta la verità cattolica, che senza dubbio ogni altra cosa sia stata fatta da Dio in seguito non sia da Lui. Oppure, forse più sottilmente, [intendono] che nulla di diverso da Dio può essere propriamente eterno, così che possieda tutto il suo essere contemporaneamente, senza alcuna successione mutabile e senza possibilità di mutazione, così come affermavano Boezio, Anselmo e il capitolo precedente. Per cui, sebbene il mondo non avesse un principio di durata o di tempo, né una fine, in nessun modo sarebbe detto propriamente eterno per la mancanza della causa prima esposta. Pertanto anche Boezio si esprime in un determinato modo<sup>194</sup>. Per queste e altre cose, nondimeno, una tale distinzione sull'eternità o ciò che è eterno non va ritenuta inutile. In un modo infatti gli autori assumono il termine “eterno”, come ora è stato detto, in un altro modo invece riguarda solamente la mancanza di inizio e di fine. Per cui anche i grammatici, seguendo Everardo Bitiniense o secondo alcuni Batoniense dal greco, dove assegna una differenza dei termini, così si esprimono: “Veramente eterno è ciò che è senza principio e senza fine,

---

192 BW, T.37.

193 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 5.

194 Boezio, *De consolatione philosophiae*, 5.

perpetuo è ciò che ha un principio, ma mancherà della fine”, e poiché questo secondo modo è più facile da esser compreso rispetto al primo, quasi tutti, non tenendo conto del primo, si rifanno al secondo. Inoltre altre autorità, che affermano che la creatura non possa essere coeterna al creatore, possono essere intese ed esposte come sono state affrontate le altre prima. Anche Girolamo, evidentemente, fa riferimento allo stesso concetto quando dice che Dio non può ripristinare una vergine dopo la caduta. Il ripristinare infatti comporta evidentemente un qualche passaggio da uno degli opposti all'altro, per esempio dalla morte alla vita, dalla malizia alla bontà e universalmente da qualunque non essere all'essere l'opposto. Similmente può essere compresa anche la glossa sul profeta Amos<sup>195</sup>.

Inoltre, alla lettera, nessuna donna corrotta anche prima del battesimo può essere consacrata tra le vergini di Dio, ne è testimone Agostino<sup>196</sup> ed è allegato più acutamente nel Canone, dist. 26, con cui concordano anche molte altre norme. Similmente, attraverso le cose che sono state dette, è evidente il senso di quanto affermato dal Filosofo [Aristotele]<sup>197</sup>, ossia che ciò che è stato fatto non può essere non fatto. In quel passo si parla infatti delle cose che si possono deliberare e scegliere attraverso le cause inferiori, ad esempio dagli uomini, e si dice che non vi è possibilità di esercitare la scelta sulle cose accadute, vale a dire sul passato, per esempio sul fatto che Troia sia stata saccheggiata, né si delibera su ciò che è stato fatto, bensì sul futuro e sulle cose contingenti, infatti ciò che è stato fatto non può non esser stato fatto. La qual cosa completamente uniformemente e conformemente al processo si comprende evidentemente in riferimento alla potenza delle cause seconde, ad esempio dell'uomo, ed è vero che tramite la potenza, la deliberazione o la scelta umane, ciò che è stato fatto non può accadere che non sia stato, bensì un futuro contingente può accadere sia fatto o non sia fatto per tali cause. Egli [Aristotele] intende anche, conseguentemente, che un passato non può non essere o essere fatto non passato dalla potenza e dall'agire, con cui si fa qualcosa, mutevole, iniziabile e terminabile nei termini opposti, così come sono fatti tutti i veri e propri effetti di una causa

---

195 Inizia qui una lunga e articolata interpretazione di quanto può essere ricavato da un passo del profeta Amos (5,1- 3). Per quanto suggestiva ed interessante non riporteremo però questa riflessione, in quanto non porta un contributo significativo alla nostra discussione.

196 Agostino d'Ipbona, *super epistolam ad Titum*.

197 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6.

che agisce veramente e propriamente; per cui egli stesso, anche in un altro passo, si esprime in modo simile<sup>198</sup>.

D'altra parte sembra che subisca una giusta condanna l'affermazione dello stesso Agatone, infatti non solo di questo è privo Dio, ossia di fare che non siano state fatte le cose che sono state fatte<sup>199</sup>. È privo infatti anche di questo: di fare ora mutabilmente che ora e per ora le cose presenti non siano presenti; inoltre di fare che il futuro accadere di una cosa non sia futuro. In quarto luogo [è privo] di fare che cose contingenti contraddittorie, che possono essere contemporaneamente vere e che può fare contemporaneamente vere, siano tutte contemporaneamente vere; [è privo] di rendere infinita una linea circolare o che sia resa possibile una retta finita o, per quanto possibile, di fare, inscrivere o circoscrivere con un cerchio una figura massima o minima rettilinea. Dio non può fare un altro Dio, infiniti dei e universalmente nulla che implichi necessariamente contraddizione. Dirà forse qualcuno, a favore di Agatone, che nessuna di queste cose è qualcosa, e io [rispondo] contro entrambi: allora neppure fare che non siano state fatte le cose che sono state fatte. Affinché non sembri che io dica meno rettamente che davvero, in verità, Agatone non ha parlato rettamente, [Agatone] di cui Aristotele afferma abbia parlato rettamente, dico che, alla lettera, ha parlato rettamente: infatti dice che Dio è privo di questo modo di agire per fare qualcosa, tuttavia non dalla potenza di fare ed è vero, e anche necessario, che Dio in nessun modo renda non fatte le cose che sono state fatte, tuttavia che non possa ciò, non lo dice. Può anche essere inteso ed esposto che Dio non possa ciò a causa della potenza e dell'azione delle cause naturali e inferiori, così come [invece] può fare gli effetti futuri, e neppure [possa ciò] mediante la potenza e l'agire, con cui si fa qualcosa, mutabile e terminabile nei termini opposti, così come prima era stato esposto ciò che aveva detto il Filosofo [Aristotele]. D'altra parte e forse anche diversamente, può essere esposto più fedelmente il suo pensiero, vale a dire che supponga che generalmente ogni cosa sia divisa in tre stadi: futuro, presente e passato, ossia ciò che è stato fatto. E per questo dice che

---

198 Aristotele, *Physica*, 2, 3.

199 Inizia qui una lunga riflessione sull'affermazione di Agatone riportata da Aristotele. Si tratta di una riflessione che, sebbene tocchi diversi argomenti, presenta degli spunti interessanti anche per il nostro tema.

esclusivamente solo di questo è privo Dio: fare che non siano accadute le cose che sono accadute, intendendo includere l'ultimo dei tre membri della divisione predetta ed escludere i primi due; ritenendo anche rifarsi ad un agire, con cui si fa qualcosa, mutabile e terminabile nei termini opposti e in tal modo è vero che dal numero di questi tre stadi Dio è privo di fare questo solo, cioè, poter fare con un agire di tal genere, con cui si fa qualcosa, che il passato, come dal termine *a quo* di un agire con cui si fa qualcosa e di una mutazione, non sia passato. Ciò infatti include evidentemente contraddizione, poiché è chiaro che qualcosa prima è fatto o è stato passato, e dopo non è passato; circa il futuro invece, come dal termine *a quo*, può fare tramite un agire di questo tipo che non sia futuro e circa il presente, che non sia presente, cosa che continuamente fa, [infatti] quando quello sopraggiunge, questo recede<sup>200</sup>. Senza dubbio, in maniera simile, può essere inteso ed esposto secondo le cose premesse ciò che ha detto Aristotele nel *De mundo* e similmente anche l'affermazione di Plinio già citata<sup>201</sup>. Plinio tuttavia sembra delirare in maniera pessima dicendo che Dio non ha nessun diritto sulle cose passate se non di dimenticare, così come il 14°, il 6° e il 23° capitolo insegnano. Coloro che negano quindi che Dio possa fare che il passato non sia passato, si riferiscono alla potenza e all'agire con cui si fa qualcosa secondo il corso e l'ordine naturale istituito naturalmente per le cose naturali, in riferimento alla potenza e all'azione con cui si fa qualcosa mutabile, attuabile e terminabile nei termini opposti come detto prima<sup>202</sup>.

V.5) In verità, così come è stato accennato brevemente prima [V.2], vi è davvero un altro modo di agire per produrre qualcosa opposto a questo, vale a dire [un modo] stabile, non mutabile, non attuabile recentemente, non iniziabile né terminabile nei termini opposti e questo corrisponde alla potenza assoluta e *irrepugnantie* sopra citata, secondo la quale anche quello che è in qualche modo presente in questo istante, può essere fatto da Dio in questo istante presente non tale, anzi [può essere fatto] anche di condizione opposta senza alcuna mutazione, secondo quanto afferma l'11<sup>a</sup> verità.

---

200 Vale adire che quando ciò che è futuro diventa presente, quindi non futuro, ciò che era presente diviene non presente, cioè passato.

201 Si tratta di quanto affermato da Plinio il Vecchio nella *Naturalis historia* (II, 7, 5).

202 BW, T.38.

L'agire di Dio in questo modo, infatti, corrisponderebbe al suo stesso volere; in questo modo pertanto Dio forse potrebbe fare che il mondo, che è iniziato e temporale, non sia di tal genere, ma eterno. Non include infatti alcuna contraddizione *formaliter simpliciter*, come sembra, che il mondo non abbia un inizio nella durata o nel tempo, ma sia sempre stato, così come sembra ad alcuni uomini, o almeno, in tal modo, [Dio] potrebbe rendere il mondo più antico di quello che è e fare che sia stato temporalmente molto prima: ciò infatti, formalmente, non implica o comporta alcuna *repugnantiam*<sup>203</sup>.

V.6) Inoltre un agire di tal genere tramite cui si fa qualcosa è simile alla generazione, alla cognizione e alla volizione divine, anzi corrisponde più esattamente alla scienza e alla volizione di Dio *ad extra* con la quale, secondo la 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup> e 8<sup>a</sup> verità, ciò che ora vuole o sa, potrebbe e può, *nunc et pro nunc*, non sapere, né volere senza alcuna mutazione. Inoltre è simile alla dottrina secondo la quale il Padre eternamente *docet* il Figlio e lo Spirito Santo, riguardo alla quale si rimanda al 34° capitolo. Inoltre un modo di esprimersi di tal genere si ritrova in Giovanni<sup>204</sup> e anche in Agostino<sup>205</sup>. In tal modo si esprime anche Pietro<sup>206</sup> [Pietro Lombardo] dicendo che Dio avrebbe potuto fare che ciò che è fatto, non fosse fatto e così non fosse preconosciuto<sup>207</sup>.

V.7) Pertanto per quanto riguarda la potenza assoluta e non *repugnantiae*, a cui prima facevamo riferimento, e circa un modo di agire di tal genere con cui si fa qualcosa, Dio può fare che una cosa che è passata, per esempio *A*, puramente e assolutamente considerata, non sia passata. Dio infatti, così facendo, non farebbe altro che non volere che quella cosa non fosse passata o volere l'opposto con un non volere o con un volere non mutabile, non iniziabile o terminabile, ma stabile ed eterno, cosa che è assolutamente e *irrepugnanter* possibile anche per quanto dipende dalla ragione della sua potenza assoluta e per quanto dipende dalla ragione della sua potenza

---

203 BW, T.39.

204 Jo 11.

205 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 2 (Più precisamente: Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 4).

206 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 38.

207 BW, T.40.



volitiva libera secondo contraddizione, nella misura in cui precede causalmente il suo atto con il quale, del tutto allo stesso modo, intrinsecamente, vuole che *A* ora sia stato, così come ha voluto prima che ora *A* sia futuro, così come le cose già dette hanno insegnato. La causa di ciò è dovuta al fatto che presso Dio nulla è intrinsecamente passato e futuro, ma immutabilmente, stabilmente, eternamente e istantaneamente soltanto presente, così come prima era mostrato<sup>208</sup>.

V.8) Inoltre, poiché ad alcuni sembrerà forse qualcosa di difficile comprensione il modo in cui un passato può essere fatto non passato attraverso un agire con cui si fa qualcosa non mutabile, non iniziabile, né terminabile nei termini opposti di cui prima si diceva, ecco a riguardo un esempio di facile comprensione.

V.8.1) Dato che un futuro può essere fatto non futuro prima che accada, o, per dirla in maniera più vera, [un futuro può essere fatto non futuro] non accadendo mai, non essendo mai posto in essere, non essendo mai presentificato o reso presente, sia allora *A*, il “correre domani di Giovanni”, contingentemente futuro. Chi tra gli uomini dubita che Dio tramite la sua potenza, anzi tramite la sua onnipotenza assoluta, possa fare che Giovanni non corra, per cui [possa fare] anche che *A* non sarà? Per quale ragione, conseguentemente, <non potrebbe> anche fare un qualche futuro non futuro e che esso non sia mai fatto presente? Inoltre, senza dubbio, ciò non può essere fatto con un agire, con cui si fa qualcosa, mutabile, iniziabile e terminabile come detto sopra. Infatti include evidentemente contraddizione che qualcosa di futuro, come ad esempio dal termine *a quo* di un agire con cui si fa qualcosa e di una mutazione, sia fatto non futuro<sup>209</sup>, se non per la sua posizione in

---

208 BW, T.41.

209 Dio può fare che un futuro non sia futuro, tuttavia lo può fare solo con un'azione non mutabile, né iniziabile e terminabile, altrimenti implicherebbe contraddizione. Infatti la cosa che è futura diventerebbe in tal modo successivamente non futura, per cui sarebbe futura e non futura contraddittoriamente. Di una cosa a cui si attribuisce l'essere futuro non si può attribuire successivamente il non essere futuro, volendo intendere con ciò che non sia mai stata futura, ossia la contraddizione non sorge dall'affermare che una cosa da futura diventa presente, ossia non più futura, ma dall'affermare che di una cosa si predichi contemporaneamente il suo essere futura e non futura. Se ad una cosa spetta l'essere futura, non si può poi

essere<sup>210</sup>.

V.8.2) Ecco ancora un esempio a riguardo forse più evidente. Qualcosa, certamente non futuro, può essere fatto futuro: sia infatti *A* un effetto di un possibile esser fatto futuro [di un agire futuro] che non sarà fatto. Così come tutti ammettono, Dio tramite la sua potenza assoluta può fare che *A* sarà; per cui anche che ciò che non è futuro sia futuro, tuttavia [ciò può esser fatto] non tramite un agire, con cui si fa qualcosa, mutabile, iniziabile o terminabile di cui abbiamo spesso parlato. Infatti implica evidentemente contraddizione che qualcosa un tempo sia futuro e sempre o in un tempo antecedente sia stato non futuro, così come mostra il 18° capitolo. Così come, quindi, un non futuro può esser fatto futuro e un futuro [può esser fatto] non futuro senza la sua posizione in essere, tramite un agire, con cui si fa qualcosa, non mutabile, ma stabile<sup>211</sup>, così anche un passato può essere fatto non passato<sup>212</sup> in modo simile<sup>213</sup>.

V.9) Pertanto, se le cose passate, per effetto di questa potenza, possono non essere state, non segue, come si obiettava in precedenza, che ciò avvenga per mutazione. Non segue nemmeno, se le cose passate possono essere o essere fatte non passate, che convenga agli uomini decidere su queste cose, infatti non tutto ciò che può essere o essere fatto, può esserlo per decisione degli uomini o per potenza umana<sup>214</sup>.

Con quest'ultima sottolineatura Bradwardine conclude la trattazione della 21<sup>a</sup> verità, quella

---

affermare che le spetti il non esserlo.

210 BW, T.42.

211 Dio tramite la sua potenza assoluta può fare che *A* sia, perciò che un non futuro sia futuro. Anche in questo caso, tuttavia, una cosa del genere non potrebbe essere fatta con un agire mutabile, altrimenti implicherebbe contraddizione, infatti una cosa non futura non può diventare futura. Solamente un agire non mutabile da parte di Dio può allora far sì che un non futuro sia futuro.

212 Si noti come queste riflessioni su ciò che da futuro diviene non futuro e viceversa vengano utilizzate per sostenere che, in maniera analoga, ciò che è passato può divenire non passato. Ciò che è implicito in questo modo di argomentare è che futuro e passato si trovino esattamente nella stessa condizione rispetto a Dio. Non vi è quindi una tale differenza tra i due che impedisca di applicare a l'uno ciò che vale per l'altro.

213 BW, T.43.

214 BW, T.44.

che affronta, come abbiamo potuto vedere, il tema centrale di questo nostro lavoro. Questa battuta finale sembra voler ribadire che il discorso fin qui fatto ha come unico soggetto Dio e non l'uomo, solo Dio infatti ha il potere e la capacità di poter modificare il passato. Si aggiunga inoltre che una potenza come quella descritta sopra, ossia una potenza capace di agire in modo non mutabile, è qualcosa che può appartenere solo a Dio, solo a Dio a cui tutto è eternamente presente e mai passato o futuro. Si tratta ora di capire come interpretare l'agire di questa potenza nei riguardi delle cose passate e per noi questa parte finale dell'argomentazione bradwardiniana non fa altro che confermare quanto avevamo supposto prima a riguardo.

## 2.3 Conclusioni

Per il *Doctor Profundus* Dio può fare in modo che una cosa passata non sia stata nel senso che potrebbe volere anche ora che non sia mai stata passata. Secondo noi, quindi, Bradwardine non sta sostenendo che dopo che è passata una cosa può non esserlo stata, ma non sta nemmeno semplicemente sostenendo che prima della creazione del mondo Dio avrebbe potuto scegliere un altro ordine degli eventi e quindi un passato diverso da quello che di fatto è accaduto. Riteniamo piuttosto che voglia anche aggiungere che, visto che per Dio tutto è eternamente presente, anche ora, cioè dopo che un determinato ordine di eventi ha avuto luogo, potrebbe far sì che si sia verificato un altro ordine di eventi e quindi un passato differente da quello che è accaduto nell'ordine precedente. Proviamo a dirlo in un altro modo: se per “linea temporale” intendiamo una successione ordinata di eventi a cui possiamo attribuire l'essere presenti, passati o futuri e accettiamo che le linee temporali siano prodotte da Dio, allora possiamo dire che Dio non è né necessitato, né dipendente da alcuna linea temporale che ha creato, anzi può fare in modo che una linea temporale non sia mai stata e che quindi gli eventi che la caratterizzano non siano mai stati presenti, passati o futuri e una tale azione, si ricordi, la può realizzare senza mutazione, ossia senza che anche la sua stessa azione venga inserita in un ordine temporale in cui vi è un prima e un poi: il prima di quando ha prodotto una tale linea del tempo e il poi di quando ha fatto sì che non sia mai stata fatta. In questo modo si potrebbe dar ragione della posizione dell'autore che contemporaneamente afferma che Dio di potenza assoluta e non mutabile, in senso diviso e non composto, rispettando il principio di non contraddizione, potrebbe far sì che una cosa passata non sia mai stata. Altrimenti, lo ripetiamo, se la posizione di Bradwardine fosse solo quella che afferma che Dio avrebbe potuto, *de iure* (ma di certo ora non più), far sì che le cose andassero diversamente e quindi accadessero altre cose rispetto a quelle che sono passate, non si capirebbe: né perché definire complessa e difficile la discussione su questo tema, visto che nessuno dei pensatori citati come autorità in questa disputa ha mai sostenuto che Dio fosse necessitato a creare ciò che ha creato, vale a dire non potesse creare diversamente; né perché spendere così tante pagine per affermare una cosa ovvia ai più, o comunque anche se non ovvia, di certo non complicata da esporre; né perché sia necessario fare riferimento ad una potenza non mutabile e assoluta contrapponendola a una naturale e mutabile; né infine perché sostenere che anche ora Dio

mantiene un tale potere di poter far sì che *A* non sia mai stato.

Certo, si potrebbe obiettare alla nostra interpretazione che il senso con cui Bradwardine utilizza la distinzione tra potenza assoluta e ordinata, stando a quanto sosteniamo, non sarebbe quello teologico e tradizionale che sembrerebbe difendere invece in altri passi; inoltre si potrebbe aggiungere che in questo modo non si eviti la contraddizione di affermare che ciò che è stato non sia stato e, a ben guardare, che il senso diviso che dovrebbe spiegare il modo in cui intendere l'affermazione: “le cose passate possono non essere state”, sia, in realtà, un senso composto mascherato.

Rispondiamo a riguardo che:

I°) Effettivamente Bradwardine non utilizzerebbe la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata secondo la pura interpretazione teologica o tradizionale, tuttavia rileviamo che: in primo luogo è già stato evidenziato come Bradwardine non fosse un purista della distinzione<sup>215</sup>; in seconda battuta che non sarebbe né il primo, né l'ultimo autore ad utilizzare in senso ambiguo la distinzione, ossia con un significato che a volte oscilla tra le due interpretazioni; in terzo luogo che tuttavia quella di Bradwardine è una interpretazione *sui generis*, che sembra mettere in campo una sua specifica interpretazione della distinzione e infine, che, diversamente, non si spiegherebbe quanto ha scritto nel testo che abbiamo appena analizzato. Per Bradwardine quell' “avrebbe potuto” dell'interpretazione tradizionale della potenza assoluta è un “avrebbe potuto” valido anche ora o meglio: un “potrebbe”, nel senso cioè che anche ora potrebbe essere come era al principio. In ciò si differenzerebbe anche dal senso prettamente giuridico della distinzione secondo cui ora può sconvolgere quanto ha fatto, infatti ciò che vuol dire il nostro autore è che anche ora Dio potrebbe aver fatto le cose diverse dal principio e non invece prescindendo da esso. Per tale ragione possiamo affermare che Bradwardine non utilizza la distinzione nell'interpretazione prettamente teologica, ma in sua interpretazione personale che, in ogni caso, non si riduce nemmeno all'interpretazione operativa.

II°) Per quel che riguarda la contraddizione in cui cadrebbe, stando alla nostra prospettiva, la posizione di Bradwardine, rispondiamo che non si tratta tuttavia dello stesso tipo di ragionamento che conduce alla contraddizione di chi sostiene che una cosa che è passata non sia stata. È infatti immediatamente contraddittorio affermare che ciò che è stato non sia stato, in quanto uno stesso qualcosa sarebbe stato e non stato contemporaneamente, diverso invece è cercare di affermare che ciò che è stato non sia mai stato, nel senso che anche l'esserci stato di ciò che è stato possa non esserci mai stato.

---

215 E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., pp. 615- 618.

Quello che si cerca di dire, infatti, non è solamente che una cosa passata non è stata, ma che anche l'essere passato della cosa passata non è mai stato; in questo modo si vorrebbe evitare la contraddizione di affermare che una cosa che è passata non sia mai stata togliendo anche quell'essere passata. Diverso è dire: “il mio aver preso l'aereo per Salamanca (che ora è un passato) non è mai accaduto” e il dire: “l'esser accaduto/l'essere passato del mio aver preso l'aereo per Salamanca non è mai accaduto”.

Si spoglia quindi una cosa passata dal suo essere passata, volendo con ciò che non ci sia mai stata questa unione della cosa con il suo essere passata e tutto ciò è pensabile tramite la prospettiva che fornisce l'eternità divina in cui le cose sono sempre immediatamente presenti<sup>216</sup>.

III°) Per rispondere a quest'ultima obiezione bisogna tener conto di quanto abbiamo appena detto e va inoltre capita la specificità del discorso bradwardiniano che stiamo cercando di evidenziare. Il senso in cui l'affermazione va concepita secondo il *Doctor Profundus* è che non si sta affermando contemporaneamente che ciò che è stato non è stato, ma che ciò che è stato può non essere stato perché ora Dio potrebbe fare che non sia mai stato passato e quindi, se ciò fosse possibile, non si affermerebbe contemporaneamente che una cosa che è stata non sia stata, ma che una cosa che è stata, in realtà non è mai accaduta, quindi nemmeno è accaduto il suo essere stata e quindi non si affermerebbe contemporaneamente che è stata e non stata. La proposizione: “è possibile che una cosa che è stata non sia stata” andrebbe perciò intesa in uno specifico senso diviso, differente in qualche modo da quello che dice che semplicemente prima di essere stata, poteva non essere stata, secondo cui anche “dopo che la cosa è stata (per noi)”, può essere fatto che non sia mai stata e che non ci sia alcun “dopo che la cosa è stata (per noi)”<sup>217</sup>.

Concludiamo ribadendo quindi quella che è la peculiarità della posizione di Bradwardine: le cose passate sono contingenti, ma non semplicemente di quella contingenza che deriva dall'averle potute fare diversamente, di potenza assoluta, prima che fossero. Si tratta, infatti, di posizionarsi non *ex parte rei*, bensì *ex parte Dei*, ossia dalla prospettiva dell'eternità divina. Quello di Bradwardine vuole essere il tentativo di porre al centro Dio e le sue prerogative, la sua volontà e la sua potenza in risposta ad uno sviluppo

---

216 Pur tenendo conto di quanto appena scritto rileviamo comunque che nemmeno questa differente strategia proposta da Bradwardine evita secondo noi realmente la contraddizione.

217 Evidenziamo (“ “) questo punto perché per cercare di spiegare quanto vuole dire l'autore è necessario riferirsi ad una cosa che è oramai passata, ma quanto poi si capisce quello che si vuol sostenere ci si rende conto che non vi è più alcun essere passato della cosa a cui riferirsi. Infatti secondo Bradwardine Dio riuscirebbe a fare proprio questo, come abbiamo finora cercato di dire, ossia far sì che né per noi, né in alcun senso si possa dire che ci sia mai stata quella cosa passata di cui si sta parlando e nemmeno il suo essere passata.

della riflessione teologica che in quel tempo sembrava ai suoi occhi andare in una direzione opposta. Per noi tutto ciò risulta fondamentale, perché è da questo clima culturale e da queste problematiche teologiche, che come si è visto riguardano principalmente il problema dei futuri contingenti e delle rivelazioni divine, che rinasce la discussione intorno alla modificabilità del passato. La questione ritorna ad essere centrale, pertanto non è più scontato che per Dio sia impossibile modificare il passato. L'influenza di Bradwardine si farà perciò sentire, tant'è vero che la discussione di Buckingham su questo argomento, all'interno del suo commento alle *Sentenze*, verrà definita da W. J. Courtenay come la più ampia che abbia mai trovato fino al 1340<sup>218</sup>.

Affronteremo ora, perciò, la più celebre tra le reazioni che sorsero in risposta alla tesi bradwardiniana, vale a dire, appunto, quella che Thomas Buckingham sviluppa dapprima nell'articolo primo della terza questione del suo commento alle *Sentenze* e successivamente nelle conclusioni dodicesima e tredicesima della *Determinatio contingentia futurorum*, prima questione della più ampia *Ostensio meriti liberae actionis*.

---

218 W. J. Courtenay, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, cit., p. 151.





## Capitolo 3

### Thomas Buckingham

#### 3.1 Il domenicano dimenticato

In Inghilterra le reazioni alle tesi di Bradwardine furono diverse<sup>219</sup>, tuttavia il rappresentante più emblematico di questa levata di scudi, anche grazie alla diffusione che ebbero le sue opere, fu certamente Thomas Buckingham. I testi che ora analizzeremo saranno pertanto quelli in cui compaiono le sue risposte e repliche alle principali tesi di Bradwardine. Il cardine della contesa, come già accennato, è il problema relativo ai futuri contingenti, ossia a quella posizione bradwardiniana che, secondo i suoi oppositori, si può riassumere nell'opinione per cui tutto ciò che accadrà, accadrà necessariamente dal momento che Dio lo ha eternamente previsto. Noi, però, come già ribadito, ci concentreremo sulla tematica che a noi interessa e che è solo una delle problematiche che scaturiscono dalla posizione bradwardiniana, per tale ragione analizzeremo unicamente i lavori di Buckingham in cui l'autore prende posizione contro la tesi secondo cui il passato può essere modificato da Dio in quanto contingente.

#### 3.2 Analisi dei testi

##### 3.2.1 Commento alle *Sentenze*

Iniziamo dal commento alle *Sentenze* dell'autore<sup>220</sup>, dove il tema che ci preme

---

219 J.- F. Genest, P. Vignaux, *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, cit., pp. 286- 292.

220 Il titolo completo dell'opera e l'edizione a cui ci siamo rifatti sono: *Questiones solertissimi viri totiusque sacre quondam pagine professoris vnatissimi necnon torrentis liquidos inter rivulos affatim manantis Johannis [sic] Bokinkam genere anglici, in quattuor libros sententiarum*, ed. Augustinus Perez de Olivano, Paris 1505.

affrontare si trova esposto nell'articolo primo della terza questione della distinzione 1- 4<sup>221</sup>.

La questione concerne l'onnipotenza di Dio, mentre l'articolo riassume il problema della possibile modificabilità del passato nella domanda: *Utrum Deus potest velle mundum numquam fuisse*. Di questo testo abbiamo già anticipato almeno una caratteristica saliente, vale a dire di essere una delle esposizioni più ricche del tempo sul tema da noi trattato, ora aggiungiamo un'altra nota di merito che ne sottolinea ancor di più l'importanza e cioè di essere una delle fonti principali, anche come vero e proprio serbatoio di citazioni e argomentazioni, per i filosofi successivi che si occuperanno di questa questione. Se prendiamo ad esempio due autori come Giovanni di Mirecourt e Gregorio da Rimini, di cui tratteremo nel nostro lavoro, notiamo immediatamente come alcune dimostrazioni e la scelta di certe testimonianze siano riprese pari passo dall'opera di Buckingham e sebbene in certi casi vi sia almeno un esplicito riferimento al teologo inglese, in altri si può ritenere di essere di fronte ad un vero e proprio plagio<sup>222</sup>. Trattandosi poi dei primi autori che recepirono e diffusero questa problematica nel continente, si capisce ancor di più l'importanza di questo testo che sembra aver funto, almeno inizialmente, sia da principale opera di riferimento sia da strumento principe di divulgazione della problematica in questione.

In Sent 1- 4.

Questione 3

Articolo 1

1) Il primo articolo è questo: se Dio può volere che il mondo non sia mai stato.

1.1) Argomento in primo luogo così: si dia il caso che qualcuno abbia voluto qualcosa e possa darsi che non lo abbia mai voluto. Similmente si dia il caso che una qualche volizione creata sia stata volizione rispetto a qualche oggetto e possa darsi che non sia mai stata una volizione rispetto a quell'oggetto. Per la stessa ragione per cui sono possibili queste cose, lo

---

221 La struttura del commento alle *Sentenze* di Buckingham, come di molti altri pensatori in quel periodo, è decisamente diversa rispetto all'articolazione interna delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. L'estensione del commento è ridotta e vengono sviluppate solo alcune tematiche scelte dall'autore; nel caso di Buckingham l'intero commento è composto da sole sei *quaestiones*. D. Ciammetti, *Utrum Deus potest velle mundum numquam fuisse. Il problema della modificabilità del passato in Gregorio da Rimini e Thomas Buckingham*, «Schola Salernitana – Annali» 12 (2007), pp. 175- 176.

222 Si veda a riguardo: J.- F. Genest, P. Vignaux, *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, cit., pp. 275- 301.

sono anche molte altre cose consimili. Lo stesso vale anche per altre cose al futuro e al passato e per conseguenza, circa le cose passate, può essere che non siano mai state e in tal modo Dio può volere che il mondo non sia mai stato.

Dimostro l'assunto e il ragionamento rifacendomi all'uomo Cristo<sup>223</sup> in questo modo: Cristo ha voluto che l'Anticristo sia nel futuro e può darsi ugualmente che Cristo non abbia mai voluto che l'Anticristo sarà. Si dimostra quanto appena detto per il fatto che, se le cose non potessero stare così, ciò in massimo grado sarebbe dovuto al fatto che Cristo volle che l'Anticristo sarà, ma ciò non può essere, poiché il ragionamento segue bene e pertanto è necessario che Cristo abbia voluto che l'Anticristo sarà.

Si potrebbe però obiettare che, se è necessario che Cristo abbia voluto che l'Anticristo sia futuro [Ant. 1] ed è possibile che l'Anticristo non sia, né sia stato, né sarà [Ant. 2], allora è possibile che Cristo abbia voluto fare qualcosa che né è stato fatto, né sarà fatto [Cons.]; ma il conseguente è falso, poiché se fosse possibile nei riguardi di Cristo, sarebbe possibile anche nei riguardi di Dio. Pertanto se non è possibile che Dio abbia voluto fare qualcosa che né è stato fatto, né sarà fatto, altrimenti la sua volontà sarebbe frustrata, non è nemmeno possibile che sia necessario che Cristo abbia voluto che l'Anticristo fosse futuro<sup>224</sup>.

Inoltre se fosse impossibile che Cristo non avesse mai voluto che l'Anticristo fosse futuro, seguirebbe che sarebbe possibile ora che Cristo non sappia tutto quello che Dio sa, né che sappia tutte le cose possibili<sup>225</sup>. In più sarebbe possibile che Cristo sia stato ignorante e che Cristo sia stato ingannato, abbia errato, abbia detto il falso e abbia giurato esser vero, riguardo all'intelletto al quale giurò, ciò che mai fu vero, ma falso<sup>226</sup>.

---

223 La scelta di utilizzare come esempio Cristo non è fatta a caso: la sua duplice natura permetterà infatti, come si vedrà, di poter applicare le conclusioni del ragionamento anche a Dio.

224 Si ritorna quindi alla tesi che si voleva sostenere, vale a dire che è possibile che Cristo abbia voluto che l'Anticristo fosse nel futuro e possa comunque darsi che Cristo non abbia mai voluto che l'Anticristo fosse.

225 Infatti può accadere che l'Anticristo non sia futuro.

226 Pertanto, per evitare queste conclusioni ed eventuali altri inconvenienti, bisogna affermare che non era necessario che Cristo volesse che l'Anticristo fosse futuro e pertanto Cristo può volere che l'Anticristo non sia futuro sebbene abbia voluto che lo fosse. Per lo stesso motivo, per rendere ragione del senso di questo primo argomento, va quindi concluso che, così come ciò è possibile nei riguardi di una cosa futura, allo stesso modo è possibile anche nei riguardi di una cosa passata e quindi Dio può aver voluto qualcosa e può darsi che non la abbia mai voluta. In tal modo può essere che le cose passate non siano mai state e che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

Seguono inoltre molte cose simili che, appunto, sembrano inconvenienti<sup>227</sup>.

1.2) In secondo luogo, se Dio non può volere che il mondo non sia mai stato, sebbene un tempo poté volerlo, segue allora che ora la potenza di Dio sarebbe diminuita e mutata. Ugualmente se Dio, rispetto a questo oggetto: “volere che il mondo non sia mai stato”, un tempo ebbe libertà e ora non ha più libertà, ma necessità, allora segue che la libertà di Dio è diminuita. Del resto poiché anche rispetto a tutte le altre cose, circa le quali ora ha libertà e potestà, ebbe libertà dall'eternità e rispetto ad alcune cose, circa le quali prima ebbe libertà e potestà, ora non ha più libertà e potestà, segue che la potenza e la libertà di Dio sono diminuite e ciò è evidente anche per le cose dette dal Maestro<sup>228</sup> [Pietro Lombardo], dove si chiede se Dio possa sempre tutte le cose che un tempo ha voluto.

Questa argomentazione inoltre si può confermare ulteriormente in questo modo: se Dio non può volere e fare che quello che è futuro non sia e non sia stato futuro, allora non sarebbe onnipotente, quindi, in modo simile, se Dio non può fare e volere che quello che è passato non sia passato, non sarebbe onnipotente.

Similmente se Dio non può volere che quello che è passato non sia passato o ciò è dovuto al fatto che quello che è passato non può essere oggetto della potenza divina, così che il difetto è dalla parte dell'oggetto o è dovuto al fatto che la volontà divina non può volerlo e così il difetto si trova dalla parte della volontà divina.

1. Non il primo dei due, poiché che il passato sia passato può essere oggetto, nel causare, di una volontà creata, quindi, a maggior ragione, può essere oggetto della volontà divina.
2. Nemmeno nel secondo modo, poiché altrimenti la volontà divina non sarebbe onnipotente<sup>229</sup>.

Se si sostenesse il primo modo, allora ciò vorrebbe dire che: che ciò che è passato non sia passato non può essere oggetto della volontà divina e il difetto è dalla parte dell'oggetto.

---

227 BU, T.1.

228 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo. Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 44, cap.4.

229 Si tratta di un dilemma: nessuna delle due alternative è possibile, quindi non va negato che Dio possa volere che quello che è passato non sia passato.

Tuttavia si potrebbe dire in contrario che, anche ragionevolmente, è bene che quella cosa non sia passata nel caso di un oggetto della volontà creata<sup>230</sup>, quindi ciò può essere oggetto anche della volontà divina.

Uguualmente, che il mondo non sia mai stato, un tempo era oggetto della volontà divina, ossia Dio avrebbe potuto far sì che non fosse mai stato, quindi non si tratta di un difetto da parte dell'oggetto, in quanto era appunto un oggetto che un tempo si sarebbe potuto realizzare, comportandosi esso nello stesso modo ora e prima.

Questo modo di argomentare sembra del resto valido in tutte le materie, come, facendo un esempio: se la vista non può vedere un oggetto *A*, ciò è dovuto o direttamente a un difetto da parte della vista o a un difetto da parte dell'oggetto, perciò si tratterà sempre o di un difetto da parte della potenza attiva o da parte della potenza passiva<sup>231</sup>.

1.3) Si argomenta riguardo lo stesso rifacendosi nuovamente al Maestro<sup>232</sup> [Pietro Lombardo], visto che egli afferma che è evidente che Dio possa fare tutto eccetto quelle cose che lederebbero la sua volontà e limitassero la sua eccellenza. Tuttavia, anche se Adamo o il mondo non fossero mai stati, in nulla ciò limiterebbe la dignità e l'eccellenza di Dio e per conseguenza Dio può fare e volere che il mondo non sia mai stato e che una certa cosa passata non sia mai stata e chiaramente ciò vale ugualmente per qualsiasi cosa passata<sup>233</sup>.

1.4) Si argomenta riguardo lo stesso così: che il mondo non sia mai stato non include formalmente contraddizione, quindi che il mondo non sia mai stato è *simpliciter* e per sé possibile, perciò Dio può fare e volere ciò, ossia che il mondo non sia mai stato, poiché questa proposizione: “il mondo non è mai stato” non include formalmente contraddizione. Si prova quanto appena detto poiché qualsiasi cosa segua formalmente da questo <cioè dal fatto che il mondo non sia mai stato>, prima seguiva da quella <cioè dall'affermazione che il mondo non sia mai stato>. Se quella, del resto,

---

230 Cioè può essere un bene che una cosa non sia passata.

231 BU, T.2.

232 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 44, cap.5.

233 BU, T.3.

fosse stata prima che Adamo o il mondo fossero stati e a quel tempo non seguiva formalmente contraddizione, allora non segue contraddizione neanche ora<sup>234</sup>.

Se si dicesse poi che questa proposizione: “Adamo non è mai stato o il mondo non è mai stato” è impossibile, poiché, come a me sembra, segue contraddizione sebbene non formalmente, allora si potrebbe obiettare che, secondo ciò, anche questa proposizione sarebbe impossibile: “Io sono in piedi”, né Dio potrebbe farmi stare in piedi <mentre sono seduto<sup>235</sup>>, poiché seguirebbe allora, come mi sembra, che: “Io sono in piedi” quando siedo, ossia nello stesso momento in cui sono in piedi sarei seduto, infatti quelle due cose sono fatte convertire nel medesimo tempo e perciò sarei seduto e in piedi. In questo modo da questa proposizione: “Io sono in piedi”, *ut nunc* segue contraddizione, ossia nel momento stesso in cui l'affermo, se non sono in piedi, segue contraddizione; tuttavia, intesa nella sua totalità, è possibile che non includa contraddizione formalmente<sup>236</sup> e ciò è evidente per i dottori e per Goffredo di Fontaines<sup>237</sup>, il quale dice che è possibile sia fatto tutto ciò che non si oppone all'ente, vale a dire qualsiasi cosa non comporti contraddizione. E ciò è evidente anche per il Filosofo [Aristotele] che lo afferma in molti passi, ad esempio dove si dice che possibile è ciò che, posto in essere, non fa accadere nulla di impossibile o contraddittorio. Similmente, nelle regole logiche dell'obbligazione possibile, questa affermazione va ammessa se si pone che il mondo prima sia stato<sup>238</sup>, poiché anche quella è possibile<sup>239</sup>.

---

234 Se prima che Adamo o il mondo fossero stati da quella proposizione non seguiva contraddizione, allora non può seguirne contraddizione nemmeno ora.

235 Il testo di Buckingham è su questo punto di difficile lettura e comprensione, pertanto lo esponiamo secondo una nostra interpretazione ricavata dal confronto con gli autori successivi che utilizzeranno lo stesso tipo di ragionamento.

236 Il senso del discorso qui svolto da Buckingham sembra essere questo: solo accidentalmente, *ut nunc*, può seguire contraddizione dall'affermazione: “Io sono in piedi”, ossia solo nel caso in cui l'affermi mentre non mi trovo in piedi, invece, presa in se stessa, nella sua totalità, a prescindere dal momento presente in cui non sono in piedi, essa non implica contraddizione. Lo stesso tipo di ragionamento potrebbe allora essere applicato anche all'altra proposizione in questione, cioè: “il mondo non è mai stato”.

237 Goffredo di Fontaines, *Quodlibet* VI, q. 2.

238 Si applica quindi il ragionamento appena fatto alla discussione da cui si era partiti e si finisce perciò con l'affermare che la proposizione: “il mondo non è mai stato” non include formalmente contraddizione ed è quindi possibile.

239 BU, T.4.

1.5) Si argomenta riguardo lo stesso che, se Dio <non><sup>240</sup> può volere che il mondo non sia stato, segue che necessariamente ha voluto che il mondo sia stato, ma ciò è falso<sup>241</sup>, poiché tutto quello che Dio ha voluto *ad extra* lo vuole liberamente per libertà di indifferenza, quindi Dio può volere che il mondo non sia stato senza che ciò limiti o neghi la sua libertà. Ciò può essere confermato tramite Anselmo d'Aosta<sup>242</sup>, il quale dice che ogni necessità soggiace alla volontà di Dio e la sua volontà non soggiace a nessuna necessità<sup>243</sup>.

1.6) Si argomenta riguardo lo stesso così: se Dio non può volere che il mondo non sia mai stato, allora è necessario che Dio voglia che il mondo sia stato e in questo istante sia; pertanto, circa questo volere, non si tratta di una volontà libera, ma necessaria e prima, però, fu libera, quindi sulla volontà di Dio sopraggiungerebbe una nuova necessità e qualcosa deve pur essere causa di questa necessità. Tale causa non è, allora, se non l'esistenza dell'oggetto, quindi una cosa *ad extra* o l'essere passato di una cosa, necessiterebbe la volontà di Dio. In questo modo la volontà di Dio sarebbe insolitamente sottomessa ad una nuova servitù dovuta al sopraggiungere delle cose, prospettiva che sembra inconveniente.

Lo si può del resto dimostrare tramite molte *rationes*:

1. In primo luogo, se l'esistenza della cosa o l'essere passato della cosa necessitasse la volontà di Dio, allora la volontà di Dio sarebbe meno libera che la nostra, infatti il sopraggiungere o l'essere passato delle cose non possono necessitare la nostra volontà.
2. Similmente le cose volute da Dio non sono atti di volontà divini, quindi le cose volute non necessitano di una causa<sup>244</sup> affinché Dio le voglia<sup>245</sup>.

1.7) Si argomenta riguardo lo stesso che, se l'essere passato di una cosa

---

240 Inseriamo questo “non”, mancante nel testo latino, per render ragione dell'argomentazione utilizzata.

Diversamente non si capirebbe il senso del ragionamento.

241 Si evita così un'eventuale obiezione che può essere mossa alla tesi che Dio possa modificare il passato.

242 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, 2, 16.

243 BU, T.5.

244 Pertanto Dio non può che essere libero e non necessitato nel volere ciò che vuole.

245 BU, T.6.

necessitasse la volontà divina a volerla, a maggior ragione dovrebbe farlo l'essere futuro di una cosa, in quanto ha più essere che l'essere passato di una cosa poiché ha l'essere in potenza; l'essere futuro di una cosa pertanto necessiterebbe la volontà di Dio a volere che una cosa sia futura<sup>246</sup>.

A questo punto si potrebbe rispondere a questa argomentazione probabilmente che: né la cosa, né la sua esistenza, né l'essere passato della cosa, fa che sia necessario volere che la cosa passata sia passata e lo stesso vale per la cosa presente. Unicamente la volontà di Dio necessita se stessa, poiché, per il solo fatto che voglia una cosa presente o passata, necessita se stessa a volere che il presente sia presente e il passato sia passato<sup>247</sup>.

Si può tuttavia argomentare contro il suddetto ragionamento che Dio non può volere necessitare se stesso a volere che una cosa presente sia presente o una passata sia passata, poiché, se potesse necessitarsi rispetto alle cose passate, allora potrebbe volersi necessitare anche rispetto alle cose future, ma una tal cosa è impossibile, poiché si ammetterebbe che Dio voglia necessitarsi rispetto al futuro, per esempio, rispetto alla venuta dell'Anticristo. Infatti seguirebbe da ciò che l'Anticristo necessariamente sarà e Dio non potrebbe impedire la produzione dell'Anticristo [Consa.], ma tale conseguenza è impossibile se il soggetto di cui stiamo parlando è realmente Dio<sup>248</sup>.

Similmente quelle volontà, di cui si è detto, in Dio sono diverse, ossia la volontà per cui Dio vuole che una cosa sia fatta è diversa da quella per la quale vuole necessitarsi a volere che una cosa sia; quindi Dio può volere che una cosa sia senza questo, vale a dire, senza che voglia necessitarsi. Ugualmente, tramite quella volizione <con cui vuole che la cosa sia>, Dio può produrre una cosa nell'essere senza la volizione con la quale vuole necessitarsi.

Infine, se Dio può necessitarsi a volere che qualcosa sia passato, per la stessa ragione può necessitarsi a non volere fare qualcosa, quindi necessariamente non farebbe nulla [Consa.], tuttavia tale conseguenza è

---

246 Questa argomentazione a fortiori, viste le conclusioni assurde a cui giunge, serve a negare che l'essere passato di una cosa possa necessitare la volontà divina a volerla.

247 BU, T.7.

248 Come vedremo anche in seguito si dà per assodato che Dio sia in grado di modificare il futuro, pertanto richiamarsi a ciò serve a potersi appoggiare su una tesi per lo più condivisa da tutti.



impossibile, perché allora non potrebbe farlo<sup>249</sup> <cioè non potrebbe necessitarsi a non volere fare nulla, infatti il necessitarsi, ad esempio a non voler fare nulla, è di per sé un voler far qualcosa><sup>250</sup>.

1.8) Si argomenta riguardo lo stesso: se Dio ha voluto necessariamente che una cosa passata fosse passata e vuole contingentemente che una cosa futura sia futura, allora Dio vuole il passato diversamente dal futuro e quindi vi è mutazione in Dio. Similmente da ciò segue che Dio conoscerebbe diversamente le cose oramai create da quelle che devono essere create, ma ciò va contro a quanto afferma Agostino<sup>251</sup>.

Infine<sup>252</sup>, da ciò segue che Dio sarebbe meno libero e meno potente nel volere cose imperfette o nel volere le imperfette più che quelle perfette e migliori<sup>253</sup>.

1.9) Si argomenta riguardo lo stesso che: se Dio non può volere che il mondo non sia mai stato, allora per la stessa ragione non può ora volere che il mondo sia stato prima di quando è stato o che quello che è ora, sia stato fatto prima o ieri e non ora [Cons.]. Il conseguente sembra non essere conveniente, perché, se le cose stanno così, cioè se Dio non può volere e fare che il mondo sia stato prima di quanto è stato, allora segue che Dio non ha potuto dall'eternità aver prodotto il mondo quando voleva<sup>254</sup> [Consa.]. La conseguenza è evidente, poiché in ogni istante dell'eternità, in tal modo, per le cose appena dette, è stato impossibile <a causa della ripugnanza che implica> che Dio potesse aver prodotto il mondo prima di quell'istante in cui lo produsse. Pertanto in ogni istante dell'eternità questa proposizione è stata vera: “Dio non è potente, ma impotente prima di aver prodotto il

---

249 BU, T.8.

250 In sostanza tutta questa serie di ragionamenti mirano ad escludere la possibilità, poiché porta a conseguenze assurde, che la volontà divina sia necessitata a volere il passato così come è e quindi non possa modificarlo.

251 Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*, XV, cap. 6.

252 Il senso di quest'ultimo ragionamento è probabilmente il seguente: visto che le cose passate sono meno perfette di quelle future, in quanto hanno l'essere in misura minore, allora il fatto che Dio possa volerle o conoscerle in modo “migliore” di quelle future porterebbe ad affermare che Egli voglia le cose meno perfette più di quelle maggiormente perfette, il che, ovviamente, è assurdo, in quanto stiamo trattando di Dio.

253 BU, T.9.

254 Il potere e la libertà divina sarebbero perciò limitati a causa dell'impossibilità di potere o aver potuto far accadere la produzione del mondo in un istante o momento diverso rispetto a quello in cui è accaduta.

mondo”<sup>255</sup>.

1.10) Si argomenta in maniera simile così: Dio può ora ricreare l'istante <o il momento temporale> che ieri fu<sup>256</sup> e in quello creare ciò che oggi è stato prima di tutto creato, quindi Dio può fare ora che, quello che oggi prima di tutto è stato fatto, sia stato ieri<sup>257</sup>. Solo in seguito, tuttavia, si tratterà in maniera più approfondita di questa questione<sup>258</sup>.

1.11) Argomento riguardo lo stesso che <è possibile che> una qualche volizione creata prima sia stata e ora può accadere che una tale volizione non sia mai stata o che almeno non sia mai stata una volizione rispetto a quel tipo di oggetto di cui fu volizione, infatti Dio può aver voluto qualcosa dall'eternità e può essere che ora non abbia mai voluto in tal modo o abbia voluto invece il contrario; quindi, per la stessa ragione, può essere sia così anche per la volontà creata<sup>259</sup>. Altrimenti si dia ragione del perché sia possibile per la volontà increata e non per quella creata<sup>260</sup>.

1.12) Argomento riguardo lo stesso: che il passato non sia passato è immaginabile e concepibile dal nostro intelletto, quindi è possibile che Dio possa realizzare una simile cosa [Consa.]. La conseguenza è evidente perché, secondo quanto dice San Paolo<sup>261</sup>, Dio può fare tutto e quindi anche ciò che supera la nostra comprensione<sup>262</sup>.

1.13) Inoltre, come una qualche proposizione o un qualche termine o

---

255 BU, T.10.

256 Questa argomentazione sembra in qualche modo continuare o comunque poggiarsi su quella precedente.

257 Questo intricato ragionamento pare voler sostenere che la modificazione del passato da parte di Dio sia possibile perché Dio avrebbe il potere di fare ora (cioè in qualsiasi momento) che ciò che è accaduto oggi sia invece accaduto ieri. Una tal cosa sarebbe del resto possibile dal momento che Dio potrebbe ricreare (probabilmente in qualsiasi momento) un istante temporale del giorno di ieri e in questo istante sostituire ciò che è accaduto ieri con ciò che è accaduto oggi. L'istante temporale rimarrebbe appartenente al giorno di ieri, ma il suo contenuto apparirebbe al giorno di oggi, quindi ciò che è accaduto nel passato (ieri), sarebbe sostituito da ciò che è accaduto nel presente, o meglio, in un passato più recente (oggi) e pertanto al posto di un determinato passato ne avremmo un altro. In tale maniera sarebbe avvenuto dunque un mutamento/ sostituzione del passato.

258 BU, T.11.

259 Non vedendo la ragione di porre una distinzione tra la volontà divina e quelle delle creature su questo punto, si ricava che ciò che è possibile alla volontà di Dio è possibile anche alla volontà della creatura.

260 BU, T.12.

261 *Efesini* III.

262 BU, T.13.

qualcos'altro di consimile, può aver rappresentato qualcosa a qualcuno e, tuttavia, può essere che non abbia rappresentato quella cosa a se stesso, così, per la stessa ragione, ciò può valere per una cosa passata<sup>263</sup>.

L'assunto è evidente poiché, per esempio, l'essenza divina può aver rappresentato all'anima di Cristo e agli angeli beati che l'Anticristo sarà e tuttavia può essere che l'essenza divina non abbia mai rappresentato che l'Anticristo sarà. Similmente, quindi, ciò può valere circa la rappresentazione di qualche proposizione o termine<sup>264</sup> o altro di consimile<sup>265</sup>.

Le argomentazioni presentate da Buckingham a favore della tesi che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato, quindi a favore della tesi che vuole combattere, sono decisamente numerose e diversificate. Sebbene si possano trovare degli elementi comuni a più dimostrazioni, colpisce la varietà delle stesse, probabilmente indice della completezza e dell'importanza che l'autore aveva intenzione di dare al suo lavoro. Abbiamo a che fare infatti con riflessioni che spaziano dal problema della mutabilità del sapere e volere divini, al problema della differenza tra ciò che l'uomo può concepire e Dio può realizzare, dal rapporto tra eventi passati e futuri alla questione della libertà o necessità della creazione, pertanto risulta davvero complesso trovare un elemento unificatore di queste argomentazioni che successivamente dovranno essere confutate.

Possiamo però soffermarci su alcuni tratti comuni che nel seguito saranno ampiamente sviluppati, notiamo ad esempio come da un lato risalti il riferimento, quasi si trattasse di un confronto, tra ciò che è futuro e può non accadere e ciò che è passato e dall'altro lato si presenti spesso la problematica della diversità intrinseca dei diversi momenti temporali rispetto all'immutabilità del potere, volere e sapere divini. Si capisce del resto come si tratti di cose strettamente collegate: se va dato per assodato che il potere o il volere o la libertà divina non mutano con il passare del tempo ed è altrettanto assodato che Dio possa far sì che un evento futuro possa non accadere (e quindi non sia stato né voluto, né saputo), allora non può che conseguire che anche il passato possa non essere mai accaduto. Chiaramente questo è solo un accenno che non esaurisce la diversità delle problematiche

---

263 Vale a dire che può darsi che non sia passata.

264 Complessivamente il ragionamento sembra seguire la seguente struttura: ciò che vale per un certo evento futuro vale anche per certe proposizioni e termini e ciò che vale per certe proposizioni e termini, vale anche per certi eventi passati, quindi, visto che quanto si sta affermando può valere per certi eventi futuri, allora vale anche per certi eventi passati.

265 BU, T.14.

trattate in queste argomentazioni, alcune delle quali, specialmente quelle riguardanti l'alterazione e lo scambio tra tempo presente e tempo passato, attendono ancora di essere sviluppate a dovere, ma almeno ci permette di evidenziare una serie di punti cruciali che ritroveremo e discuteremo spesso. Vedremo allora in che modo Buckingham, nella continuazione dell'opera, svilupperà queste tematiche e per farlo continuiamo con l'analisi delle argomentazioni e delle autorità portate in opposizione alla tesi finora sostenuta della modificabilità del passato.

2) Contro questo articolo<sup>266</sup> si può argomentare tanto attraverso *auctoritates*, quanto attraverso *rationes*.

2.1) In primo luogo argomento tramite l'autorità dei santi e le testimonianze dei dottori<sup>267</sup>.

2.1.1) Si prenda quanto scrive Agostino<sup>268</sup> ad esempio nel *Contra Faustum*<sup>269</sup>.

2.1.2) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità di Girolamo nella *Epistula ad Eustochium*<sup>270</sup>, e consta che sta proprio parlando di riparare una vergine esattamente come era prima, ossia senza alcuna corruzione. Tuttavia Dio non lo può fare proprio perché non può cambiare il passato e allo stesso modo non può fare, riguardo ad altre cose passate, che non siano state<sup>271</sup>.

2.1.3) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità di Anselmo, infatti sia nel *Cur Deus homo*<sup>272</sup>, sia nel *Proslogion*<sup>273</sup> sostiene la medesima tesi<sup>274</sup>.

---

266Ossia che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

267 BU, T.15.

268 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 3.

269 BU, T.16.

270 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

271 BU, T.17.

272 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

273 Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, c. 7.

274 BU, T.18.

2.1.4) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità del Maestro [Pietro Lombardo], infatti, nelle *Sentenze*<sup>275</sup>, quando tratta della questione se Dio possa tutto quello che una volta poté, sostiene che Dio mantiene sempre la stessa potenza che ha avuto un tempo e tuttavia non può fare sempre le medesime cose che un tempo ha potuto fare. Lo stesso si dica per la volontà divina. Va capito dunque come in questa questione il Maestro paragoni presente, passato e futuro in rapporto a tutto ciò che un tempo Dio ha potuto realizzare<sup>276</sup>.

2.1.5) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità del Filosofo [Aristotele], nell'*Ethica Nicomachea*<sup>277</sup>, dove si esprime favorevolmente rispetto a questa tesi<sup>278</sup>.

2.1.6) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità di Anselmo che, nel *De concordia*<sup>279</sup>, afferma che vi è differenza tra le cose passate, presenti e future. Le cose passate, ad esempio, non possono non essere state diversamente da quelle non necessariamente future<sup>280</sup>.

2.1.7) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità di Aristotele che, nel *De interpretatione*<sup>281</sup>, pone la differenza tra le enunciazioni al passato, al presente e al futuro. Quelle al passato e al presente hanno infatti valore di verità determinato, ma non quelle al futuro. Inoltre il Filosofo afferma che ciò che è, quando è, non può non essere<sup>282</sup>.

2.1.8) Argomento riguardo lo stesso tramite l'autorità del Maestro

---

275 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 44.

276 BU, T.19.

277 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6, 2.

278 BU, T.20.

279 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, c. 4.

280 BU, T.21.

281 Aristotele, *De interpretatione*, 1.

282 BU, T.22.

[Pietro Lombardo] che, nelle *Sentenze*<sup>283</sup>, dice che Cristo non può incarnarsi e risorgere così come ha potuto un tempo e ciò è dovuto al fatto che ora non può farlo<sup>284</sup>.

2.1.9) Argomento riguardo lo stesso tramite la testimonianza dei dottori, per esempio tramite Alessandro di Hales che, nel suo commento alle *Sentenze*, tratta dell'invariabilità della potenza divina<sup>285</sup>. Nelle risposte dice infatti che fare che, che io non sia stato o che il mondo non sia stato, sebbene sia possibile prima che il mondo sia stato fatto o io fossi, tuttavia dopo che il mondo è stato fatto, questo potere non è un vero potere e a riguardo allega la testimonianza di Agostino<sup>286</sup>.

2.1.10) Lo stesso dice Tommaso d'Aquino nel suo commento alle *Sentenze*<sup>287</sup>, dove sostiene che nessun passato può non essere stato e la stessa cosa vale anche per il Dottore Sottile [Duns Scoto] che, nel suo commento alle *Sentenze*<sup>288</sup>, in qualche modo, nell'argomento riguardante la questione della predestinazione, suppone per certo che qualsiasi passato è *simpliciter* necessario e inoltre assume sempre questa tesi nelle sue questioni<sup>289</sup>.

2.1.11) Di questa opinione è anche il dottor Egidio Romano e nel suo commento alle *Sentenze*<sup>290</sup>, dove si domanda se Dio possa qualsiasi cosa una volta che l'ha potuto, afferma nella risposta che Dio è onnipotente sebbene non possa rendere vere due contraddittorie o fare che qualcosa sia contemporaneamente bianco e non bianco o che il passato non sia passato. Afferma del resto che: che lo stesso passato non sia passato implica contraddizione e vi

---

283 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 44, c. 4.

284 BU, T.23.

285 Alessandro di Hales, *Sent.* I, dist. 4. (In realtà il riferimento corretto è il seguente: *Summa theologica*, pars I<sup>a</sup>, inq. I, tract. IV, q. II).

286 BU, T.24.

287 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 44, q. 1.

288 Duns Scoto, *Sent.* I, dist. 4. (Anche in questo caso il riferimento corretto è piuttosto il seguente: *Ordinatio*, dist. 40).

289 BU, T.25.

290 Egidio Romano, *Sent.* I, dist. 44.

allega a dimostrazione anche la testimonianza di Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*.

La stessa cosa vale anche per Alberto Magno che, nel suo commento alle *Sentenze*<sup>291</sup>, nella questione dove si domanda se Dio possa l'impossibile per accidente, afferma nella risposta all'argomento che: che il passato non sia passato è impossibile per accidente, poiché ora non può, sebbene avrebbe potuto essere stato vero <che il passato non sia passato>. In seguito, a proposito dell'autorità di Girolamo, sostiene che il santo non nega che una vergine possa essere reintegrata nella mente e nel corpo, ma solo che il passato non possa non essere stato passato, poiché non è vergine quella che ora è integra<sup>292</sup>.

Tuttavia, che mai debba essere stata corrotta, è evidente anche per Bonaventura, infatti, nel suo commento alle *Sentenze*<sup>293</sup>, sostiene che Dio possa fare di qualsiasi ente creato che non sia: non solo per quanto riguarda l'ordinamento, ma anche per quanto riguarda la cosa, dal momento che riguardo a ciò che fu ed è, è completamente impossibile fare che non fu.

Guglielmo d'Auxerre manifesta la medesima opinione nel suo commento alle *Sentenze*<sup>294</sup> dove si domanda se Dio possa fare che una corrotta non sia corrotta e a riguardo allega l'autorità già menzionata di Girolamo a cui, però, oppone due argomentazioni:

1. La prima è che Dio non può ripristinare una vergine per il fatto che non ha mai detto di poterlo fare. A sostenere questa tesi fu Gilberto Porretano, il quale riteneva possibile che il passato non fosse passato e a cui rispose Bonaventura.
2. La seconda è che, sebbene Dio possa riparare una vergine quanto allo stato di verginità, tuttavia non può farlo quanto

---

291 Alberto Magno, *Sent.* I, dist. 42.

292 Possiamo allora dire che si distinguono due modi secondo cui si può affermare che una donna sia vergine: uno che ritiene che la verginità corrisponda all'integrità del corpo e della mente e l'altro che ritiene invece che per verginità si debba indicare il non essere mai stata corrotta. Nel caso in cui si scegliesse il secondo modo come più appropriato a definire una vergine, allora l'integrità diverrebbe un criterio necessario, ma non sufficiente per la verginità.

293 Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, dist. 42, q. 3.

294 Guglielmo d'Auxerre, *Sent.* 1, q. 58. (Il riferimento corretto è il seguente: *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI).

alla stato di dignità, in quanto non può fare che quella che è stata corrotta non sia stata corrotta.

La stessa tesi è accettata anche da un certo dottore antico, Riccardo Karuch, che nelle sue questioni sulle *Sentenze*<sup>295</sup> si domanda se Dio possa fare l'impossibile per accidente, ossia fare che il passato non sia stato, fare di una corrotta una vergine e altre cose di questo tipo e risponde che, così come Dio non può fare queste due cose: vale a dire aver dato a Pietro l'essere e non avergli dato l'essere, così non può fare che qualcosa di passato non sia stato.

Della stessa idea è anche il Dottore Solenne, Enrico di Gand, nel suo commento alle *Sentenze*<sup>296</sup>, dove pone una comparazione a proposito della predestinazione, ossia che: così come chi è predestinato a essere, dall'eternità avrebbe potuto non essere predestinato a essere o essere predestinato a non essere, così, in maniera simile, la creatura, sebbene si ponga che riceva l'essere da Dio dall'eternità, tuttavia resta fermo che poté dall'eternità non ricevere l'essere da Dio. In tal maniera, dall'eternità, poté aver ricevuto l'essere che in qualche tempo gli era stato conferito da Dio. Pertanto, se è vero ciò, dall'eternità poté non essere stata<sup>297</sup>. Rispondendo a questa argomentazione dice infatti che non è simile il paragone, in quanto dall'eternità un predestinato ad essere non poté essere predestinato a non essere o essere predestinato a non essere. Del resto, avendo l'essere dall'eternità da Dio, non poté dall'eternità avere il non essere, né avere un essere acquisito senza alcun modo. Inoltre, antecedentemente, nella stessa questione afferma che vada detto che ciò che fu (per il tempo in cui fu) è necessario che sia stato e quindi ciò che è stato non può essere modificato.

Infine anche Goffredo di Fontaines<sup>298</sup> sembra sostenere questa tesi nelle sue *Quaestiones de quodlibet*<sup>299</sup>.

---

295 Riccardo Karuch, *Sent.* I, dist. 42.

296 Enrico di Gand, *Sent.* I, q. 7- 8. (Il riferimento più preciso è il seguente: *Quodlibet* I, q. 7- 8).

297 Vale a dire che come Dio può far sì che una cosa abbia l'essere dall'eternità e quindi sia sempre stata, così

Dio può far sì che non abbia mai avuto l'essere e quindi non sia mai stata.

298 Goffredo di Fontaines, *Quodlibet* IV, q. 2. (Con buona probabilità si tratta di *Quodlibet* VI).

299 BU, T.26.



2.2) In secondo luogo, tramite *rationes*, si dimostra che Dio non può volere in qualche modo che il passato non sia stato.

2.2.1) Innanzitutto argomento in tal modo: ciò che è non ente non può essere oggetto della potenza divina, diverso è invece il caso in cui un non ente concerna il principio o la fine di un qualche ente e segua la posizione o la distruzione di un qualche ente<sup>300</sup>; ma che il passato non sia stato è qualcosa di solamente privativo e un certo tipo di non ente che non segue alla distruzione o posizione di un qualche non<sup>301</sup> ente, quindi che ciò che è passato non sia mai stato non può essere oggetto della potenza divina. Dio pertanto non può volere che il passato non sia stato.

Si rende evidente la premessa maggiore di questo ragionamento in questo modo: si ponga, per esempio, che Dio avesse fatto il nulla<sup>302</sup>. Dimostro che Dio non può fare immediatamente che nulla sia o nulla sarà, né che il nulla sia futuro può essere oggetto della potenza divina poiché, se lo fosse, allora in quel caso Dio farebbe che il nulla fosse o sarebbe la volontà di Dio la causa per cui ci sarebbe il nulla, ma si dimostra che, se anche per immaginazione o per impossibile Dio non fosse, ancora vi sarebbe il nulla, quindi la volontà di Dio non è la causa per cui ci sarebbe il nulla<sup>303</sup>. Pertanto, come affermava la premessa maggiore, ciò che è non ente non può essere oggetto della potenza divina.

---

300 Ciò che è non ente in senso assoluto non è quindi oggetto della potenza divina.

301 Con buona probabilità, per la correttezza del ragionamento, questo “non” presente nel testo latino andrebbe omissis. Si veda, ad esempio, come riporta questo brano Gregorio da Rimini (GR, T.28).

302 Il testo in latino è il seguente: “*quod Deus adhuc nihil fecisset*”, le traduzioni possibili sono più d’una o: “che Dio inoltre avesse fatto il nulla” o “che Dio non avesse fatto ancora nulla”. Noi preferiamo la prima in quanto si collega meglio con quanto è scritto subito prima e subito dopo nel testo; se infatti l’intento di Buckingham è quello di presentare un esempio di come il non ente e la privazione possano essere oggetto della potenza divina e come un tale esempio porti poi a una conseguenza che va scartata, allora la prima traduzione è quella che riesce a esplicitare meglio il suo pensiero. In sostanza, se si vuol dimostrare per assurdo che il non ente non può essere oggetto della potenza divina, bisogna far iniziare la dimostrazione proprio assumendo ciò che si vuole poi scartare, quindi che il non ente, ossia il nulla, sia oggetto della potenza divina, sia ciò che Dio, per ipotesi, fa. Rileviamo tuttavia la problematicità di entificare in qualche modo il nulla in un simile ragionamento, entificazione, però, che si presenta comunque, in maniera maggiore o minore, in entrambe le traduzioni a causa, evidentemente, del modo in cui va a concludersi un tale ragionamento.

303 Dio non sarebbe quindi la causa *sine qua non* dell’esserci del nulla o del fatto che non ci sia nulla, in quanto l’esserci del nulla o il fatto che non ci sia nulla, sono indipendenti dall’esserci di Dio.

Similmente, distrutta del tutto la causa del mondo, ancora non ci sarebbe nulla o ci sarebbe ancora il nulla, quindi che il nulla sarà non è propriamente oggetto di alcuna potenza o causa.

Inoltre, prima che il mondo sia stato, il mondo non era mai stato e del fatto che il mondo non era stato, la causa non è stata Dio, se non nel senso in cui Anselmo, nel *De casu diaboli*<sup>304</sup>, parla dell'essere causa, vale a dire che Dio avrebbe potuto fare il mondo anche se, di fatto, non lo ha fatto<sup>305</sup>. Diversamente non vi sarebbe stato il non essere mai stato del mondo antecedente alla sua produzione, pertanto, in questo senso, si può dire che qualcosa, nella fattispecie Dio, è causa del non ente e della privazione come dello stesso non ente che riguarda la posizione o la distruzione di un qualche ente dalla quale segua esso stesso <dalla quale segua cioè il non ente>. In tal maniera Dio può essere la causa per cui il mondo non è mai stato e non lo dimostro diversamente, in quanto se Dio potesse essere causa di quelle cose in maniera diversa che in quel modo di cui si è appena detto<sup>306</sup>, allora si ponga che le cose stiano così: che Dio non sia causa di quelle cose nel modo in cui si è detto, Dio allora, in tal caso, può in qualche modo aver portato via quella privazione per la perfezione del mondo<sup>307</sup>.

2.2.2) In seguito si può argomentare similmente in relazione al futuro in tal modo: Dio non può fare che l'Anticristo sia futuro se non facendo l'Anticristo e, una volta fatto, segue che l'Anticristo è stato futuro. In maniera simile Dio non può fare che non ci sia l'Anticristo, se l'Anticristo è, se non annichilendo l'Anticristo e, una volta annichilito, allora segue che non è. Ugualmente Dio non può essere causa del non essere dell'Anticristo se non impedendone la produzione. In questo modo, in senso universale, sembra che Dio non sia la causa della privazione e del non ente<sup>308</sup> se non per

---

304 Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, c. 7.

305 Se qualcuno può produrre qualcosa, ma non lo produce, in un certo senso si può dire che sia causa del non essere di quel qualcosa, infatti potrebbe farlo essere, ma non lo fa essere.

306 Vale a dire nel senso in cui ne parla Anselmo e che abbiamo appena illustrato.

307 BU, T.27.

308 Si tratta perciò di una seconda argomentazione che segue e rafforza la tesi sostenuta nella prima.

posizione o distruzione di un qualche ente<sup>309</sup>.

2.2.3) Inoltre, partendo da quanto appena detto, si argomenta dicendo che nessuna privazione o non ente è oggetto della potenza divina a meno che non riguardi un qualche ente e segua alla posizione o distruzione di un qualche ente, ma che ciò che è passato non sia stato è una privazione e un certo qual tipo di non ente che non segue alla posizione o distruzione di un qualche non ente. Pertanto, che un passato non sia mai stato, non può essere oggetto della potenza divina. Del resto che: che un passato non sia passato o che il mondo non sia mai stato, è qualcosa di privativo e un non ente che non riguarda qualche ente alla cui posizione o distruzione segua quel non ente. Ciò è evidente perché, anche se Dio crea tutto ciò che può creare, ancora rimarrebbe che il mondo è stato e ciò vale anche per qualunque altro passato<sup>310</sup>. Similmente, anche se Dio annichilisse tutto ciò che potrebbe annichilire, ancora rimarrebbe che il mondo è stato.

Per tali ragioni può essere argomentato ulteriormente in questo modo: che il mondo non sia stato non può essere oggetto della potenza divina, quindi Dio non può fare che il mondo non sia mai stato e, se le cose stanno così, allora non può darsi che il mondo non sia mai stato dopo che è stato e pertanto Dio ora non può volere che il mondo non sia mai stato<sup>311</sup>.

2.2.4) Sempre con il medesimo intento<sup>312</sup> si può argomentare che: se Dio può fare che il mondo non sia mai stato, allora, in maniera simile, potrebbe fare che nulla sia stato, nulla sia futuro e nulla sia presente. Tuttavia Dio non può realizzare una cosa simile tramite un qualche tipo di mutamento o cambiamento, ossia Dio non può fare simili cose senza coinvolgere la totalità del mutamento presente, passato e futuro<sup>313</sup>. Pertanto, come non può realizzare queste cose

---

309 BU, T.28.

310 Abbiamo qui la dimostrazione della premessa minore contenuta nel ragionamento esposto al punto 2.2.1.

311 BU, T.29.

312 Vale a dire con l'obbiettivo di negare che Dio possa voler modificare il passato.

313 Il ragionamento presentato qui da Buckingham sembra avere il seguente significato: se nulla è presente,

perché assurde, così non può fare che il mondo non sia mai stato.

Argomento in maniera molteplice contro una simile tesi:

1. In primo luogo, se Dio potesse fare che nulla sia stato, nulla sia futuro e nulla sia presente senza alcun tipo di cambiamento, allora potrebbe fare che mio padre non sia mio padre, che il bianco sia nero senza alcun cambiamento e mutazione che, come è evidente, dovrebbero seguire necessariamente la realizzazione di queste cose.
2. Inoltre, secondo tale tesi, questa proposizione copulativa è possibile: “ciò era un padre o ciò era una cosa bianca ed è stato dimostrato essere non padre o non una cosa bianca” e nonostante ciò non c'è, né ci sarà una qualche mutazione, anzi, Dio può produrre la totalità delle creature possibili senza alcuna mutazione. Del resto ciò è evidente poiché non può essere che Dio abbia prodotto la totalità delle creature dall'eternità eppure ancora ne produca o ne produrrà in futuro; che poi ciò si dia senza alcuna mutazione è evidente poiché allora non sarebbe il termine dal quale inizia la mutazione.
3. In maniera simile segue che Dio può fare che io non sia mai stato e ora non esista e se facesse una cosa simile, mi farebbe non essere senza far cessare il mio essere, infatti potrebbe non avermi fatto avere l'essere.
4. Infine, Dio può fare che l'Anticristo sia futuro senza produrlo in essere<sup>314</sup>.

2.2.5) Argomento a proposito del medesimo tema e dimostro che la volontà di Dio non può essere causa del fatto che il mondo non sia

---

passato o futuro, allora non vi è nulla che muti o possa essere mutato e pertanto non vi è mutamento. Ci si potrebbe inoltre chiedere se, non esistendo nulla di presente, passato o futuro, possano lo stesso esistere presente, passato o futuro e quindi il tempo. Se la risposta a una tale domanda fosse negativa allora, di certo, non esisterebbe nemmeno il mutamento, la cui esistenza, del resto, come visto, è già messa in dubbio dall'ipotesi che non esista nulla di presente, passato o futuro. Questo tipo di problematiche, tuttavia, esula da quanto è esplicitamente posto a tema in questa argomentazione.

314 BU, T.30.

mai stato, infatti ciò non potrebbe accadere se non essendo voluto. La ragione di ciò è che, se Dio volesse che il mondo non fosse mai stato, allora seguirebbe che la volontà di Dio sarebbe la causa per cui cose contraddittorie sarebbero simultaneamente vere e per cui Dio dovrebbe volere che l'uomo non voglia peccare e altre cose simili.

Dimostro quindi che tali conseguenze sono inaccettabili: se la volontà di Dio fosse la causa per cui Dio vuole che l'uomo non voglia peccare, allora o si tratta di una causa libera o di una causa necessaria<sup>315</sup>. Se si tratta di una causa libera, allora può non essere causa e non volere che l'uomo pecchi [Consa.], infatti essendo libera può anche non causare ciò che è appunto libera di causare, ma una tale conseguenza è impossibile poiché in tal caso sarebbe possibile per Dio volere che l'uomo pecchi essendo causa *ad extra*, pertanto la volontà di Dio sarebbe necessitata a produrre qualcosa di positivo<sup>316</sup>. In maniera analoga, se Dio fosse la causa di tali privazioni e non enti<sup>317</sup>, da ciò deriverebbe che Dio vorrebbe che quelle cose siano e per la stessa ragione la volontà di Dio sarebbe la causa di qualsiasi cosa voluta da Dio e, ancora, la volontà di Dio sarebbe causa dell'essere del Figlio e la ragione per cui Dio è in qualunque luogo, sa tutto, è onnipotente ecc, cose che, però, sono false<sup>318</sup>, eretiche e da respingere<sup>319</sup>.

## 2.2.6) Argomento riguardo allo stesso nel modo seguente: se Dio

---

315 Buckingham non sviluppa, in realtà, questa seconda alternativa o per lo meno non lo fa ora. Una possibile ragione è che probabilmente dava per scontato che la volontà di Dio non potesse essere causa necessaria di ciò che Dio vuole. Vedremo tuttavia come nel proseguo si possa finire per escludere anche questa possibilità.

316 Il ragionamento è un po' intricato, ma potrebbe essere così riassunto: se la volontà di Dio è libera nel causare Dio a volere che l'uomo non pecchi, allora può anche non farlo, ossia può anche non causare Dio a volere che l'uomo non pecchi, ma questo significa che allora Dio, non essendo necessariamente causato a volere che l'uomo non pecchi, può volere che l'uomo pecchi, tuttavia, volendo che l'uomo pecchi, Dio si ritroverebbe necessitato a produrre un qualcosa del genere, ma è assurdo che la volontà di Dio sia necessitata a produrre qualcosa di questo tipo *ad extra*. Pertanto non si può affermare che la volontà di Dio sia la causa libera per cui Dio vuole che l'uomo non voglia peccare.

317 Come ad esempio, visto quanto detto finora, che il mondo non sia mai stato.

318 L'onnipresenza, l'onniscienza, l'onnipotenza di Dio ecc, non sono cose che dipendono da un atto della volontà di Dio, per cui se Dio non le volesse, allora sparirebbero, ma sono attributi connaturati all'essenza di Dio. Dio non sarebbe realmente Dio se non possedesse queste caratteristiche.

319 BU, T.31.

può volere che il mondo non sia mai stato, allora potrebbe darsi questa eventualità, ossia che il mondo non sia mai stato e pertanto Dio potrebbe fare allora che il mondo non sia mai stato. Tuttavia che ciò sia impossibile è evidente perché, se lo facesse o l'avesse fatto, o lo farebbe da qualcosa o lo farebbe dal niente, ma nessuna di queste due alternative è possibile, perciò è impossibile che Dio faccia o abbia fatto che il mondo non sia stato<sup>320</sup>. È impossibile che lo faccia da qualcosa perché altrimenti da qualcosa sarebbe stato fatto che il mondo non sia stato e quindi da qualcosa che è stato, sarebbe stato fatto che nulla sia stato. È impossibile che lo faccia dal nulla, perché non è intelligibile una simile cosa, ossia non si capisce come dal nulla sia fatto immediatamente un nulla<sup>321</sup>, come ugualmente non è intelligibile poter fare da un uomo immediatamente lo stesso uomo<sup>322</sup>.

In maniera simile ogni “fare” è una mutazione e ogni mutazione richiede un termine *a quo* e un termine *ad quem*, tuttavia include espressamente contraddizione porre un termine *a quo* di quella privazione <cioè del non essere stato del mondo> quando segue necessariamente quella privazione <ossia il non essere stato del mondo>; pertanto <il non essere stato del mondo> è stato dall'eternità<sup>323</sup>.

Similmente, ogni “fare” o è una produzione che porta un ente ad essere o è una distruzione che porta un ente a non essere, ma porre che Dio faccia che il mondo non sia mai stato tramite la produzione

---

320 In questo caso si utilizza un dilemma per dimostrare che è impossibile che Dio faccia o abbia fatto che il mondo non sia stato.

321 Quel nulla o non ente che è il non essere stato del mondo.

322 L'impossibilità insita in questo esempio sembra avere a che fare con una violazione del principio di identità.

323 La contraddizione risiederebbe nel fatto che vi sia un termine *a quo*, ma non un termine *ad quem* di quella mutazione che è il far sì che il mondo non sia stato. Non possiamo quindi affermare che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, in quanto, affermandolo, avremmo un punto di partenza: l'essere stato del mondo; ma il punto di arrivo: il non essere mai stato del mondo, non ci sarebbe, sarebbe un non ente appunto. Non solo, a ben guardare lo stesso punto di partenza, lo stesso termine *a quo*, verrebbe tolto dal fatto di affermare che il mondo non sia mai stato. Per tali ragioni non resta che affermare che il mondo non sia mai stato dall'eternità, vale a dire che il non essere mai stato del mondo non è qualcosa che può seguire al suo essere stato, ma deve essere qualcosa che è da sempre avvenuto. Da sempre, cioè dall'eternità, il mondo non è mai stato. Se questa è del resto la conclusione a cui dobbiamo giungere se vogliamo affermare che il mondo non sia mai stato e se, però, consideriamo che di fatto il mondo è stato, allora non possiamo che concludere che è impossibile che Dio voglia che il mondo non sia mai stato.

di un qualche ente o tramite la distruzione di un qualche ente è impossibile, quindi è impossibile che Dio produca o faccia che il mondo non sia mai stato<sup>324</sup>.

Ancora, se Dio potesse fare che il mondo non sia mai stato, allora per la stessa ragione potrebbe fare che il mondo sia da sempre<sup>325</sup>. La qual cosa, tuttavia, sarà contestata nell'ottava argomentazione principale, dove verranno presentate molte dimostrazioni riguardo a questo articolo.

Inoltre, se Dio può essere causa di qualcosa come che il nulla sia, sia stato o sarà, allora si ponga pure che le cose stiano così e da ciò segua che quella privazione, ossia che il mondo non sia stato, sia in qualche modo una cosa buona, infatti non può che essere tale in quanto è prodotta da Dio nell'essere ed è prodotta per un qualche fine [Cons.]. Questo conseguente, però, è falso, infatti non è di per sé un bene, né è un bene riguardo ad altro che il mondo non sia stato, quindi in nessun modo si tratta di un bene che il mondo non sia stato<sup>326</sup>. Se quanto appena detto fosse vero, allora si dovrebbe dire che Dio, facendo che il mondo non sia stato, farebbe qualcosa che non è un bene, ma ciò è impossibile.

Infine, secondo quanto detto finora, seguirebbe che Dio sarebbe necessariamente causa e necessariamente fattore e produttore *ad extra*, infatti non può, né poté darsi che sia stato causa efficiente di un modo d'essere<sup>327</sup> o della sua privazione<sup>328</sup>.

Ecco presentate a loro volta anche le autorità e le argomentazioni a favore della tesi opposta, a favore dell'impossibilità che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato<sup>329</sup>.

324 La dimostrazione di quanto appena affermato sembra risiedere nella prima argomentazione esposta in questo punto (2.2.6).

325 La conseguenza per cui si afferma che il mondo è da sempre esistito è tutt'altro che scontata e mostra come in questo caso il nostro tema di ricerca finisca per collegarsi con uno dei grandi problemi filosofici del tempo quale la questione dell'eternità del mondo.

326 Se una cosa non è un bene di per sé e non è un bene rispetto ad altro, allora in nessun modo può essere definita un bene.

327 Quest'ultima breve argomentazione sembra una ripresa di quanto era stato lasciato sospeso nella prima parte del punto 2.2.5, dove si trattava della volontà divina e del suo poter essere o causa libera o causa necessaria del fatto che Dio voglia qualcosa. Ora pare escludersi anche la seconda possibilità, Dio non può essere necessariamente causa o produttore *ad extra*.

328 BU, T.32.

329 Volendo essere più precisi va detto che spesso volte Buckingham alterna questa espressione con altre simili, ma in realtà non identiche, come: "volere che il mondo non sia stato", "fare che il mondo non sia

Per quel che riguarda le *auctoritates* la prima cosa che si nota è il loro numero decisamente elevato. Da Aristotele a Egidio Romano, da Girolamo a Goffredo di Fontaines, Buckingham dimostra di aver svolto un lavoro certosino nella ricerca di tutte le fonti che potessero essere portate a favore di questa posizione e in questo non vi può essere di certo comparazione con quanto fatto a favore dell'altra posizione. In questo caso, infatti, non solo il numero, ma anche la qualità e precisione nella scelta e nell'utilizzo degli autori citati è decisamente superiore. Questa schiacciante superiorità dovrebbe già farci intendere quale sarà la posizione presa da Buckingham, del resto poter contare sull'opinione di così numerosi e famosi pensatori è un vantaggio non indifferente per chi dovesse appoggiare una simile tesi. In seconda battuta va anche notato, però, che l'ordine e la struttura di quest'elenco sembrano davvero poco strutturati. Non viene seguito un ordine cronologico né argomentativo, uno stesso autore può essere richiamato più volte in luoghi diversi, non tutti i personaggi citati godono dello stesso spazio, insomma è difficile dare un ordine e un senso determinato alla struttura di questa serie. Elenco di certo imponente quindi, ma sicuramente poco organizzato.

In merito alle argomentazioni esposte invece, sebbene si rilevi anche qui una certa disomogeneità, evidenziamo la centralità di un certo tipo di argomentazione che risulta presentarsi più volte e che scaturisce dalla tesi secondo cui ciò che è non ente non può essere oggetto della potenza divina a meno che non concerna il principio o la fine di un qualche ente e segua la posizione o la distruzione di un qualche ente. Detto in maniera diversa, va esclusa la possibilità che Dio sia in qualche modo artefice o produttore del nulla inteso in senso assoluto. Dio può essere in un certo senso artefice del nulla relativo a un determinato qualcosa, ma non del nulla in sé, del nulla, appunto, inteso in senso assoluto. Ora, però, fare che qualcosa che è stato non sia stato sembra proprio voler realizzare un nulla di tipo assoluto e non relativo e questo è dovuto al fatto che ciò che è passato è già considerato come qualcosa che non è, quindi di qualcosa che non è, si vorrebbe fare che sia

---

stato”, “fare che il mondo non sia mai stato”, dal testo non si ricava alcuna specifica esplicitazione in merito, quasi che il nostro autore consideri tutte queste espressioni come aventi lo stesso significato, tuttavia per quanto sia nostra intenzione restare più fedeli possibile al dettato e al pensiero di Buckingham e per tal motivo riporteremo le espressioni che di volta in volta il nostro autore utilizza, vorremmo sottolineare comunque alcune differenze minime che intercorrono tra i significati di queste espressioni. Poter fare qualcosa non implica immediatamente il volerlo fare, diversamente il voler fare qualcosa implica, specialmente nel caso di Dio, il poterlo fare, del resto la perfezione di Dio implica che non potrebbe volere ciò che non può realizzare. Fare o volere che una cosa non sia stata o fare o volere che una cosa non sia mai stata si differenziano perché, per lo meno nel secondo modo di esprimersi, si lascia aperto il possibile riferimento al non essere mai accaduto di ciò che è stato, quindi al fatto che la cosa passata non sia mai stata tale, non sia mai avvenuta, riferimento che manca invece nel primo modo e che quindi lascia intendere che la cosa che è stata sia già accaduta prima che si possa parlare del suo non essere stata.



nulla, dal nulla si vorrebbe ricavare il nulla, ma appunto, avendo già a che fare con un non ente e non con un ente, si avrebbe a che fare con un non essere assoluto e non relativo a un determinato qualcosa. Per tali ragioni l'annullamento di ciò che è passato sembra essere una cosa impossibile. Va tuttavia anche rilevato che l'utilizzo di questo tipo di argomentazione o comunque di un certo modo di intendere il rapporto tra Dio e il non essere o lo statuto ontologico degli eventi passati presenta un certo grado di ambiguità all'interno delle diverse argomentazioni addotte. Vogliamo dire che non sempre, nel testo, si è coerenti fino in fondo nel significato che si attribuisce a determinate espressioni. Se prendiamo ad esempio il grado d'essere che viene attribuito a ciò che è stato, noteremo che, in certe argomentazioni come la prima appena ricordata (2.2.1), l'essere stato di qualcosa viene inteso come non ente, mentre già nella terza (2.2.3) l'essere stato di qualcosa viene inteso come un certo qual tipo di ente, come qualcosa che rimane nonostante si possa annichilire quel qualcosa di cui si predica l'essere stato. Di certo, del resto, non potrebbe rimanere questo essere stato se fosse considerato anche in questo caso un non ente come nella prima argomentazione. Pertanto anche nelle *rationes*, nonostante il numero e la varietà nel tipo di argomentazioni impiegate e nonostante alcune linee di fondo comuni, ritroviamo a volte una certa non omogeneità e discrepanza nell'uso di determinati concetti ed espressioni.

Infine sottolineiamo un ultimo aspetto per nulla irrilevante, ossia che il possibile cambiamento del passato è inteso dal teologo domenicano come qualcosa di indicante un'alterazione effettiva di ciò che è già accaduto. Buckingham sembra infatti sostenere che la possibile modificabilità del passato presa in esame sia qualcosa che realmente va ad agire sugli eventi oramai trascorsi, trasformando la realtà che si è data in un'altra ben diversa. Il cambiamento del passato su cui si sta interrogando è quindi una mutazione intesa in senso reale ed effettivo. Il fatto che si renda evidente questa interpretazione del senso del problema che si sta affrontando, vale a dire della domanda da cui siamo partiti e da cui, in un certo senso, scaturisce lo stesso testo di Buckingham, è fondamentale per poter capire quale sia la reale posta in gioco e che cosa comporti sostenere l'una o l'altra delle tesi in campo.

Vediamo allora quale posizione decida di sostenere personalmente Buckingham in questa disputa.

3) Riguardo a questo articolo, vale a dire se Dio ha potuto volere che il mondo non fosse mai stato, sostengo di no, cioè ritengo che una tale tesi non possa essere

sostenuta. Né il mondo non è mai stato, né Dio può essere in maniera appropriata causa di un tale non ente, né può fare che il mondo non sia mai stato, pertanto Dio non può volere che il mondo non sia mai stato come prima è stato argomentato.

3.1) Dico che Dio non è causa di alcun non ente se non di quello che in qualche modo concerne l'ente come termine e segue alla distruzione o posizione di un ente. Perciò Dio non è causa del non essere della cosa che precede *simpliciter* il suo essere, tuttavia Dio è causa del non essere che segue alla distruzione di un ente e anche dell'essere futuro di una cosa che è ciò che porta al darsi di un ente<sup>330</sup>. Inoltre Dio non fu la causa dell'eterna privazione dell'essere del mondo prima che questi fosse prodotto, né può esserlo ora<sup>331</sup>. Pertanto non essendoci ora quella privazione che è il non essere mai stato del mondo, né potendoci essere un'altra causa di una tale privazione, questa privazione non può darsi e quindi Dio non può volere che si dia. Per tali ragioni va detto che, a proposito delle cose che sono passate, è impossibile che non siano passate e ciò non è dovuto a motivo di un'impotenza attribuibile a Dio, ma al fatto che fare una simile cosa non può essere oggetto di potenza.

Del resto sembra probabile che, se Dio dall'eternità fosse stato la causa di una tale privazione per cui il mondo non è mai stato e avesse realizzato una tale privazione, seppure né attraverso la posizione di un qualche ente, né tramite la distruzione di qualche altro, allora, visto che per le cose appena dette quella privazione non sembra essere una cosa successiva, ma solamente permanente<sup>332</sup>, ne conseguirebbe che Dio potrebbe nuovamente

---

330 Il non essere che precede l'iniziare ad essere di una cosa, o meglio quel non essere relativo al non essersi ancora dato di un determinato ente e che verrà meno con il darsi dell'ente, non è qualcosa di realizzato o creato da Dio, ma qualcosa che di per sé sta prima dell'iniziare ad esistere di qualcosa, diversamente Dio può esser detto causa di quel non essere, sempre relativo, che segue la distruzione o il venir meno di un ente, di quel non essere che non corrisponde perciò ad altro che al non esserci più di un qualcosa. Dio, togliendo l'essere a qualcosa, ne ha fatto conseguire il suo non esserci più come era prima. Infine Dio è chiaramente causa di quel certo tipo di essere che è l'essere futuro di qualcosa e che precede l'effettivo attualizzarsi di ciò che è ancora solamente potenziale.

331 Per la stessa ragione per cui si è detto che Dio non è la causa del non essere relativo che precede il venire all'essere di qualcosa, così va affermato che Dio non fu la causa del non essere del mondo prima del suo venir creato e come non né fu causa allora non può esserlo nemmeno ora, pertanto non essendo mai stato Dio la causa del non essere stato del mondo, né un tempo, né ora e non potendoci essere un'altra causa, ne risulta che non possa darsi che il mondo non sia mai stato e che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

332 Sarebbe una cosa successiva se seguisse la posizione o distruzione di un qualche ente, ma per quanto appena scritto non può essere così, perciò non può che trattarsi di qualcosa di permanente, pertanto Dio per poterla realizzare dovrebbe aver il potere di creare nuovamente, senza successione, cose permanenti.

realizzare quella privazione così come potrebbe ricreare tutte le cose permanenti<sup>333</sup>.

La posizione abbracciata da Buckingham è ben chiara: Dio non può voler che il mondo non sia mai stato e il tipo di argomentazione utilizzata parte sempre dal presupposto sopra evidenziato che Dio non può essere causa della privazione o del non ente in sé. Abbiamo già cercato di esplicitare il significato di questo presupposto, ora ne evidenziamo la centralità visto che si presenta come parte integrante dell'argomentazione che porta Buckingham a sostenere la sua tesi. L'unico senso, lo abbiamo già incontrato, in cui si potrebbe dire che Dio sia la causa della privazione o del non essere in sé di qualcosa è quello per cui, in un certo modo, si può imputare a Dio di non aver creato ciò che avrebbe potuto creare, in questo senso, in maniera molto relativa, si potrebbe perciò anche dire che Dio è causa di quel non essere che precede il venire all'essere di qualcosa, ne è causa poiché quel non essere si dà a motivo del fatto che Dio non abbia ancora creato ciò che può creare. Esplicitati dunque i sensi in cui si può affermare che Dio sia artefice del non essere ed esclusi quelli che implicano in qualche modo una sua effettiva realizzazione di ciò che è nulla, si può concludere, secondo il nostro autore, che Dio non possa volere che il mondo non sia stato in quanto la realizzazione di una tal cosa finirebbe per rientrare nei sensi relativi a questo secondo gruppo. Volere che il mondo non sia mai stato è volere che qualcosa, cioè il mondo e il suo essere stato, non siano mai stati, pertanto è volere che ciò che è stato non sia mai stato. Tuttavia l'essere stato è un non ente o comunque una privazione, ossia il non essere più di qualcosa, perciò volere che ciò che è stato non sia stato è voler annullare una privazione e un certo tipo di non ente, ma realizzare un tale tipo di annullamento non rientra tra i sensi in cui si può dire che Dio possa essere causa del non essere, quindi una tale azione non è attribuibile a Dio e Dio, pertanto, non può nemmeno volerla<sup>334</sup>.

Si potrebbe allora credere che con questa esplicitazione della posizione di Buckingham la discussione volga al termine, in realtà, invece, siamo solo all'inizio di una nuova serie di obiezioni e contro obiezioni che porterà ad un ulteriore approfondimento della questione sotto esame.

---

333 BU, T.33.

334 Abbiamo già chiarito come il non poter realizzare qualcosa da parte di Dio, o meglio, seguendo Buckingham, il fatto che qualcosa non possa essere fatta da Dio implichi anche che Dio non possa volerla. Se infatti Dio volesse qualcosa che non può essere realizzato, la sua volontà sarebbe frustrata e la sua perfezione verrebbe meno.

#### 4) Obbiezioni.

4.1) Contro quanto detto può essere così obbiettato: Dio ha voluto dall'eternità e ha preconosciuto tramite la sua conoscenza di beneplacito che il mondo non è mai stato, quindi la sua volontà e la sua conoscenza furono la causa per cui il mondo non è mai stato<sup>335</sup> [Consa.]. La conseguenza è evidente in base a quanto sostiene il Maestro [Pietro Lombardo] nelle *Sentenze*<sup>336</sup>, nel luogo in cui vuole insegnare che la conoscenza di beneplacito di Dio è causa delle cose. In maniera simile anche in molti altri passi<sup>337</sup> il Maestro sostiene che per Dio la volontà e l'autorità di poter fare qualcosa sono la stessa cosa. Anche Agostino è della stessa opinione<sup>338</sup> e in modo uguale si può dimostrare questa tesi<sup>339</sup>, ossia che Dio non vuole il peccato perché altrimenti ne sarebbe l'autore<sup>340</sup>.

4.2) Si argomenta riguardo lo stesso così: Dio dall'eternità volle e seppe che il mondo non sia mai stato e ciò può essere dovuto al fatto che o Dio volle e seppe che il mondo non è mai stato, dato che così fu, dato, cioè, che il mondo non è mai stato, o al fatto che, visto che Dio volle e seppe in questo modo, allora il mondo non è mai stato<sup>341</sup>. Se le cose stanno in questo secondo modo, la volontà e la conoscenza di Dio furono la causa per cui il mondo non è mai stato, tuttavia ciò deve essere dimostrato. Se invece le cose stanno nel primo modo, ossia che Dio volle e seppe che il mondo, che è stato, non è mai stato, visto che il mondo, nella realtà, non è mai stato, allora che il mondo non sia mai stato è stata la causa per cui Dio volle e seppe in questo modo, per cui, cioè, volle e seppe che il mondo non sia mai stato. Questo modo di argomentare è proprio del Maestro [Pietro Lombardo]

---

335 Ciò vuol anche dire che, allora, quel non ente che è il non essere mai stato del mondo ebbe una causa e tale causa è Dio.

336 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 38, c. 6.

337 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 64. (Si tratta probabilmente della distinzione 40 o 46).

338 Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 3.

339 Dio non può volere il peccato perché altrimenti ne sarebbe l'autore, quindi il volere qualcosa da parte di Dio equivale a esserne anche autore. Questa era appunto la tesi che si stava sostenendo.

340 BU, T.34.

341 Si tratta di una antica questione che qui assume la seguente forma: sono la volontà e la conoscenza di Dio che si adeguano a come stanno le cose o sono le cose che si adeguano a quanto voluto e saputo da Dio? In sostanza si tratta di capire chi dipenda da chi, cosa venga prima e cosa venga dopo, chi determini e chi sia determinato.

che, nelle sue *Sentenze*<sup>342</sup>, pone la questione se la scienza o la prescienza di Dio siano la causa delle cose o valga piuttosto il contrario<sup>343</sup>.

4.3) Argomento riguardo lo stesso così: la volontà di Dio è causa dell'essere delle cose, quindi il non volere o la non volontà di Dio è causa del non essere delle cose e per conseguenza il non essere del mondo dall'eternità ebbe una causa. Questo modo di argomentare appartiene al Filosofo<sup>344</sup> [Aristotele], il quale, infatti, afferma che se l'avere un polmone fosse causa della respirazione, allora il non avere un polmone sarebbe causa del non respirare e come si può constatare, questo modo di argomentare è identico a quello sopra esposto circa la volontà di Dio<sup>345</sup>.

4.4) Si argomenta riguardo lo stesso che l'essere futuro dell'Anticristo è stato dall'eternità e effettivamente è dovuto a Dio<sup>346</sup>, ossia dipende da Dio che dall'eternità ci sia l'essere futuro dell'Anticristo; eppure l'essere futuro dell'Anticristo è nulla. In maniera simile, quindi, sembra sia possibile che Dio sia la causa del non essere del mondo<sup>347</sup> dall'eternità<sup>348</sup>.

L'intento di queste prime quattro contro obiezioni è abbastanza simile: si vuole dimostrare che Dio possa essere causa di quella privazione o non ente che è il non essere mai stato del mondo. Esattamente il contrario di ciò su cui si basava la tesi sostenuta poco prima da Buckingham. Per farlo si ricorre ad una commistione di *auctoritates* e *rationes* volte a scardinare la tesi poc'anzi affermata attraverso diverse prospettive. Prima ci si rifà alla tesi dell'unità di volere, conoscere e operare divini, per cui, se Dio ha conosciuto o voluto che il mondo non sia mai stato, allora ciò può essere realizzato. Poi si solleva la problematica se il non essere mai stato del mondo sia causa o conseguenza del volere divino, probabilmente con l'intento di parteggiare per quest'ultima opzione in modo da giustificare

---

342 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 38.

343 BU, T.35.

344 Aristotele, *Analytica posteriora*, I.

345 BU, T.36.

346 Dio ha voluto dall'eternità che l'Anticristo fosse qualcosa di futuro, ha cioè progettato dall'eternità la venuta un giorno dell'Anticristo, quindi l'essere futuro dell'Anticristo e il suo realizzarsi un giorno, dipendono da ciò che Dio ha da sempre voluto.

347 Come Dio è causa di quel non ente che è l'essere futuro dell'Anticristo, così non si vede perché non dovrebbe essere causa di quel non ente che è il non essere stato del mondo.

348 BU, T.37.

ulteriormente il darsi della prima argomentazione<sup>349</sup> (4.1). In seguito si rafforza questa scelta mostrando come, anche grazie alle parole di Aristotele, debba esserci una relazione di corrispondenza tra la volontà di Dio e l'esserci delle cose e la non volontà di Dio e il non esserci delle cose, per cui come dalla volontà divina dipende l'essere di qualcosa, così dalla non volontà divina dipende il non essere di qualcosa. Infine si pone il paragone tra l'essere futuro e l'essere passato, se Dio ha potere su quel non essere che è l'essere futuro di qualcosa, ugualmente dovrà aver potere su quel non essere che è l'essere passato di qualcosa.

Buckingham decide di rispondere subito a queste obiezioni e ciò gli permetterà di sviluppare degli ulteriori approfondimenti e di fornire il materiale per ulteriori successive obiezioni e confutazioni.

#### ¬ 4) Contro obiezioni.

¬ 4.1) Circa queste argomentazioni ora portate rispondo per prima cosa che, parlando propriamente, Dio non è stato dall'eternità la causa per cui il mondo non è mai stato, infatti non fu una causa di tal genere né tramite la volontà con la quale potrebbe volere che qualcosa venisse in essere, né tramite la volontà con la quale potrebbe voler impedire il venire all'essere di qualcosa<sup>350</sup>, quindi <scartate queste due uniche possibilità, non resta che affermare che Dio non è causa del non essere mai stato del mondo><sup>351</sup>.

¬ 4.1.1) Riguardo al primo argomento, a proposito dell'autorità del Maestro [Pietro Lombardo], va detto che la volontà di beneplacito di Dio è la causa di tutte le cose, ma non di tutte le privazioni che non furono peccati, come afferma del resto lo stesso Maestro. Parimenti Agostino è della stessa opinione quando tratta il problema dei doni alle creature e il problema di alcune cose fatte da Dio. Inoltre, circa

---

349 Non si capirebbe altrimenti il senso di sollevare in questo momento e in questo luogo questa questione. Con buona probabilità, allora, l'intenzione è quella di mostrare come l'essere passato di qualcosa non possa essere la causa del fatto che Dio voglia in un certo modo, ma piuttosto sia vero il contrario: è la volontà divina la causa del non essere di qualcosa, quindi può anche essere la causa del non essere mai stato del mondo. A conferma di ciò si noti come tutte le altre tre obiezioni partano proprio dalla tesi che la volontà di Dio sia causa dell'essere delle cose. Anche la quarta obiezione, sebbene non esplicitamente, poggia su ciò, infatti l'essere futuro dell'Anticristo è qualcosa di voluto dall'eternità da Dio.

350 Visto che la volontà divina non ha né voluto, né impedito il non essere mai stato del mondo, non si può dire che Dio ne sia la causa.

351 BU, T.38.

l'argomento ulteriore e il modo in cui sostenga che il peccato, tramite quanto scrive San Giovanni, essendo un peccato, sia un non ente e una privazione, va risposto che il peccato non è puramente un non ente<sup>352</sup>, ma è in qualche modo un qualcosa<sup>353</sup>.

¬ 4.2) A proposito della seconda argomentazione, nego la divisione proposta, ossia: o Dio volle e seppe che il mondo non è mai stato o ecc, infatti anche il Maestro nega questa divisione nelle *Sentenze*<sup>354</sup> dove tratta della questione se la prescienza sia la causa delle cose o valga piuttosto il contrario e risponde utilizzando quanto afferma Boezio nel *De consolatione philosophiae*<sup>355</sup>, vale a dire che nessuna delle due alternative deve essere concessa. Si affronta lo stesso ragionamento anche a proposito del peccato: o c'è il peccato e per questo Dio lo sa o proprio perché Dio lo sa, allora c'è il peccato. Pure in questo caso nessuna delle due opzioni va concessa, né qualcosa è causa del fatto che Dio sappia qualcosa, infatti la causa del sapere divino è la stessa conoscenza che è Dio<sup>356</sup>. Riguardo infine a quanto viene riportato del Maestro nell'obbiezione, si può rispondere che stesse affermando quanto disse all'interno di una argomentazione più ampia o si può dire che stesse trattando di un argomento un po' diverso, ossia di ciò che riguarda i doni e le creature<sup>357</sup>.

¬ 4.3) Riguardo la terza argomentazione, circa il modo di argomentare del Filosofo [Aristotele], va detto che non avere un polmone non è propriamente la causa per cui non si respira, ma nel modo di esprimersi si intende piuttosto come una causa privativa, poiché la privazione di un qualcosa è la causa del non darsi dell'effetto derivante da quel qualcosa<sup>358</sup>.

---

352 Si noti come questa risposta cerchi un passo alla volta di demolire la tesi che Dio sia autore del non ente. Prima si sottolinea che la volontà di beneplacito non concerne alcune privazioni che non sono peccati e in tal modo si lascia spazio alla possibilità che esistano privazioni o non enti non voluti e quindi non causati da Dio e poi si sottolinea come quelle privazioni, che sicuramente devono appartenere a ciò che compete alla volontà di Dio, cioè i peccati, non siano realmente dei non enti, ma in qualche modo un qualcosa.

353 BU, T.39.

354 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 38 c. 5.

355 Boezio, *De consolatione philosophiae*.

356 Viene lasciata in sospenso la seconda opzione, cioè che si dia peccato proprio a motivo della conoscenza divina.

357 BU, T.40.

358 Il senso di questa replica sta nel fatto di voler sottolineare la differenza che intercorre tra l'essere causa in senso proprio e l'essere causa in senso privativo e ciò, in ultima istanza, serve per poter porre una differenza tra il modo in cui la volontà di Dio può essere definita causa dell'essere delle cose e il modo in

Infine, a proposito dell'argomentazione riguardante la causalità dell'essere futuro, sarà evidente più avanti la posizione da prendere in materia<sup>359</sup>.

Alla luce di queste contro obiezioni ciò che emerge è la strenua difesa del fatto che Dio non possa essere considerato, in senso proprio, causa del non essere e della privazione, quindi, di conseguenza, di quel non ente che è il non essere mai stato del mondo. Le *auctoritates* vengono rilette o interpretate in maniera tale da conformarsi a questa posizione e le *rationes* vengono demolite o corrette tramite una serie di precisazioni che finiscono per eliminarne o limitarne significativamente la portata. Tuttavia, come già accennavamo, questo breve scambio di obiezioni e contro obiezioni non è che lo spunto per un ulteriore approfondimento. Nuovamente infatti, da queste risposte, si ricava l'occasione per un'ulteriore replica e un'ulteriore risposta.

#### 5) Obbiezione ulteriore.

5.1) Si potrebbe obiettare ulteriormente in questo modo: Dio poté dall'eternità aver ordinato e aver disposto che nulla fosse mai fatto e pertanto Dio sarebbe causa del non essere delle cose<sup>360</sup>.

Dato che è concepibile che Dio avrebbe potuto far sì che nulla fosse mai stato fatto, ossia è concepibile che Dio potesse anche non creare, ne consegue che Dio, se avesse fatto una tal cosa (o meglio se non la avesse fatta), sarebbe causa del non essere delle cose. Dio pertanto, visto che avrebbe potuto essere causa del non essere delle cose, può essere detto esser causa del non essere delle cose. Come è corretto dire che, se apparteneva al potere di Dio il poter fare una determinata cosa, che però, di fatto, non ha fatto, comunque resta vero che il fare quella determinata cosa rientra nelle sue capacità, così è corretto affermare che se apparteneva al potere di Dio il poter non fare una determinata cosa, che di fatto non ha fatto, comunque resta vero che il non fare quella determinata cosa rientra nelle sue capacità. Chiaramente in questo ragionamento va tenuto conto dell'oggetto specifico di cui si sta parlando, vale a dire del poter realizzare il nulla, o meglio, del poter non fare nulla,

---

cui la non volontà di Dio può essere definita causa del loro non essere. Non si tratta perciò di un modo di essere causa che può essere messo sullo stesso piano come sembra voler invece fare l'obiezione presentata al punto 4.3. Dio potrà anche essere definito, in un certo senso, causa del non essere delle cose, ma sicuramente non nel senso in cui è definito esser causa del loro essere.

359 BU, T.41.

360 BU, T.42.



non creare alcuna cosa. Tale oggetto particolare, viste anche tutte le specifiche fatte finora sul suo possibile significato, rende ancor più complessa la questione. Vediamo la risposta presentata.

– 5) Risposta all'obiezione ulteriore.

– 5.1) Rispondo che quell'ordinazione e disposizione di Dio, parlando propriamente ed effettivamente dell'essere causa, non sarebbero state la causa del non essere delle cose<sup>361</sup>.

Un'altra causa, invece, può anche essere assegnata al fatto che Dio non possa volere che il mondo non sia mai stato o che ieri non sia stato l'Anticristo che ieri è stato (il quale dunque ancora non è) e tale causa è che, sebbene nelle cose permanenti Dio potrebbe riparare e ricreare una corrotta, tuttavia nelle cose successive, il cui essere è in continuo flusso, è vero il contrario, poiché Dio non può riparare il tempo passato, né rinnovare, né riportare indietro, né fare che il presente del tempo sia prima che sia stato o di quando sarà e pertanto Dio non può revocare la permanenza del loro essere state nel corso del tempo sebbene possa richiamarle in essere<sup>362</sup>.

Parimenti ci si esprime circa la cosa presente, infatti Dio non può fare che il tempo presente, nell'istante in cui è, non sia presente e la ragione di ciò è che, se Dio facesse quanto può fare per fare che il tempo presente non sia presente, ancora, nonostante ciò, sarebbe presente. Dimostro quanto detto poiché segue che prima di ciò, di questo ipotetico agire di Dio, il tempo, in maniera continua, è stato e ora non è <l'essere stato del tempo ora non è più>, quindi la mutazione è dal non essere all'essere e quindi il presente è<sup>363</sup>.

---

361 Nuovamente si distingue un senso proprio e uno improprio di essere causa. Come è stato detto prima, in questo caso si può rispondere che solo impropriamente si può dire che Dio sia causa del non essere delle cose, infatti solo in senso improprio si è causa quando non si causa ciò che si potrebbe causare, in senso proprio invece, non causando direttamente, ossia non producendo il non essere delle cose, non si può dire che Dio sia causa del non essere delle cose.

362 Viene qui posta una differenza sostanziale tra le cose il cui essere è permanente e le cose il cui essere è soggetto al divenire temporale. L'azione di Dio sulle prime può essere costante in quanto il loro essere è sempre nel medesimo rapporto rispetto a Dio, invece l'agire divino sulle seconde non può essere sempre dello stesso tipo. Dio può anche ricreare qualcosa che è già accaduto, ma non ha potere su quello che è stato il loro essere nel tempo, su quella durata che ha caratterizzato il loro sussistere per un determinato lasso di tempo.

363 Se intendiamo bene il senso di questa dimostrazione, essa sembra voler sostenere che vi sarebbe un passaggio dal non essere, ossia da quel non essere che è il non essere più di qualcosa a quel tanto di essere che deve caratterizzare il momento presente affinché in esso si possa fare che ciò che è o è stato, non sia, ma questo implica che il tempo presente sia, non possa mai essere del tutto annullato.

Inoltre, così come il tempo presente, nel tempo in cui è presente, non può non essere presente, così una cosa presente, mentre permane nel tempo (ossia mentre il suo essere fluisce nel tempo che gli compete) possiede la stessa necessità di esistere, fin tanto che è, che a suo modo possiede anche il tempo presente. Di queste cose tratta in un certo modo Goffredo di Fontaines nelle sue *Quodlibetales*<sup>364</sup>.

Similmente sembra che Dio non possa fare che qualcosa non sia nell'istante in cui questo qualcosa ha l'essere, poiché se lo facesse, ciò includerebbe contraddizione. Dimostro in questo modo: si ponga che Dio crei qualcosa in questo istante, prima di tutto, allora, *A*, cioè questo qualcosa, sia. Se Dio potesse fare che una cosa non fosse nell'istante in cui è e non vi fosse ragione per cui potesse fare maggiormente che un'altra cosa fosse piuttosto che fare che *A* fosse<sup>365</sup>, allora si ponga pure che Dio faccia che *A* non sia, conseguentemente seguirebbe che Dio annichilirebbe *A*, ma allora sarebbe avvenuto che *A* sia stato presente, ma ciò è appunto impossibile<sup>366</sup>.

Similmente se Dio facesse che *A* non fosse, o lo farebbe dal non essere di *A* o dall'essere di *A*. In maniera simile, o lo fa producendo qualcosa nell'essere o lo fa distruggendo qualcosa, tuttavia, come è evidente, nessuna delle due possibilità può essere vera<sup>367</sup>.

Infine, in un modo differente, si dice che il passato non possa non essere passato e il futuro, ora, possa non essere futuro e ciò vale allo stesso modo anche per il presente<sup>368</sup>. La volontà di Dio, infatti, è sempre libera e contingente rispetto alle cose future, mentre è necessaria rispetto alle cose presenti e passate (a motivo del fatto che vi è una verità necessaria e determinata conseguente alla posizione delle cose nell'essere), sebbene non si tratti di una necessità antecedente che fa necessariamente essere la cosa. La ragione di ciò è poiché con la volontà riguardante il futuro sta sempre insieme la possibilità dei contrari, mentre, rispetto al presente e al passato

---

364 Goffredo di Fontaines, *Quodlibet* VI, q. 2.

365 Dio dunque, in questa ipotesi, è completamente libero nello scegliere *A* piuttosto che un'altra cosa.

366 Affinché, cioè, una cosa presente sia annichilita, è necessario che quella cosa sia stata presente, altrimenti non si annichilirebbe nulla, ma questo significa che almeno nell'istante presente, in cui la cosa è, non può non essere; può non essere, infatti, solo dopo essere stata presente, quindi Dio non può fare che una cosa, nell'istante in cui è, non sia. Ciò che è presente, fintanto che è presente, non può non essere presente.

367 Il tipo di argomentazione qui esposta, sotto forma di dilemma, è molto simile a quella presentata al punto 2.2.6 (nota 320).

368 Ciò che vale per le cose future non vale cioè, anche per quelle passate e presenti. Si sottolinea qui la differenza nel rapporto che intercorre tra Dio e i possibili statuti temporali delle cose.

no e per tale motivo in questo caso vi è necessità<sup>369</sup>.

In questa risposta all'ulteriore obiezione mossa alla posizione difesa da Buckingham vediamo presentate delle argomentazioni aggiuntive a favore della tesi che Dio non possa volere che il mondo non sia mai stato. Anzi, a ben guardare, visto il poco spazio destinato all'effettiva confutazione dell'obiezione, peraltro non poi così differente dalle precedenti, sembra che l'esposizione di questa ulteriore obiezione sia servita principalmente a poter completare il discorso di Buckingham sulla questione. Mentre nell'esposizione della sua opinione in proposito, al punto 3 e nella risposta alle prime obiezioni al punto  $\neg$  4, si è insistito sull'impossibilità che Dio possa esser causa, propriamente, del non ente, ora si portano invece delle argomentazioni differenti. Si sottolinea la specificità delle cose soggette al divenire temporale, si mostra la contraddittorietà insita nel sostenere che ciò che è presente o passato possa non essere presente o passato fintanto che è presente o passato, si ricorda l'impossibilità di un agire divino che faccia non essere una cosa partendo dal suo essere o dal suo non essere e infine si evidenzia la differenza che intercorre tra i diversi momenti del tempo: non si può trattare ciò che è futuro come si tratta ciò che è presente o passato. La posizione di Buckingham guadagna allora un respiro più ampio e nonostante, vista l'insistenza, si possa dire che si fondi principalmente sul fatto che modificare il passato sia impossibile poiché comporta il realizzare un certo qual tipo di non ente, tuttavia non si può far esaurire in questo argomento tutta la sua prospettiva. Buckingham ha sicuramente in mente una serie di nodi problematici e conseguenze assurde che scaturirebbero dal sostenere la tesi che Dio possa volere che ciò che è stato non sia stato e ciò ci viene dimostrato proprio in quest'ultima replica. La sua posizione si risolve in una risposta chiaramente negativa alla domanda che sta alla base di questo primo articolo: Dio non può volere che il mondo non sia mai stato. Ciò che rimane da fare è allora fornire una risposta a tutta quella lunga serie di tredici argomentazioni che aprivano l'articolo sostenendo la tesi opposta. Vedremo tuttavia come lo spazio riservato alle diverse risposte vari sensibilmente, mentre alla prima argomentazione sarà fornita una lunga e articolata replica, a tutte le altre sarà dedicata soltanto qualche breve riga.

- $\neg$  1) Risposta alle argomentazioni a favore della tesi che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

---

369 BU, T.43.

¬ 1.1) Alla prima argomentazione rispondo in maniera conseguente concedendo la conclusione nella quale si deduce e si afferma che è possibile che Cristo abbia voluto fosse fatto qualcosa e tuttavia questo qualcosa possa non essere stato fatto nel passato, né possa esser fatto nel futuro. Similmente va concesso che Cristo possa essere stato ingannato, ignorante e errante. Inoltre è possibile che Cristo abbia giurato che qualcosa fosse fatto e tuttavia questo qualcosa non sia stato fatto, né sarà mai fatto. Si può dire la stessa cosa anche per ciò che riguarda le promesse, ossia che Cristo promise che qualcosa fosse fatto e tuttavia questo qualcosa non sia stato fatto<sup>370</sup>. Inoltre è pure possibile che Cristo abbia giurato esser vero qualcosa che, in quel momento in cui lo giurò, sapeva esser falso.

Si risponde allo stesso modo anche a tutte le altre cose simili e, sebbene Cristo poté persino essere ingannato e ingannare per sé, tuttavia non poté mentire<sup>371</sup>. Ciò è evidente da quanto scrive Anselmo nel *Cur Deus homo*<sup>372</sup> e dal fatto che non avrebbe potuto dire qualcosa con l'intenzione disordinata di falsificare o ingannare.

Allo stesso modo si concede sia possibile che Cristo giuri che l'Anticristo in futuro giungerà e tuttavia sappia che in realtà non arriverà mai nel futuro e, come sembra da questo caso, sia perciò possibile che Cristo giuri contro coscienza.

In maniera simile è possibile che Cristo giuri di non sapere in alcun modo se l'Anticristo sia futuro, nonostante in realtà sappia che l'Anticristo sarà futuro.

Questi difetti<sup>373</sup> [1<sup>374</sup>], tuttavia, sembrano essere tanto grandi da non poter appartenere ad un uomo perfetto e a maggior ragione non possono appartenere né a Dio, né a un qualche beato<sup>375</sup>.

Ciò può essere confermato infatti da quanto afferma il Maestro [Pietro

---

370 Comincia qui una lunga discussione in merito al problema dell'inganno divino. Si veda quanto scritto a riguardo nel primo capitolo.

371 Si ricordi quanto è stato detto in precedenza a proposito della differenza che intercorre tra: *dicere falsum*, *fallere*, *decipere* e *mentiri* (pp. 27-28).

372 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, I, 4.

373 Si inserisce qui una breve obiezione a quanto è stato appena detto, obiezione, a cui, però, verrà presto risposto.

374 Con questi numeri tra parentesi indicheremo le brevi obiezioni che Buckingham presenta all'interno della risposta alla prima obiezione e a cui poco dopo, di volta in volta, risponde.

375 BU, T.44.

Lombardo] nelle *Sentenze*<sup>376</sup> dove dice che mai furono beati quelli che caddero, quindi coloro ai quali di certo non possono appartenere i difetti sopra menzionati. Per tale motivo alcuni sostengono che, se Cristo promise o giurò in maniera assoluta che qualcosa fosse fatto, allora è necessario che quel qualcosa sia fatto e una tale risposta può trovare conferma sia in quanto scrive il Maestro<sup>377</sup>, sia in quanto sta scritto nelle Scritture<sup>378</sup>. San Paolo, ad esempio, dice che Cristo è la verità e non può negare se stesso<sup>379</sup>, tuttavia ciò accadrebbe, ossia Dio si smentirebbe, se non si compissero le cose da Lui dette.

Contro quanto appena scritto si potrebbe però obiettare in questo modo: Cristo ha promesso e predetto molte cose future e ciò è evidente da quanto riportato dai Vangeli, tuttavia ha promesso e predetto tutte queste cose senza una espressa condizione, quindi o le ha promesse e predette sotto tacita condizione o no. Se le ha promesse e predette in maniera assoluta <cioè senza alcuna condizione>, allora è necessario che tutte queste cose accadano; se invece le ha promesse e predette sotto una tacita condizione, allora, visto che tale condizione è a noi ignota in quanto non riportata, dobbiamo dubitare che possa accadere qualsiasi evento futuro promesso e predetto e allo stesso modo non si dovrebbe accordare nessuna fede o adesione alle parole di Cristo.

Ugualmente Dio, senza alcuna condizione, certamente e assolutamente, conosce le cose future contingenti<sup>380</sup>, quindi, se le conosce, le può promettere, predire o rivelare<sup>381</sup>.

Sempre riguardo a questo problema, va detto che questa proposizione copulativa è vera: “l'Anticristo sarà” e tuttavia è possibile che l'Anticristo non sia mai qualcosa di futuro, quindi Dio può giurare e promettere una tale verità nonostante possa non realizzarsi mai.

Inoltre, secondo questa posizione, Dio può essere necessitato a produrre un

---

376 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 4, c. 4.

377 Pietro Lombardo I *Sentenze*, dist. 24.

378 *Matth.* III. *Luc.* XVI, 17; XXI, 33.

379 *II Tm* II, 13.

380 Quest'ultimo inciso finale sembra voler ribadire che, nonostante quanto sia stato appena detto a proposito di Cristo, l'onniscienza di Dio non viene posta in dubbio o vincolata da alcuna condizione.

381 BU, T.45.

qualche effetto futuro e allora produrrebbe necessariamente qualcosa *ad extra* e lo produrrebbe di necessità antecedente, però una simile conclusione è decisamente erronea<sup>382</sup>.

In maniera simile Dio potrebbe essere necessitato a non dover fare nulla<sup>383</sup> e allora Dio non farebbe nulla, tuttavia, in tal modo, Dio si renderebbe impotente<sup>384</sup>.

Similmente coloro che sostengono questa posizione devono concedere tutte quelle cose che prima sono state desunte esser possibili, ossia che Cristo sia stato ignorante e così via, perciò, volendolo evitare, rispondo in un modo diverso. Dico allora che Dio conosce dall'eternità tutte le cose future contingenti e, nel loro modo di essere future, Dio le conosce e vuole siano future. In questo modo, quando qualcuno vede nel Verbo l'esser futuro di qualcosa o quando Dio rivela nel Verbo una qualche cosa futura, rimane ancora contingente che quelle cose future siano state rivelate o che nel Verbo sia stato visto l'esser futuro di qualcosa, anzi resta vero che possa non esser stato visto l'esser futuro di qualcosa e sia stato visto, invece, l'esser futuro delle cose opposte<sup>385</sup>. Ugualmente, se Dio promette contingentemente una cosa, deve esser chiaro che va tenuto fermo che la promette e la giura contingentemente.

Allo stesso modo, circa i beati, dico che vedono le cose future contingenti nel Verbo e soprattutto, a proposito di Cristo, che fu Dio e uomo, va detto che ha saputo nel Verbo le cose future contingenti, quindi entrambi, sia Cristo che i beati, conoscono contingentemente le cose future. Inoltre Cristo, in maniera contingente, volle e affermò che tali cose fossero future. Del resto non è possibile che Cristo abbia voluto una qualche cosa o la abbia affermata, detta, giurata o promessa e poi la tal cosa non si sia realizzata o non debba realizzarsi nel futuro. È possibile, tuttavia, che abbia conosciuto e affermato che qualcosa sarebbe stato fatto e nonostante ciò possa darsi che non abbia conosciuto, né creduto, né affermato che quel qualcosa sarebbe stato fatto, ma piuttosto il suo contrario. A proposito di

---

382 Erronea perché Dio non è sottoposto a nessuna necessità di tipo assoluto.

383 Cioè sarebbe necessitato a non dover agire in alcun modo.

384 Ma anche questa è una cosa assurda.

385 Dio conosce e vuole le cose contingenti in modo contingente. La conoscenza e la volontà di Dio rispettano lo statuto della cosa. Questa posizione espressa da Buckingham è molto vicina a quanto sosteneva Guglielmo di Ockham.

tutte le cose volute e anche per le altre cose consimili, tuttavia, è necessario ora che siano state, poiché Cristo oramai ne ha avuto conoscenza e le ha affermate. Così, circa questo termine futuro con cui indichiamo l'Anticristo e lo supponiamo contingente, può darsi che mai un tale termine abbia indicato l'Anticristo o lo supponesse in un tal modo.

In questa maniera, dunque, mi esprimo a proposito della comprensione nel Verbo e tale sembra essere del resto la risposta del Dottore Solenne [Enrico di Gand] riguardo quel sapere che consegue dalla conoscenza nel Verbo. Nelle sue *Quodlibetales*<sup>386</sup>, tra l'altro, dove si domanda se Pietro avrebbe potuto non rinnegare Cristo dopo che Cristo glielo predisse, fornisce una risposta simile a quella adoperata a proposito della questione sulla predestinazione<sup>387</sup>.

Contro [2] quanto appena detto si obietta<sup>388</sup> che Cristo poté conoscere qualcosa tramite una cognizione nel proprio genere<sup>389</sup> e tramite una tale cognizione aver voluto e aver preannunciato ciò che sarebbe accaduto. In tal modo si potrebbe rispondere a tutta l'argomentazione di partenza, infatti non potrebbe più darsi che Cristo abbia creduto o voluto o affermato qualcosa e, tuttavia, possa darsi che non abbia creduto, né voluto, né affermato una tal cosa. Inoltre una simile risposta potrebbe valere anche a proposito di un'altra creatura.

A questa obiezione rispondo che Cristo non poté né affermare, né volere qualcosa, se non tramite una cognizione nel Verbo<sup>390</sup>.

Si argomenta riguardo lo stesso così<sup>391</sup>[3]: si potrebbe sostenere che sarebbe

---

386 Enrico di Gand, *Quodlibet* III, q. 24.

387 BU, T.46.

388 Viene presentata ora una seconda obiezione inerente alla soluzione di questa prima argomentazione. Come si può osservare si tratta di brevi obiezioni a cui fa seguito immediatamente la relativa replica.

389 Si introduce qui una distinzione tra *cognitionem in Verbo* e *cognitionem in proprio genere*. Potremmo riassumere brevemente il significato di questa distinzione così: a Cristo, in quanto uomo-Dio, appartiene sia una scienza beata, tramite la quale conosce il Verbo e le cose nel Verbo, sia una scienza infusa, tramite la quale conosce le cose nella loro natura. Il primo tipo di conoscenza è tale che, vedendo il Verbo, ossia conoscendo il Verbo, si conosce in Lui il modo d'essere delle cose; il secondo tipo di conoscenza invece considera l'essere delle cose create nella loro propria natura, a partire dalle potenzialità naturali che spettano a Cristo in quanto è considerato come uomo.

390 BU, T.47.

391 Anche se non introdotta da un *contra* o presentata esplicitamente come un'obiezione, rinveniamo a questo punto una terza obiezione al discorso che Buckingham sta portando avanti a proposito della risposta da fornire alla prima argomentazione favorevole alla possibilità che Dio possa voler cambiare il

possibile che Cristo e Dio ingannassero qualcuno. Si potrebbe porre infatti che Dio riveli, per esempio a Pietro, che l'Anticristo sia qualcosa di futuro e che Pietro creda a una tale rivelazione; in tal modo, allora, Dio farebbe credere a Pietro che l'Anticristo sia futuro e tuttavia si potrebbe ugualmente porre che l'Anticristo non sia, ossia che non accada nel futuro. Pertanto, da una simile eventualità, conseguirebbe che Pietro sia stato ingannato e ad ingannarlo non potrebbe essere stato nessuno se non Dio, quindi Dio avrebbe ingannato Pietro. Questa conseguenza è valida e l'antecedente è possibile, quindi deve valere anche il conseguente sebbene vada contro a quanto sostengono Agostino<sup>392</sup> e Anselmo<sup>393</sup>: l'uno, infatti, afferma che Dio, da se stesso, non inganni nessuno<sup>394</sup> e l'altro è della stessa opinione quando, seppur affrontando il discorso da una prospettiva un po' diversa, dice che il corpo di Cristo fu un vero corpo e non un fantasma.

Rispondo al problema appena sollevato dicendo che, considerando la rivelazione come fatta nel Verbo, è ancora possibile che l'Anticristo non sia futuro, tuttavia, se ciò accadesse, non sarebbe mai stato rivelato che l'Anticristo sarebbe stato futuro<sup>395</sup> e se Pietro dovesse crederci, sarebbe stato ingannato in una cognizione di proprio genere. Quindi, in un simile caso, non sarebbe stato Dio a ingannarlo, bensì si sarebbe ingannato da se stesso. Certo, bisogna ritenere che sia possibile che Dio inganni qualcuno, tuttavia Egli non ha come fine principale quello di ingannare o di creare un inganno<sup>396</sup>.

Per quel che riguarda quello che afferma Agostino<sup>397</sup>, va detto che si sta riferendo ad una ragione materiale, infatti, in quell'occasione citata, Cristo mostrava se stesso ai discepoli per confermare la loro fede<sup>398</sup>.

Tuttavia si obietta ancora così<sup>399</sup> [4], argomentando che nessuno

---

passato. Si tratta di un argomento che si ricava facilmente dalle cose già dette in precedenza e che tuttavia, nella risposta che ne viene fornita, presenta degli elementi di novità o per lo meno di maggior precisione (si veda, ad esempio, l'introduzione, nella risposta, della distinzione sopra richiamata).

392 Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 14.

393 Anselmo d'Aosta, *Meditatio de humana redemptione*.

394 Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 53.

395 Si ribadisce insomma quanto era già stato detto prima, ossia la soluzione di Buckingham al problema della conoscenza divina dei futuri contingenti.

396 Si ricordi quanto detto a riguardo in precedenza.

397 Agostino d'Ippona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 14.

398 BU, T.48.

399 Anche in questa quarta obiezione si insiste sulle problematiche relative alla rivelazione divina. In questo



dovrebbe aderire fermamente e razionalmente ad alcuna rivelazione, infatti si può porre che sia rivelato a Pietro che l'Anticristo sia futuro e tuttavia, poi, sia ancora possibile che accada che l'Anticristo non sia posto in essere. Argomento allora in questo modo: Pietro ha creduto che *A* gli sia stato rivelato e ha di *A* una certezza maggiore rispetto a quella che pone in una qualunque altra cosa rivelata, pertanto nessuna rivelazione nel Verbo ha una sufficiente certezza visto che resta ferma con essa anche la possibilità del suo opposto.

Rispondo a quanto appena detto dicendo che la rivelazione nel Verbo ha una sufficiente certezza e nonostante rimanga la potenza al contrario e possa essere che nulla avvenga o sia avvenuto, ora, cioè nel momento della rivelazione, la certezza è massima<sup>400</sup>.

Riguardo lo stesso, si ponga [5] che sia rivelato a Pietro qualcosa che lo faccia gioire molto, pertanto non può essere che quel gaudio non sia stato e quindi la causa di una tale gioia fu quando quella cosa gli è stata rivelata<sup>401</sup>.

Rispondo che se ci si riferisce al gaudio che Pietro provò nel Verbo, allora può darsi che quel gaudio non sia mai stato concernente quell'oggetto rivelato o quella rivelazione; riferendosi invece al gaudio che può aver provato nel proprio genere<sup>402</sup>, è possibile che sia dovuto alla sua stessa credulità con cui credette che quella cosa, *A*, fosse futura<sup>403</sup>.

Riguardo lo stesso, si ponga [6] che sia rivelato a Pietro che il suo destino sia quello di essere dannato e che gli sia insegnato a volersi conformare ad una tale rivelazione, di conseguenza Pietro accetterà che la sua sorte sia di

---

caso si fa leva sulla necessaria incertezza che dovrebbe accompagnare una rivelazione sul futuro che lasciasse aperta la possibilità del suo potersi non avverare.

400 BU, T.49.

401 In sostanza l'obbiettivo di questa ulteriore obiezione sembra essere quello di sostenere che la gioia provata da Pietro, non potendo non essere stata, deve aver avuto una causa e tale causa non può che essere ciò che gli è stato rivelato. Pertanto, come conseguenza di ciò, non si può affermare, come era stato fatto ad esempio in precedenza, che non ci sia mai stata una rivelazione nel caso in cui la cosa rivelata non dovesse accadere, infatti, in tal caso mancherebbe la causa di una tale gioia. Visto che il darsi della gioia in Pietro è dovuto a una rivelazione, la rivelazione non può non essere avvenuta; se poi il contenuto della rivelazione non si realizzerà, allora si dovrà ammettere che vi fu un inganno o un errore da parte di Dio o di chi ha espresso la rivelazione, ma non si potrà dire, appunto, che la rivelazione non sia stata una rivelazione.

402 Per rispondere ci si rifà nuovamente a questa distinzione sopra introdotta.

403 BU, T.50.

condanna e morirà. Ora, dimostro che è possibile che Pietro, in tutto ciò, abbia peccato<sup>404</sup>. Argomento, infatti, dicendo che non sia stato rivelato realmente a Pietro che la sua sorte fosse di essere condannato e tuttavia Pietro abbia voluto che la sua sorte fosse di essere condannato, quindi Pietro volle qualcosa in maniera difforme dal precetto divino e in tal modo ha voluto contro il precetto di Dio e perciò ha peccato<sup>405</sup>.

Rispondo che, se si sta parlando della volizione che è secondo la cognizione nel Verbo, allora può darsi che Pietro non abbia mai voluto che la sua sorte fosse di essere dannato; se invece si sta parlando della volizione che è secondo la cognizione nel proprio genere, allora dico che, se Pietro ha voluto, non può non essere che non abbia voluto<sup>406</sup>. Da ciò non segue tuttavia che abbia voluto che il suo destino fosse di essere dannato e pertanto abbia peccato, infatti, sebbene abbia voluto difformemente dal precetto divino, tuttavia credette di volere conformemente ad esso e una tale

---

404 E quindi meriti la sua condanna.

405 Il senso di questa sesta obiezione si rende più chiaro grazie al contenuto della risposta. In base ad essa possiamo inferire che il significato profondo dell'obiezione sia questo: se il contenuto di una rivelazione può essere in realtà completamente diverso da quello che recepisce l'ascoltatore, allora è possibile che colui che riceve la rivelazione creda o si comporti esattamente all'opposto di quanto è stato rivelato sebbene ritenga di conformarsi alla rivelazione ricevuta. In base a ciò sembrerebbe allora che possa darsi lo strano caso sopra riportato, ossia di qualcuno che, credendo di conformarsi al contenuto di una rivelazione, finisca invece per fare esattamente l'opposto. In sostanza ci troveremmo quindi, con questa obiezione, di fronte ad una critica della possibilità che le rivelazioni possano avere tutt'altro contenuto rispetto a quello recepito dall'ascoltatore, diversamente non potremmo evitare queste conseguenze al limite dell'assurdo. Sottolineiamo tuttavia che il discorso meriterebbe ancora degli ulteriori approfondimenti, infatti, il dire, come nell'esempio proposto, che Pietro credendo ad un contenuto diverso della rivelazione rispetto a quello reale abbia perciò meritato di essere dannato, vuole anche dire che la rivelazione non si sia alla fine realizzata. Se infatti il contenuto reale della rivelazione non sosteneva che Pietro sarebbe stato dannato, come invece il contenuto, diciamo così "fittizio", sosteneva, allora il fatto che alla fine Pietro sia stato dannato renderebbe vero il contenuto fittizio della rivelazione e non quello reale, ma allora potremmo chiederci, visto il risultato finale, quale in realtà fosse il contenuto fittizio e quale il contenuto reale della rivelazione.

406 Questa prima parte della risposta sembra sostenere che non vi siano problemi nel ritenere che una rivelazione possa avere in realtà un contenuto ben diverso da quello che è stato recepito: se infatti ci riferiamo alla cognizione nel Verbo, allora, visto il carattere contingente che può avere, anche la volizione che vi si riferisce sarà altrettanto contingente. Se è possibile che la rivelazione possa avere tutt'altro significato e se è possibile che ciò che è stato visto nel Verbo come futuro rimanga contingente, allora è altrettanto possibile che la volizione avuta da Pietro secondo la cognizione nel Verbo sia stata di tutt'altro tipo e finisca alla fine per conciliarsi con quanto effettivamente rivelato. Il caso è diverso se invece ci si riferisse a una volizione che è secondo la cognizione nel proprio genere, in questo caso, infatti, ciò che è stato voluto non potrebbe essere diverso da ciò che è stato voluto, non ci sarebbe cioè alcuna contingenza a cui aggrapparsi in quanto ci si starebbe riferendo unicamente al sapere di Pietro senza alcuna relazione con il sapere divino; tuttavia anche in questo caso, come mostra il proseguito della risposta, si potrebbero evitare le conseguenze assurde del ragionamento proposto nell'obiezione. Non vi è infatti alcuna ragione per cui Pietro debba essere dannato sebbene abbia voluto difformemente dal precetto divino: la sua volontà, difatti, non avrebbe fatto altro che conformarsi a quello che ha creduto essere il vero significato del precetto divino e in ciò non vi è alcuna colpa, quindi non vi è nemmeno la ragione per cui debba essere dannato.

ignoranza, non dovuta ad una sua colpa, lo giustifica. Inoltre, per tutto il tempo in cui dura la cognizione nel Verbo, non c'è credulità, né volizione, né asserzione, né alcun atto simile se non secondo la cognizione nel Verbo. Del resto, se le cose stessero diversamente, seguirebbe che sarebbe possibile che lo stesso uomo, nello stesso istante, facesse qualcosa in maniera distinta e tuttavia credesse al suo opposto. Il che è evidente posto che Dio riveli tutte le cose future che farà nel futuro come, ad esempio, che l'Anticristo giungerà in futuro; in questo caso infatti, costui saprebbe tramite una cognizione in proprio genere che l'Anticristo giungerà in futuro e perciò sempre sarebbe necessario che le cose stessero così: che costui abbia creduto che l'Anticristo giungerà e sia comunque possibile che in quel momento abbia saputo che l'Anticristo non giungerà, in quanto seppe nel Verbo ogni futuro contingente<sup>407</sup> e così via<sup>408</sup>.

Infine [7], potrebbe essere mossa quest'ultima obiezione: visto che è necessario che Cristo abbia detto che l'Anticristo sarà e visto che può darsi che l'Anticristo non sarà, allora è possibile che Cristo abbia detto il falso<sup>409</sup>. Si risponde concedendo che sia possibile che Cristo abbia detto il falso e che sia necessario che abbia detto quelle parole, tuttavia non sia necessario che Cristo abbia affermato quella cosa<sup>410</sup>, infatti si tratta di un futuro contingente<sup>411</sup>.

La replica alla prima argomentazione che era stata presentata a favore della tesi che Dio potesse volere che il mondo non fosse mai stato, come si vede, si trasforma pian piano quasi nella trattazione di una questione a se stante e separata, mentre, infatti, il punto di

---

407 Queste conseguenze, tuttavia, sono assurde. Quest'ultima parte della risposta non vuole far altro che sottolineare la specificità della cognizione nel Verbo, la quale, se negata, porta alle conseguenze assurde che vengono presentate.

408 BU, T.51.

409 Quest'ultima obiezione è una ripresa di quanto in un certo qual modo era già stato affermato nell'obiezione (3). Potremmo dire che si tratti di una sintesi, con sottolineatura modale, di quanto era già stato affrontato.

410 Anche nella risposta conclusiva vediamo una ripresa di cose già dette. Sappiamo infatti che Buckingham concede che Cristo possa aver detto qualcosa di falso (chiaramente con le dovute precisazioni in merito) e che ciò che è stato detto non possa non essere stato detto (altrimenti si dovrebbe presupporre una possibile modificazione del passato, ma ciò è proprio quello che Buckingham nega), tuttavia resta un dubbio sul reale significato del contenuto di una rivelazione, sulla sua portata e sul fatto che Cristo vi abbia dato realmente il suo assenso, cioè vi abbia effettivamente creduto e tale dubbio non può che sorgere dalla natura contingente di ciò che è stato rivelato.

411 BU, T.52.

partenza aveva a che fare con il problema della modificabilità del passato, lo sviluppo della risposta finisce per concentrarsi unicamente sulle questioni che sorgono trattando delle problematiche relative alle rivelazioni divine. Ripercorrendo lo sviluppo di questa evoluzione ricordiamo che essa scaturisce in prima battuta dal presupposto, implicito nell'argomentazione 1.1, che ciò che vale per gli eventi futuri vale anche per quelli passati. Si sosteneva infatti, al punto 1.1, che ciò che è stato voluto poteva anche non essere mai stato voluto e per dimostrarlo si portava un esempio relativo ad un evento futuro: Cristo può non aver mai voluto una cosa futura che ha voluto come futura e ciò è motivato dal fatto che non vi è alcuna necessità che spinga Cristo a volere che una cosa futura sia futura, quindi è possibile che una tale cosa futura non sia voluta da Cristo. A ben guardare, però, la ragione di questa mancanza di necessità si fonda sulle conseguenze assurde che sorgerebbero dal tenere insieme questa necessità della volontà di Cristo con l'altro presupposto di questo ragionamento, ossia che, di fatto, un evento futuro abbia la possibilità di non accadere. È cioè proprio perché si concede la tesi che un futuro possa non accadere<sup>412</sup>, che si scarta la possibilità che la volontà di Cristo che quel futuro accada sia necessaria, altrimenti si incapperebbe nella conseguenza sconveniente di un inganno o errore divino. In sostanza sono quindi queste le ragioni e i presupposti che sostengono la prima dimostrazione al punto 1.1. La risposta di Buckingham in questo caso, allora, non è altro che quella di concedere i presupposti, infatti non si pone qui in dubbio né l'appropriatezza del passaggio: ciò che può valere per il futuro può valere anche per il passato, né la possibilità che gli eventi futuri possano non accadere, ma modificare il giudizio e la portata delle possibili conseguenze. Un evento futuro potrà anche non accadere, ma questo non vuol dire che allora Cristo può non aver voluto esser futuro ciò che ha voluto esser futuro, infatti la conseguenza, data come assurda, di un inganno divino, non è poi così assurda. Per tale motivo, visto che non vi è ragione di applicare questo possibile cambiamento della volontà divina rispetto al futuro, non vi è nemmeno ragione di applicarlo anche rispetto al passato.

Il cuore di tutta la replica diventa quindi un gioco di obiezioni e risposte intorno alla rivelazione divina di qualcosa di futuro. Il problema della modificabilità del passato viene messo da parte e ci si concentra sul significato e il modo di pensare l'inganno divino, il tipo di conoscenza che si può avere di un evento futuro e il grado di fiducia che si può

---

412 A sua volta anche questa tesi della contingenza di ciò che è futuro si basa su un ulteriore assunto e ciò verrà mostrato in maniera evidente quando ci occuperemo di questi problemi in Gregorio da Rimini. Ora vi accenniamo solamente: la contingenza di ciò che è futuro preserva la libertà umana e divina, evita che le nostre scelte e quelle divine siano determinate necessariamente.

ragionevolmente accordare ad una rivelazione. In modo particolare i due punti focali della posizione difesa da Buckingham potrebbero essere così riassunti:

1. La conoscenza di un evento contingente è a sua volta contingente, quindi la conoscenza divina rispetta lo statuto della cosa conosciuta. Questo non vuol dire, però, secondo Buckingham, che la conoscenza divina non sappia sempre che cosa accade, pertanto non può darsi il caso che Dio sia ignorante rispetto a ciò che accade o non conosca qualcosa.
2. È possibile che quanto rivelato da Cristo possa ingannare qualcuno, ossia è concepibile e può darsi, che ciò che è stato rivelato, di fatto, non si avveri.

A prima vista potrebbe sembrare che questi due punti siano in contrasto tra loro, in quanto si potrebbe pensare che Cristo inganni proprio perché non sa realmente che cosa accadrà nel futuro, in realtà la posizione di Buckingham è ben diversa: Cristo sa che cosa accadrà, tuttavia può aver rivelato che sarebbe accaduto qualcosa di diverso da ciò che realmente accadrà, quindi può aver detto qualcosa di falso. In sostanza Cristo può essere ingannatore, ma mai ingannato, può aver detto qualcosa di falso, ma mai avervi dato il suo assenso, ossia aver creduto fosse vero ciò che in realtà era falso<sup>413</sup>. Sul perché poi Cristo avrebbe dovuto rivelare qualcosa di falso si inserisce, appunto, molto di quanto finora scritto. Brevemente potremmo riassumere dicendo che ciò preserva in maniera migliore la potenza di Dio, evita che venga inserita quella mutabilità nel volere divino da cui scaturisce tutta questa questione, rispetta e conferma la libertà umana e divina.

È chiaro ovviamente l'influsso sulla riflessione di Buckingham delle speculazioni che caratterizzavano l'ambiente inglese in quegli anni, l'influenza di Ockham, le tesi sull'inganno divino di Holcot e anche le critiche di Bradwardine. Del resto, come sappiamo, quanto sostiene Buckingham sembra avere almeno in parte le caratteristiche di ciò che il *Doctor Profundus* avrebbe definito una posizione pelagiana. Il modo di concepire la conoscenza e la volontà divina da un lato e la possibilità dell'inganno divino dall'altro, ne sono degli esempi lampanti. Per quel che riguarda, in maniera specifica, la possibilità dell'inganno divino, la distanza poi è massima: quello che uno concepisce come possibile, l'altro lo nega. Ciò che per Buckingham è una difesa dell'immutabilità della volontà divina e dell'onniscienza di Dio, per Bradwardine si rivela essere invece l'esatto opposto. La tesi che entrambi volevano sostenere era la stessa, ma il modo di farlo li trasforma in avversarsi dalle posizioni contrapposte. Per approfondire questo aspetto della controversia basta del resto confrontarsi con le successive repliche di Buckingham alle altre argomentazioni

---

413 Ciò è evidente ad esempio da quanto è affermato nell'obiezione al punto (7).

portate al principio dell'articolo che abbiamo esaminato.

¬ 1.2) In relazione al secondo argomento nego che sia diminuita la potenza e la libertà di Dio, infatti prima fu posta la potenza, la potestà e la possibilità circa tutto ciò che è stato possibile e se ora fossero poste in relazione a ciò che è possibile, va detto che, tuttavia, per volere qualcosa, Dio ha avuto anche prima la possibilità e la libertà, per cui ora, se ha libertà e possibilità, ne consegue che non è diminuita la sua potenza e libertà<sup>414</sup>.

¬ 1.3) A proposito della terza argomentazione<sup>415</sup> concedo che, se Dio non potesse fare e volere che un futuro non sia futuro, allora non sarebbe onnipotente, tuttavia nego la conseguenza che afferma che allora, per la stessa ragione, ciò sarebbe valido anche a proposito del passato. La ragione è che fare che un futuro non sia futuro non è fare altro se non che non produrre ciò che è futuro, mentre non può essere così a proposito di un passato; infatti non dipende da qualcosa se Dio possa far essere o non essere o impedire qualcosa. Impedire che un futuro sia futuro è possibile, ma fare che un passato non sia passato non è possibile<sup>416</sup>.

¬ 1.4) Circa la quarta dimostrazione, la risposta è evidente in base alle cose già dette, poiché Dio non può volere allo stesso modo di come un tempo poté volere, infatti le cose non possono stare come prima furono. La causa del ragionamento prima esposto è principalmente dovuta al fatto che in questo modo Dio ha immutabilmente voluto<sup>417</sup>.

¬ 1.5) Relativamente al quinto argomento<sup>418</sup>, dico che Cristo può tutte le cose che sono possibili a esser fatte, mentre non può realizzare le altre cose che derogano alla sua eccellenza, le privazioni che non possono esser

---

414 BU, T.53.

415 L'argomento trattato si trova però ancora all'interno della seconda argomentazione, cioè in quella criticata nella risposta precedente.

416 BU, T.54.

417 BU, T.55.

418 Si tratta, sembrerebbe, della replica all'argomentazione portata al punto 1.3, piuttosto che ad altre successive.

fatte<sup>419</sup> e altre cose consimili<sup>420</sup>.

¬ 1.6) Per quel che riguarda la sesta argomentazione<sup>421</sup> nego la conseguenza, vale a dire che il mondo non sia stato, formalmente, non include contraddizione, quindi può essere che il mondo non sia mai stato; infatti, sebbene non sia per sé impossibile che il mondo non sia stato, tuttavia è impossibile per accidente<sup>422</sup>.

¬ 1.7) In relazione alla settima dimostrazione<sup>423</sup> dico che, parlando di necessità dell'antecedente, Dio non necessariamente ha voluto che il mondo o qualcos'altro non sia mai stato, tuttavia, parlando di necessità d'immutabilità<sup>424</sup>, va concesso che necessariamente Dio ha voluto in questo modo<sup>425</sup>.

¬ 1.8) A proposito dell'ottavo argomento<sup>426</sup>, nego che qualcosa sopraggiunga a determinare la volontà di Dio e inoltre dico che né l'essere passato, né la volontà di Dio necessitano Dio a volere che una certa cosa, ad esempio *A*, sia passata. Non ci si esprimerebbe propriamente nemmeno dicendo che Dio sia riguardo a ciò necessitato, piuttosto è necessario che Dio voglia in questo modo per il fatto che è necessario sia così a causa di ciò che è stato detto precedentemente<sup>427</sup>.

¬ 1.9) Circa la nona dimostrazione<sup>428</sup> concedo che Dio ora non può volere

---

419 Questa risposta di Buckingham sembra concedere tutto all'argomentazione a cui dovrebbe invece replicare, in realtà la sottolineatura che Cristo non può realizzare le privazioni che non possono esser fatte è una chiara risposta a quanto si sosteneva nell'ultima parte del punto 1.3. In base, infatti, a quanto è stato detto e dimostrato finora, poter fare che una cosa passata non sia mai stata è un'evidente privazione che non può esser fatta, quindi sebbene si conceda, come al punto 1.3, che Dio possa fare tutto ciò che non lede la sua volontà o limita la sua eccellenza, non si concede tuttavia che modificare il passato rientri in questo genere di cose.

420 BU, T.56.

421 Si tratta dell'argomento presentato al punto 1.4.

422BU, T.57.

423 Si tratta di quanto sostenuto al punto 1.5.

424 Dio non è necessitato a volere che il mondo non sia mai stato da una qualche necessità che si imponga alla sua volontà, tuttavia, se ha voluto in tal modo, se ha voluto che il mondo non sia stato, allora, vista l'immutabilità della sua volontà, è necessario che abbia voluto in questo modo, che abbia voluto che il mondo non sia mai stato.

425 BU, T.58.

426 Ci si sta ora riferendo a quanto sostenuto sia al punto 1.6, sia la punto 1.7.

427 BU, T.59.

428 I contenuti a cui si rivolge questa risposta sono quelli presenti ai punti 1.9 e 1.10. Va però notato che in

che il mondo sia stato prima di quando è stato, né può volere ora che sia fatto prima di quando è stato fatto. Inoltre, relativamente a ciò a cui viene ridotta la conclusione, ossia che Dio, allora, non poté mai dall'eternità aver prodotto il mondo o ricreare il tempo corrotto e passato, la risposta sarà evidente in quanto verrà detto negli articoli successivi<sup>429</sup>.

– 1.10) Relativamente alla decima argomentazione<sup>430</sup> dico che la motivazione per cui è possibile, a proposito della volizione divina o della volizione nel Verbo divino, che sia volizione rispetto a qualcosa e tuttavia possa darsi che non sia mai stata volizione rispetto a quel qualcosa, mentre non sia così relativamente alla volizione creata e nel proprio genere, è dovuta al fatto che, come la conoscenza divina, anche nel Verbo, è contingentemente sapienza e conoscenza, così vale anche per la volizione divina, vale a dire che sia contingentemente volizione<sup>431</sup>. Diversamente la volizione nel proprio genere non è contingentemente né conoscenza, né volizione<sup>432</sup>.

– 1.11) Per quel che riguarda l'undicesimo argomento<sup>433</sup> in relazione all'autorità di San Paolo, dico che Dio può fare ben più di quanto la nostra mente possa concepire, tuttavia non può tutto ciò che la nostra mente può immaginare<sup>434</sup>, infatti qualcosa di tale non è possibile<sup>435</sup>.

– 1.12) Infine, circa la dodicesima argomentazione<sup>436</sup>, la risposta è evidente

---

questa replica Buckingham rimanda a quanto tratterà in articoli successivi. Tanto la trattazione dell'argomentazione presentata al punto 1.10, quindi, quanto la sua replica, rimangono perciò in sospeso.

429 BU, T.60.

430 Si stanno in realtà affrontando qui i problemi sollevati al punto 1.11.

431 Si risponde così a quella richiesta che domandava l'esibizione della differenza tra la volontà increata e quella creata. Come la conoscenza divina nel Verbo è contingentemente conoscenza di qualcosa di contingente, così la volizione divina nel Verbo è ugualmente volizione contingente di qualcosa di contingente, diversamente, nella creatura, si ha una conoscenza e volizione di proprio genere, le quali non possono essere contingentemente conoscenza e volizione.

432 BU, T.61.

433 In questo caso si sta trattando di ciò che è contenuto al punto 1.12.

434 Si noti l'eleganza e la sinteticità di questa replica: è vero che Dio può fare cose che vanno oltre la nostra comprensione, ma ciò non significa allora che Dio possa fare tutto ciò che possiamo immaginare. È facile del resto osservare come tanta parte della tradizione filosofica e teologica abbia escluso dal novero delle cose realizzabili da Dio quanto si era prima posto come dubbio, ossia quanto si aveva comunque concepito o immaginato.

435 BU, T.62.

436 Si tratta del contenuto dell'ultimo punto, 1.13, dove si fa riferimento in qualche modo al problema che qualcosa di rappresentato come futuro possa non essere mai stato rappresentato come tale, ma di questa



grazie a quanto si è finora detto<sup>437</sup>.

La prima impressione che sorge osservando queste risposte è che Buckingham sia stato molto sbrigativo, il peso dato alla prima replica è completamente differente e sproporzionato rispetto a quello dato alle successive. Non solo, come abbiamo di volta in volta mostrato, non vi è una precisa corrispondenza tra il numero e il contenuto delle argomentazioni e quello delle rispettive risposte (a volte non vi è nemmeno la risposta, come nel caso di quanto contenuto nell'argomento presentato al punto 1.8), ma in molti casi non troviamo nemmeno una replica dello stesso livello, per dimensione e approfondimento, dell'argomentazione a cui si deve rispondere. Sembra che si abbia a che fare piuttosto con accenni o sunti di risposte. L'eventuale spiegazione può essere che Buckingham ritenesse di aver già offerto tutti gli elementi per una confutazione di queste argomentazioni all'interno di quanto aveva già scritto nel corpo dell'articolo. Si trattava solamente, quindi, in conclusione, di riassumere per sommi capi e nei punti fondamentali le chiavi per rispondere ai diversi argomenti.

È allora nella parte centrale del testo di Buckingham, tra la presentazione degli argomenti a favore della tesi che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato e le rispettive repliche, fatta eccezione a quella relativa al primo argomento, che ritroviamo l'essenza della prospettiva del nostro autore. Volendo quindi, a questo punto, trarre alcune considerazioni di carattere generale sul nucleo del pensiero espresso da Buckingham in questo articolo, vorremo sottolineare prima di tutto quelle che sono le due tematiche a cui viene dato più risalto e su cui si ritorna con più insistenza: l'impossibilità che Dio realizzi ciò che di per sé è un non ente e la possibilità di poter conciliare la conoscenza divina con la contingenza di ciò che è futuro. Abbiamo già approfondito nel corso della trattazione i nuclei tematici e le problematiche relative a questi due temi, ora ci interessa maggiormente analizzarli da un punto di vista più generale come indici di un cambiamento di prospettiva più ampio e di cui essi sono esempio. Si consideri in primo luogo a quali questioni queste tematiche sono associate: la prima ha a che fare con ciò che Dio può o non può fare, quindi ai problemi relativi all'onnipotenza divina, la seconda, invece, è squisitamente relativa ai problemi che sorgono dalla trattazione delle questioni relative ai futuri contingenti. Il primo, insomma, è un problema in qualche modo classico se consideriamo la questione che genera questo articolo (se Dio possa volere che il mondo non sia stato), la seconda invece

---

tematica e delle relative associate, si è di fatto già discusso molto nel corso del testo, si pensi ad esempio alla lunga replica relativa alla prima argomentazione (– 1.1).  
437 BU, T.63.

rappresenta un'aggiunta per diversi aspetti nuova in relazione al tema in questione. Gli autori che per tutto il Medioevo avevano trattato il tema della possibile modificabilità del passato ne avevano fatto un problema esclusivamente concernente i limiti del potere divino, qui assistiamo all'introduzione di qualcosa di nuovo, ad una nuova prospettiva sul problema. La questione della modificabilità del passato finisce per intersecarsi con le problematiche relative ai futuri contingenti. Sorge allora spontanea la domanda: come mai questo cambiamento? A nostro avviso la risposta è da ricercare in uno dei testi e quindi degli autori che spingono Buckingham ad approfondire, nel suo commento alle *Sentenze*, questa questione. Ci riferiamo chiaramente a Bradwardine e alle sue opere, in particolar modo al suo *De futuris contingentibus* che per primo aveva cominciato a mettere in rapporto il tema del potere divino con le peculiarità di ciò che accade nel futuro e nel passato e che prima del *De causa Dei* (probabilmente non ancora conosciuto da Buckingham quando compone il suo commento alle *Sentenze*) rappresenta lo scritto a cui si contrappone la riflessione di Buckingham. Abbiamo perciò in questo testo un chiaro e lampante esempio di ciò che abbiamo ribadito più volte, ossia di un cambiamento nel modo di trattare la questione della modificabilità del passato: da sola questione relativa all'onnipotenza divina, si apre ora anche alle problematiche concernenti i futuri contingenti e in questo caso, specificatamente, ai problemi relativi alle rivelazioni divine. Due questioni, allora, una tradizionale e una al centro del dibattito culturale di quell'epoca, si incontrano e si sviluppano insieme all'interno della medesima trattazione<sup>438</sup>. Buckingham, in questo articolo, sembra porre l'accento più sulla volontà che sulla potenza divina, ma, se si osserva attentamente lo sviluppo del testo, le due cose alla fine finiscono più volte per sovrapporsi. Certo, la domanda chiede se Dio possa volere che il mondo non sia mai stato e non, esattamente, se Dio possa modificare il passato, tuttavia la questione di fondo è la stessa: poter volere far sì che il mondo non sia mai stato significa poter volere che ciò che è stato (il mondo e quindi, in quanto è anche stato, un passato) possa non esser mai stato, quindi se qualcosa di passato possa non esser mai stato passato. Inoltre, visto che la volontà divina non può esser frustrata, ossia non può non realizzare ciò che vuole, chiedersi se possa volere qualcosa, significa chiedersi tanto se abbia il potere di realizzarlo, quanto se abbia le ragioni per volerlo, pertanto, almeno in parte, la domanda su ciò che Dio può è implicata da quella su ciò che Dio può volere. È vero che Dio potrebbe anche non volere ciò che tuttavia potrebbe realizzare, evidenziando così una distinzione tra

---

438 E se questa è ora, in qualche modo, una novità che caratterizza specificatamente il dibattito inglese sull'argomento, presto diventerà parte integrante e essenziale delle dispute continentali sull'argomento.

l'estensione del potere e del volere divino, ma è anche vero che, se non potesse realizzare una cosa, non potrebbe nemmeno volerla. A nostro avviso è la seconda parte di questo rapporto tra volontà e potere divino quella che emerge nel testo di Buckingham. In nessun luogo si afferma infatti che, sebbene Dio possa cambiare il passato, tuttavia non potrebbe volerlo, mentre in più di un passo si consegue, dal fatto che il passato possa essere modificato, che Dio possa anche volerlo. Concludiamo allora sottolineando nuovamente l'importanza di quest'opera sia per il ruolo che riveste nello sviluppo complessivo della storia di questa problematica, sia per gli elementi di novità che apporta a questo sviluppo. Buona parte del contenuto di questo articolo verrà ripreso nel successivo lavoro di Buckingham, *Ostensio meriti liberae actionis*, ma in questo caso se ne avrà una rielaborazione e un approfondimento particolare visto il preciso scopo di controbattere ad un testo ben più elaborato del *De futuris contingentibus*, ossia il *De causa Dei*. Sarà allora interessante osservare come Buckingham ritornerà su quanto aveva già scritto e che cosa sceglierà di lasciare da parte, riprendere o approfondire.

### 3.2.2 *Determinatio de contingentia futurorum*

L'*Ostensio meriti liberae actionis* raggruppa una serie di *Quaestiones theologicae* scritte da Buckingham, la prima delle quali, allo stato attuale del testo, è proprio la *determinatio contingentia futurorum*<sup>439</sup>. Quest'opera, scritta dopo il suo commento alle *Sentenze* e probabilmente dopo la pubblicazione finale del *De causa Dei* di Bradwardine (visto che si scaglia principalmente proprio contro il terzo libro di quest'opera), è lo scritto di Buckingham dove possiamo trovare l'esposizione finale del suo pensiero in merito al tema da noi trattato. Nel complesso si può dire che queste *Quaestiones* non abbiano avuto la stessa diffusione del commento alle *Sentenze* del nostro autore, tuttavia, per lo meno le prime, furono sicuramente conosciute sia a Oxford che a Parigi<sup>440</sup>.

La *determinatio contingentia futurorum* si presenta, almeno nelle parti che ci interessano, con una forma ed una esposizione dei contenuti più chiara, precisa e concisa rispetto a quella riscontrata negli articoli del commento alle *Sentenze*, forse indice di una rielaborazione e maturazione del pensiero dell'autore.

---

439 Il testo a cui ci siamo rifatti è quello edito da J.- F. Genest in *Prédétermination et liberté créé à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., pp. 183- 306.

440 Per quel che riguarda la diffusione di quest'opera e più in generale la sua storia si veda *Ivi*, pp. 173- 182.

La struttura del testo consiste, sommariamente, in una serie di conclusioni le quali vengono progressivamente dimostrate tramite l'ausilio di argomentazioni e il ricorso alle autorità o, in taluni casi, richiamando altre conclusioni precedentemente dimostrate. Due sono le conclusioni che ci interessano per il tema da noi trattato e su cui ci soffermeremo: la dodicesima e la tredicesima, di queste presenteremo un'analisi dettagliata.

La dodicesima conclusione si promette di dimostrare quanto segue: quando una cosa è presente o oramai passata, è necessario sia presente o oramai passata.

In altre parole ciò significa che non è possibile fare in modo che una cosa non sia presente mentre è presente e che una cosa non sia passata una volta che è passata<sup>441</sup>. A sostegno di questa tesi Buckingham utilizzerà sia una copiosa lista di citazioni provenienti da diversi *doctores*, come abbiamo visto essere nel suo stile<sup>442</sup>, sia il ricorso ad alcune argomentazioni.

Osserviamo quindi come si sviluppa il testo.

12<sup>a</sup> Conclusione:

La dodicesima conclusione fu questa: quando una cosa è presente o oramai passata, è necessario sia presente o oramai passata<sup>443</sup>.

I) Per dimostrare la conclusione si può procedere in molti modi, ma specialmente grazie all'ausilio delle testimonianze dei dottori sapienti<sup>444</sup>:

I.1) In primo luogo grazie a quanto dice Agostino<sup>445</sup> nel *Contra Faustum* e nel *Super Psalterium*<sup>446</sup>.

---

441 Buckingham vuole ribadire insomma la necessità del presente e del passato contro la tesi di Bradwardine. Chiaramente, tuttavia, non difende una necessità antecedente o assoluta, ma una necessità conseguente o ipotetica. È l'essere presente o passata di una cosa a renderla necessaria, non era invece in senso assoluto necessario che fosse presente o passata; visto che una cosa è presente o passata, allora è necessario che sia presente o passata, non era invece da sempre necessario che la cosa fosse presente o passata.

442 È vero che il ricorso alle testimonianze di altri pensatori, per lo più celebri o il cui valore fosse riconosciuto, era la norma nel mondo medievale, tuttavia in questo caso esse ricoprono circa i tre quarti della trattazione. Il richiamarsi ad una quindicina di autori ha quindi un preciso scopo argomentativo come vedremo tra poco.

443 BU, T.64.

444 BU, T.65.

445 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo da Buckingham. Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 3; *Super Psalterium*.

446 BU, T.66.

- I.2) Inoltre viene affermata la stessa cosa da Girolamo<sup>447</sup> nella *Epistula ad Eustochium*<sup>448</sup>.
- I.3) Di un'opinione simile è anche Anselmo<sup>449</sup> nel *Cur Deus homo*, nel *Proslogion* e nel *De concordia*<sup>450</sup>.
- I.4) Ugualmente Pietro Lombardo<sup>451</sup> sembra sostenere questa conclusione in alcune distinzioni, sia nel 1° che nel 2° *Sentenciarum*<sup>452</sup>.
- I.5) Manifesta la stessa opinione anche Aristotele<sup>453</sup> nell'*Ethica Nicomachea* e nel *Periarmeneias*<sup>454</sup>.
- I.6) Lo stesso vale per Alessandro di Hales<sup>455</sup> nella sua *Summa Theologica*<sup>456</sup>.
- I.7) Dice le stesse cose anche Tommaso d'Aquino<sup>457</sup> nel *Super I<sup>um</sup> Sentenciarum*<sup>458</sup>.
- I.8) Questa conclusione è evidente per Duns Scoto<sup>459</sup>, che spesso la suppone nelle sue questioni, per esempio nel 1° *Sentenciarum*<sup>460</sup>.
- I.9) Della stessa opinione è anche Egidio Romano<sup>461</sup>, stando a quanto afferma nel *I<sup>um</sup> Sentenciarum*<sup>462</sup>.

---

447 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

448 BU, T.67.

449 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17; *Proslogion*, c. 7; *De concordia*, c. 4.

450 BU, T.68.

451 Pietro Lombardo, II *Sentenze*, dist. 25; I *Sentenze*, dist. 44, c. 5; I *Sentenze*, dist. 44, c. 4.

452 BU, T.69.

453 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6, 2; *De interpretatione*, 1.

454 BU, T.70.

455 Alessandro di Hales, *Summa theologica* I<sup>a</sup> pars.

456 BU, T.71.

457 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 44, q. 1.

458 BU, T.72.

459 Duns Scoto, *Sent.* I, dist. 40. (In realtà: *Ordinatio*, dist. 40).

460 BU, T.73.

461 Egidio Romano, *Sent.* I, dist. 44, q. 4.

462 BU, T.74.

I.10) Anche Alberto Magno<sup>463</sup> è d'accordo con ciò visto quanto scrive nel 1° *Sentenciarum*<sup>464</sup>.

I.11) Lo stesso vale per Bonaventura da Bagnoregio<sup>465</sup> nel *Super I<sup>um</sup> Sentenciarum*<sup>466</sup>.

I.12) Guglielmo d'Auxerre<sup>467</sup> nel 1° libro della *Summa aurea* manifesta la stessa idea, sebbene riporti anche la posizione in contrario di Gilberto Porretano<sup>468</sup>.

I.13) Della stessa opinione è l'antico dottore Riccardo Karuch<sup>469</sup> nel *Super I<sup>um</sup> Sentenciarum*<sup>470</sup>.

I.14) Concorda con ciò anche Enrico di Gand<sup>471</sup> nella 1° *Quodlibet*<sup>472</sup>.

I.15) Infine si può ricavare la stessa conclusione anche da quanto scrive Goffredo de Fontibus<sup>473</sup> nella 6° *Quodlibet*<sup>474</sup>.

Da quanto scritto emerge chiaramente che il ricorso alle autorità non è secondario, così come non è casuale la loro scelta. Si provi ad esempio a confrontarle con quelle citate da Thomas Bradwardine, quello che si noterà è che alcune sono esattamente le stesse, eppure sembrano affermare delle cose opposte a seconda dell'autore che le utilizza. È importante sottolineare questo punto perché evidenzia come qui sia in gioco non solo una battaglia argomentativa, volta a sondare le ragioni più probanti, ma anche uno scontro sulla tradizione dottrinale, su chi può vantare dalla sua parte la voce dei grandi dottori della

---

463 Alberto Magno, *Sent. I*, dist. 42.

464 BU, T.75.

465 Bonaventura da Bagnoregio, *Sent. I*, dist. 42, q. 3.

466 BU, T.76.

467 Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, lib. I, q. 58. (Il riferimento più corretto è probabilmente il seguente: *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI).

468 BU, T.77.

469 Riccardo Karuch, *Sent. I*, dist. 42.

470 BU, T.78.

471 Enrico di Gand, *Quodlibet I*, q. 7- 8.

472 BU, T.79.

473 Goffredo di Fontaines, *Quodlibet VI*, q. 2.

474 BU, T.80.

Chiesa e dei santi. La strategia di Buckingham è allora quella di iniziare mostrando il numero, l'antichità e la fama dei pensatori che hanno sostenuto la sua posizione, senza paura di richiamare dalla propria parte anche quei pensatori che Bradwardine aveva presentato come sostenitori della tesi opposta. Tra tutti è interessantissimo l'esempio di Guglielmo d'Auxerre, in quanto, se si prende il testo completo in cui tratta di questo argomento, è veramente difficile poter sostenere che sia un partigiano della tesi dell'immodificabilità del passato<sup>475</sup>, eppure Buckingham, in buona o cattiva fede, ne cita solo un passaggio da cui effettivamente parrebbe sostenere la sua tesi. L'utilizzo delle autorità non è quindi, semplicemente, uno sfoggio di conoscenza, ma una precisa strategia volta ad indebolire la posizione dell'avversario e consolidare la propria.

Il passo successivo del dottore inglese è quello di presentare le ragioni argomentative, ossia i ragionamenti e le dimostrazioni che si possono portare razionalmente a favore della propria posizione.

## II) Riguardo a ciò si argomenta così:

II.1) Ciò che puramente è un non ente non può essere oggetto di alcuna potenza, diverso è invece il caso in cui un non ente concerna il principio o la fine di un ente, ossia segua la posizione o la distruzione di un ente<sup>476</sup>. Si prenda come esempio che Dio avrebbe potuto fare il nulla o non aver fatto nulla<sup>477</sup>.

Dimostro che Dio non può fare *per sé* immediatamente che il nulla sia o che il nulla sarà, né può essere *per sé* oggetto della potenza divina che il nulla sia futuro; poiché, se così fosse, allora Dio farebbe in questo caso che il nulla sia e pertanto la volontà divina o il volere di Dio sarebbero causa dell'esserci del nulla o del perché non vi sarebbe nulla<sup>478</sup>, quindi, viste le conseguenze assurde, il volere divino non è la causa per cui vi è il nulla o

---

475 Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI.

476 Questa argomentazione, come altre, è praticamente la stessa che troviamo nel commento alle *Sentenze* del nostro autore e, se tralasciamo alcune specificità, la ritroveremo esposta anche da altri teologi medievali come Gregorio da Rimini e Giovanni di Mirecourt. È probabile perciò che questa dimostrazione abbia suscitato un certo interesse ed abbia portato gli autori successivi a preferirla ad altre argomentazioni dello stesso Buckingham.

477 Sul significato ambiguo di questa espressione di Buckingham si veda la nota 302. In questo caso, tra l'altro, è sparito l'*“aduch”*, pertanto il testo latino dice ora: *“quod Deus nihil fecisset”*, ciò non risolve le perplessità di fondo sulla possibile interpretazione del significato del passo, ma almeno rende più plausibile la nostra interpretazione che, sebbene per ipotesi faccia di Dio in qualche modo l'autore del nulla, almeno rende ragione del resto della dimostrazione.

478 Quindi, secondo un'interpretazione possibile, la volontà o il volere divino non sarebbero causa di nulla.

non vi è nulla. Del resto non sembra che il nulla possa essere causa di qualcosa, infatti posto o rimosso, l'essere di ciò che dovrebbe causare non aumenta, né diminuisce.

Dio può tuttavia essere puramente la causa della privazione, quindi di quel tipo di non ente che concerne la posizione o distruzione di un qualche ente, vale a dire che Dio è in un qualche modo causa del non ente poiché, per esempio, dopo che ha distrutto un ente, dopo che lo ha tolto dall'essere, segue il non esserci più di un tale ente, quindi, in un certo modo, segue un qualche tipo di non ente dall'azione di Dio<sup>479</sup>. Per tale ragione Dio può essere la causa di questa affermazione: “Il mondo non è”, poiché Dio può distruggere il mondo e, una volta distrutto, ci sarà in tal modo il nulla<sup>480</sup>.

II.2) In maniera simile, visto quanto appena detto, Dio avrebbe potuto fare dall'eternità che il mondo non fosse mai stato, in quanto poteva non aver mai prodotto il mondo che di fatto produsse e allora, in quel caso, il mondo non sarebbe mai stato<sup>481</sup>. Conseguentemente Dio avrebbe potuto essere stato la causa per cui il mondo non sarebbe mai stato, utilizzando il termine “causa” così come ne parla Anselmo nel *De casu diaboli*<sup>482</sup> e nel *Cur Deus homo*<sup>483</sup>, quando dice che chi può fare che qualcosa non sia e non lo fa, si dice possa fare il non essere<sup>484</sup>. Tuttavia, che ora il mondo non sia mai stato è impossibile, in quanto anche se Dio annichilisse tutto quello che può annichilire e così facesse che il nulla sia, ancora rimarrebbe fermo che qualcosa è stato e il mondo è stato<sup>485</sup>.

---

479 Riassumendo, quindi, Dio può essere la causa per cui ci sia il nulla o perché nulla sia, solo in senso privativo, ossia distruggendo tutto ciò che è, non può invece di per sé e immediatamente fare che sia il nulla.

480 BU, T.81.

481 Si noti, come era stato detto più sopra, che Buckingham non ha alcuna difficoltà ad affermare che Dio avrebbe potuto agire diversamente e, come nell'esempio, far sì che il mondo non sia mai stato, quindi non può di certo essere questo il punto di discriminare tra la posizione di Buckingham e quella di Bradwardine. Se Bradwardine avesse semplicemente affermato che Dio di potenza assoluta (dando a questo termine il significato teologico o “tradizionale”) avrebbe potuto far accadere le cose diversamente prima del loro effettivo accadere, Buckingham sarebbe di certo stato d'accordo.

482 Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, c.1.

483 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, I, 10.

484 Questa affermazione sembrerebbe suggerire che poter fare il non essere o il nulla debba essere interpretato come poter far sì che segua il nulla dopo il non esserci più di qualcosa, vale a dire che il non essere che viene così a “porsi” non sarebbe nient'altro che il non essere relativo alla cosa che non c'è più; né più, né meno che l'assenza o privazione che segue la distruzione di un qualche ente.

485 BU, T.82.



II.3) Allo stesso modo, se anche Dio ricreasse o riponesse in essere tutto quello che potesse, ancora resterebbe vero che il mondo è stato, quindi, di conseguenza, sebbene un tempo fosse oggetto della potenza divina poter fare che il mondo non fosse mai stato, ora non lo è più. Si capisce meglio, allora, anche quello che voleva dire Anselmo nel *Cur Deus homo*<sup>486</sup>, ossia che, probabilmente, il non poter fare che una cosa passata non sia passata, non deriva da un'impotenza da riporre in Dio, ma da un'impotenza che deriva dal non poter essere fatta della cosa, dalla sua infattibilità<sup>487</sup>.

II.4) Similmente, se Dio potesse fare o volere ora che il mondo non sia mai stato, potrebbe distruggere tutto senza alcuna mutazione, poiché potrebbe fare che non ci sia mai stato nulla e così non vi sarebbe né mutazione, né i termini della mutazione<sup>488</sup>.

II.5) Inoltre, secondo ciò, Dio può fare che ogni cosa che è presente sia stata dall'eternità<sup>489</sup>.

II.6) Si aggiunga, però, che, se Dio potesse fare ora che nulla, eccetto Lui, sia stato, rimane da capire in che modo potrebbe farlo. Di certo o da qualcosa o dal nulla.

II.6.1 Se dal nulla, ciò sarebbe davvero ammirabile, in quanto non è possibile fare immediatamente da una pura privazione una pura privazione<sup>490</sup>.

II.6.2 Se da qualcosa, allora un'altra cosa sarebbe derivata da Dio, ma questo è contro l'ipotesi che nulla eccetto Lui sia stato<sup>491</sup>. Per tali ragioni non può esser fatto che nulla sia stato se non esprimendosi

---

486 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

487 BU, T.83.

488 BU, T.84.

489 BU, T.85.

490 Fare, cioè, dal nulla (la prima pura privazione) che nulla sia mai stato (la seconda pura privazione).

491 Se, cioè, Dio, per fare in modo che non ci sia stato nulla eccetto Lui, dovesse farlo partendo da qualcosa, ad esempio eliminando un qualcosa, allora non sarebbe possibile affermare che nulla eccetto Lui sia stato, in quanto c'è quel qualcosa da togliere che, tuttavia, è stato. In conclusione, se qualcosa è stato, Dio non può fare in modo che nulla eccetto Lui sia stato.

come si esprime Anselmo<sup>492</sup> nel *De casu diaboli*<sup>493</sup>.

II.7) Si dica infine che con lo stesso ragionamento con cui si afferma che Dio è propriamente e puramente la causa del non ente, bisognerebbe anche dire che Dio sia la prima ragione e causa di qualsiasi impossibilità, ma ciò va contro la 11<sup>a</sup> conclusione<sup>494</sup>, quindi non può essere affermato<sup>495</sup>.

La dodicesima conclusione finisce con un rimando ad una ulteriore ripresa del discorso sull'argomento, in quanto, dice Buckingham, sono molti e difficili gli argomenti che possono essere sollevati contro la tesi che si vuole difendere<sup>496</sup>.

La conclusione seguente, la tredicesima, rappresenterà proprio la ripresa e l'ampliamento della discussione su questa problematica.

Facciamo notare, però, prima di iniziare l'analisi della conclusione successiva, come la seconda parte della conclusione appena analizzata, vale a dire la parte argomentativa e dimostrativa, sia molto differente dalla prima parte concernente l'esposizione del pensiero dei diversi autori sulla questione. Questo non solo, ovviamente, perché si sta utilizzando un metodo diverso, ma specialmente perché il contenuto delle argomentazioni portate è assai differente. La seconda parte, infatti, sembra ruotare intorno al problema della fattibilità del nulla<sup>497</sup>, di come si possa intendere il rapporto tra ciò che Dio può fare e l'eventuale "nulla" che può risultare dal suo operare, diversamente le autorità citate nella prima parte non portano mai argomentazioni di questo tipo. Forse gli unici che potrebbero avvicinarsi al discorso che propone Buckingham sono Alessandro di Hales e Bonaventura da Bagnoregio, in quanto, se si esamina con precisione, andando ai testi, la loro risoluzione

---

492 Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, c.1. (Si veda il punto II.2).

493 BU, T.86.

494 L'undicesima conclusione può essere così riassunta: prendendo in considerazione una cosa posta in essere, è necessario che Dio voglia che questa cosa sia in quel momento, ma è necessario naturalmente che quella cosa sia prima che sia necessario che Dio voglia che quella cosa sia e in maniera consimile, prendendo in considerazione una cosa passata, bisogna dire che è necessario naturalmente che quella cosa sia stata prima che sia necessario che Dio voglia che quella cosa sia stata. «Conclusio undecima fuit ista. De re posita in esse, quam rem pro tunc est necesse Deum velle esse, prius naturaliter est necesse illam rem esse, quam est necesse Deum velle illam rem esse. Et modo consimili, de re lapsa in preteritum est dicendum quod prius naturaliter est necesse illam rem fuisse, quam est necesse Deum velle illam rem fuisse.» Thomas Buckingham, *Detreminatio de contingentia futurorum*, in J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV<sup>e</sup> siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., p. 186. Vi è dunque una sorta di precedenza tra la necessità per cui una cosa passata è stata e la necessità per cui Dio vuole che una cosa passata sia stata, pertanto non è Dio la ragione ultima della necessità e dell'impossibilità delle cose. Su questo punto la distanza dal volontarismo di Bradwardine è massima.

495 BU, T.87.

496 BU, T.88.

497 Rispetto a ciò è chiara la vicinanza con il commento alle *Sentenze*.

della problematica relativa alla questione se Dio possa fare che ciò che è passato non sia passato, si possono notare degli elementi in comune con le argomentazioni che il pensatore inglese utilizza nella seconda parte di questa conclusione<sup>498</sup>; tuttavia, se si dovesse restare invece a come questi due autori sono presentati nella conclusione, non ci si accorgerebbe mai degli eventuali elementi in comune.

Le diverse argomentazioni qui proposte da Buckingham sembrano allora avere questo nucleo comune: Dio può fare il nulla solo in senso relativo o privativo, mai immediatamente e *per sé*. Poter fare che ciò che è stato non sia mai stato corrisponderebbe, però, a “fare il nulla” nel primo senso, quindi è impossibile che Dio possa realizzare una tal cosa. È impossibile perciò che Dio possa far sì di non aver mai creato il mondo che di fatto ha creato. Diversa è invece la questione se ci si domandasse se Dio può ora distruggere il mondo, in questo caso la risposta sarebbe affermativa, in quanto verrebbe a realizzarsi il nulla solo nel secondo senso, in senso privativo. Proviamo a capire meglio il portato di questa differenza: poter “fare il non ente” in senso privativo vuol dire che all'esserci di qualcosa segue il suo non esserci più una volta che quella cosa venga distrutta, quindi è l'assenza di quella presenza che prima c'era, a far sì che si possa dire che in un qualche modo è stato fatto un nulla, un non ente. Diversamente, però, una cosa passata è già un non ente, è già un non esserci più, quindi chiedersi se si possa fare che il passato non sia mai stato è come chiedersi se un non ente possa essere fatto non ente, se il nulla possa essere fatto nulla e quindi se Dio possa fare il nulla immediatamente, infatti, non c'è alcun ente da distruggere o togliere dall'essere. Per questo, poter fare che il passato non sia passato, è un fare il nulla in senso immediato e *per sé*, ed è quindi impossibile anche per Dio. Del resto, e conseguentemente, se anche Dio distruggesse tutto quello che può distruggere e/o ricreasse tutto quello che può ricreare, non potrebbe mai incidere sull'essere stato di un qualcosa, sul suo essere passato, in quanto non può, visto quello che si è appena detto, eliminare o ricreare (quindi alterare) quel non ente che è l'essere passato di qualcosa<sup>499</sup>.

Un'altra cosa importante da notare rispetto a questa dodicesima conclusione è che, mentre

---

498 Prestando attenzione al modo in cui Alessandro di Hales e Bonaventura trattano la questione, si noterà come in entrambi, probabilmente anche per un'influenza del primo sul secondo, si faccia leva su delle argomentazioni che pongono al centro l'essere oramai nulla del passato. Alessandro di Hales, *Summa theologica*, pars I<sup>a</sup>, inq. I, tract. IV, q. III, c. IV (156), (ed. Quaracchi, 1924, t. I, pp. 237- 238); Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, dist. 42, q. 3 (ed. Quaracchi, 1934, t. I, pp. 594- 599).

499 Si noti, però, almeno una problematica che sorge da questo tipo di argomentazione: da un lato si dice infatti che l'essere passato non può essere annientato perché è già un non ente, un nulla e dall'altro lato, però, si parla di questo nulla come di un qualcosa, ossia di quel qualcosa che è lo specifico esser passato di una cosa specifica. Ci si potrebbe quindi chiedere: ma l'essere passato di un qual cosa è un ente (un qualcosa) o no? Se sì, allora l'argomentazione sopra fatta non regge; se no, allora non sarebbe possibile distinguere o poter parlare di un qualsiasi essere passato, in quanto è nulla.

ciò che voleva provare era la necessità dell'essere presente della cosa presente quando è presente e della cosa passata quando è passata, il discorso fatto, specialmente nella seconda parte, tralascia di fornire dimostrazioni circa la necessità dell'essere presente della cosa presente, concentrandosi invece, quasi esclusivamente, sulla necessità dell'essere passata della cosa passata. Praticamente tutta la parte dimostrativa, se stiamo all'analisi sopra fatta, non pare potersi applicare alla cosa presente, in quanto la cosa presente è un ente e non un non ente. Non sono presenti, d'altra parte, ulteriori dimostrazioni a favore di questa tesi che la conclusione dovrebbe dimostrare, se non qualche scarno riferimento nella prima parte riguardante le autorità. Forse questa incompiutezza è indice del fatto che Buckingham non trovasse poi così problematica questa tesi diversamente da quella in merito al passato che gli sembrava più importante difendere; tuttavia questa spiegazione non pare troppo convincente in quanto il suo oppositore, Thomas Bradwardine, nega sulla linea di Scoto anche la necessità dell'essere presente della cosa presente. Non ci resta allora, per non tacciare di incompiutezze il nostro domenicano, che considerare questa conclusione come strettamente correlata alla successiva dove, infatti, i temi della dodicesima sono abbondantemente ripresi. Iniziamo dunque l'analisi della tredicesima conclusione.

### 13<sup>a</sup> Conclusione:

La tredicesima conclusione si promette di dimostrare quanto segue: la volontà divina rispetto ai futuri contingenti, finché sono futuri, è libera di libertà di contraddizione<sup>500</sup>, ma, quando diventano presenti o passati, non è più libera di una tale libertà e inizia a essere necessaria di necessità opposta e ciò senza alcuna mutazione in Dio. Va detto qualcosa di simile anche riguardo alla prescienza di Dio dei futuri, in quanto la scienza e la conoscenza di Dio dei futuri contingenti, fin tanto che sono futuri, è contingente, ma quando diventano presenti o passati, finisce di essere contingente e inizia a essere necessaria della necessità opposta<sup>501</sup> e ciò senza che sia posta o vada posta alcuna mutazione nel sapere di Dio<sup>502</sup>.

---

500 Cioè della libertà di poter fare una cosa o il suo opposto. Finché una cosa è futura Dio può realizzarla o non realizzarla, quindi può far sì che accada *x* o *non-x*.

501 Questa conclusione si prefigge quindi di dimostrare due tesi principalmente: la prima è che la volontà e la conoscenza divine si rapportano diversamente alle cose future da un lato e alle cose presenti e passate dall'altro e la seconda è che questa differenza non implica alcuna mutazione in Dio, la cui immutabilità resta perciò non compromessa.

502 BU, T.89.

III)<sup>503</sup> Che la volontà divina rispetto ai futuri contingenti, fin tanto che sono futuri, sia libera di libertà di contraddizione è evidente da quanto afferma la 6<sup>a</sup> conclusione<sup>504</sup>; che invece, quando diventeranno presenti o passati, finisca di essere libera di una tale libertà e inizi a essere necessaria, è evidente da quanto afferma la 12<sup>a</sup> conclusione, ossia che quando una cosa è presente è necessario, per quel momento, che sia presente e quando è passata è necessario sia passata; perciò è anche necessario che Dio voglia che la cosa sia presente quando è presente e che sia passata quando è passata. Quest'ultima conseguenza, vale a dire che è necessario che Dio voglia la cosa presente, presente e la cosa passata, passata, è evidente dal momento che, altrimenti, si darebbe il caso che fosse necessaria una cosa di tal genere e non fosse necessario che Dio la volesse o la conoscesse e quindi sarebbe possibile che ci sia qualcosa che Dio non voglia o che Dio non sappia che esista, il che è assurdo.

Si prenda inoltre la seguente proposizione: “*A* è o *A* è passato, quindi Dio vuole e conosce che *A* sia o che *A* sia passato”, se quanto abbiamo detto non fosse vero, cioè che è necessario che Dio voglia la cosa presente, presente e la cosa passata, passata, questa conseguenza non sarebbe necessaria, in quanto l'antecedente [*A* è o *A* è passato] sarebbe necessario e il conseguente no; ma allora potrebbe realizzarsi l'antecedente e non il conseguente, cosa che, come detto, è assurda vista l'essenza della volontà e della sapienza divine<sup>505</sup>.

Fornita questa iniziale dimostrazione in favore di quanto sostenuto nella tredicesima conclusione, Buckingham inizia a presentare le possibili obiezioni che vi si possono muovere e si premura di sottolineare che tali obiezioni si oppongono anche a quanto affermato nella dodicesima conclusione<sup>506</sup>.

---

503 In questa conclusione, per dimostrare quanto si prefigge, Buckingham lascia da parte le autorità e inizia subito con l'esposizione delle *rationes*, prima in favore, poi in contrario e infine risolve queste ultime ribadendo il contenuto della conclusione.

504 La sesta conclusione può essere così riassunta: qualsiasi effetto futuro che Dio volle o seppesse essere futuro, Dio può eternamente non averlo voluto e saputo e aver invece voluto e saputo il suo opposto; tutto ciò nonostante Dio sia non mutabile e universalmente efficace nel causare qualsiasi cosa. «Conclusio sexta. Cujuslibet effectus futuri quem Deus vult et scit esse futurum, potest Deus eternaliter voluisse et scivisse oppositum et non ipsum, non obstante quod ipse Deus sit non mutabilis, non frustrabilis, non impedibilis, set universaliter efficax in causando» Thomas Buckingham, *Detreminatio de contingentia futurorum*, in J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, cit., p. 186. In questa tesi, come si capisce, è evidente l'influsso ockhamista.

505 BU, T.90.

506 BU, T.91.

Obiezioni:

IV) Una cosa presente può non essere presente e una cosa presente in questo istante può, *nunc et pro nunc*, non essere e non essere stata presente in questo istante. Se si prende ad esempio una persona come Pietro, che esiste in questo istante e non prima, è possibile che Dio annichilisca Pietro in questo istante. La ragione per cui ciò è possibile è perché, se Pietro si trovasse nell'istante dell'eternità, Dio potrebbe annichilirlo, vale a dire annichilirlo nell'istante presente in cui lo fa essere, in quanto ogni tempo è circoscritto eternamente da Dio. Inoltre, annichilendolo nell'istante dell'eternità, risulterebbe che Pietro non sia mai esistito, poiché altrimenti nell'eternità di Dio vi sarebbe mutazione: dall'essere presente di Pietro al suo non essere e ciò comporterebbe contraddizione, oltre ad essere contrario a quanto afferma Anselmo nel *De concordia*<sup>507</sup>. Rifacendosi quindi alla prospettiva dell'eternità di Dio è possibile che una cosa non sia, né sia stata<sup>508</sup> e, se teniamo a mente questo, capiamo anche perché si possa affermare la stessa cosa riguardo l'istante temporale<sup>509</sup>.

V) Inoltre, se quando una cosa è presente o passata fosse necessario che Dio la voglia essere presente o passata, seguirebbe che Dio muti intrinsecamente e la sua potenza diminuisca nel tempo.

V.1) Un tempo infatti sarebbe stato possibile per Dio volere che Pietro, ora esistente, non fosse, né fosse mai stato, o volere che non esistesse in questo istante o che non fosse esistito nel passato, ora invece non lo può più; perciò Dio è diventato meno potente di quanto lo era un tempo, prima che Pietro iniziasse a esistere. Ieri avrebbe potuto volere o non volere che si realizzasse una cosa, oggi, dopo che la cosa si è realizzata, non lo può più; allo stesso modo ciò che ieri avrebbe potuto fare, ora non lo può più e così, più passa il tempo, più l'onnipotenza di Dio diminuisce.

---

507 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, 8.

508 Una cosa che esiste nell'istante temporale presente può non essere presente se Dio vuole così dall'eternità, ossia se nella prospettiva dell'eternità divina si vuole che la cosa presente non sia presente. Questa obiezione sembra quindi ricalcare la prospettiva di Scoto e Bradwardine in merito alla contingenza del presente ed alla *potestas ad oppositum sine successione*.

509 BU, T.92.

V.2) Stando a questa conclusione, poi, risulterebbe che Dio muti intrinsecamente, poiché la sua libertà si tramuta in necessità. Prima che Pietro fosse esistito infatti, Dio aveva la libertà di volere che Pietro non esistesse nel momento in cui, di fatto, è esistito o di volere che non esistesse mai o di volere che non fosse mai esistito nel futuro; tuttavia ora, dopo che Pietro è esistito, non c'è più questa libertà, ma anzi necessità e impossibilità che si verifichi l'opposto di ciò che è accaduto. Dunque ora diventa necessario che Dio voglia che Pietro sia, sia stato, e che nel passato sia stato futuro e non è più possibile che Dio ora voglia il contrario. Per questa ragione si può affermare che la libertà di Dio sia mutata in necessità e che questa mutazione sia intrinseca e non *ab extrinseco*<sup>510</sup>.

VI) Si può sottolineare inoltre come da questa conclusione seguirebbe che Dio muti intrinsecamente prestando attenzione a questo ragionamento: se fosse necessario che una cosa presente sia per ora presente e una passata sia passata, prima che sia necessario che Dio la voglia essere presente se presente e passata se passata, allora in *illo instanti priori nature* è necessario che Dio voglia in questo modo, però prima non fu necessario, ma libero e contingente. Dio muterebbe quindi con il passare del tempo e la sua volontà finirebbe per essere necessitata dal trascorrere delle cose. Prima può non volere necessariamente una cosa e dopo invece è costretto a volerla. La mutazione sarebbe perciò in Dio e intrinseca, come del resto si ricava dalla conclusione undicesima<sup>511</sup>.

VII) Si aggiunga che, se Dio volesse liberamente una cosa futura e poi la volesse necessariamente quando è presente o passata, deve esserci un motivo per cui dopo la vuole necessariamente e prima no e sicuramente la ragione di ciò concerne la presenza o l'assenza della cosa fatta; per questo motivo la cosa fatta necessariamente necessiterebbe Dio, il che ovviamente è indecente e indegno<sup>512</sup> per Dio<sup>513</sup>.

---

510 BU, T.93.

511 BU, T.94.

512 Dio infatti non può dipendere dalle cose o esserne necessitato.

513 BU, T.95.

VIII) Se Dio può volere che una cosa, che è da molto tempo futura, non si realizzi mai, perché non può volere che anche una cosa passata non sia mai stata passata?<sup>514</sup> Si prenda come esempio quello dell'Anticristo. Dio dall'eternità ordinò che l'Anticristo sarebbe stato e produsse il suo essere futuro, tuttavia ancora ora può non volere il suo essere futuro e volere che il suo essere futuro non sia mai esistito, quindi, per la stessa ragione, ciò dovrebbe valere anche per l'atto di volontà con cui ha voluto che il mondo fosse presente<sup>515</sup>.

IX) Secondo questa conclusione inoltre, Dio conoscerebbe la cosa futura diversamente dalla cosa presente e passata, poiché conobbe e volle la cosa futura contingentemente e liberamente, mentre la cosa presente e passata necessariamente [Cons.]. Il conseguente, però, è contrario a quanto scrive Agostino nel *De Trinitate*<sup>516</sup>, dove dice che Dio non conosce la cosa creata diversamente che dal crearla<sup>517</sup>.

X) Infine bisogna dire che: che il mondo non sia mai stato è immaginabile e concepibile dal nostro intelletto, quindi, senza dubbio, è a Dio possibile. Dio infatti, secondo quanto dicono San Paolo<sup>518</sup> e Ugo di San Vittore<sup>519</sup>, può fare anche ciò che non possiamo comprendere, quindi, a maggior ragione, può realizzare ciò che per noi è immaginabile e conoscibile<sup>520</sup>.

Riguardo a queste obiezioni che Buckingham muove alla sua conclusione possiamo far notare almeno due cose. La prima è la loro forte affinità con alcune posizioni espresse da Bradwardine e la seconda è la centralità data alla differenza che non dovrebbe esistere tra passato, presente e futuro.

In merito a questo secondo punto va rilevato come la forza delle argomentazioni che in qualche modo vi si rifanno risieda nella tesi dell'immutabilità divina. In sostanza non può esserci differenza nel rapporto tra Dio e le cose passate, presenti e future, perché altrimenti ciò implicherebbe un cambiamento, una mutazione in Dio. Dio non può quindi rapportarsi

---

514 Ciò che vale per le cose future dovrebbe insomma valere anche per quelle presenti e passate. Come si vedrà, allora, Dio, ancora oggi, dovrebbe poter volere che il mondo non sia mai stato presente.

515 BU, T.96.

516 Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*, XV, 33.

517 BU, T.97.

518 *Efesini* III.

519 Ugo di San Vittore, *De sacramentis*, II, 22.

520 BU, T.98.



differentemente alle cose a seconda del loro statuto temporale, l'immutabilità di Dio non può venire meno a causa del passare del tempo. Per questo motivo il potere, il volere e il sapere divini devono restare invariati pur variando lo statuto temporale delle cose create; tuttavia ciò porta come conseguenza che tutto ciò che un tempo Dio poté realizzare, poté volere o poté sapere, lo deve poter fare, volere e sapere ancora ora. Ecco spiegata allora la centralità in queste obiezioni del riferimento alla cose future, al riferimento, per esempio, alla figura dell'Anticristo. Tutti infatti non potrebbero non condividere l'idea che una cosa contingentemente futura potrebbe non realizzarsi, anche perché, altrimenti, sarebbero costretti a sostenere che le cose accadano per necessità e che Dio ne sia sottomesso; perciò, se si concede questa contingenza rispetto al futuro, non si vede perché non debba essere concessa anche per il passato e il presente. Si utilizza quindi la specificità del rapporto tra Dio e le cose future per poi poterlo applicare anche alle cose passate e presenti onde evitare conseguenze insostenibili. Questa prospettiva, del resto, era già stata introdotta in qualche modo da Bradwardine, il quale, come si ricorderà, seppure non in questi termini e non dandole tutta questa centralità, aveva posto in relazione il rapporto tra Dio e i diversi statuti temporali della cosa. Inoltre il *Doctor Profundus* aveva utilizzato come esempio proprio la relazione tra Dio e il verificarsi o meno di una cosa futura per poter spiegare come una cosa passata possa non essere mai accaduta. Questa presenza delle tesi bradwardiniane è poi ancora più accentuata se prestiamo attenzione alla prima obiezione, in quanto sembra essere quella più simile al perno delle argomentazioni portate dall'arcivescovo di Canterbury. In essa è centrale il riferimento all'eternità divina e a come ciò che "li" si realizza si ripercuota in modo unico e singolare nel tempo. In questo senso riscontriamo un'interessante differenza rispetto a quanto emerge dall'analisi del commento alle *Sentenze*. Le argomentazioni portate a favore della tesi da confutare risentono qui del confronto con la grande opera bradwardiniana: il *De Causa Dei*.

Infine è interessante notare come l'ultima obiezione presentata, anche questa da noi già incontrata nel commento alle *Sentenze* dell'autore, si discosti completamente da tutte le altre tentando un approccio diverso al problema. Il punto nodale di quest'ultima argomentazione è che Dio può tutto quello che è da noi immaginabile e concepibile visto che può realizzare cose che superano la nostra capacità immaginativa, ossia, visto che Dio può realizzare ciò che per noi è inconcepibile. Il piano di ciò che l'uomo può concepire viene quindi completamente inglobato nel piano di ciò che Dio può realizzare.

Esposte le obiezioni che Buckingham avanza, non ci resta allora che provare ad esaminarne le rispettive repliche sottolineando subito, però, che l'ordine delle risposte non

coincide sempre con l'ordine dell'esposizione delle obiezioni. Per tale ragione, pur seguendo fedelmente la struttura del testo, evidenzieremo comunque a quale obiezione si riferirà ciascuna replica.

Risposte alle obiezioni:

¬ IV.1) Non è possibile che la cosa presente, ora e per ora né sia, né sia stata presente e lo stesso vale per Pietro. Dio non può annichilire Pietro nello stesso istante in cui inizia ad esistere. Dio può annichilire Pietro in questo istante nel modo in cui ne parla Anselmo<sup>521</sup>, ma parlando dell'istante come comunemente ne parlano i dottori, Dio non può annichilire questo istante in questo istante, poiché se lo facesse, se per esempio annichilisse l'istante *A* nell'istante *A*, resterebbe che l'istante *A* è stato, per cui nell'istante *A*, in cui dovrebbe annichilire *A*, non annichilisce realmente *A*; del resto se in *A* annichilisce *A*, segue che *A* ha avuto nella stessa misura e in maniera indivisibile, il non essere dopo l'essere. È cioè impossibile che nello stesso tempo sia posto e sia tolto il medesimo istante *A*, in quanto è proprio la stessa esistenza dell'istante *A* a permettermi di poter eliminare nell'istante *A*, l'istante *A*; per cui l'eliminazione dell'istante *A* eliminerebbe se stessa e quindi è impossibile<sup>522</sup>. Inoltre, se anche si eliminasse l'istante *A* successivamente, ossia in un altro istante, comunque resterebbe vero che l'istante *A* è stato<sup>523</sup>.

¬ IV.2) Inoltre Dio non può fare che una cosa che ora è, ora non sia, né sia mai stata, poiché nel momento in cui una cosa è posta in essere non si può fare che non sia se non distruggendo il suo essere, ma allora comunque segue che quella cosa è stata<sup>524</sup>.

¬ IV.3) Si aggiunga che, anche riferendosi all'istante dell'eternità, è impossibile che Pietro non sia mai stato. Dio potrebbe annichilirlo e fargli avere un non essere

---

521 Vale a dire che Dio può far sì che Pietro cessi di esistere dopo essere stato per un certo tempo. Quando Pietro muore cessa di essere presente come lo era prima, il suo essere presente diventa passato, diventa un essere stato presente. In questo senso, allora, Dio può annichilire Pietro, ossia può far sì che smetta di esistere.

522 Possiamo dire che è impossibile che Dio elimini l'istante *A* nell'istante *A* perché implica contraddizione. È infatti impossibile che la medesima cosa (l'istante *A*) sia e non sia nel medesimo tempo (nell'istante *A*) e sotto il medesimo rispetto (come istante *A*).

523 BU, T.99.

524 BU, T.100.

temporale dopo l'essere eterno, ma non può far sì che non sia mai stato<sup>525</sup>.

¬ IV.4/¬ VIII) Circa, poi, il paragone tra l'essere futuro dell'Anticristo e l'essere stato di Pietro in cui si sosteneva che come Dio ancora ora potrebbe far sì che l'Anticristo non sia mai stato, invece di essere futuro, o che l'Anticristo non sia da sempre destinato alla dannazione, come sembra, ma ad essere salvato, allo stesso modo dovrebbe essere altrettanto possibile a Dio fare che ora Pietro, sebbene sia stato dall'eternità, non sia mai stato. Va detto, tuttavia, che in realtà non si tratta della stessa cosa. L'essere futuro dell'uno, infatti, non equivale all'essere passato dell'altro e alla fine della sesta conclusione<sup>526</sup> ne è stata data ragione<sup>527</sup>.

¬ V) Quando si dice che visto che prima Dio ha voluto una cosa, per esempio *A*, contingentemente e liberamente e ora invece la vuole necessariamente, allora segue che Dio muta intrinsecamente e la sua potenza diminuisce, la conseguenza va negata. Non è vero che Dio muta intrinsecamente e la sua potenza diminuisce, in quanto vi è cambiamento da parte di *A*, della cosa, la quale prima non aveva la necessità di essere o essere stata e ora invece sì. Il mutamento quindi è semmai nella cosa esterna e non in Dio. Inoltre la potenza divina non è diminuita, poiché, sebbene prima avesse potuto fare che *A* non fosse in questo istante o che non fosse mai stato e ora non lo può più, comunque ancora ora può ogni cosa possibile come prima. Prima di fare *A* Dio ha il potere di realizzare qualsiasi cosa possibile e dopo aver fatto *A* Dio mantiene questo potere, perché il fare che *A* ora non sia o non sia mai stato, è una cosa impossibile, quindi Dio può ancora fare tutto ciò che è possibile esattamente come prima. Si aggiunga che, prima che esista, il fare che *A* ora non sia o che *A* non fosse mai stato, era oggetto della potenza divina, quindi una cosa possibile, ora invece non più, quindi la variazione è, come detto, dalla parte dell'oggetto esterno e non da parte della potenza di Dio. Questo stesso tipo di ragionamento lo posso applicare anche su di me, infatti, se poniamo che *A* sia una cosa che io possa realizzare e che tale cosa ad un certo punto perda la sua

---

525 BU, T.101.

526 Potremmo riassumere brevemente quanto dice Buckingham all'interno della sesta conclusione in merito a tale punto in questo modo: sebbene ciò che Dio vuole è necessario che accada nel futuro, tuttavia il contenuto di quello che Dio vuole che accada è contingente, per cui essendo l'essere futuro dell'Anticristo una cosa contingente, può anche non realizzarsi; al contrario, l'essere passato di Pietro, è qualcosa che si è già dato e che Dio ha voluto, per cui non è possibile che Dio non abbia mai voluto ciò che di fatto ha voluto.

527 BU, T.102.

possibilità a poter essere realizzata, segue che non è la mia potenza a essere diminuita o mutata, ma il poter essere realizzato della cosa in questione.

Possiamo del resto trovare conferma di ciò in quanto dice il Maestro [Pietro Lombardo] nelle *Sentenze*<sup>528</sup> e comprendere meglio, in questo modo, quello che voleva dire Anselmo<sup>529</sup> nel *Cur Deus homo*<sup>530</sup>.

¬ VI) Basandoci sulla conclusione undicesima possiamo rispondere a quanti sostengono che prima naturalmente è necessario che Dio voglia che il mondo sia stato e poi segue che sia necessario che il mondo sia stato; infatti, stando a questa conclusione, è vero proprio l'opposto<sup>531</sup>.

¬ VII) Inoltre, non è la cosa, presente necessariamente di necessità conseguente, a necessitare Dio a volerla o a saperla essere stata, ma è la volontà divina la causa di quella necessità, ossia è necessario che Dio voglia e sappia così, perché è proprio ciò che ha voluto. È Dio che ha voluto che la cosa fosse e fosse stata, quindi la necessità che segue al suo essere presente finché è presente e al suo essere passata, non è una necessità che necessita Dio, ma una necessità che consegue dal suo atto di volontà<sup>532</sup>. Questo è anche quanto dice Anselmo, sempre nel *Cur Deus homo*<sup>533</sup>, e quanto, tra l'altro, è già stato affermato nella undicesima conclusione<sup>534</sup>.

¬ VIII) Per quel che riguarda poi il fatto che l'essere futuro dall'eternità dell'Anticristo possa ora non essere mai stato futuro e che un simile ragionamento debba valere anche per le cose che sono state, come il mondo, Pietro e Paolo, ecc, va detto che è già stato risposto in questa conclusione [¬ IV.4/¬ VIII], nella sesta e in molti altri passi<sup>535</sup>.

¬ IX) In relazione alla conoscenza divina bisogna effettivamente concedere che Dio non conosce diversamente, parlando di diversità intrinseca, una cosa presente,

---

528 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 39.

529 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

530 BU, T.103.

531 BU, T.104.

532 In questa replica Buckingham sembra trasformarsi in un difensore del volontarismo divino. Quanto qui scrive pare infatti in aperto contrasto con quanto aveva precedentemente sostenuto (nota 494). ritorneremo nelle conclusioni su questo punto.

533 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

534 BU, T.105.

535 BU, T.106.

passata o futura, in quanto la sua conoscenza rimane sempre completamente immutata; tuttavia le cose presenti e passate sono volute e sono conoscibili diversamente da quelle future se intendiamo questa differenza non come intrinseca, ma come estrinseca. La ragione di questa diversità estrinseca risiede allora nella cosa esterna e dipende dalla diversità che intercorre tra le cose presenti e passate da un lato e le future dall'altro<sup>536</sup>.

¬ X) Infine va detto che, sebbene Dio possa fare più di quanto il nostro intelletto possa pensare, tuttavia non tutto ciò che noi possiamo concepire è anche possibile<sup>537</sup> e quindi fattibile da parte di Dio<sup>538</sup>.

In questa sequenza di risposte possiamo vedere come Buckingham ribadisca con fermezza tutti i punti chiave della sua tesi e non conceda praticamente nulla alle obiezioni. Uno di questi punti fondamentali difesi da Buckingham è sicuramente quello della diversità ineliminabile, neppure da parte di Dio, tra l'essere passato, presente e futuro delle cose. Il volere, la conoscenza e il potere divini non si possono rapportare allo stesso modo di fronte al diverso stadio temporale in cui si trova una cosa e per questo il tentativo delle obiezioni di far leva sulla presunta uniformità del rapporto tra Dio e i diversi momenti temporali cade. Alla possibile conseguenza assurda di questa prospettiva, che le obiezioni già mettevano in luce, ossia di un mutamento in Dio, si risponde che il cambiamento è solo nella cosa esterna e che l'immutabilità divina non ne è intaccata.

Allo stesso modo si respinge completamente anche l'obiezione, che ci pare essere la più caratteristicamente "bradwardiniana", che faceva leva sulla divina *potestas ad oppositum sine successione* e al rapporto particolare che l'eternità divina possiede rispetto al tempo. Buckingham in questo caso sembra riprendere la critica di Ockham a Scoto: la contingenza del presente è impossibile perché contraddittoria. Ugualmente, che ci si riferisca o meno all'istante eterno, è impossibile che una cosa non sia mentre è posta in essere. È curioso notare, tuttavia, come il domenicano inglese non faccia mai esplicito riferimento al principio di non contraddizione, sebbene la forza di alcune sue argomentazioni riposi in ultima istanza proprio su di esso. Anche quando, per esempio, deve rispondere all'ultima obiezione, rilevando come dal fatto che Dio possa anche ciò che supera le nostre facoltà conoscitive, non segue che per questo motivo possa tutto ciò che le nostre facoltà

---

536 BU, T.107.

537 Noi, insomma, possiamo pensare cose impossibili anche per Dio.

538 BU, T.108.

conoscitive possono concepire, non richiama il primo principio che sembra comunque supporre. Noi infatti, in un certo senso, possiamo pensare a cose contraddittorie, come un cerchio quadrato o, appunto, che ciò che è stato non sia stato, e tali cose sono impossibili a Dio proprio perché tali, ossia sono impossibili perché contraddittorie. Per cui quando Buckingham afferma, per esempio, che certe cose non possono essere fatte perché non sono più cose possibili come lo erano un tempo e quindi non è la potenza divina a essere diminuita, ma la fattibilità della cosa a non esserci più, è proprio sul primo principio, come Tommaso d'Aquino rilevava bene<sup>539</sup>, che si sta fondando la sua risposta. Per quel che riguarda infine il confronto tra il modo in cui Buckingham ha affrontato questo problema nel commento alle *Sentenze* e in queste due conclusioni, sebbene si rilevino delle differenze evidenti, i contenuti, le argomentazioni e la posizione di fondo rimangono le medesime. È vero che in questa seconda opera l'articolarsi della posizione di Buckingham sembra essere un po' più ordinato e strutturato<sup>540</sup>, inoltre si nota qui il confronto con delle obiezioni che non erano presenti nel commento alle *Sentenze* (frutto, probabilmente, del confronto con le tesi del *De Causa Dei* di Bradwardine), tuttavia se guardiamo all'impostazione di fondo, sia la scelta delle *auctoritates* e il loro ordine, sia le *rationes* principali portate, finiscono per lo più per coincidere. Buckingham sembra perciò essere partito da quanto aveva già scritto nella sua prima opera a riguardo, per poi riordinarlo e completarlo in questo suo secondo lavoro che doveva avere a che fare con un'ulteriore evoluzione delle tesi da affrontare.

---

539 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 4.

540 Non si trovano qui, infatti, quelle grandi parentesi e quella commistione con le problematiche relative ai futuri contingenti e alle rivelazioni divine.

### 3.3 Conclusioni

Complessivamente, se si presta attenzione al contenuto delle risposte di Buckingham, a quello che afferma e a quello che non nega (si prenda ad esempio quanto contenuto al punto  $\neg V$ ), si evince che non viene mai posto in dubbio o negato che Dio avrebbe anche potuto non creare la cosa passata prima che questa fosse stata. Per tale motivo insistiamo nell'affermare che la differenza di vedute tra Buckingham e Bradwardine non può consistere solamente nel fatto che Bradwardine abbia affermato che Dio avrebbe potuto creare altro rispetto a quello che ha creato e che quindi non fu necessitato a creare ciò che creò, in quanto Buckingham non afferma mai il contrario, ma anzi pare dare per assodata una tale tesi. La differenza non può che stare allora in una opposizione ben più profonda e le risposte di Buckingham lo testimoniano. Per quanto si possa insistere sul potere, sul sapere o sul volere divini, non può essere fatto che una cosa presente non sia, mentre è presente e che una cosa passata non sia stata, una volta passata. La posizione che difende il teologo inglese è quindi molto chiara, tuttavia non sempre le sue argomentazioni sono esenti da dubbi e, come vedremo in più di un autore successivo, sebbene le argomentazioni di Buckingham siano conosciute e abbiano trovato una certa diffusione, non sembrano essere ritenute risolutive per la questione in esame. L'impressione che si può ricavare leggendo le conclusioni della *determinatio contingentia futurorum* e anche quanto analizzato nel commento alle *Sentenze* infatti, è che la posizione difesa da Buckingham finisca per ammettere che in un certo modo anche Dio sia toccato dal passare del tempo e che, per quanto si possa insistere sul fatto che il cambiamento e la mutazione risiedano solo nelle cose esterne, comunque tale cambiamento e mutazione, in una certa misura, finiscano per influire anche su ciò che Dio può o non può fare. L'eternità di Dio non sarebbe esattamente un immutabile presente, in quanto Dio avrebbe in un certo senso un passato che segue all'esistere delle cose. Quando si afferma infatti che, prima che il mondo fosse, Dio poteva far sì che non si realizzasse, ma ora non lo può più, sembra proprio che si possa parlare di un prima e un poi anche per l'eternità divina. Infine, se si presta attenzione alle risposte  $\neg VI$  e  $\neg VII$ , si noterà che la posizione del teologo inglese in merito al rapporto che dovrebbe intercorrere tra la volontà divina e la necessità dell'esser passata della cosa passata è decisamente poco chiara. Parrebbe infatti esserci confusione nell'attribuire la priorità se alla necessità che segue alla volontà divina o alla necessità che consegue

all'esserci e all'esserci stato della cosa. Probabilmente, esplicitando il pensiero che Buckingham condensa in poche righe, andrebbe detto che in principio è Dio a volere che una cosa accada e quindi non è necessitato a realizzarla in quanto essa è frutto della sua libera volontà, successivamente, però, una volta accaduta la cosa, dal suo essere accaduta sorge una necessità conseguente che non può non necessitare Dio a volere che quella cosa sia mentre è e sia stata una volta che è passata. Per cui, in realtà, vi è accordo tra le due cose: Dio liberamente vuole, e per tanto necessariamente realizza, ciò che, una volta realizzato, necessita la volontà divina a volerlo realizzato in quel dato modo.

Anche la posizione di Buckingham quindi, come quella di Bradwardine, presenta i suoi problemi e i suoi punti poco chiari, ma ciò nonostante essa rappresenta la risposta più significativa e importante alle tesi "scandalose" del *Doctor Profundus*<sup>541</sup>. Del resto, pur con le sue limitazioni, l'opera di Buckingham conoscerà una certa fama e i suoi testi si diffonderanno sul continente trasportando con sé la disputa che li ha generati. Come abbiamo visto, leggere Buckingham è anche venire a contatto con le tesi che combatte, quindi con l'opera di Bradwardine, per tale motivo questi due autori rappresentano le due facce della stessa medaglia, le due risposte opposte alla medesima questione. Per la nostra ricerca la loro disputa è fondamentale in quanto, non solo fa rinascere il problema della possibile modificabilità del passato riportandolo al centro della riflessione filosofica del tempo, grazie alla sua nuova collocazione all'interno della riflessione sui futuri contingenti, ma fa anche sì che questo problema si diffonda sul continente e dia avvio ad un confronto tra i sostenitori delle due posizioni opposte. È infatti in Francia che l'eco di questa disputa, rinata in Inghilterra, si fa innanzitutto sentire e trova ben presto teologi pronti a prenderne parte, anzi, da un certo punto di vista, sarà proprio sul continente che il confronto su questa questione troverà un terreno fertile per il suo futuro. Pertanto il nostro compito sarà ora quello di indagare in che modo il dibattito inglese sulla contingenza o meno del passato sia stato recepito e sviluppato e quali siano i suoi maggiori protagonisti oltremarica.

---

541 Non fu chiaramente l'unica, infatti anche altri teologi inglesi presero presto posizione contro l'arcivescovo di Canterbury. Ne è un esempio il francescano Alessandro Langeley, che già prima della pubblicazione del *De causa Dei* aveva steso una critica a suo modo ingegnosa della tesi della modificabilità del passato sostenuta da Bradwardine. Come hanno ben evidenziato J.- F. Genest, P. Vignaux in *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, cit., pp. 287-289, più di qualche autore riprenderà alla lettera alcune delle sue argomentazioni per portarle a sostegno della tesi che Dio non possa modificare il passato.



## Capitolo 4

### Giovanni di Mirecourt

#### 4.1 Il monachus albus e il dibattito oltremanica

Nel XIV secolo, per diverse ragioni<sup>542</sup>, si assiste ad una forte influenza del pensiero inglese sull'ambiente universitario parigino e tra le *anglicanae subtilitates* che si diffondono verso la metà del secolo vi sono proprio alcune delle questioni al centro del dibattito tra Thomas Bradwardine e Thomas Buckingham. Un esempio delle conseguenze di un tale influsso lo si ha nel caso esemplare di Giovanni di Mirecourt, sul quale, tra l'altro, non possiamo non soffermarci vista la centralità che riveste in alcuni degli studi più importanti e famosi che nell'ultimo secolo sono stati dedicati al tema della nostra ricerca, tra tutti ricordiamo l'articolo di W. J. Courtenay: *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*<sup>543</sup>.

Sulle vicissitudini del monaco cistercense Giovanni di Mirecourt è già stato scritto abbastanza<sup>544</sup> per cui ci soffermeremo a sottolineare solo alcuni punti salienti della sua vicenda biografica e del suo pensiero concernenti la nostra ricerca.

Mirecourt lesse le Sentenze nel 1345 a Parigi, ben presto però venne redatta una lista di 63 proposizioni, estratte dal suo commento alle *Sentenze*, di cui dovette render conto. Il monaco cistercense scrisse in propria difesa una prima apologia, tuttavia, nel 1347, la commissione giudicante preparò una seconda lista di quarantuno proposizioni che furono condannate a Parigi e che Mirecourt dovette ritrattare pubblicamente. Infine, successivamente alla condanna, Mirecourt scrisse una seconda più breve apologia. La

---

542 Sull'influenza del pensiero inglese a Parigi in questo secolo si veda ad esempio la bibliografia fornita da W. J. Courtenay, in *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., p. 182. Per un'opinione differente, ossia volta a ridimensionare la portata di questo giudizio circa l'influenza inglese a Parigi si veda C. Schabel, *Paris and Oxford between Aureoli and Rimini*, in J. Marenbon (a c. di), *Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York 1998, pp. 386- 401.

543 Questo articolo, da noi già richiamato più volte, per quanto scritto molti anni fa, continua ad essere un lavoro imprescindibile nel panorama assai ristretto degli studi dedicati al tema. Ancor oggi, nel panorama scientifico, è uno di quei testi a cui si rimanda quand'anche si toccasse solamente tangenzialmente il tema in oggetto.

544 A riguardo si veda ad esempio M. Parodi, *Recenti studi su Giovanni di Mirecourt*, «Rivista critica di storia della filosofia» 33 (1978), pp. 297- 307.

ragione principale di questa condanna risiede probabilmente nella volontà della commissione di porre un freno all'eccessivo utilizzo dell'*aporia* e della *subtilitas* nell'argomentazione teologica<sup>545</sup> e in ciò, come vedremo, Mirecourt era un maestro. Con buona probabilità questo modo di affrontare le discussioni teologiche non era altro che l'effetto dell'influenza del dibattito inglese che oramai da una decina di anni si stava diffondendo nelle scuole parigine e per questo motivo l'opera di Mirecourt è una fonte così importante da esaminare.

Tra le tematiche al centro della discussione, che portò successivamente alla condanna del monaco cistercense, si trova proprio la questione della possibile modificabilità del passato da parte di Dio. Su quale fosse la posizione di Mirecourt a riguardo gli studiosi hanno espresso pareri contrastanti: mentre Étienne Gilson e Frederick Copleston hanno ritenuto che la posizione di Mirecourt fosse in qualche modo assimilabile a quella di Pier Damiani, ossia che Dio sia in grado di modificare il passato, seppure senza che ciò implichi contraddizione; Courtenay ha mostrato come invece la posizione del monaco cistercense possa essere considerata un tentativo di trovare una conciliazione tra le tesi di Bradwardine e Buckingham, sostenendo, in sostanza, che Dio non può modificare il passato una volta che sia accaduto, ma avrebbe potuto farlo accadere diversamente se avesse voluto<sup>546</sup>. Per poter ricostruire al meglio il pensiero di quest'autore è comunque importante rifarsi non solamente a quanto scrisse nel suo commento alle *Sentenze*, ma anche al contenuto delle due apologie che aveva redatto in sua difesa<sup>547</sup>. All'analisi complessiva di Courtenay sulla posizione di Mirecourt, che per molti aspetti rimane ancor oggi la più convincente, è inoltre interessante affiancare gli studi di Jean-François Genest che hanno evidenziato i pesanti contributi, se non i veri e propri plagii di diversi pensatori inglesi, che caratterizzano la composizione dell'opera di questo autore<sup>548</sup>. Per quel che riguarda ad esempio le nostre tematiche, è stato messo in luce come molte delle tesi contrarie e a favore della questione *Utrum Deus possit velle vel facere mundum nunquam fuisse* siano prese pari pari dalle argomentazioni di autori inglesi come Bradwardine,

---

545 W. J. Courtenay, in *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., p. 177; E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 624.

546 W. J. Courtenay, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 39 (1972), pp. 234- 256; E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 629.

547 Una buona edizione delle due difese che Mirecourt compose è quella edita da F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 5 (1933), pp. 40- 78, pp. 192-204.

548 Emblematico a riguardo è l'articolo di J.- F. Genest e P. Vignaux, *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, cit., pp. 275- 301.

Buckingham, Langeley e Kilvington<sup>549</sup>. Per tale ragione sicuramente il nostro autore è un esempio evidente dell'influsso inglese in Francia, però, nonostante ciò, nonostante questa tendenza al plagio, va riconosciuta a Mirecourt una certa maniera, propria, di dibattere le questioni di cui si occupa; per lo meno nel senso in cui i suoi scritti rappresentano il prodotto finale e unico di tutta una miscela di scelte e condizionamenti impliciti e espliciti. Gli influssi e le mode del clima culturale in cui lavorò sono abbastanza evidenti, come in Buckingham, ad esempio, il riferimento al testo originale di Pietro Lombardo è solo marginale, quasi esclusivamente un punto di partenza per poter poi trattare questioni che non ne hanno quasi a che fare. Allo stesso modo, seguendo la moda del tempo, il modo di argomentare di Mirecourt non vuole essere assertorio, ossia non vuole raggiungere conclusioni definitive, ma si presenta piuttosto come un gioco di abilità, quasi come un esercizio di scuola, un modo per dimostrare le capacità e la sofisticazione nell'argomentare sia a favore che contro una data tesi. Per tale ragione le conclusioni che si raggiungono sono di solito solamente probabili o al più si tratta di affermazioni che si accettano perché non sembra se ne possa provare la falsità e solo in un senso lato si può dire che rappresentino il vero pensiero dell'autore. Certamente, come si capisce, sebbene questo modo di fare fosse diffuso al tempo e molti altri autori lo utilizzassero, tuttavia non ha di certo aiutato Mirecourt ad evitare la condanna che lo colpì, per lo meno nella misura in cui non servì a far chiarezza su quanto realmente volesse sostenere. Un altro punto infine interessante da sottolineare per poter capire la particolarità di questo pensatore è il modo in cui utilizzò la già citata distinzione tra potenza assoluta e ordinata. E. Randi<sup>550</sup> ha infatti messo in luce come, anche in merito all'uso di questa distinzione, la posizione di Mirecourt sia interpretabile come una via di mezzo tra le posizioni di Bradwardine e Buckingham, vale a dire, per lo meno, tra la concezione operativa e quella tradizionale. Il nostro autore sosterebbe un duplice significato del termine *potentia absoluta*, con esso infatti indicherebbe sia lo strumento esclusivamente logico con cui si evidenzia la libertà di Dio rispetto al creato, sia, probabilmente su un altro livello magari più basso, un effettivo potere che Dio può ancora utilizzare per modificare l'attuale ordinamento delle cose<sup>551</sup>. Come poi quest'utilizzo peculiare della distinzione e più complessivamente il suo modo di argomentare collochino Mirecourt all'interno della discussione tra le diverse tesi che si contrappongono, lo vedremo attraverso l'analisi delle sue opere.

---

549 *Ivi*, p. 300-301.

550 E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., pp. 629-630.

551 In relazione a quanto abbiamo evidenziato più sopra circa la posizione di Bradwardine, anche in essa, come già detto, si può osservare una sorta di commistione tra le due interpretazioni del senso della distinzione.

## 4.2 Analisi dei testi

### 4.2.1 Commento alle *Sentenze*

Avendo chiare queste peculiarità del nostro autore, possiamo allora iniziare l'analisi dei testi in cui le sue posizioni in merito al problema che a noi interessa, la possibile modificabilità del passato da parte di Dio, emergono più chiaramente. Inizieremo dal commento alle *Sentenze*, in particolare dalla quaestio 38: *Utrum Deum possit velle vel facere mundum numquam fuisse*<sup>552</sup>; successivamente, invece, prenderemo in considerazione alcune parti delle due apologie scritte in sua difesa e vedremo che contributi potranno apportare per una delimitazione più chiara delle tesi di questo pensatore.

In I Sent.

Questione 38

Se Dio possa volere o fare che il mondo non sia mai stato.

1) Si dimostra che Dio possa volere o fare che il mondo non sia mai stato grazie a quanto afferma il Maestro [Pietro Lombardo] nel primo libro delle *Sentenze*<sup>553</sup>: «è manifesto che Dio possa fare tutto eccetto quelle cose che lederebbero la sua dignità e limitassero la sua eccellenza», ma, se il mondo non fosse mai stato, in nulla sarebbe limitata la dignità o l'eccellenza di Dio, quindi Dio può fare o volere che il mondo non sia mai stato<sup>554</sup>.

– 1) A favore della tesi opposta si argomenta in questo modo: qualsiasi proposizione vera circa il passato è necessaria e la sua opposta è impossibile, ma

---

552 Il testo a cui ci siamo rifatti è quello dell'edizione online provvisoria curata da M. Parodi, Giovanni di Mirecourt, *Lectura super Sententias*, Quaestio 38, ([http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame\\_quest.htm](http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm))

553 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo. Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 42, cap.5.

554 MR, T.1.

questa proposizione: “il mondo è stato”, è una proposizione vera circa il passato, quindi la sua opposta è impossibile. Pertanto Dio non può volere o fare che il mondo non sia mai stato<sup>555</sup>.

2) A proposito di questa questione pongo brevemente e senza alcuna asserzione qualche conclusione<sup>556</sup>, ma prima che ponga le conclusioni voglio premettere alcune cose.

2.1) In primo luogo va saputo che in un duplice modo si dice che qualcosa è necessario: in un modo *simpliciter*, vale a dire che qualcosa sempre fu necessario e sempre lo sarà; in un altro modo *per accidens*, vale a dire che qualcosa non sempre fu necessario, ma è necessario per accidente, così come lo è, ad esempio, che il mondo non sia mai stato.

2.2) In secondo luogo va saputo che il termine “fare” può essere inteso in termini generali in relazione al produrre qualcosa o all'agire, ed è così che vogliamo intenderlo; oppure può essere inteso in un secondo modo, in termini generali, in relazione all'agire fuori di sé.

2.3) In terzo luogo bisogna sapere che in un duplice senso può essere detto o si dice: “fare una qualche cosa”. In un modo positivamente, in un altro modo privatamente. Si dice positivamente quando si pone qualcosa in essere; nell'altro modo, in maniera privata, quando si distrugge qualcosa, così come, ad esempio, quando diciamo che il marinaio, a motivo della sua assenza, è causa di un pericolo per la nave, infatti egli non ha custodito la nave che avrebbe dovuto custodire. Per questo si dice che in un modo ci si riferisce al costruire qualcosa, nell'altro modo al distruggere o impedire qualcosa<sup>557</sup>.

3) A sua volta, da quanto appena detto, inferisco quanto segue:

---

555 MR, T.2.

556 Arrivato a questo punto ed esposto sinteticamente il problema, Giovanni di Mirecourt introduce una serie di premesse e distinzioni che a suo avviso lo aiuteranno a raggiungere qualche conclusione, per quanto non assertoria, in merito alla questione trattata.

557 MR, T.3.

3.1) In primo luogo che qualcosa di necessario può essere prodotto da qualcuno e ciò è evidente, infatti è necessario che il figlio di Dio sia, eppure può essere prodotto da Dio tramite la produzione di un figlio da parte di un padre.

3.2) In secondo luogo<sup>558</sup>: in qualche modo può essere e in qualche modo è e nulla fa che sia generalmente così ciò che è necessario sia *simpliciter extra* Dio. Ciò è evidente, poiché in questo modo si dà che: se qualcosa è uomo, allora è animale e Dio non fa essere in questo modo.

3.2.1) Si dimostra quanto detto perché: o lo fa positivamente, ma non è così, in quanto, dato che in questo caso nessun uomo sarebbe, ancora sarebbe in tal modo; o lo fa negativamente distruggendo, ma non è così, poiché, dato che in questo caso non distrugge nulla, ancora è così; o lo fa negativamente in maniera privativa, ma non è così, poiché altrimenti Egli stesso potrebbe essere causa dell'opposto, il che è falso.

3.3) In terzo luogo: se fosse *simpliciter* impossibile che Dio non sia, allora Dio non potrebbe fare che Dio non sia. Ciò è evidente, poiché posto quello, seguirebbe che quella cosa sia possibile.

3.4) In quarto luogo: in qualsiasi modo l'essere o il non essere siano contingenti, distinguendo il contingente dal necessario, allo stesso modo Dio può fare l'essere o il non essere, vale a dire in maniera contingente. Ciò è evidente poiché Dio può contingentemente distruggere qualsiasi ente e può contingentemente porre qualsiasi non ente, inoltre può contingentemente non porre qualsiasi futuro.

3.5) In quinto luogo: se qualcosa è in qualche modo e Dio è la causa del fatto che quel qualcosa sia in quel modo, allora, se quel qualcosa non fosse in quel modo, Dio ne sarebbe la causa e farebbe che quel qualcosa non fosse

---

<sup>558</sup> Di questo secondo punto e della sua dimostrazione manteniamo il lessico estremamente generale e generico di Mirecourt.

in quel modo. Ciò appare chiaro<sup>559</sup> per lo meno in senso privativo.

3.6) In sesto luogo: se qualcosa in qualche modo può essere o in qualche modo non essere e non sarà nel modo in cui può essere o nel modo in cui può non essere, allora Dio la farà essere in questo modo o non la farà essere in questo modo. Tutte queste cose sono evidenti immaginando i modi in cui sono fatte le posizioni in essere delle cose e le privazioni<sup>560</sup>.

4) Da questi presupposti giungo alle conclusioni e questa è la prima: non è evidente, né evidentemente dimostrato, né segue dalla fede, a colui che ricerca, che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

Si prova la conclusione poiché essa non è evidente né per esperienza, né per dimostrazione, né è per sé nota; infatti, diversamente, non si potrebbe dubitarne o non dubitarne e invece ne dubito<sup>561</sup>.

¬ 4.1) Contro questa conclusione si può argomentare in primo luogo così<sup>562</sup>: un uomo ha voluto qualcosa e può essere che egli non abbia mai voluto quel qualcosa, quindi, con ciò, può darsi che anche Dio abbia voluto qualcosa che mai ebbe voluto [1<sup>a</sup> Consa.] e per conseguenza si ricava quindi che possa volere che il mondo non sia mai stato [2<sup>a</sup> Consa.].

¬ 4.1.1) La prima conseguenza è evidente, infatti non appare che sia meno possibile ciò che vale per Dio rispetto a ciò che vale per l'uomo. La seconda conseguenza è evidente poiché non è meno possibile ciò che vale per questa cosa voluta <il non essere mai stato del mondo> rispetto a ciò che vale per un'altra cosa voluta.

¬ 4.1.2) Dimostro l'antecedente a proposito di Cristo come uomo: Cristo ha voluto che l'Anticristo sarà<sup>563</sup>; lo dimostro poiché, se non

---

559 Appare chiaro, almeno in modo privativo, poiché Dio, potendo porre un determinato stato di una cosa, ma non facendolo, si rende causa, privatamente, del non darsi di quel determinato stato della cosa.

560 MR, T.4.

561 MR, T.5.

562 Si vuole cioè offrire una dimostrazione evidente di ciò di cui è stato detto non esserci dimostrazione evidente, ossia della tesi che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

563 Si vuole dimostrare che è possibile non aver mai voluto qualcosa che si è voluto e per farlo si utilizza una dimostrazione per assurdo, ossia si ipotizza che chi ha voluto un qualcosa non possa non averlo non

poteva essere diversamente, cioè se non può darsi che Cristo non abbia voluto che l'Anticristo sarà [Ant.], allora è necessario che Cristo abbia voluto che l'Anticristo sarà [Cons.]; tuttavia il conseguente è falso, poiché, se è necessario che Cristo abbia voluto che l'Anticristo sarà e è possibile che l'Anticristo non sia, allora è possibile che Cristo abbia voluto fosse fatto qualcosa che né è stato fatto, né sarà fatto e per la stessa ragione che Dio abbia voluto fosse fatto qualcosa che né è stato fatto, né sarà fatto<sup>564</sup>.

¬ 4.2) In secondo luogo si può argomentare così: Dio un tempo poté liberamente volere che il mondo non fosse mai stato, anzi, di fatto, l'ha voluto liberamente e <ora> non può non volere liberamente che non sia mai stato, quindi sono diminuite la potenza e la libertà di Dio<sup>565</sup> [Consa.].

La conseguenza è evidente, poiché rispetto a tutte quelle cose circa le quali dall'eternità ha avuto libertà e potestà anche ora ha libertà e potestà, eppure rispetto a qualche cosa circa la quale ebbe prima libertà e potestà, ora non ha potestà e libertà, quindi la potestà e libertà di Dio sono diminuite [Consa.].

La conseguenza è evidente in base a quanto dice il Maestro [Pietro Lombardo] nel primo libro delle *Sentenze*<sup>566</sup>, dove tratta della questione se Dio voglia e possa sempre tutto di ciò che prima ha potuto e voluto<sup>567</sup>.

---

voluto, quindi che sia necessario che abbia voluto quel qualcosa; tuttavia dal porre questa necessità seguono delle conseguenze assurde, specialmente se attribuite a Cristo o a Dio, quindi si nega la tesi di partenza, vale a dire la tesi opposta a quella che si vuole sostenere. Rimane perciò che è possibile non aver mai voluto qualcosa che si è voluto. A proposito di questa argomentazione rileviamo almeno quattro cose: la prima, e lo vedremo anche in seguito, è la stretta somiglianza con le argomentazioni già sviluppate (e da noi già esaminate) di Buckingham; la seconda, anche questa già evidenziata, è l'utilizzo di Cristo, sebbene come uomo, nell'esempio che si sceglie di portare; la terza è la scelta di una situazione riguardante il futuro per poter dimostrare una tesi che vuole avere invece, almeno nel nucleo che la origina, un valore particolare per ciò che riguarda il passato; la quarta, infine, ha a che fare con la struttura della stessa argomentazione, ossia riteniamo per lo meno dubitabile che la tesi: è possibile non aver mai voluto qualcosa che si è voluto, si possa dimostrare negando la tesi: chi ha voluto un qualcosa non può non averlo non voluto o la tesi: è necessario aver voluto ciò che si è voluto.

564 MR, T.6.

565 Se Dio ha voluto liberamente che il mondo non fosse mai stato, allora non può non averlo voluto, tuttavia, prima di averlo voluto, aveva il potere di non volerlo, potere che ora non ha più, quindi il suo potere è diminuito. In sostanza quella qui presentata sembra essere una possibile obiezione alla tesi che si vorrebbe difendere in queste obiezioni alla prima conclusione. Chi, cioè, dovesse sostenere che Dio può volere che il mondo non sia mai stato, dovrebbe anche concedere che la potenza e la libertà divine siano diminuite. Mirecourt mostra che non vi sono problemi nel fare una simile concessione, in questo modo forza all'argomentazione contraria.

566 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 44, cap.4.

567 MR, T.7.



¬ 4.3) In terzo luogo: se Dio non può volere che il mondo o qualcosa di passato non sia mai stato, o ciò è dovuto al fatto che quella cosa che è passata non può essere oggetto della volontà divina, così che il difetto sia dalla parte dell'oggetto, o ciò è dovuto al fatto che la volontà divina non può volere quella cosa, così che il difetto sia in questo caso dalla parte della volontà divina.

Le cose, tuttavia, non possono stare nel secondo modo, perché altrimenti la volontà divina non sarebbe onnipotente.

Se si dicesse allora che le cose potrebbero stare nel primo modo, ossia che non può essere oggetto della volontà divina che ciò che è passato non sia passato, in modo tale che il difetto si trovi dalla parte dell'oggetto, si risponderà contrariamente: è passato qualcosa che è bene anche razionalmente non sia passato nel caso oggetto della volontà creata, vale a dire che essa abbia peccato e in questo caso allora può essere oggetto <anche> della volontà divina. Pertanto non è un difetto che si trova dalla parte dell'oggetto trovandosi nella stessa condizione ora e prima.

Questo modo di argomentare sembra valido in ogni materia come, per fare un esempio, lo è se si considera lo sguardo che non può vedere un oggetto *A*, infatti o il difetto è dalla parte dello sguardo o dalla parte dell'oggetto, cosa che sempre rappresenterà un difetto che si trova o dalla parte della potenza attiva o dalla parte della potenza passiva<sup>568</sup>.

¬ 4.4) In quarto luogo: se Dio non può iniziare a volere che il mondo non sia mai stato, allora segue che necessariamente vuole che il mondo sia stato<sup>569</sup>, cosa che però è falsa, infatti tutto ciò che Dio vuole *ad extra*, lo vuole liberamente di libertà di indifferenza. Ciò può essere confermato in base a quanto scrive Anselmo nel *Cur Deus homo*<sup>570</sup>, dove afferma che qualsiasi necessità soggiace alla volontà di Dio e la volontà divina non

---

568 MR, T.8.

569 Nuovamente si cercano di mostrare le assurdità che scaturiscono dal negare la tesi che Dio possa volere che il mondo non sia stato. In questo caso l'impossibilità di poter volere che il mondo non sia mai stato porterebbe a negare la libertà divina e ad affermare l'esistenza di una necessità che determinerebbe il volere e quindi l'azione, di Dio.

570 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

soggiace ad alcuna necessità<sup>571</sup>.

¬ 4.5) In quinto luogo: se Dio un tempo ha potuto volere che il mondo non fosse mai stato e ora non può volere che il mondo non sia mai stato e per tale ragione è necessario che Dio voglia in questo modo, allora una nuova necessità si impone ora sulla volontà di Dio<sup>572</sup>. Di questa nuova necessità deve però esserci una qualche causa e tale causa non può essere se non l'essere passato del mondo, quindi l'essere passato del mondo necessiterebbe la volontà di Dio [Cons.]; tuttavia il conseguente è falso, quindi <Dio può volere che il mondo non sia mai stato>.

La falsità del conseguente si dimostra in diversi modi:

1. Innanzitutto per il fatto che, se l'essere passato di una cosa necessitasse la volontà di Dio, allora la volontà di Dio sarebbe meno libera della nostra, infatti la nostra volontà non può essere necessitata dall'essere passato di una cosa. Pertanto è assurdo sostenere che l'essere passato di una cosa necessiti la volontà di Dio.
2. In seconda battuta perché le cose volute da Dio non sono causa della volizione divina, quindi non necessitano la sua volontà a volere<sup>573</sup>.
3. Infine poiché se l'essere passato delle cose necessitasse la volontà divina a volere che il passato sia stato, allora l'essere futuro della cosa, possedendo più essere che l'essere passato della cosa, in quanto possiede l'essere in potenza, necessiterebbe la volontà di Dio<sup>574</sup> a volere che una cosa sia futura<sup>575</sup>.

¬ 4.6) In sesto luogo: se Dio non potesse volere che il mondo non fosse mai stato, per la stessa ragione, allora, non potrebbe volere ora che il mondo sia stato prima di quando è stato [Cons.], o che quello che ora è stato fatto come prima cosa, sia stato fatto ieri<sup>576</sup>.

---

571 MR, T.9.

572 In questo caso, oltre che far leva sulle conseguenze assurde che scaturirebbero dalla negazione della tesi che si vuole sostenere evocando una necessità che si imporrebbe sulla volontà divina, si aggiungono le ragioni del perché una tale necessità, che non potrebbe che scaturire dall'essere passato delle cose, risulti impossibile.

573 Che una cosa sia passata dipende dalla volontà divina, quindi l'essere passato di una cosa non può necessitare la volontà di Dio.

574 Ma, ovviamente, questo è assurdo.

575 MR, T.10.

576 Le conseguenze assurde che scaturiscono dal sostenere la tesi contraria a quella che si vuole affermare in

Il conseguente, tuttavia, non sembra conveniente, infatti, se Dio non potesse volere che il mondo sia stato prima di quando è stato, allora seguirebbe che Dio non poté dall'eternità aver prodotto il mondo<sup>577</sup> [Consa.].

La conseguenza è evidente, poiché in ogni istante immaginabile dell'eternità le cose stettero in questo modo<sup>578</sup>: in ciascun istante dell'eternità Dio non era potente prima di aver prodotto il mondo, quindi non poté mai dall'eternità aver prodotto il mondo<sup>579</sup>.

– 4.7) In settimo luogo: una qualche volizione è stata e ora può essere che quella volizione non sia mai stata, o almeno che non sia mai stata una volizione rispetto a quell'oggetto di cui fu volizione, infatti Dio volle qualcosa dall'eternità e ora può essere che mai abbia voluto in questo modo, ma sempre abbia voluto il contrario; quindi, per la stessa ragione, ciò può valere anche per la volontà creata<sup>580</sup>.

– 4.8) In ottavo luogo: vi è qualcosa tra le cose passate che sarebbe meglio non fosse stato piuttosto che fosse stato [Ant.], quindi Dio può volere che questo qualcosa di passato non sia mai stato [Consa.]<sup>581</sup>.

L'antecedente è evidente, infatti l'atto del peccato sarebbe meglio non fosse stato piuttosto che fosse stato e la conseguenza è evidente, poiché, diversamente, se non potesse volere ciò che è meglio sia, Dio non sarebbe

---

queste obiezioni vengono ora evidenziate da una prospettiva leggermente diversa. Se Dio non può volere che una cosa non sia mai stata, allora non può nemmeno volere ora che una cosa sia stata prima di quando è stata, infatti volere che una cosa sia stata prima di quando è stata, vuol dire volere che non sia stata quando è stata, ma sia stata prima, in un momento anteriore del tempo diverso da quello in cui è stata.

577 Come si vede la struttura del ragionamento è la seguente: se Dio non può volere che il mondo non sia mai stato, allora non può volere ora che il mondo sia stato prima di quando è stato, ma dal fatto che Dio non possa volere ora che il mondo sia stato prima di quando è stato scaturiscono delle conseguenze assurde, quindi Dio può volere ora che il mondo sia stato prima di quando è stato e per questo non può essere vero che non possa volere che il mondo non sia mai stato.

578 Il ragionamento sembra il seguente: se Dio non può volere che il mondo non sia stato prima di quando è stato, ossia nella sua eternità non ha il potere di volere che il mondo non sia stato finché non ha prodotto il mondo, allora eternamente Dio manca del potere di non produrre il mondo e generalizzando, secondo quanto sembra fare Mirecourt, manca quindi di potere. Pertanto, se eternamente Dio è privo di potere, di certo non potrebbe mai aver prodotto il mondo.

579 MR, T.11.

580 MR, T.12.

581 Quest'ultima obiezione assume un carattere morale particolare. Il non poter voler modificare il passato non viene più presentato come una minaccia per l'onnipotenza o onniscienza di Dio, ma come una limitazione per la sua bontà. Dio, in quanto sommo bene, dovrebbe sempre volere ciò che è meglio sia, ma se non può volere modificare il passato, allora, visto che a volte sarebbe meglio che certe cose passate non fossero mai accadute, non può sempre volere ciò che è meglio sia, quindi non è realmente il sommo bene.

sommamente buono<sup>582</sup>.

Una delle prime cose che colpiscono esaminando queste obiezioni è che molte di esse si trovano già espresse nel commento alle *Sentenze* di Buckingham all'interno della prima serie di tredici argomentazioni portate a favore della tesi che Dio possa voler cambiare il passato. Vi è già stato tra gli studiosi, come detto, chi ha parlato di un vero e proprio plagio di altri autori, tuttavia quello che a noi interessa è rilevare la strategia utilizzata da Mirecourt nell'impostare questa questione e capire come mai scelse proprio determinate obiezioni e non altre nell'esposizione di quanto voleva dimostrare. Il piano di fondo messo in campo dal monaco cistercense sarà evidente solo una volta che sarà completata l'analisi dell'intera questione, per ora però è possibile notare che questa prima conclusione viene presentata in una forma quasi scettica, ossia si afferma che non si può sapere con certezza se Dio possa volere che il mondo non sia mai stato. Le obiezioni presentate vorrebbero perciò tentare di offrire delle dimostrazioni che portino a poter sostenere che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato e per farlo, quasi tutte, assumono quella struttura consistente nell'affermare una tesi tramite la confutazione della tesi opposta, o meglio, tramite la sottolineatura delle conseguenze assurde a cui conduce. In sostanza Mirecourt sceglie di utilizzare un metodo indiretto di dimostrazione, delle dimostrazioni per assurdo, che facciano leva su alcuni assunti indubitabili della teologia del tempo quali, ad esempio, l'onnipotenza, l'onniscienza, la libertà e la bontà divine. Le obiezioni pretenderebbero di dimostrare qualcosa che secondo Mirecourt non può essere dimostrato, quindi le successive repliche a queste obiezioni dovranno ribadire il carattere non evidente della tesi secondo cui Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

#### Replica alle obiezioni

¬ ¬ 4.1) A proposito della prima obiezione, supponendo che nessuna creatura possa volere qualcosa tramite una volizione increata, come diversamente si è sostenuto, va risposto che:

¬ ¬ 4.1.1) Concedo la prima conclusione, ma nego l'altra, ossia che Dio abbia voluto qualcosa e possa darsi che mai abbia voluto quel qualcosa e quindi possa volere che il mondo non sia mai stato.

---

582 MR, T.13.

Inoltre nego anche l'antecedente della prima conseguenza<sup>583</sup>.

¬¬ 4.1.2) In relazione alla dimostrazione della conseguenza<sup>584</sup>, quando si dice che non è meno possibile ciò che vale per questa cosa voluta <il non essere mai stato del mondo> rispetto a ciò che vale per un'altra cosa voluta, nego appunto questa affermazione; infatti vi è qualche cosa voluta contingentemente da Dio e di tale cosa voluta può darsi che Egli non l'abbia mai voluta e può esserci qualche cosa voluta necessariamente da Dio, come il fatto che Egli stesso sia Dio, che il mondo sia stato e altre cose di questo tipo e di tali cose <volute necessariamente> non è possibile che Dio non le abbia mai volute.

¬¬ 4.1.3) In relazione alla dimostrazione dell'antecedente<sup>585</sup>, quando si dice: “Cristo ha voluto che l'Anticristo sarà”, dico che o ciò è inteso come se fosse una volizione increata e pertanto, in questo senso, per quanto Cristo abbia voluto che l'Anticristo fosse futuro, è ancora possibile che Egli non abbia mai voluto in tal modo; o è inteso come se fosse una volizione creata e in questo senso, se Cristo avesse voluto che l'Anticristo fosse futuro, non è possibile che Egli mai abbia voluto in questo modo<sup>586</sup>. Dico inoltre che era abbastanza possibile che, tramite una volizione creata, Dio abbia voluto qualcosa e mai sia accaduto qualcosa del genere<sup>587</sup>.

¬¬ 4.2) Riguardo alla seconda obiezione nego la conseguenza di entrambe le forme come a proposito di questo esempio: Dio sa qualsiasi cosa ha saputo e sa che Socrate è, cosa che prima mai aveva saputo, quindi la scienza di Dio è aumentata; né segue: Dio ha potuto in primo luogo far

---

583 Si concede cioè, che non sia meno possibile ciò che vale per Dio rispetto a ciò che vale per l'uomo, mentre non si concede che un uomo possa aver voluto qualcosa e possa darsi che egli non abbia mai voluto quel qualcosa e nemmeno che, appunto, Dio abbia voluto qualcosa e possa darsi che mai abbia voluto quel qualcosa. Pertanto non si concede che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

584 Si obietta ora in relazione all'evidenza della seconda conseguenza.

585 Si obietta infine in relazione all'evidenza dell'antecedente.

586 La differenza sta quindi nel tipo di volizione a cui ci si vuole riferire. La volizione increata non elimina la contingenza di ciò che è contingente diversamente dalla volizione creata che trova in ciò un limite.

587 MR, T.14.

essere Socrate e non può fare ora che Socrate in primo luogo sia, quindi la sua potenza è diminuita. Similmente non segue nemmeno: Socrate sia posto in natura, Dio prima o dopo averlo posto avrebbe potuto nuovamente produrre Socrate non corrompendolo e tuttavia non può, quindi la sua potenza è diminuita. Piuttosto, invece, seguirebbe correttamente<sup>588</sup>: una cosa può essere prodotta da Dio e tale cosa <ora> non può essere prodotta da Dio, quindi la sua potenza è diminuita<sup>589</sup>.

¬ ¬ 4.3) Circa la terza argomentazione, rispondo brevemente che non vi è difetto né dalla parte dell'essere passato della cosa, né dalla parte di Dio, ma poiché Dio ha prodotto quella cosa in un altro momento, non è possibile che ora abbia prodotto quella cosa e per conseguenza non è possibile che non voglia averla prodotta. Quando infatti all'interno dell'argomentazione si prova che il passato non sia stato è bene e cosa razionale in un caso oggetto della volontà creata, per di più deve dispiacergli che quella cosa non sia mai stata <alla volontà creata>. Pertanto anche a proposito della volontà divina si può dire che si possa intendere in due modi il fatto che Dio voglia qualcosa: in un modo come volontà di segno, nell'altro come volontà di beneplacito. Per tale ragione va detto che Dio può volere tramite la volontà di segno che Socrate non abbia peccato, ma non può volerlo tramite la volontà di beneplacito e pertanto concedo quella conseguenza: è ragionevolmente oggetto della volontà creata, quindi anche di quella divina. È vero infatti tramite la volontà di segno, ma non bisogna che sia vero di volontà di beneplacito, in quanto Dio non può volere l'impossibile tramite la volontà di beneplacito<sup>590</sup>.

¬ ¬ 4.4) Per quel che riguarda la quarta obiezione, concedo sia la conseguenza che il conseguente e quando si dimostra la falsità del conseguente, poiché: “tutto ciò che Dio vuole *ad extra*, lo vuole liberamente di libertà di indifferenza”, dico che nulla è, né può essere, che non sia Dio e

---

588 Il problema posto al centro di questa replica non sembra essere principalmente quello dell'aumento o diminuzione del potere o del sapere divino, quanto piuttosto il modo in cui poterlo argomentare. A quanto scritto al punto ¬ 4.2 si obietta perciò la capacità di argomentare correttamente a favore della tesi che la libertà e la potenza divina siano diminuite.

589 MR, T.15.

590 MR, T.16.

che Dio non possa volere essere o non essere indifferentemente quella cosa<sup>591</sup>.

A proposito dell'autorità di Anselmo, dico che Anselmo intende che un qualunque effetto futuro, poiché non può essere impedito in senso generale dalle cause naturali insieme all'influenza di Dio e per questo, per quel che riguarda le cause naturali, è necessario che quell'effetto sia futuro come il sorgere domani del sole, tale effetto futuro, appunto, soggiace alla volontà divina<sup>592</sup>.

¬ ¬ 4.5) In relazione alla quinta argomentazione, dico che sulla volontà di Dio non si impone una nuova necessità, bensì Dio vuole necessariamente che il mondo sia stato e non antecedentemente o da sempre Dio ha voluto necessariamente che il mondo sia stato; inoltre, in ciò, non vi è alcuna causa se non che Dio pose il mondo in essere e che sempre lo ha posto in essere<sup>593</sup>. Pertanto, dal momento che ha posto il mondo in essere e ha voluto porre il mondo in essere tramite la volontà di beneplacito, è necessario che Egli abbia posto il mondo in essere e abbia voluto che le cose stessero in questo modo<sup>594</sup>.

¬ ¬ 4.6) A proposito del sesto argomento, qualunque cosa derivi dalla conseguenza, concedo tuttavia il conseguente in quanto è in senso composto, per cui implica contraddizione che il mondo sia stato prima di quando è stato, né Dio può volere in tal modo<sup>595</sup>. Concedo tuttavia questo, ossia che Dio prima di aver voluto che il mondo fosse, poté volere che il mondo fosse e prima che qualcosa sia stato fatto, quel qualcosa poté essere stato fatto<sup>596</sup>. Pertanto concedo che dall'eternità Dio ha potuto aver voluto che il mondo fosse e che il mondo sia stato, non ha invece potuto volere che

---

591 Si concede quindi che tutto proceda liberamente da Dio e che Dio non sia sottoposto ad alcuna necessità.  
592 MR, T.17.

593 Non vi è quindi alcuna necessità che si imponga sulla volontà divina, ma è piuttosto la stessa volontà divina l'origine della necessità che fa sì che ciò che è passato sia passato. È perché Dio ha voluto che le cose stessero e accadessero in un determinato modo che allora è necessario che le cose stiano e accadano in quel determinato modo.

594 MR, T.18.

595 Si tratta di un impossibile per accidente e non in senso assoluto. Una cosa non può essere stata prima di quando è stata una volta che è stata. Tuttavia, prima di essere stata quando è stata, era possibile che non fosse o fosse in un altro momento.

596 Si sottolinea così la libertà della volontà divina che non è sottoposta ad alcuna necessità e che si manifesta anche nella sua eternità.

il mondo fosse prima di quando poté volere che il mondo fosse stato e nemmeno<sup>597</sup> il contrario<sup>598</sup>.

¬ ¬ 4.7) Riguardo alla settima obiezione, concedo l'antecedente e nego la conseguenza<sup>599</sup>. La ragione è che dall'antecedente non segue che una qualche cosa che è stata non sia stata<sup>600</sup>, piuttosto ciò segue correttamente dal conseguente<sup>601</sup>.

¬ ¬ 4.8) Circa l'ottavo argomento, secondo alcuni va negato l'antecedente in quanto non è né bene, né male, che Socrate abbia peccato o che Socrate non abbia peccato e pertanto non è né meglio, né peggio<sup>602</sup>, ma è stato un bene che non abbia peccato e un male che abbia peccato e era una cosa buona che non peccasse ecc.

Contro ciò, tuttavia, può essere detto che è un bene per lui che non abbia peccato [Ant.], quindi è bene per lui non aver peccato. Riguardo a ciò si nega l'antecedente e in opposizione si dice: Socrate deve essere scontento di aver peccato, quindi è male che abbia peccato [Consa.]; si nega la conseguenza, tuttavia segue che sia stato male che abbia peccato<sup>603</sup>.

Diversamente si potrebbe rispondere come è stato fatto a proposito del terzo argomento, ossia negando la prima conseguenza riferendosi alla volontà di beneplacito e concedendo, giustamente, la verità del conseguente riferendosi alla volontà di segno<sup>604</sup>.

---

597 Cioè non poté volere che il mondo fosse stato prima di quando poté volere che il mondo fosse.

598 MR, T.19.

599 Si concede cioè, che una qualche volizione possa essere stata e ora possa darsi che quella volizione non sia mai stata, o almeno che non sia mai stata una volizione rispetto a quell'oggetto di cui fu volizione. Da ciò, tuttavia, non si può ricavare che allora Dio abbia voluto qualcosa dall'eternità e ora possa darsi che mai abbia voluto in tal modo e da sempre abbia voluto il contrario.

600 Se il conseguente fosse vero, allora seguirebbe che una cosa che è stata può non essere stata, ma dall'antecedente non lo si può ricavare.

601 MR, T.20.

602 Non vi sarebbero quindi cose passate di cui poter affermare che sarebbe meglio fossero state piuttosto che non fossero state.

603 In sostanza la prima soluzione prospettata all'obiezione non regge. Non regge il fatto di ritenere che non sia né un bene, né un male, che Socrate abbia peccato o che Socrate non abbia peccato. L'aver peccato da parte di Socrate rimane qualcosa di male.

604 Si propone allora una diversa risposta al problema. Rifacendosi alla distinzione tra volontà di segno e volontà di beneplacito si sostiene una soluzione differente. Si potrebbe cioè sostenere che chiaramente Dio, in base a quanto di Lui ci è manifesto e a quanto di Lui ci attestano i segni evidenti del suo volere, non vuole che certe cose malvagie siano accadute, tuttavia in quello che è l'imperscrutabile disegno della sua volontà anche queste cose hanno un senso e una ragione di esistere, quindi non vi è motivo di ritenere che Dio possa realmente volere che certe cose passate non siano mai state, in quanto sarebbe meglio non fossero state piuttosto che fossero state.



Circa, infine, la dimostrazione della conseguenza, quando si afferma: “poiché, diversamente, se non potesse volere ciò che è meglio sia, Dio non sarebbe sommamente buono”, nego tutto ciò, infatti, da quanto detto, sarebbe ricavabile che Dio non sarebbe il sommo bene se volesse quella cosa tramite la volontà di beneplacito. Ritengo diversamente che vada detto che è meglio che il peccato sia e sia stato, piuttosto che l'opposto, sebbene non sia così per colui che lo commette<sup>605</sup>; pertanto il Maestro [Pietro Lombardo], nel primo libro delle *Sentenze*<sup>606</sup>, e Agostino nel *Enchiridion*<sup>607</sup>, riferendosi a Dio afferma: «giudicò meglio trasformare i mali in bene piuttosto di non permettere alcun male»<sup>608</sup>.

La struttura di queste repliche, come detto, si limita a rispondere in maniera puntuale a ciascuna obiezione ribadendo il contenuto della conclusione senza aggiungere o sostenere alcuna nuova tesi. Non risulta pertanto certo, in quanto non è dimostrato, che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato. La prima conclusione è quindi confermata e ora, partendo proprio da questo risultato, è possibile esporre le successive conclusioni che arricchiranno quanto finora detto e completeranno quanto, secondo il monaco cistercense, è possibile sostenere in merito a questa questione così dibattuta.

5) La seconda conclusione è questa: non mi è evidente, né mi è evidentemente dimostrato che sia possibile che il mondo non sia stato<sup>609</sup>.

Per quel che riguarda la dimostrazione di questa conclusione, basta rifarsi a quanto è già stato detto per sostenere la prima conclusione<sup>610</sup>.

---

605 In quella che è l'insondabile volontà di Dio vi è una ragione del perché Dio scelse di permettere i mali anziché impedirli. Preferì ricavare da essi del bene e pertanto la sua volontà di beneplacito va colta in questa prospettiva. Ciò che accade o è accaduto, sebbene a noi possa sembrare immediatamente in contrasto con la bontà di Dio, ha la sua ragione d'esistere all'interno del progetto, per noi insondabile, della volontà divina e in questo senso è preferibile che sia stato piuttosto che non sia stato. Certo il peccato non è qualcosa di positivo per chi lo commette, ma nel disegno complessivo della provvidenza ha il suo posto legittimo.

606 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 46.

607 Agostino d'Ippona, *Enchiridion*, c.5.

608 MR, T.21.

609 MR, T.22.

610 Non è quindi evidente né per esperienza, né per dimostrazione, né è per sé noto che sia possibile che il mondo non sia stato; infatti, diversamente, non si potrebbe dubitarne o non dubitarne e invece se ne dubita. Si noti la differenza di contenuto delle due conclusioni: la prima era centrata sul potere di Dio di volere che il mondo non fosse mai stato stato, la seconda, invece, si limita alla questione che si interroga sulla possibilità che il mondo non sia stato.

¬ 5.1) Contro questa conclusione si argomenta in primo luogo così: Dio può fare che il mondo non sia stato [Ant.], quindi è possibile che il mondo non sia stato [Consa.].

La conseguenza è evidente, tuttavia si dimostra l'antecedente<sup>611</sup>: se Dio non potesse fare che ciò che è futuro non sia e non sia stato futuro, allora non sarebbe onnipotente, quindi ha il potere di far sì che ciò che è futuro non sia, né sia stato futuro. In maniera simile<sup>612</sup>, se Dio non può fare e volere che ciò che è passato non sia passato, allora non è onnipotente<sup>613</sup>.

¬ 5.2) In secondo luogo: che il passato non sia passato è qualcosa di immaginabile e concepibile dal nostro intelletto [Ant.], quindi è qualcosa di possibile per Dio [Consa.]<sup>614</sup>.

La conseguenza è evidente in base a quanto è scritto nella Lettera agli Efesini: «Egli che può fare tutto oltre quello che possiamo concepire»<sup>615</sup>.

¬ 5.3) In terzo luogo: si dia che una qualche proposizione o un qualche termine o qualcosa di consimile abbia rappresentato qualcosa a qualcuno e possa darsi che non abbia rappresentato a quel tale quel qualcosa, allora, per la stessa ragione, ciò può valere anche per qualsiasi altra cosa passata<sup>616</sup>. L'assunto è evidente, infatti l'essenza divina ha rappresentato all'anima di Cristo e agli angeli che l'Anticristo sarà qualcosa di futuro e tuttavia può darsi che l'essenza divina mai abbia rappresentato che l'Anticristo sia qualcosa di futuro. Similmente ciò può verificarsi anche a proposito della rappresentazione di una qualche proposizione o termine o qualcos'altro di simile<sup>617</sup>.

---

611 È chiaro che, se Dio può fare in modo che il mondo non sia stato, allora che il mondo non sia stato è una cosa possibile, tuttavia resta da dimostrare che, appunto, sia possibile che Dio possa far sì che il mondo non sia stato.

612 Si tratta della solita argomentazione incontrata più volte: se si accetta che Dio sia in grado di modificare il futuro, non si vede perché non accettare che sia anche in grado di modificare il passato.

613 MR, T.23.

614 Si tratta di un'altra argomentazione già incontrata più volte in Buckingham e che sembra essere stata ripresa da Mirecourt.

615 MR, T.24.

616 Anche questa argomentazione si trova espressa nella prima parte del primo articolo della terza questione del commento alle *Sentenze* di Buckingham. Più precisamente si tratta proprio dell'ultima argomentazione a favore della tesi che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.

617 MR, T.25.

¬ 5.4) In quarto luogo: questa proposizione è possibile: “il mondo non è stato” [Ant.], quindi una qualche potenza deve avere il potere di renderla vera<sup>618</sup>, pertanto Dio può farlo non essendo un atto peccaminoso, né un atto di libero arbitrio [Consa.]<sup>619</sup>.

La conseguenza è evidente; si dimostra allora l'antecedente: tutte le differenze riguardanti l'essere secondo un qualunque tempo accadono al mondo<sup>620</sup> e infatti non riguardano né la ragione del mondo, né della sua essenza, si pensi ad esempio all'essere o all'essere stato ecc. Tuttavia non c'è alcuna proposizione necessaria di cui il predicato si aggiunga al soggetto o convenga a sé accidentalmente, quindi la proposizione presa in considerazione, avendo queste caratteristiche, non può essere necessaria e pertanto è possibile<sup>621</sup>.

¬ 5.5) In quinto luogo: se il mondo necessariamente è stato e non è possibile che sia stato da se stesso, allora necessariamente il mondo fu prodotto da altro<sup>622</sup>. Inoltre: qualcosa, allora, necessariamente produsse il mondo, pertanto Dio necessariamente produsse il mondo e quindi non lo produsse liberamente. Per tal ragione segue che Dio avrebbe operato necessariamente e per la stessa ragione segue che opererebbe necessariamente *ad extra*<sup>623</sup>.

¬ 5.6) In sesto luogo: una qualche creatura può agire riguardo a qualcosa di

---

618 Il ragionamento pare il seguente: se un qualcosa è possibile, allora deve esserci qualcosa o qualcuno in grado di realizzarlo, qualcosa o qualcuno che abbia il potere di farlo e, visto che Dio è onnipotente, sicuramente possiede la capacità di realizzare una simile cosa. Le seguenti specificazioni confermano inoltre che non si tratterebbe di un atto che, realizzato, lederebbe e quindi diminuirebbe il potere divino.

619 Vale a dire che si tratta, sembrerebbe, di un atto che non interferisce con la libertà di nessuno.

620 Le differenze temporali sono quindi accidentali rispetto all'essenza del mondo e pertanto gli convengono soltanto accidentalmente.

621 MR, T.26.

622 Si tratta nuovamente di una dimostrazione per assurdo: se si nega che sia possibile che il mondo non sia stato, allora si finisce per affermare la necessità dell'essere stato del mondo e per conseguenza la necessità della sua produzione. Chi lo ha prodotto, cioè Dio, non era pertanto libero di non farlo, ma necessitato a produrlo. Tale conseguenza era data chiaramente per assurda, quindi andava negata la tesi secondo cui non è possibile che il mondo non sia stato. Rileviamo anche in questo caso, tuttavia, un'ambiguità nel significato delle espressioni e dei termini utilizzati. Affermare, ad esempio, che il mondo necessariamente è stato, può essere inteso in due modi decisamente differenti: o indica che era necessario che il mondo fosse ed era quindi impossibile che non fosse anche prima di essere prodotto, o indica invece che è necessario che il mondo sia stato una volta che è stato, quindi successivamente alla sua produzione è necessario sia stato. Restando a questo secondo senso non si ha alcuna ragione per negare la libertà dell'azione divina, pertanto risulta ben chiara la strategia utilizzata nell'argomentazione.

623 MR, T.27.

successivo, vale a dire che circa un movimento che deve terminare ad *A* e che è stato prima di questo <di *A*>, può fare che non sia stato prima di questo; infatti una tale creatura, che prima di ciò era mossa terminando con un movimento in *A*, può fare che un tale movimento non terminerà in *A*. Pertanto Dio, essendo dotato di una potenza infinitamente maggiore di una qualche creatura<sup>624</sup>, può fare, a proposito di qualcosa di puramente passato, che non sia passato<sup>625</sup>.

– 5.7) In settimo luogo: presso Dio nulla è passato [Ant.], quindi, se può fare presso Dio che nulla sia passato, allora può fare anche presso la creatura che nulla sia passato<sup>626</sup>.

L'antecedente è evidente per quanto afferma Agostino nelle *Enarrationes in Psalmos*<sup>627</sup> e quanto allega il Maestro [Pietro Lombardo] nel primo libro delle *Sentenze*<sup>628</sup>: “Presso Dio nulla è passato o futuro”<sup>629</sup>.

– 5.8) In ottavo luogo: che il mondo non sia stato non include formalmente contraddizione [Ant.], quindi che il mondo non sia mai stato è *simpliciter* e per sé possibile.

Si dimostra l'antecedente poiché qualsiasi cosa segue da questa formalmente, prima seguiva da quella, se quella fosse stata prima che il mondo fosse stato e anche allora non seguiva formalmente contraddizione, allora non segue formalmente contraddizione nemmeno ora<sup>630</sup>.

Si potrebbe però dire che questa proposizione è impossibile: “il mondo non è mai stato”, infatti da questa proposizione, sebbene non formalmente,

---

624 Si tratta di una argomentazione *a fortiori*, ossia visto che una creatura è capace di realizzare qualcosa del genere, a maggior ragione potrà farlo Dio che è infinitamente più potente e perfetto di una qualsiasi creatura.

625 MR, T.28.

626 Se Dio ha il potere di essere indipendente rispetto al passare delle cose, allora avrà anche il potere di rendere le cose indipendenti dal passare del tempo. Ciò significa anche che l'essere stato di qualcosa, ossia il suo essere passato, soggiace al potere divino e pertanto Dio potrebbe far sì che l'essere stato, l'essere passato, non riguardi una creatura così come non riguarda Lui.

627 Agostino d'Ippona, *Enarrationes in Psalmos*.

628 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 35.

629 MR, T.29.

630 Nuovamente ci troviamo di fronte ad una obiezione già incontrata nel commento alle *Sentenze* di Buckingham e il cui senso sembra essere il medesimo: se prima che il mondo fosse stato non implicava contraddizione affermare che il mondo non è stato, allora nemmeno ora implica contraddizione affermare che il mondo non sia stato. Non si vede cioè alcuna ragione sufficiente per poter affermare che ciò che era prima valido ora non lo sia più.

seguirebbe *ut nunc* qualcosa di contraddittorio<sup>631</sup>.

Contro quanto appena detto va rilevato che, se una tale obiezione valesse, allora questa proposizione sarebbe impossibile: “Io sto in piedi né Dio potrebbe farmi stare in piedi”, infatti *ut nunc* segue: io sto in piedi, quindi io, che adesso siedo, sto in piedi, infatti queste affermazioni si convertono *ut nunc* e inoltre seguirebbe che allora io siedo e sto in piedi e pertanto da ciò segue una proposizione contraddittoria: “Io sto in piedi e io siedo”<sup>632</sup>. Inoltre, nemmeno *ut nunc* segue qualcosa di più contraddittorio da questa proposizione: “il mondo che è stato, non è mai stato”, piuttosto che da questa: “il mondo non è mai stato”<sup>633</sup>.

Infine, è un inganno affermare che una certa conseguenza sia valida *ut nunc* e non formalmente<sup>634</sup>, infatti se non fosse una conseguenza formale non varrebbe né ora, né valse o varrà mai<sup>635</sup>.

La struttura di queste obiezioni differisce, per lo meno in alcuni caratteri, dalla struttura delle obiezioni alla prima conclusione. Notiamo infatti un ricorso minore alla dimostrazione per assurdo e un'attenzione maggiore alla selezione di differenti tipi di argomentazione. Inoltre va osservato che, sebbene anche qui sia evidente il ricorso ad argomenti già presentati da Thomas Buckingham, la scelta della loro esposizione non è casuale. Mirecourt ha cioè selezionato tra le diverse argomentazioni presentate da

---

631 Si espone qui un'obiezione che sembra sorgere spontanea rispetto a quanto più sopra affermato: una volta che il mondo è stato è contraddittorio affermare che non sia mai stato. Non si tratterebbe di una contraddizione formale, in quanto, in senso assoluto, affermare che il mondo non sia mai stato non è di per sé qualcosa che implichi contraddizione, ma sarebbe comunque una contraddizione *ut nunc*, ossia una contraddizione che segue dall'esserci oramai del mondo. Visto che *ut nunc* il mondo è stato prodotto, quindi è stato, è contraddittorio affermare che non sia mai stato.

632 La strategia adottata per rispondere all'obiezione appena esposta sembra essere la seguente: se *ut nunc* le cose non potessero stare diversamente da come stanno, allora seguirebbero cose contraddittorie. Se io, *ut nunc*, sto in piedi e non fosse possibile, come prospettato dall'obiezione, che possa assumere un'altra postura una volta che sono stato in piedi, allora seguirebbe che io dovrei stare in piedi, in base a quanto sono costretto ad affermare, ma al contempo potrei essere seduto, perché di fatto ho il potere di sedermi; quindi seguirebbe contemporaneamente, almeno in un certo senso, che sarei seduto e in piedi e questo è contraddittorio. In sostanza si vuole mostrare come l'obiezione non sia valida in quanto porta ad affermare cose contraddittorie.

633 Si insiste nella risposta all'obiezione dicendo che, anche accettando che *ut nunc* segua qualcosa di contraddittorio dall'affermare che il mondo, che è stato, non sia mai stato, comunque ciò non sarebbe più contraddittorio di ciò che segue dall'affermare che il mondo non sia mai stato. Si insiste cioè nel sottolineare la non rilevanza della differenza tra le due situazioni. Il fatto che il mondo sia stato o non sia stato non inficia minimamente l'affermazione che non sia mai stato.

634 Ci si risolve infine a negare la stessa validità della distinzione posta nell'obiezione: se una conseguenza è valida formalmente, allora non può non essere valida *ut nunc*, ma nell'obiezione si ammetteva che formalmente non implicava contraddizione che il mondo non fosse mai stato, quindi nemmeno *ut nunc* può implicare contraddizione che il mondo non sia mai stato.

635 MR, T.30.

Buckingham nel suo commento alle *Sentenze* quali erano più indicate per sostenere la tesi che Dio possa voler far sì che il mondo non sia mai stato e quali erano più indicate per sostenere la tesi che il mondo possa non essere stato. In Buckingham, specialmente nella prima parte analizzata del suo commento, abbiamo incontrato un'esposizione unitaria di tutta una serie di argomentazioni che potevano essere portate a sostegno della tesi che Dio potesse volere modificare il passato facendo sì, ad esempio, che il mondo non fosse mai stato, in Mirecourt, invece, una tale esposizione prende una forma più ordinata e finalizzata. Lo stesso contenuto differente di queste prime due conclusioni lo dimostra. Il problema concernente il fatto che Dio possa o meno volere che il mondo non sia stato è un problema diverso da quello concernente il fatto che il mondo possa o meno non essere stato. Chiaramente la differenza è sottile e tra le due questioni vi è uno stretto rapporto, ad esempio infatti, se fosse impossibile che il mondo non possa non essere stato, allora sarebbe davvero difficile porre la questione del potere o meno volere, da parte di Dio, che il mondo non sia mai stato. È anche vero però, tuttavia, che è possibile pensare che il mondo possa non essere stato e Dio non possa volere che non sia mai stato; pertanto, per lo meno per Mirecourt, in base a come imposta qui il suo lavoro, queste due questioni non sono immediatamente la stessa. Sebbene quindi sia pensabile una differenza tra queste due questioni e lo stesso Mirecourt la sottolinei nella costruzione del suo discorso, è anche vero, però, che non è sempre considerata e rispettata. Il monaco cistercense non esita infatti, all'interno delle obiezioni a questa seconda conclusione, a rifarsi al potere divino come ragione dell'affermazione che il mondo possa non essere stato, ma, evidentemente, il poter rifarsi a ciò che Dio può realizzare tramite la sua potenza, ha senso solo una volta che sia stato concesso che Dio possa volere che il mondo non sia stato. Certo, si potrebbe comunque difendere la posizione di Mirecourt sottolineando la differenza tra l'estensione del potere e del volere divini, dicendo cioè che in queste obiezioni alla seconda conclusione il riferimento alla volontà di Dio è per lo meno esplicitamente scomparso, cosa che invece era quasi una costante nelle obiezioni alla prima conclusione, pertanto si potrebbe sostenere che, se anche Dio non potesse volere che il mondo non sia mai stato, potrebbe comunque avere il potere di farlo e quindi il riferimento alla potenza di Dio in queste obiezioni non sarebbe squalificato dal fatto che Dio non possa volere che il mondo non sia mai stato. Il porre questa differenza, però, resterebbe tutto da giustificare sia sul piano ontologico, sia su quello ermeneutico, ossia resterebbe comunque da verificare se realmente possa darsi una tale distinzione in Dio e se effettivamente ciò rispetti il pensiero di Mirecourt, il quale in questo testo non pare prendere una posizione chiara al riguardo.

Poste queste precisazioni, va comunque ribadito che l'obbiettivo del nostro autore rimane lo stesso, come nella prima conclusione anche in questa seconda, alle obiezioni che hanno voluto dimostrare che si possa provare che il mondo possa non essere stato, va risposto riconfermando la tesi sostenuta nella conclusione, ossia che non sia possibile offrire siffatte dimostrazioni poiché non è evidente che il mondo possa non essere stato.

### Replica alle obiezioni

¬ ¬ 5.1) In relazione alla prima obiezione, concedo la conseguenza e nego l'antecedente<sup>636</sup>.

Come dimostrazione nego la conseguenza<sup>637</sup>, infatti ciò che vale per il passato non è simile a ciò che vale per il futuro, così come ciò che vale per il necessario non è simile a ciò che vale per il contingente<sup>638</sup>.

¬ ¬ 5.2) Per quanto riguarda la seconda argomentazione, al di là del significato dell'antecedente, nego la conseguenza.

Come dimostrazione dico che l'Apostolo [San Paolo] vuol dire che Dio può fare molte cose in molti modi che noi non conosciamo né nei modi, né possiamo conoscere nel particolare<sup>639</sup>, per lo meno in maniera naturale<sup>640</sup>.

¬ ¬ 5.3) Relativamente alla terza obiezione, nego la conseguenza, infatti è ancora contingente che l'essenza <divina> abbia rappresentato prima o poi in tal modo, <cioè abbia rappresentato all'anima di Cristo e agli angeli che l'Anticristo sarà qualcosa di futuro><sup>641</sup>. Non vale invece lo stesso circa

---

636 Si concede quindi che, se Dio potesse fare che il mondo non fosse stato, allora sarebbe possibile che il mondo non fosse stato, tuttavia, negando l'antecedente, si nega che sia possibile che Dio possa fare che il mondo non sia stato.

637 Chiaramente si tratta della conseguenza relativa alla dimostrazione dell'antecedente, quindi quella conseguenza che affermava che, se Dio può fare che ciò che è futuro non sia, né sia stato futuro perché altrimenti non sarebbe onnipotente, allora, in maniera simile, per la stessa ragione, può fare che ciò che è passato non sia passato.

638 MR, T.31.

639 Attraverso la nostra conoscenza naturale soltanto non ci è possibile conoscere tutto ciò che conosce Dio e il modo in cui lo conosce, tuttavia in certi casi, una conoscenza non naturale, potrebbe rivelarci qualcosa di ulteriore rispetto a ciò che naturalmente potremmo conoscere.

640 MR, T.32.

641 Va quindi negata la conseguenza secondo cui, dato il fatto che una qualche proposizione o un qualche termine o qualcosa di consimile abbia rappresentato qualcosa a qualcuno e possa darsi che non abbia rappresentato a quel tale quel qualcosa, allora ciò, per la stessa ragione, possa valere anche per qualsiasi altra cosa passata. Nuovamente, quindi, la specificità dell'essere passato di qualcosa non può essere paragonata al carattere contingente di qualcos'altro.

l'essere stato di un qualche passato in relazione a un qualche termine o a una qualche proposizione, pertanto dico che <relativamente a una qualsiasi altra cosa passata> ciò non è possibile<sup>642</sup>.

¬¬ 5.4) Circa il quarto argomento, nego l'antecedente<sup>643</sup>.

Come dimostrazione dico che non accade ora al mondo di essere stato vero e tuttavia, in ogni differenza di tempo, anche il mondo esiste contingentemente<sup>644</sup> e accidentalmente<sup>645</sup>.

¬¬ 5.5) A proposito della quinta obiezione, dico che il mondo non necessariamente è stato, bensì contingentemente<sup>646</sup>. Inoltre il suo stesso essere stato un tempo fu contingente, ma ora non è contingente<sup>647</sup>.

¬¬ 5.6) Per quel che riguarda la sesta argomentazione, concedo l'antecedente e nego la conseguenza<sup>648</sup>. La ragione di ciò è dovuta al fatto che, per quanto tale moto avesse dovuto terminare in *A*, tuttavia sempre, fino alla fine del movimento, è stato contingente che terminasse in *A*<sup>649</sup>.

¬¬ 5.7) In relazione al settimo argomento, dico che Agostino vuole affermare che Dio non ebbe nulla di cui ora manchi, né una qualche perfezione di cui ora sia privo, né possiederà in futuro una qualche perfezione che ora non ha<sup>650</sup>.

¬¬ 5.8) Circa l'ottava obiezione:

1. In primo luogo dico che vi è una qualche proposizione dalla quale non mi è evidente seguano cose contraddittorie, né

---

642 MR, T.33.

643 La proposizione: "il mondo non è stato", non va quindi considerata come possibile.

644 "L'essere stato" non si aggiunge quindi accidentalmente al "mondo", ossia quel predicato non conviene accidentalmente al soggetto e tuttavia ciò non rende per questo l'esistenza del mondo qualcosa di necessario.

645 MR, T.34.

646 Non era necessario che il mondo fosse, ma una volta che è stato, cioè ora, il suo essere stato non è più contingente.

647 MR, T.35.

648 Si concede quindi che il ragionamento possa valere per quel che concerne la creatura, ma si nega che possa valere anche per Dio e la ragione sembra essere che al movimento, di cui si parla in relazione alla creatura, spetti una contingenza che non appartiene invece a ciò che è passato.

649 MR, T.36.

650 MR, T.37.



l'opposto<sup>651</sup> e tuttavia quella tale proposizione è impossibile, un esempio è questa proposizione: “Dio è nulla o è”.

2. In secondo luogo, da quanto appena detto, segue che non da qualsiasi impossibile è evidente seguano cose contraddittorie<sup>652</sup>.
3. Infine, in terzo luogo, anche se si pone che da qualcosa non seguano cose formalmente contraddittorie, tuttavia quel qualcosa può essere impossibile almeno per accidente<sup>653</sup>.

Fatte queste precisazioni è evidente cosa vada risposto all'argomento<sup>654</sup>.

Le diverse risposte confermano dunque la conclusione: non può essere evidentemente dimostrato, né è per sé evidente, che sia possibile che il mondo non sia stato. Per poter replicare alle obiezioni in di più di qualche risposta troviamo la sottolineatura del carattere specifico dell'essere passato di qualcosa, nel particolare, dell'essere stato del mondo. L'essere stato del mondo, così come l'esser passato di qualcosa, non possono essere paragonati all'essere futuro di qualcosa e al contempo, però, non possono nemmeno essere ricondotti a qualcosa che è accaduto necessariamente. L'esser stato del mondo differisce dall'esser futuro di qualcosa perché non è contingente come quest'ultimo, una volta che è stato, infatti, è impossibile che il mondo non sia stato, si tratta dunque di qualcosa di necessario e non di contingente. Dall'altro lato, però, affermare questa necessità non implica sostenere che il mondo non poteva non essere stato, ossia doveva essere stato necessariamente. Si sostiene piuttosto che, visto il suo essere stato, è necessario che il mondo sia stato, non è quindi una necessità antecedente, ma una necessità conseguente quella che spetta all'essere stato del mondo. Mirecourt, in base a quanto si può ricavare da queste due prime conclusioni, sembra quindi essere più vicino alla posizione di Buckingham piuttosto che a quella di Bradwardine. Sembrerebbe pertanto di non sbagliare annoverandolo tra i sostenitori della tesi più comune e anche la terza conclusione, sebbene meno articolata delle precedenti, pare confermare questa ipotesi.

---

651 Non è nemmeno evidente, cioè, che non seguano cose contraddittorie.

652 Vale a dire che so che qualcosa è impossibile, ma non mi è evidente che quel qualcosa implichi contraddizione. Non è del tutto chiaro se Mirecourt stia sostenendo che vi sono cose impossibili, ma che non implicano contraddizione o se stia affermando semplicemente che non sempre ci sia evidente come cose impossibili implicino contraddizione, sottintendendo, quindi, che qualsiasi cosa impossibile implica contraddizione.

653 Si ribadisce in sostanza che, se anche il fatto che il mondo non sia stato non include formalmente contraddizione, tuttavia è qualcosa di impossibile per accidente una volta che è stato.

654 MR, T.38.

6) La terza conclusione è questa: mi è evidente che Dio non può fare che il mondo non sia stato, se si intende il termine “fare” nel senso di porre o distruggere.

La dimostrazione della conclusione è evidente poiché implica contraddizione che il mondo non sia stato se si pone in essere il mondo o lo si distrugge<sup>655</sup>.

La terza conclusione, diversamente dalle prime due, è affermativa. Non si tratta più, quindi, di negare l'evidenza di qualcosa, ma di affermarla. Riassumendo potremmo dire che non è evidente, né evidentemente dimostrato che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato e sia possibile che il mondo non sia stato, tuttavia Mirecourt ritiene invece evidente che Dio non possa fare che il mondo non sia stato intendendo il termine “fare” in un preciso significato. Abbiamo quindi una chiara presa di posizione rispetto a questo problema. La dimostrazione di questa conclusione è però molto succinta, quindi proveremo ad esplicitarla un po' di più. Dando al termine “fare” il significato di “porre”, quindi di realizzare ponendo in essere, risulterebbe che, se Dio facesse che il mondo non fosse stato, ciò significherebbe allora che Dio porrebbe o realizzerebbe il non essere stato del mondo. Dio produrrebbe quindi in essere il non essere stato del mondo. Una simile cosa è ritenuta da Mirecourt contraddittoria e quindi impossibile e irrealizzabile. Intendendo in un simile modo il termine “fare” risulta impossibile che Dio sia in grado di far sì che il mondo non sia stato.

D'altra parte anche l'altra accezione secondo cui potrebbe essere inteso il termine “fare”, ossia come “distruggere”, risulta comunque problematica. Se con “fare che il mondo non sia stato”, intendiamo che Dio possa distruggere, quindi eliminare dall'essere qualcosa, risulta impossibile far sì che il mondo non sia stato. Qui il “fare”, quindi il “distruggere”, dovrebbe essere riferito all'essere stato del mondo, pertanto far sì che il mondo non sia stato vorrebbe dire distruggere l'essere e l'essere stato del mondo, tuttavia anche in questo caso ciò comporterebbe contraddizione, quindi Dio non potrebbe fare una simile cosa. La forza di questa conclusione e la sua evidenza sta quindi tutta nel fatto che sia chiaro che negandola si cade in contraddizione ed è probabilmente per questa chiarezza che Mirecourt non si dilunga eccessivamente a riguardo. Le successive conclusioni sembrano invece riprendere il tono delle prime.

7) La quarta conclusione è questa: non mi è evidente, né mi è evidentemente dimostrato, né segue dalla fede, che sia impossibile che un qualche passato non sia

---

655 MR, T.39.

mai stato, infatti non tramite esperienza, né tramite dimostrazioni, poiché, come si vedrà, nessuno lo dimostra<sup>656</sup>, risulta impossibile che un qualche passato non sia mai stato<sup>657</sup>.

– 7) Contro questa conclusione si può argomentare in molti modi<sup>658</sup>.

– 7.1) In primo luogo: se, a proposito del passato, potesse darsi che non sia mai stato [Ant.], allora questa proposizione: “io sono o io conosco”, non mi sarebbe evidentemente nota<sup>659</sup> [Cons.]. Il conseguente è però falso e contrario rispetto a ciò che afferma Agostino nel *De Trinitate*<sup>660</sup>, oppure segue per lo meno che nessuno sa evidentemente di aspirare o desiderare o di godere o dolere e segue inoltre che nessuno deve giurare sul Vangelo di Dio che ieri ha visto qualcuno o che ieri ha parlato a qualcuno<sup>661</sup>.

La conseguenza è evidente, infatti può darsi che non sia accaduto così, né che le cose siano mai accadute in tal modo o potrà darsi che mai sia accaduto ciò, pertanto se ne può razionalmente dubitare<sup>662</sup>.

– 7.2) In secondo luogo: se un qualche passato può non essere mai stato, allora segue che è possibile che Cristo sia stato crocifisso ieri, sia nato ieri e sia stato rinnegato da sua madre come fu rinnegato da Pietro<sup>663</sup> [Consa.].

La conseguenza è evidente, infatti, se a proposito di quello che è stato, può

---

656 La prima dimostrazione di questa conclusione si trova quindi già esposta: visto che nessuno è riuscito a dimostrarlo e l'esperienza non lo nega, non risulta evidentemente impossibile che un qualche passato non sia mai stato. Come prima era stata difesa la non evidenza della possibilità di un certo tipo di cambiamento del passato ora si difende la non evidenza della sua impossibilità.

657 MR, T.40.

658 Si tenterà quindi di fare un lavoro esattamente opposto a quello svolto nelle conclusioni precedenti, ossia volto a dimostrare che sia impossibile che un qualche passato non sia mai stato.

659 Da quanto si evince dal seguito dell'argomentazione il significato della dimostrazione sembra essere il seguente: se il passato può non essere mai stato, allora io non posso essere sicuro di chi sono e di chi sono stato e nemmeno di ciò che conosco e so, in quanto tutto ciò che è accaduto può essere modificato e reso non accaduto. Si noti pertanto come questa obiezione sollevi il problema della certezza del sapere e faccia leva proprio sulle conseguenze dirompenti che in questo ambito scaturirebbero dalla possibilità che il passato possa essere modificato.

660 Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, XV, cap. 13.

661 Non lo può giurare perché, se un certo passato può essere modificato e reso mai accaduto, può anche darsi che non abbia mai visto e non abbia mai parlato con nessuno.

662 MR, T.41.

663 La modificabilità del passato potrebbe portare quindi a uno stravolgimento nella storia della Rivelazione. Non solo le cose potrebbero essere accadute in tempi diversi da quelli in cui sono accadute, ma potrebbero perfino essere avvenuti eventi diversi da quelli che sono accaduti. Se si ha infatti il potere di far sì che non sia mai accaduto ciò che è accaduto, si avrà anche il potere di far sì che sia accaduto ciò che non è mai accaduto.

essere che non sia stato, allora, per la stessa ragione, anche a proposito di quello che non è stato, può essere che sia stato<sup>664</sup>.

¬ 7.3) In terzo luogo: se, a proposito del passato, potesse darsi che non sia mai stato, allora Dio potrebbe fare, relativamente a un bambino dannato a causa del peccato originale, che tale peccato originale non sia mai stato propagato in maniera concupiscente e che il bambino mai lo abbia contratto<sup>665</sup> e potrebbe anche fare allora che, se fosse stato torturato <coloro i quali sono stati torturati all'inferno> mai siano stati torturati<sup>666</sup>.

¬ 7.4) In quarto luogo: se le cose stanno come si è detto, ossia se un qualche passato potesse non essere mai stato, allora questa proposizione sarebbe possibile: “Pietro non ha mai peccato”, pertanto può essere rivelato a Pietro che questa proposizione si verificherà: “Pietro non ha mai peccato”, quindi, come pare, Pietro, con un nuovo grado di gioia, ora godrebbe razionalmente<sup>667</sup> [Cons.].

Il conseguente è falso<sup>668</sup> poiché, ponendo ciò in essere, ossia che Pietro non abbia mai peccato così come Paolo, segue che Pietro non ha in ciò maggior ragione di gaudio che Paolo<sup>669</sup>.

¬ 7.5) In quinto luogo: se di un tale che peccò può essere che non abbia mai peccato, allora per la stessa ragione e viceversa, può accadere anche questo: l'innocente potrebbe essere necessitato a peccare<sup>670</sup> [Consa.].

Quest'ultima conseguenza è evidente infatti, se accadesse una cosa simile,

---

664 MR, T.42.

665 Non solo la storia della Rivelazione allora, ma anche le leggi e l'ordine stabiliti da Dio potrebbero essere radicalmente modificati. Queste considerazioni sembrano essere un approfondimento di quanto già emergeva nella prima obiezione: la modificabilità del passato metterebbe in questione la nostra conoscenza delle cose, di noi stessi e, a quanto pare, anche della Rivelazione e dell'ordine stabiliti da Dio.

666 MR, T.43.

667 Il sapere di non aver mai peccato comporta per un uomo una nuova gioia o comunque un aumento di quella che può possedere, in quanto sapere di non aver mai peccato è migliore di non saperlo o dubitarne.

668 La falsità del conseguente sembra poggiare sul fatto che non vi siano reali ragioni per poter sostenere che il gaudio di Pietro debba essere maggiore rispetto a quello di Paolo solo per il fatto che gli sia stato rivelato di non aver mai peccato.

669 MR, T.44.

670 Secondo quanto si diceva prima (in particolare al punto ¬ 7.2), se si ha il potere di far sì che ciò che è stato non sia mai stato, si ha anche il potere di far sì che ciò che non è mai stato sia stato, pertanto può darsi che nel passato di un innocente compaiano dei peccati che ha commesso nonostante non abbia mai liberamente scelto che accadesse una cosa del genere. In tal senso, non avendolo liberamente scelto, ma essendo stato modificato il passato, potrebbe essere necessitato a peccare.

non accadrebbe a causa della libertà di costui<sup>671</sup>.

¬ 7.6) In sesto luogo: se il passato può non essere mai stato, allora Dio può fare che tuo padre, pur rimanendo tu in essere, non sia mai stato<sup>672</sup> e in tal modo si potrebbe rendere vera questa proposizione: “Tu sei nato da una vergine”<sup>673</sup>. Similmente Dio potrebbe anche fare che tu non abbia avuto alcuna madre<sup>674</sup>.

¬ 7.7) In settimo luogo: se le cose stanno come si è detto, ossia se il passato può non essere mai stato, allora Dio può fare che tu e tuo padre siate coevi [1° Consa.] e per la stessa ragione può fare che questo mondo non sia durato se non per un solo giorno [2° Consa.].

Si dimostra la prima conseguenza poiché, se Dio può fare che tuo padre non sia mai stato, allora può anche fare che mai ci sia stato il parto a te precedente<sup>675</sup>, chi infatti può togliere tutto il tempo e una parte, può farlo lasciando un'altra parte<sup>676</sup>.

¬ 7.8) In ottavo luogo: se le cose stanno come si è detto, si ponga che Dio annichilisca Michele così che questa proposizione sia vera: “Michele è stato e non è” e si domandi se sia richiesta più o meno o la stessa potenza per poter rendere vera quest'altra proposizione: “Michele non è mai stato”; qualunque cosa si dica, non è richiesta alcuna potenza per realizzare ciò, infatti, posto che non ci sia stata nessuna potenza, Michele non fu mai<sup>677</sup>.

---

671 MR, T.45.

672 Vengono qui presentati gli scenari e le conseguenze assurde che una simile posizione comporterebbe. Avevamo già incontrato la delineazione di simili possibilità in Buckingham.

673 Gli effetti di una simile conseguenza in relazione alla storia della Rivelazione sono tutti da immaginare. Questo, come molti degli esempi precedenti, per quanto inusuali e peculiari, non devono stupire eccessivamente. Nel periodo storico in cui scrive Mirecourt, infatti, il riferirsi a casi estremi era qualcosa di molto diffuso e la stessa riflessione sull'onnipotenza divina oltre a sondare, come abbiamo visto, i limiti della *potentia absoluta*, si rifaceva spesso alla cosiddetta *propositio famosa theologorum*, ossia all'idea che Dio può fare direttamente tutto ciò che potrebbe fare tramite le cause seconde. Pertanto, per esempio, porsi il problema se Dio possa far sì che un uomo sia senza un padre (si pensi anche al riferimento alle Scritture) non era porre poi un problema così stravagante o inusuale.

674 MR, T.46.

675 Le situazioni immaginate sembrano diventare una po' alla volta sempre più assurde, ora sembra quasi di trovarsi di fronte a un Dio che gioca con il tempo quasi si trattasse di un gomito di cui può tagliare e riannodare i fili a piacimento. Sembra si sia finiti a prospettare situazioni davvero surreali e tuttavia lo scopo dell'obiezione è proprio questo: cercare di convincere dell'impossibilità che il passato possa essere modificato, possa non essere mai stato, alla luce delle conseguenze assurde che ne derivano.

676 MR, T.47.

677 Non è richiesta la stessa potenza, poiché, come si vedrà, mentre è possibile a Dio far sì che Michele non

Si conferma quanto detto poiché, a proposito di Michele esistente in atto, Dio non può farlo non esistere se non corrompendolo o annichilendolo, quindi non può fare che non esista o non sia esistito, poiché altrimenti segue formalmente: Michele è distrutto o annichilito, quindi Michele è stato<sup>678</sup>.

Ritroviamo qui lo stesso modo di argomentare che era stato utilizzato abbondantemente nelle conclusioni precedenti. Vi è un ricorso continuo alla dimostrazione per assurdo. Sebbene ora si cerchi di provare praticamente l'opposto di quanto si voleva dimostrare nelle obiezioni alle conclusioni precedenti, il metodo argomentativo utilizzato è il medesimo. Prima si volevano offrire dimostrazioni dell'evidenza della possibilità che il mondo non fosse stato o che Dio potesse volere che il mondo non fosse mai stato, ora invece si ricercano dimostrazioni per provare l'evidenza dell'impossibilità che un qualche passato non sia mai stato. Ugualmente, allora, anche le risposte alle obiezioni appena esposte avranno una struttura molto simile a quella delle prime due conclusioni, dovranno argomentare sì da togliere la presunta evidenza delle dimostrazioni esposte nelle obiezioni.

¬ ¬ 7.1) Circa la prima obiezione, così risponderebbe un avversario: nego la conseguenza, infatti, come è stato detto altrove, con la contingenza può esserci ugualmente l'evidenza<sup>679</sup>, perciò, per quanto relativamente a Socrate che gode, potrebbe darsi che mai abbia goduto, tuttavia in tal modo capita che goda e questo lo sa per esperienza<sup>680</sup>.

¬ ¬ 7.2) A proposito della seconda argomentazione<sup>681</sup>, un avversario direbbe che non appare che l'opposto della conclusione sia evidente<sup>682</sup>.

---

esista, eliminandolo o annichilendolo, non gli è possibile far sì che non sia stato.

678 MR, T.48.

679 La modificabilità del passato non comporterebbe quindi l'incertezza del sapere. Ciò che conosco tramite l'esperienza rimane vero nonostante la sua contingenza, pertanto non sono da temere le conseguenze assurde a cui faceva riferimento la prima obiezione.

680 MR, T.49.

681 Sono possibile due diverse interpretazioni di quanto qui affermato a seconda che si interpreti per "conclusione" o la conclusione dell'argomentazione principale del punto ¬ 7.2 o la conclusione dell'argomentazione che ne dimostra la conseguenza. Nel primo caso il significato sarebbe che non è evidente che sia impossibile che Cristo sia stato crocifisso ieri ecc, ossia non è evidente l'impossibilità di simili conclusioni; nel secondo caso, invece, il significato sarebbe quello di non concedere il passaggio dal fatto che sia possibile che ciò che è stato non sia stato, al fatto che, per la stessa ragione, sia possibile che ciò che non è stato sia stato e in tal modo si eviterebbero le conseguenze inferite nell'obiezione.

682 MR, T.50.

¬¬ 7.3) Allo stesso modo si risponde al terzo argomento<sup>683</sup>, ossia affermando che l'opposto della conclusione non è evidente<sup>684</sup>.

¬¬ 7.4) In relazione alla quarta obiezione un avversario concederebbe la conseguenza, per cui questa proposizione è possibile: “Pietro non ha mai peccato” e anche questa: “Può essere rivelato a Pietro che non abbia mai peccato” e dico che in questo Pietro ha una maggiore occasione di gioia<sup>685</sup>, in quanto in questo modo è reso certo della sua situazione tramite una rivelazione<sup>686</sup>.

¬¬ 7.5) Per quel che riguarda la quinta argomentazione l'avversario direbbe: concedo, a proposito di quel tale che non peccò mai, che possa darsi che abbia peccato<sup>687</sup>, tuttavia nego la conseguenza: “quindi l'innocente potrebbe essere necessitato a peccare” e qualsiasi cosa derivi dal conseguente, dico che, per quanto non sia possibile che l'innocente pecchi, tuttavia, il tale che è stato innocente, è possibile abbia peccato<sup>688</sup>.  
Come dimostrazione dico che quando si afferma che, se accadesse una cosa del genere <cioè se l'innocente avesse peccato>, ciò non accadrebbe a causa della sua libertà, dico che, come a proposito di quel tale che non peccò, è possibile che abbia peccato, così a proposito di quel tale dalla cui libertà non procedette il peccato, è possibile abbia proceduto il peccato<sup>689</sup>.

¬¬ 7.6) In riferimento al sesto argomento l'avversario direbbe: concedo la prima conseguenza, infatti il conseguente è una proposizione in senso diviso<sup>690</sup> e andrebbe anche concessa questa proposizione: “Quindi Dio può fare che tuo padre non sia mai stato pur continuando tu a esistere, infatti può

---

683 Dal fatto che un qualche passato possa non essere stato, non seguono gli stravolgimenti dell'ordinamento divino prospettati nell'obiezione.

684 MR, T.51.

685 Si conferma pertanto quanto veniva alla fine negato nell'obiezione, ossia il fatto che essere certi di non aver mai peccato, grazie a quanto detto da una rivelazione, aumenta la gioia che si può provare rispetto al fatto di non aver mai peccato e non saperlo o non esserne certi.

686 MR, T.52.

687 Infatti deve essere concesso che il passato possa essere modificato.

688 Un innocente non può aver peccato, ma nel momento in cui il suo passato cambia ed è stato commesso qualche peccato, non si tratta più di un innocente, quindi non è di un innocente che si dice abbia commesso un qualche peccato.

689 MR, T.53.

690 Dio potrebbe quindi fare che tuo padre non sia mai stato tuo padre in un tempo diverso rispetto a quando è stato tuo padre.

ancora fare, continuando tu a esistere, che tu non abbia mai avuto né padre, né madre”, pertanto, allora, concedo anche la conseguenza ulteriore<sup>691</sup>: Dio, quindi, può rendere vera questa proposizione: “Tu sei nato da una vergine”<sup>692</sup>.

¬ ¬ 7.7) Circa la settima obiezione l'avversario direbbe: concedo la conseguenza e tuttavia dico che questa proposizione è impossibile: “Tu e tuo padre foste coevi”<sup>693</sup>, inoltre concedo l'altro conseguente, poiché questa proposizione è possibile: “Questo mondo non durò se non per un solo giorno”<sup>694</sup>; voglio dire infatti, in tutte queste cose, che non è evidente che questa conseguenza sia falsa<sup>695</sup>.

¬ ¬ 7.8) In relazione all'ottava argomentazione l'avversario potrebbe rispondere: ammetto il caso preso in questione e quando si domanda se sia richiesta più o meno potenza, dico che non è richiesta maggiore potenza, bensì uguale e dello stesso tipo, infatti la stessa potenza che è sufficiente per distruggere Michele basta anche per far sì che Michele non sia mai stato<sup>696</sup>. Inoltre, quando si dice che non viene richiesta alcuna potenza poiché, se non ci fu alcuna potenza [Ant.], Michele non fu mai stato [Cons.], concedo la conseguenza e dico che l'antecedente implica contraddizione e anche il conseguente<sup>697</sup>.

In tale maniera dunque un avversario potrebbe rispondere alle obiezioni

---

691 Si accettano dunque quelle conseguenze che venivano presentate come assurde. Non rappresenta quindi un problema che si possano verificare determinate situazioni, in quanto la possibile modificazione del passato potrebbe far sì che realmente si diano.

692 MR, T.54.

693 Per risolvere quella che sembra essere un'incoerenza del discorso di Mirecourt bisogna probabilmente prestare attenzione ai tempi verbali utilizzati e al loro significato. Non è possibile che un figlio e un padre siano da sempre stati coevi, poiché altrimenti non potrebbero essere figlio e padre, tuttavia è possibile che siano resi coevi nel momento in cui si va a modificare il passato, in quanto può essere cancellata la distanza temporale che li separa.

694 Nuovamente si concedono quelle conseguenze che nell'obiezione erano presentate come assurde.

695 MR, T.55.

696 Questa affermazione fa supporre che per Dio si tratti di due azioni molto simili: annichilire Michele una volta che è stato non sarebbe molto diverso dal far sì che Michele non sia mai stato. Il problema di questa affermazione è che sembra contrastare con quanto sostenuto nella terza conclusione, la quale afferma che è evidente che Dio non possa fare che il mondo non sia stato (e quindi un qualche passato), se si intende il termine “fare” nel senso di porre o distruggere.

697 Si sta cioè dicendo: non vi sarebbero problemi a concedere questa conseguenza ammessi e concessi l'antecedente e il conseguente in questione, ma visto che l'antecedente e il conseguente implicano contraddizione, non possono essere accettati e concessi, quindi non si può ricavare nemmeno la conseguenza. È infatti contraddittorio supporre che non ci sia stata alcuna potenza e che Michele, che è stato, non sia stato.



portate, pertanto è chiaro che tali argomentazioni non provino ciò che vogliono dimostrare in maniera evidente<sup>698</sup>.

La conclusione di quest'ultima risposta conferma quindi che non vi sono dimostrazioni evidenti del fatto che sia impossibile che un qualche passato non sia mai stato, confermando così quanto affermato nella conclusione. Nuovamente dunque ci troviamo di fronte a una conclusione che si limita a sostenere il carattere non evidente, o comunque non fondato, del suo contenuto.

Ciò, del resto, ci permette di iniziare a intravedere meglio la reale posizione di Mirecourt, la quale ora sembra presentarsi sempre più come un astenersi dal prendere partito sulla questione discussa. Come non gli è evidente che Dio possa volere modificare il passato rendendolo mai accaduto, così non gli è evidente che sia impossibile farlo. Come non gli è evidente che sia impossibile che un qualche passato non sia mai stato, così non gli è evidente nemmeno il suo contrario, vale a dire che sia possibile che un certo passato (come l'essere stato del mondo) possa non essere stato. Siamo al limite di una sospensione di giudizio, l'unica cosa evidente infatti, ad eccezione di quanto affermato nella terza conclusione, ossia che almeno in una certa accezione del termine “fare” sia impossibile che Dio possa far sì che il mondo non sia stato, è che non vi è, nemmeno argomentativamente, una soluzione definitiva delle questioni poste. Le successive tre conclusioni avranno allora, come vedremo, lo scopo di chiarire ulteriormente la reale portata della posizione di Mirecourt.

8) La quinta conclusione è questa: non mi è evidente, né evidentemente dimostrato, né segue dalla fede, che sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, intendendo il termine “fare” nel significato precedente<sup>699</sup>.

Si dimostra<sup>700</sup> interamente come il precedente<sup>701</sup>.

---

698 MR, T.56.

699 Mirecourt scrive: “*capiendo facere ut prius*”, senza una chiara indicazione del luogo a cui si riferisce quel *ut prius*. Le due ipotesi possibili sono che si stia riferendo o a quanto ha esposto nelle distinzioni e premesse iniziali della questione intorno al termine “fare” o al modo di intendere il termine “fare” esposto nella terza conclusione. Di queste due ipotesi la più probabile sembra essere la seconda, per lo meno stando all'ordine della presentazione del testo, tuttavia, se così fosse, questa quinta conclusione si contrapporrebbe nettamente alla terza, per cui solo una delle due potrebbe essere accettata e sostenuta. Riprenderemo questo punto problematico, al fine di dirimerlo, nel proseguo della trattazione su quest'autore.

700 Pertanto, né tramite esperienza, né tramite dimostrazioni, risulta impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato. Ancora una volta la prima dimostrazione della conclusione si basa sulla constatazione della non evidenza dell'impossibilità che Dio possa far sì che il mondo non sia mai stato secondo una certa interpretazione del significato del termine “fare”.

701 MR, T.57.

¬ 8) Contro questa conclusione si può argomentare in molti modi<sup>702</sup>.

¬ 8.1) In primo luogo: ciò che è puro non ente non può essere per sé oggetto di una potenza, non è cioè qualcosa di fattibile da essa, diversamente, solo ciò che riguarda un qualche ente come principio o termine o segue la posizione o distruzione di un qualche ente può essere oggetto di una potenza<sup>703</sup> [Mag.]; tuttavia va negato che il caso in questione sia di questo tipo, infatti che il mondo non sia mai stato è puramente un non ente<sup>704</sup> e non riguarda un qualche ente secondo i modi indicati sopra, pertanto non può essere oggetto di una qualche potenza, ossia non è fattibile da una qualche potenza che il mondo non sia mai stato.

Si concede la premessa maggiore del ragionamento in questo modo: posto che Dio non abbia fatto ancora nulla o abbia fatto il nulla<sup>705</sup>, si dimostra che Dio non può fare per sé ed immediatamente che il mondo non sia o non sarà<sup>706</sup> e lo si prova in questo modo: se le cose stessero così<sup>707</sup>, allora Dio

---

702 Le obiezioni, come nel caso delle obiezioni precedenti, cercheranno di dimostrare quello che per la conclusione non è dimostrabile, ossia che sia impossibile che Dio possa far sì che il mondo non sia mai stato secondo una certa interpretazione del significato del termine “fare”.

703 Si tratta nuovamente di un argomento già presente in Buckingham, anzi, come abbiamo visto, di una delle argomentazioni principali poste a sostegno della posizione di Buckingham. L'abbiamo trovata esposta prima nel suo commento alle *Sentenze* e poi nella *determinatio contingentia futurorum*, inoltre, come già accennato, anche Gregorio da Rimini vi farà ricorso nel suo commento alle *Sentenze*. Per tale ragione rimandiamo a questi luoghi per il commento generale dell'argomentazione e trattiamo qui solamente delle eventuali differenze nella sua comprensione o esposizione.

704 In merito alle differenze nell'esposizione dell'argomento tra Mirecourt e Buckingham (si noti che Mirecourt è più vicino all'esposizione dell'argomentazione presente nel commento alle *Sentenze* di Buckingham piuttosto che a quella presente nella *determinatio contingentia futurorum*) rileviamo che mentre Buckingham fa riferimento a un qualsiasi evento o cosa passata, Mirecourt è specifico nell'indicare che si sta riferendo all'essere stato del mondo.

705 Sulla problematicità della traduzione di questo punto rimandiamo alle note: 302, 477, 704, 980.

706 La dimostrazione comincia qui ad assumere una forma differente da quelle che abbiamo già incontrato, in Buckingham infatti, posto che Dio non abbia fatto ancora nulla o abbia fatto il nulla, si vuole dimostrare che non può fare immediatamente che nulla sia o nulla sarà, diversamente in Mirecourt, posto che Dio non abbia fatto ancora nulla o abbia fatto il nulla, si prosegue volendo dimostrare che Dio non può fare per sé ed immediatamente che il mondo non sia o non sarà. Per tal ragione la continuazione dell'argomentazione segue un percorso differente ed è difficile dire se si tratti di una rielaborazione personale di Mirecourt o di una interpretazione di quello che era il vero significato di questo tipo di dimostrazione agli occhi del monaco cistercense. Sia come sia, resta comunque una stranezza da rilevare, ossia che, se lo scopo è quello di dimostrare la validità della premessa maggiore (cioè: che ciò che è puro non ente non può essere per sé oggetto di una potenza), è strano tentare di farlo rifacendosi a qualcosa che si tratta soltanto nella premessa minore, vale a dire il non essere del mondo. Il ragionamento di Buckingham sembra per lo meno più lineare in quanto non parte da un caso specifico di non ente, quale il non essere del mondo, di cui tra l'altro bisogna provare che sia un puro non ente, ma da qualcosa che è assodato sia un non ente, ossia il nulla.

707 Cioè, se posto che Dio non abbia fatto ancora nulla o abbia fatto il nulla, possa fare per sé ed immediatamente che il mondo non sia o non sarà.

sarebbe la causa per cui o ci sarebbe qualcos'altro diverso da Dio o ci sarà qualcos'altro diverso da Dio<sup>708</sup> [Cons.], ma il conseguente è falso, infatti, se per immaginazione o per impossibile Dio non fosse, ancora il mondo non sarebbe o sarà, quindi la volontà di Dio non sarebbe la causa per cui il mondo non sarebbe<sup>709</sup>. Similmente, distrutta ogni causa del mondo, ancora il mondo non sarebbe il mondo, quindi che il mondo non sia non è qualcosa di cui può essere causa una qualche potenza, in quanto non è un oggetto fattibile da una qualche potenza<sup>710</sup>.

In maniera simile, prima che il mondo sia stato, le cose stavano in tal modo, ossia che il mondo non era mai stato, dunque non fu Dio la causa per cui il mondo non è mai stato, se non come ne parla Anselmo nel *De casu diaboli*<sup>711</sup>, dove afferma che Dio può fare il mondo e una volta fatto, può seguire che non è o che il mondo non è mai stato e poter fare una tal cosa è essere causa del non ente e della privazione così come dello stesso non ente che riguarda la posizione o la distruzione di un qualche ente dalla quale segua esso stesso <il non ente> e in tal modo dunque Dio non può aver tolto quella privazione se non tramite la produzione del mondo<sup>712</sup>.

Sempre con il medesimo obbiettivo si mostra che Dio non può fare che l'Anticristo sia futuro se non producendo l'Anticristo e una volta fatto, segue che l'Anticristo sia futuro. Similmente Dio non può far non essere l'Anticristo se non impedendone la sua produzione e così, pertanto, si ribadisce che Dio non è causa di un qualche non ente se non per la posizione o distruzione di un qualche ente<sup>713</sup>.

Alla luce di tutto ciò si argomenta quindi in questo modo: nessuna

---

708 Se non ci fosse infatti qualcos'altro diverso da Dio, non si capirebbe che tipo di azione Dio compirebbe. Se ci fosse unicamente il nulla oltre a Dio, non vi sarebbe nulla da far non essere.

709 Se interpretiamo bene il ragionamento di Mirecourt, l'unica cosa che potrebbe esserci oltre a Dio nell'ipotesi presa in considerazione dovrebbe essere il non esserci del mondo, tuttavia il non esserci del mondo non dipende dalla volontà divina in quando, anche se Dio non fosse, ancora ci sarebbe il non esserci del mondo, ossia ancora il mondo non sarebbe.

710 Vale a dire che il non esserci del mondo è indipendente da qualunque causa o meglio, non vi è nessuna causa *sine qua non* del suo esserci, o più precisamente del suo non esserci. Per tal motivo non vi è alcuna potenza che possa realizzarlo e quindi, proprio per questo, ciò che è puramente non ente (come lo è appunto il non essere del mondo) non può essere oggetto di alcuna potenza.

711 Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, c. 1, 8.

712 Anche in questo caso la versione di Mirecourt di questo ulteriore argomento che, come in Buckingham, accompagna il primo, è leggermente diversa. Per quel che riguarda il suo significato rimandiamo alla nota 285.

713 Sempre in maniera molto simile al testo del commento alle *Sentenze* di Buckingham, Mirecourt porta a sostegno della tesi che sta esponendo quest'ulteriore argomento che ha per oggetto la realizzazione di qualcosa di futuro.

privazione o non ente è un oggetto fattibile da parte della potenza divina a meno che non riguardi un ente come principio o termine, seguendo cioè la posizione o distruzione di un qualche ente, ma che il mondo non sia stato è qualcosa di tal genere, vale a dire che non è qualcosa che in uno di questi modi riguarda l'ente stesso e ciò si prova poiché, se anche Dio facesse tutto ciò che può fare, ancora non seguirebbe che il mondo non sarà mai <stato> fatto<sup>714</sup>; in maniera simile, se anche annichilisse tutto, ancora non seguirebbe che il mondo non sia mai stato. Da tutto ciò che è stato detto, come è evidente, segue allora che Dio non può fare che il mondo non sia stato<sup>715</sup>.

¬ 8.2) In secondo luogo: se Dio può fare che il mondo non sia stato, segue che Dio può fare che il mondo non sia stato e che nulla sia senza alcuna mutazione e per la stessa ragione potrebbe fare che mio padre non sia e che io sia a Roma senza alcuna mutazione<sup>716</sup>. Inoltre seguirebbe anche che potrebbe farmi non essere senza che sia distrutto il mio essere e molte altre cose di questo tipo.

La conseguenza è evidente, infatti se facesse che il mondo non sia stato, non ci sarebbe né il termine da cui inizia la mutazione, né il termine alla quale giunge<sup>717</sup>.

¬ 8.3) In terzo luogo: se Dio potesse fare che il mondo non sia mai stato, non potendo accadere ciò se non volendolo, seguirebbe che la volontà di Dio, se si ponesse ciò, sarebbe la causa per cui il mondo non è stato e, se le cose stanno in questo modo, allora, per la stessa ragione, Dio sarà la causa per cui cose contraddittorie non siano simultaneamente vere e pertanto sarà o causa necessaria o causa libera di ciò<sup>718</sup>. Se causa libera, allora può essere causa per cui cose contraddittorie non sono contemporaneamente vere e

---

714 Vale a dire che l'essere stato del mondo rimarrebbe sia che Dio creasse tutto ciò che può creare sia che distruggesse tutto ciò che può distruggere.

715 MR, T.58.

716 Ritorna lo schema della dimostrazione per assurdo: visto che derivano conseguenze assurde come quelle scaturenti dal sostenere che Dio possa far sì che il mondo non sia stato, allora deve essere impossibile che Dio possa far sì che il mondo non sia stato.

717 MR, T.59.

718 Vale a dire che, se la volontà di Dio è causa di qualcosa, allora Dio può essere causa libera di quel qualcosa o causa necessaria: se libera, allora la volontà di Dio potrà produrlo come non produrlo; se necessaria, allora la volontà di Dio sarà necessitata a realizzarlo.

tuttavia essere anche causa per cui queste stesse cose siano contemporaneamente vere, in tal modo, dunque, cose contraddittorie potrebbero essere contemporaneamente vere<sup>719</sup>; se si dicesse invece che sia causa necessaria, allora segue che la volontà di Dio sia necessitata alla produzione di qualche privazione, cosa che sembra inconveniente<sup>720</sup>, così come sarebbe inconveniente se la volontà di Dio fosse necessitata alla produzione di un qualche positivo<sup>721</sup>.

– 8.4) In quarto luogo: se Dio può fare che il mondo non sia mai stato, allora faccia pure che il mondo non sia mai stato.

Tuttavia, contrariamente a quanto appena scritto, ciò è impossibile, vale a dire che è impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, infatti o realizza ciò da qualcosa o dal nulla. Se da qualcosa, allora vi è stato qualcosa da cui il mondo non è stato, ma ciò è impossibile<sup>722</sup>; se dal nulla, allora ciò non sarebbe comprensibile, vale a dire che non è comprensibile che dal nulla sia immediatamente fatto qualcosa, così come non è comprensibile che da un uomo sia fatto il medesimo uomo<sup>723</sup>.

Similmente ogni “fare” è un'operazione richiedente un termine da cui [*a quo*] e un termine a cui [*ad quem*], tuttavia include espressamente contraddizione che di quell'operazione vi sia un qualche termine da cui e non un termine a cui<sup>724</sup>, quindi Dio non può fare che il mondo non sia mai stato<sup>725</sup>.

---

719 Il ragionamento sembra essere il seguente: se Dio è causa libera e non necessaria di qualcosa, nella fattispecie del fatto che cose contraddittorie non siano simultaneamente vere, allora sarà libero e non necessitato a far sì che cose contraddittorie non siano simultaneamente vere e quindi potrà anche darsi che quelle stesse cose siano contemporaneamente vere, infatti Dio non è necessitato, in quanto libero, a far sì che cose contraddittorie non siano simultaneamente vere. Pertanto, alla luce di questo modo di argomentare, risulterebbe che cose contraddittorie potrebbero essere contemporaneamente vere, ma ciò è chiaramente impossibile, quindi il punto di partenza, ossia il fatto che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, deve essere rifiutato.

720 La volontà divina infatti non può essere necessitata a realizzare alcunché, sia che si tratti di produrre qualcosa, sia che si tratti di distruggere qualcosa o agire privatamente.

721 MR, T.60.

722 Se infatti con il termine mondo si indica l'insieme delle cose che ci sono, l'universo in senso lato, allora se vi fosse qualcosa da cui poter fare che il mondo non sia stato, ciò sarebbe una parte di mondo, quindi dovrebbe continuare ad esserci, almeno come punto di partenza, quella cosa di cui si vorrebbe predicare il non esserci mai stato e ciò è impossibile.

723 Ritroviamo ancora una volta dei ragionamenti già esposti da Buckingham nel suo commento alle *Sentenze* e riportati da noi al punto 2.2.6.

724 MR, T.61.

725 La realizzazione di quel processo consistente nel far sì che il mondo non sia mai stato renderebbe impossibile lo stesso processo, quindi non può darsi un simile processo. Far sì che il mondo non sia stato, infatti, secondo questa argomentazione, non è un punto di arrivo, ma l'esclusione dell'esserci di un

¬ 8.5) In quinto luogo: se Dio potesse essere puramente la causa efficiente di questo non ente che è che il mondo non sia mai stato, né sia, allora si ponga pure che le cose stiano in questo modo, ne seguirebbe che quella privazione è un qualche bene, infatti è prodotta da Dio in essere e deve avere perciò un qualche fine [Cons.].

Il conseguente tuttavia è falso, infatti <che il mondo non sia mai stato> non è di per sé qualcosa di buono, né è qualcosa di buono in riferimento ad altro<sup>726</sup>, quindi in nessun modo è qualcosa di buono<sup>727</sup>.

¬ 8.6) In sesto luogo: se le cose stessero così, cioè se Dio potesse fare che il mondo non sia mai stato, allora seguirebbe che Dio necessariamente sarebbe causa e necessariamente sarebbe agente e produttore *ad extra*<sup>728</sup> [Cons.].

Il conseguente tuttavia è falso<sup>729</sup>. Si dimostra la conseguenza <ossia che posto l'antecedente si ricava questo conseguente> in quanto non può essere, né poté essere che Dio non sia stato la causa efficiente della disposizione [o di un modo d'essere] o della sua privazione<sup>730</sup>.

¬ 8.7) In settimo luogo: se si ritiene che le cose stiano così, allora si ponga pure in essere che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, ne consegue che non più per potenza di Dio che per potenza mia questo mondo non è stato<sup>731</sup> [Consa.].

La conseguenza è evidente, poiché allora si ascriverebbe alla potenza di Dio

---

qualunque punto di arrivo. Si arriverebbe alla mancanza di tutto, ad un nulla, quindi il processo non avrebbe nessun termine a cui giungere, infatti il nulla non è un termine.

726 Il ragionamento conclude dunque in questo modo: se ciò di cui si sta parlando non è di per sé qualcosa di buono e non è un qualcosa di buono rispetto ad altro, allora non è in nessun senso qualcosa di buono, ma se non è qualcosa di buono in nessun senso, allora non può essere fatto da Dio, pertanto Dio non può fare che il mondo non sia mai stato.

727 MR, T.62.

728 Sia per i contenuti di questo punto (¬ 8.6), sia per quelli del precedente (¬ 8.5), rileviamo ancora una volta la somiglianza con argomentazioni già presentate da Buckingham e da noi riportate al punto 2.2.6.

729 Infatti l'agire di Dio non è sottoposto ad alcuna necessità.

730 MR, T.63.

731 Far sì che il mondo sia è un segno di ciò che caratterizza la dismisura tra la potenza divina e quella umana, ma se Dio fa sì che il mondo non sia mai stato, allora potrebbe sembrare che questo segno venga meno e che la potenza divina non sia poi così diversa da quella umana. Pertanto, se non vi è la posizione in essere di alcun mondo, si potrebbe ritenere che la potenza umana e divina siano simili almeno in questo: non far essere il mondo.

anche che mai un altro mondo sia stato<sup>732</sup>.

¬ 8.8) In ottavo luogo: se le cose stanno così <se Dio può fare che il mondo non sia mai stato> allora per la stessa ragione per cui non è stato, Dio può fare che sempre sia stato<sup>733</sup>; in tal modo farebbe quindi che qualsiasi tempo futuro sia stato e perciò seguirebbe che più tempi furono contemporaneamente<sup>734</sup>.

In merito a questa serie di obiezioni alla quinta conclusione Mirecourt prende subito posizione, appena finito di esporle il suo giudizio non si lascia attendere: “A queste (obiezioni) chi sostiene l'opposto potrebbe rispondere, infatti nemmeno secondo me sono probanti”<sup>735</sup>. È chiaro allora come, anche in questo caso, verrà replicato a ciascuna obiezione dimodoché si confermi la conclusione che sostiene la non evidenza della dimostrabilità che sia impossibile a Dio far sì che il mondo non sia mai stato o, in altri termini, far sì che il passato non sia mai stato. Prima di passare ad analizzare ciascuna replica vorremo però rilevare la centralità che in questa lista di obiezioni, piuttosto che in altre, assume il riferimento a quanto già sostenuto da Thomas Buckingham. Sebbene infatti si possano rinvenire anche argomentazioni che non appartengono al dettato buckinghamiano, è certo che la parte principale viene svolta proprio da queste ultime, si pensi solo alla voluminosità delle prime contenute al punto ¬ 8.1. La ragione di ciò, a nostro avviso, è che in questa conclusione Mirecourt voglia prendere decisamente le distanze dalla tesi sostenuta da Buckingham. Il dottore inglese riteneva infatti che fosse impossibile per Dio voler far sì che il mondo non fosse mai stato e per farlo, si ricorderà, la principale argomentazione portata era proprio quella qui esposta al punto ¬ 8.1, ossia quella che faceva leva sull'impossibilità da parte di Dio di poter realizzare ciò che è puro non ente. Mirecourt, esponendo le argomentazioni di Buckingham tra le obiezioni alla sua conclusione, si pone in tal modo in diretto contrasto con quest'ultimo e la replica a questa lista di obiezioni diventerà perciò, almeno implicitamente, la risposta del monaco cistercense alla posizione sostenuta dal domenicano inglese.

---

732 MR, T.64.

733 Si propone nuovamente una dimostrazione per assurdo in modo da confutare la tesi di partenza. La struttura dell'argomentazione sembra la seguente: se Dio può far sì che il mondo non sia mai stato, può anche far sì che sia sempre stato, ma questo significherebbe che il mondo potrebbe essere eterno e, in maniera non del tutto chiara, che più tempi possano coesistere contemporaneamente.

734 MR, T.65.

735 MR, T.66.

¬ ¬ 8.1) Alla prima obiezione, quando si dice che ciò che è puramente non ente non può essere per sé oggetto di una potenza, non è cioè qualcosa di fattibile da essa, invece, diversamente, solo ciò che riguarda un qualche ente come principio o termine o segue la posizione o distruzione di un qualche ente può essere oggetto di una potenza, ma che il mondo non sia stato è una cosa di tal genere, infatti, se ci si pensa, che il mondo non sia stato riguarda un ente nel suo principio e non in qualcuno di questi modi, quindi <non può esser fatto che il mondo non sia stato>, si può rispondere che così come molte cose che non sono enti, né qualcosa secondo la cosa, tuttavia sono detti qualcosa secondo il modo di esprimersi, come ad esempio la cecità è detta qualcosa come è evidente da quanto scrive Anselmo nel *De casu diaboli*<sup>736</sup>, così può esser detto, ed è stato detto al principio della questione, che il termine “fare” può essere utilizzato in due accezioni differenti. In un modo secondo la cosa, vale a dire quando intendiamo che una qualche cosa è fatta; nell'altro modo secondo il modo di esprimersi, con cui diciamo, ad esempio, che qualcuno fa che una cosa non sia e ciò è quanto afferma Agostino nel *Contra Faustum*<sup>737</sup> quando dice che Dio fece che non fosse fatto futuro o fosse fatto futuro ciò che l'uomo crede essere futuro<sup>738</sup>. Dico quindi che, in questo secondo modo, parlando di potenza attiva quale è la volontà di Dio, la maggiore assunta è falsa e la sua contraddittoria è vera<sup>739</sup>; infatti in questo modo Dio fa ora molte negazioni che non sono cose, né lo saranno, per esempio, se *A* significasse qualcosa che Dio potrebbe fare e che tuttavia non farà, né fece, allora Dio fa ora che *A* non sia, né sia futuro, per il fatto che vuole che *A* non sia, né sarà<sup>740</sup>.

---

736 Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*.

737 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 3.

738 Questo secondo modo di intendere il termine fare sarà quindi, probabilmente, la maniera in cui va intesa la precisazione fatta nell'esposizione della conclusione, ossia è intendendo il termine “fare” in questa accezione che non si può affermare che sia evidente che sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato.

739 La premessa maggiore in questione, che viene qui detto essere falsa, è la prima premessa del ragionamento esposto nell'obiezione, quindi la tesi secondo cui ciò che è puramente non ente non può essere per sé oggetto di una potenza ecc. Pertanto, dopo le prime precisazioni concettuali e terminologiche, è da qui che inizia la reale replica all'obiezione.

740 In questo secondo modo di intendere il termine fare, allora, è possibile affermare che Dio “fa” ciò che è puramente non ente, è cioè oggetto della sua potenza qualcosa che non si realizzerà mai e mai si è realizzato, quindi un qualcosa che non è realmente un ente, ma soltanto un ente possibile. Si sta quindi sostenendo che il far sì, da parte di Dio, che un ente non si realizzi mai, non veda mai la sua attuazione in quanto non voluta da Dio, equivale a sostenere che Dio faccia, o abbia in potere, ciò che è non ente. In



Riguardo alla dimostrazione presentata nell'obiezione<sup>741</sup>, quando si dice: “Se per impossibile Dio non fosse o la volontà di Dio non fosse, ancora *A* non sarebbe, né sarebbe futuro, quindi la volontà di Dio non è causa”<sup>742</sup>, dico che, se per impossibile la volontà di Dio non fosse, essa stessa non sarebbe la causa precisa per cui *A* non sarebbe, sebbene sia ora la causa precisa per cui *A* non è.

Ad esempio: così come, se, trovandosi un marinaio in una nave, costui volesse affondare la nave e allora la causa dell'affondamento della nave risiederebbe nella volontà del marinaio e non nell'assenza del marinaio e tuttavia, nonostante ciò, resta vero che l'assenza del marinaio possa esserne ugualmente la causa, così, allo stesso modo, non segue, posto per impossibile che la volontà di Dio non sia, che allora la volontà di Dio non sarà la causa del non essere di *A* e che pertanto la volontà di Dio, che esiste, non possa essere la causa del non essere di *A*<sup>743</sup>.

Oppure si potrebbe anche rispondere che il non essere di Dio implica contraddizione, perciò, rispetto al non essere di Dio, seguono cose contraddittorie<sup>744</sup>. In merito poi a quello che penso io circa questa argomentazione<sup>745</sup>, ritengo che concluda verosimilmente, però non in

---

conclusione quindi, utilizzando una certa accezione del termine “fare”, si può riuscire a negare la prima premessa dell'argomentazione che si vuol confutare.

741 Si passa ora a controbattere l'argomentazione con cui si cercava di dimostrare in ultima istanza che la potenza divina non può avere per oggetto ciò che è puramente non ente e quindi non può far sì, per sé ed immediatamente, che il mondo non sia o non sarà.

742 Volendo riassumere brevemente l'argomentazione che si vorrebbe confutare in questa replica, potremmo dire che essa è così sintetizzabile: Dio non può essere la causa del non essere del mondo, quindi un puro non ente come il non essere del mondo non può essere oggetto della potenza divina, perché, se anche non ci fosse Dio, continuerebbe a non esserci il mondo, cioè il mondo continuerebbe a non esserci nonostante l'assenza di Dio, quindi, in conclusione, il non essere del mondo non dipenderebbe da Dio e pertanto Dio non ne sarebbe la causa. Il presupposto di fondo di questo ragionamento, come abbiamo già rilevato, è che la vera causa di qualcosa è in un rapporto tale con il suo effetto che il darsi dell'effetto non potrebbe avvenire in assenza della causa. Pertanto, se come in questo caso l'effetto, ossia il non essere del mondo, può darsi anche senza quella che parrebbe esserne la causa, ossia Dio, la conclusione è che allora Dio non può essere la vera causa del non essere del mondo.

743 Il senso di questa replica consiste dunque nel limitare la portata dell'obiezione a cui vuole rispondere. Dal fatto che una nave possa affondare anche per l'assenza del marinaio che la deve vigilare, non segue che allora il marinaio non possa essere anche direttamente la causa dell'affondamento di una nave. Allo stesso modo, sebbene il mondo possa non esserci nonostante l'assenza di Dio, ciò non implica che, se Dio c'è, non possa causare il non essere del mondo. In sostanza: se anche un effetto può darsi senza una determinata causa, ciò non toglie che possa derivare ugualmente da quella determinata causa quando essa si presenta. Il ragionamento proposto nell'obiezione non ha quindi la forza di negare efficacemente che Dio possa essere causa di un puro non ente come il non essere stato del mondo.

744 Questa sembra essere un'altra via per rispondere alla dimostrazione presentata nell'obiezione. In questo caso, però, diversamente da quanto finora fatto, si squalifica l'argomentazione rivale attaccandone direttamente il punto di partenza, ossia l'ipotesi che per assurdo si possa porre che Dio non esista. In tal modo, quindi, si rende tutto ciò che segue irrilevante.

745 Mirecourt tiene qui a sottolineare la propria opinione in materia.

maniera evidente<sup>746</sup>.

¬¬ 8.2) In relazione alla seconda obiezione, concedendo la conclusione, chi volesse sostenere l'opposto direbbe che Dio può fare che il mondo non sia mai stato e che il mondo sia nulla. Si concederebbe anche che Dio possa fare che mio padre non sia mai stato senza alcuna mutazione e ciò non solo in senso diviso, ma perfino in senso composto, cosa su cui, però, sostengono l'opposto anche altri che ritengono che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, la ragione di ciò sembra dovuta al fatto che quello di cui si sta parlando è qualcosa di negativo che non pone nulla<sup>747</sup>.

Inoltre si concederebbe anche che Dio possa fare che io sia a Roma senza alcuna mutazione.

Per quel che mi riguarda<sup>748</sup> dico che non mi è evidente che le cose appena dette siano impossibili<sup>749</sup>.

¬¬ 8.3) A proposito della terza argomentazione, quando si dice: “Se Dio può fare che il mondo non sia stato, non potendo accadere ciò se non volendolo”, ecc, “allora per la stessa ragione la volontà di Dio sarà la causa per cui cose contraddittorie non sono contemporaneamente vere”, lo nego in quanto, posto che siano contraddittorie rispetto a ciò che c'è, non vi è nessun motivo per cui non siano contemporaneamente vere essendo ciò assolutamente necessario; come, ad esempio, che il Figlio sia in Dio dal Padre, parlando propriamente, non vi è alcuna causa essendo ciò assolutamente necessario<sup>750</sup>. In tal modo risponderebbero coloro che

---

746 MR, T.67.

747 Vi sarebbero dunque due posizioni tra i sostenitori della tesi che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato: quelli che ritengono che solo in senso diviso si possa affermare che Dio possa far sì che qualcosa non sia mai stato senza alcuna mutazione e quelli che sostengono che lo si possa affermare tanto in senso diviso quanto in senso composto. I sostenitori di quest'ultima posizione, da quanto è scritto, sembrerebbero far leva sul fatto che rendere mai accaduto qualcosa non è un reale fare o porre qualcosa, anzi è un non porre nulla, quindi non ci sarebbe un termine e un inizio dell'azione, non ci sarebbe mutazione e pertanto, anche affermando una tal cosa in senso composto, non si cadrebbe in contraddizione.

748 Nuovamente Mirecourt ci tiene a sottolineare la sua opinione in merito quasi a volersi porre come terzo tra i sostenitori delle due tesi in campo. A ben vedere, però, sebbene con cautela, anche in questa replica sembra schierarsi con coloro i quali vogliono rispondere all'obiezione, infatti il dire che le cose di cui si sta parlando non siano evidentemente impossibili, significa condividere in ultima istanza il senso di questa replica che vuole dimostrare come non siano impossibili, ma anzi valgano quelle conseguenze che per l'obiezione erano assurde.

749 MR, T.68.

750 Ciò che si sta tentando di fare in questa replica è di evitare il dilemma a cui conduceva l'argomentazione

sostengono l'opposto, vale a dire che la vera causa è che il mondo non è mai stato<sup>751</sup>.

¬ ¬ 8.4) Circa il quarto argomento, quando si dice: “Se Dio può fare che il mondo non sia mai stato, allora lo realizzi pure”, lo ammetto e quando si dice: “o, dunque, Dio fece che il mondo non sia stato da qualcosa o dal nulla”, va detto che, chi sostiene l'opposto, direbbe che ciò non avviene da qualcosa, ma dal nulla, come è stato principio comune presso i filosofi che: “nulla è fatto dal nulla”. E quando si dice, appunto, che non è intelligibile che nulla sia fatto dal nulla, così come non è intelligibile che da Socrate sia fatto il medesimo uomo, va detto che questa obiezione deriva sicuramente da un uso scorretto dell'immaginazione che immagina questo termine “nulla”<sup>752</sup>, infatti, che a questo termine corrisponda solo un qualche significato da cui si ricaverebbe che nulla è fatto, così come corrisponderebbe solo un qualche significato a questo termine “Socrate”, certamente va ammesso che ciò non sarebbe intelligibile, ma sicuramente una corretta immaginazione di questo termine “nulla”, è che, invece, questo termine significhi la stessa cosa che: “non una qualche cosa”, affinché il senso sia: nulla è fatto dal nulla, cioè non una certa cosa è fatta dal nulla<sup>753</sup>. E se si dicesse che allora il nulla sarebbe non da una qualche cosa, anche questo modo di esprimersi sarebbe comunque abbastanza intelligibile, infatti si indica che Dio o un qualche agente, fa che un'altra cosa, diversa da se stesso, sia nulla e ciò non lo fa da una qualche altra cosa<sup>754</sup>, infatti è stato

---

presentata nell'obiezione, pertanto si mostra come non sia necessario giungere ad affermare che Dio sia la causa per cui cose contraddittorie non siano simultaneamente vere e pertanto sia o causa necessaria o causa libera di ciò.

751 MR, T.69.

752 Si accetta in questo caso il dilemma proposto nell'obiezione, ma si vuol dimostrare che prendendone uno dei “corni” non si arriva a conseguenze inaccettabili. Si accetta dunque che dal nulla Dio fece che il mondo non sia stato, nel prosieguo si mostrerà come vada inteso questo termine “nulla”.

753 Fare che il non essere stato del mondo sia dal nulla non è quindi fare che nulla sia fatto dal nulla, ma piuttosto che la negazione di una certa determinata cosa sia dal nulla, ossia è di un nulla relativo a qualcosa che si predica il suo procedere dal nulla, non del nulla in quanto nulla.

754 Si risponde successivamente alla possibile obiezione sostenente che, comunque, la soluzione appena proposta non risolve il problema, ma lo sposti solamente, infatti si potrebbe obiettare che il non essere relativo a un certo qualcosa sia ugualmente nulla e quindi si ripresenti il problema che dal nulla sia fatto nulla. Per rispondere a ciò si fa allora ricorso all'esempio della creazione del mondo: l'essere del mondo, finché non è posto, è un non essere ed è tale perché Dio non lo pone, pertanto è un non essere che deriva da Dio e non da qualcos'altro. Rileviamo che questa risposta sembra spostare un po' i termini della questione, tuttavia permette di presentare un esempio condiviso e accettato che fornisce una possibile risposta al problema sollevato dall'obiezione. Se Dio può far sì che il mondo non sia stato, in che modo lo realizza? Da qualcosa o dal nulla? Lo realizza in modo simile a come ha realizzato la creazione del

così, di fatto, prima della produzione del mondo<sup>755</sup>.

¬ ¬ 8.5) Relativamente alla quinta argomentazione, concedo che, se quella privazione fosse da Dio, allora sarebbe qualcosa di buono, infatti Dio in maniera buona e giusta vorrebbe che il mondo non sia stato<sup>756</sup> o si può dire in maniera migliore che non seguirebbe se non fosse una cosa positiva<sup>757</sup>.

¬ ¬ 8.6) Riguardo alla sesta obiezione, chi sostiene l'opposto direbbe che Dio non è necessariamente la causa di ciò: che il mondo sia o sia stato e non è nemmeno necessariamente la causa che il mondo non sia stato o sia stato, anzi forse non è nemmeno causa per cui il mondo sia stato o non sia stato, infatti ciò è magari semplicemente necessario<sup>758</sup>. Io tuttavia sostengo l'opposto di ciò e pertanto, per quanto si ritenga Dio necessariamente la causa della disposizione [di un modo d'essere] o della sua privazione, tuttavia non è necessariamente la causa della disposizione [di un modo d'essere], né è necessariamente la causa della sua privazione<sup>759</sup>.

¬ ¬ 8.7) In riferimento al settimo argomento, va negata la conseguenza, infatti da ciò, tramite la potenza di Dio, il mondo è stato posto in essere e inoltre per mezzo della potenza di Dio, se fosse fatto, accadrebbe pure che il mondo non sia mai stato posto in essere, invece in relazione alla mia potenza le cose non stanno così<sup>760</sup>. Quando si dice che allora Dio sarebbe la causa per cui un altro mondo, diverso da questo, non sia mai stato, si

---

mondo.

755 MR, T.70.

756 La replica non fa quindi altro che ribadire che se qualcosa è fatto da Dio, allora è qualcosa di buono e giusto. In questo modo, però, non si risponde all'obiezione che sosteneva che di per sé, fare che il mondo non sia stato, non è qualcosa di buono. Affermare infatti che, se Dio fa un certo qualcosa, allora questo qualcosa è buono, non risponde a chi sostiene che Dio non fa un tale qualcosa perché non è un qualcosa di buono.

757 MR, T.71.

758 Per rispondere all'obiezione viene persino fatta balenare l'ipotesi di un esserci necessario del mondo, che corrisponderebbe quindi alla negazione della libera creazione del mondo da parte di Dio. Tale ipotesi viene però subito scartata in quanto Mirecourt ci tiene a sottolineare che la sua risposta è ben diversa e non giunge a queste estreme conseguenze, piuttosto si limita a rilevare che Dio può essere causa di una disposizione o della sua privazione senza per questo esserlo necessariamente.

759 MR, T.72.

760 Viene ribadita la differenza che intercorre tra la potenza umana e quella divina. Dio non solo può far sì che il mondo non sia stato, ma ha anche il potere di porre in essere il mondo. Inoltre, se anche da ciò si ricavasse la conclusione che allora Dio sarebbe la causa per cui un altro mondo non sia mai stato, tale conclusione non elimina la differenza tra la potenza umana e quella divina.

risponde conseguentemente concedendo questa conclusione<sup>761</sup>.

¬¬ 8.8) Infine, all'ottava argomentazione va concessa la prima conseguenza e il conseguente e va detto che Dio può fare che qualsiasi tempo futuro sia sempre stato, infatti non va posto che il tempo sia diverso dalle cose permanenti o da una cosa permanente<sup>762</sup>. Così pertanto bisogna rispondere a questa obiezione<sup>763</sup>.

Lo stesso Mirecourt, dopo aver esposto quest'ultima replica all'ottava obiezione della quinta conclusione, commenta i risultati del lavoro appena svolto.

A queste argomentazioni ho dato delle risposte le quali dovrebbero essere date da coloro che sostengono che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, ma a proposito di tutte le argomentazioni portate, rispondo, sostenendo la conclusione già detta, che o non concludono evidentemente o assumono antecedenti non evidenti o concludono conclusioni le quali non è evidente siano impossibili<sup>764</sup>, pertanto non dimostrano l'opposto della conclusione<sup>765</sup>.

Le obiezioni, come dimostrano le repliche, non sono quindi in grado di scalfire secondo Mirecourt il contenuto della conclusione, pertanto rimane non evidente, né evidentemente dimostrato, che sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, intendendo il termine “fare” in un significato determinato. Diventa sempre più chiara quindi l'ambiguità di fondo della posizione del monaco cistercense e trova anche una risposta la presunta contrapposizione tra quest'ultima conclusione e la terza; a seconda infatti di come si interpreta il significato del termine “fare” è possibile sostenere che o Dio non possa fare che il mondo non sia stato o non sia evidente che sia impossibile che possa realizzarlo. Mirecourt, fondamentalmente, ha fino ad ora introdotto delle precisazioni sul modo di affrontare la questione e la prossima conclusione, la sesta, sembra andare nella stessa direzione, tuttavia la sua posizione personale si è rivelata sempre più come paragonabile ad un'astensione di giudizio. Secondo il nostro autore ciò che è evidente è, praticamente, solo

---

761 MR, T.73.

762 In sostanza si ammette l'ipotesi che Dio avrebbe potuto volere e realizzare un mondo eterno. Del resto non sarebbe l'unica cosa permanente voluta da Dio.

763 MR, T.74.

764 Il procedimento dimostrativo che è stato utilizzato si rivela dunque inefficace.

765 MR, T.75.

la non evidenza delle tesi che gli opposti schieramenti sostengono. Resta allora la domanda se sia almeno possibile individuare una eventuale preferenza da parte di Mirecourt per uno di questi schieramenti in campo, per farlo, però, aspetteremo di aver analizzato lo sviluppo completo di questa sua trattazione.

9) La sesta conclusione è questa, ossia che, parlando propriamente, non andrebbe concesso che qualcosa sia stato o possa essere la causa di una qualche tale privazione o negazione<sup>766</sup>.

Si dimostra poiché quel qualcosa non è causa di alcuna cosa che, posta o non posta la quale, comunque si porrebbe un solo effetto; tuttavia sia che una tale causa ci fosse, sia che una tale causa non ci fosse<sup>767</sup>, non di meno sarebbe posta una tale privazione<sup>768</sup>.

→ 9) Contro questa conclusione si argomenta in diversi modi.

→ 9.1) Sia in questo modo: che il mondo non sia mai stato, argomento allora in tal maniera<sup>769</sup>: dall'eternità Dio ha voluto e preconosciuto tramite la volontà di beneplacito e la conoscenza dell'approvazione che il mondo non sia mai stato, allora la volontà di Dio e la conoscenza di ciò furono la causa per cui il mondo non è mai stato<sup>770</sup> [Consa.].

La conseguenza è evidente in base a quanto afferma il Maestro [Pietro Lombardo] nel primo libro delle *Sentenze*<sup>771</sup>, lì infatti il Maestro vuole che la conoscenza di beneplacito sia la causa delle cose. Similmente, nella distinzione 46<sup>a</sup><sup>772</sup>, si dice che la stessa cosa è Dio volente e Dio autore<sup>773</sup>.

→ 9.2) In secondo luogo si argomenta così: dall'eternità Dio ha voluto e saputo che il mondo non è mai stato, quindi o Dio ha voluto e saputo ciò

---

766 Vale a dire di quella privazione o negazione che è il non essere mai stato del mondo.

767 È un tipo di argomentazione già incontrata, ossia, visto che l'effetto si verifica indipendentemente da quella che potrebbe esserne la causa, ne consegue che essa non ne sia realmente la causa.

768 MR, T.76.

769 Si tratta, come faremo vedere anche per le seguenti, di una argomentazione già utilizzata da Buckingham nel suo commento alle *Sentenze* e da noi riportata al punto 4.1.

770 Visto che, come si mostrerà, la volontà di Dio è causa delle cose, ciò comporta che se Dio può volere che il mondo non sia mai stato, allora può anche esserne causa, pertanto vi può essere una causa di una privazione di tal genere.

771 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 38.

772 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 46.

773 MR, T.77.

poiché così è stato, o così è stato perché in tal modo Dio ha voluto e saputo che fosse<sup>774</sup>. Se il mondo non è mai stato poiché Dio ha voluto e saputo che il mondo non fosse mai stato, allora la volontà e la conoscenza di Dio furono la causa per cui il mondo non è mai stato, la qual cosa bisognava appunto provare. Se si dicesse invece che Dio ha voluto e saputo che il mondo non fosse mai stato poiché il mondo non è mai stato, allora che il mondo non sia mai stato è stata la causa per cui Dio in questo modo ha voluto e saputo<sup>775</sup>. Tale è il modo di argomentare del Maestro [Pietro Lombardo] nella distinzione 38<sup>a</sup> del primo libro delle *Sentenze*<sup>776</sup>, dove pone il problema se la scienza o la predestinazione di Dio siano la causa delle cose o il contrario<sup>777</sup>.

¬ 9.3) In terzo luogo si argomenta così: la volontà di Dio è causa dell'essere delle cose, quindi il non volere o la non volontà di Dio è causa del non essere delle cose, per conseguenza il non essere del mondo dall'eternità ha avuto una causa. Questo modo di ragionare appartiene al Filosofo<sup>778</sup> [Aristotele] che argomenta così: se l'aver polmoni fosse causa della respirazione, allora il non avere polmoni sarebbe causa del non respirare<sup>779</sup>. Così dunque si argomenta in proposito<sup>780</sup>.

¬ 9.4) In quarto luogo si argomenta così: l'essere futuro dell'Anticristo è stato dall'eternità ed effettivamente provenne da Dio, tuttavia l'essere futuro dell'Anticristo era nulla<sup>781</sup>, quindi, similmente, sembra essere possibile che Dio sia causa del non essere del mondo dall'eternità<sup>782</sup>.

Per l'ennesima volta ci troviamo di fronte ad un utilizzo senza remore e senza espliciti

---

774 Si tratta anche in questo caso di un'obiezione già sollevata da Buckingham, tuttavia il contesto in cui veniva esposta era leggermente diverso.

775 Sul senso complessivo di questo tipo di argomentazione si veda quanto già scritto al punto 4.2.

776 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 38.

777 MR, T.78.

778 Aristotele, *Analytica Posteriora*, I.

779 Anche questa argomentazione era già presente in Buckingham, tra l'altro, come in questo caso, subito dopo quella riguardante il problema del rapporto di causalità tra la volontà divina e il non essere mai stato del mondo.

780 MR, T.79.

781 Il fatto che anche quest'ultima argomentazione si ritrovi già in Buckingham come le altre e tra l'altro nel medesimo ordine, evidenzia ancor di più, se ve ne fosse bisogno, il debito che Mirecourt ha nei confronti di questo autore.

782 MR, T.80.

riferimenti di quanto già scritto da Buckingham, tuttavia, mentre in altre occasioni Mirecourt aveva mostrato di saper trascogliere, in base alla circostanza e alle caratteristiche dell'argomento trattato, che cosa di questo autore convenisse riportare, qui ci troviamo davanti a quella che sembra essere una pura e semplice trascrizione. Pure le repliche, come vedremo, non sono altro che un riportare (con ben poca rielaborazione) quanto già sviluppato dal dottore inglese. Inoltre ciò che ci stupisce ancor di più è che in quest'opera di trascrizione del lavoro altrui venga meno persino la normale struttura espositiva finora utilizzata da Mirecourt. Non ritroviamo più, infatti, le otto obiezioni contrapposte alle otto repliche, bensì quattro obiezioni a cui si risponde *sui generis* con una replica generale, tre repliche specifiche (alle argomentazioni presentate ai punti  $\neg$  9.1,  $\neg$  9.2,  $\neg$  9.3), una quarta replica rimandata ad una questione diversa e una quinta replica finale che contiene al suo interno un'obiezione a se stante e la sua risposta. Riassumendo, quindi, abbiamo a che fare con una conclusione i cui contenuti sono presi pari pari dallo scritto di un altro autore e la cui forma si discosta dalla struttura espositiva che era stata data al resto della questione; insomma, l'impressione è che la discussione di questa sesta conclusione per lo meno non sia allo stesso livello delle precedenti e decisamente non abbia ricevuto la medesima cura.

$\neg$   $\neg$  9) A queste obiezioni<sup>783</sup> può essere risposto dicendo che Dio, parlando propriamente, non è stato dall'eternità la causa per cui il mondo non è mai stato, infatti non può fare una simile cosa né tramite la volontà con la quale ha voluto produrre qualcosa in essere, né tramite la volontà con la quale ha voluto impedire che qualcosa venisse posto in essere<sup>784</sup>.

$\neg$   $\neg$  9.1) Circa la prima obiezione, a proposito dell'autorità del Maestro [Pietro Lombardo], dico che la volontà di beneplacito di Dio è la causa di tutte le cose, ma non di tutte le privazioni, le quali non sono, come dice il Maestro nello stesso passo e che anche Agostino intende, solamente in riferimento alle cose buone e alle creature che Dio fa<sup>785</sup>.

---

783 Questa prima risposta assume la forma di un dilemma. Nessuna delle due strade può essere percorsa, quindi Dio non può essere la causa per cui il mondo non è mai stato.

784 MR, T.81.

785 Pietro Lombardo e Agostino concorderebbero quindi nel ritenere la volontà di beneplacito di Dio causa di tutte le cose, ma non di tutte le privazioni. Sicuramente una tale volontà "fa", nel senso di "porre in essere", le cose e le creature volute da Dio, tuttavia non "fa" le privazioni, o meglio non è causa di tutte le privazioni. Probabilmente tra queste privazioni di cui non è causa vi è proprio il fare che il mondo non sia mai stato.



E se si dicesse: “Il peccato è una privazione, tuttavia la volontà del peccatore è la causa del peccato” e che il peccato sia un non ente e una privazione è evidente tramite quanto afferma Agostino nel *In Evangelium Ioannis* dove dice: «nulla è stato fatto senza di Lui»; commento: «nulla perciò è peccato»<sup>786</sup>; va risposto che il peccato può essere assunto in un modo come privazione della dovuta rettitudine e in questo modo è nulla e non ha causa<sup>787</sup>, in un altro modo come un agire privato di una tale rettitudine e in questo caso un tale atto proviene da una qualche causa<sup>788</sup>.

¬ ¬ 9.2) In relazione alla seconda argomentazione andrebbe negata questa divisione: o Dio ha voluto e ha saputo che il mondo non è mai stato, poiché il mondo non è mai stato o vale il contrario. Anche il Maestro [Pietro Lombardo] nega questa divisione nel primo libro delle *Sentenze*<sup>789</sup>, infatti si affronta lo stesso argomento in relazione al peccato: Dio ha saputo che vi è un peccato, dunque o lo ha saputo poiché vi è il peccato o vi è il peccato poiché Dio lo ha saputo. Nessuna delle due opzioni va concessa, né vi è una qualche causa per cui Dio ha saputo queste cose, quando la proposizione causale è vera: “Dio ha saputo che il mondo non è mai stato, poiché è Dio”. Riguardo al Maestro, si dice che sostenga quella tesi argomentando e dicendo che in realtà stia parlando in quel passo delle cose buone e delle creature<sup>790</sup>.

¬ ¬ 9.3) A proposito del terzo argomento, relativamente al modo di argomentare del Filosofo [Aristotele], va detto che il non avere polmoni non è propriamente la causa del non respirare, infatti non può fare nulla essendo un nulla<sup>791</sup>, ma si dice, nel modo di esprimersi, causa privativa e in questo senso non va negata, infatti in questo modo qualcosa può essere puramente

---

786 Il peccato, dunque, è nulla.

787 Distinguendo tra peccato e agire peccaminoso si evita di assegnare al peccato, quindi a ciò che è in sé una privazione e un non ente, una causa.

788 MR, T.82.

789 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 38.

790 MR, T.83.

791 Il non esserci dei polmoni non può essere realmente e in senso proprio, causa di qualcosa, infatti il non esserci dei polmoni vuol dire il darsi di una mancanza, di un nulla e un nulla, in quanto nulla, non può di certo essere causa di qualcosa. Pertanto la mancanza di qualcosa, quindi una eventuale privazione, può essere causa solo in un certo senso, vale a dire unicamente in senso privativo.

causa della privazione e della negazione<sup>792</sup>.

¬¬ 9.4) Alla quarta obiezione, relativa alla causalità dell'essere futuro, si risponderà in un'altra questione<sup>793</sup>.

¬¬ 9.5) In quinto luogo, ancora, può essere argomentato contro la conclusione in questo modo: Dio ha potuto dall'eternità aver ordinato e aver disposto che nulla sia mai stato fatto, quindi Dio sarebbe causa del non essere delle cose.

Rispondo che quella ordinazione o disposizione di Dio, parlando propriamente ed effettivamente dell'esser causa<sup>794</sup>, non sarebbe stata la causa del non essere delle cose<sup>795</sup>.

L'unico tratto di originalità che pare si possa ascrivere a Mirecourt in queste repliche si trova nell'elaborazione dell'ultima parte della risposta alla prima obiezione, lì dove si pone una differenza tra il peccato in sé e l'agire peccaminoso. La replica di Mirecourt, diversamente da quella presente nel commento alle *Sentenze* di Buckingham, approfondisce il tema trattato perché in qualche modo presenta e risponde ad un'ulteriore obiezione che sarebbe potuta seguire alla risposta data. In questo senso possiamo dire che il monaco cistercense abbia risposto con maggior completezza, ha approfittato dei problemi che la stessa replica offriva per poi completarla con maggior precisione.

Per quel che riguarda invece il senso complessivo di questa conclusione, ribadiamo una perplessità di fondo nel modo in cui è stata concepita e in cui è stata svolta. L'obbiettivo era quello di dimostrare che Dio non possa essere causa, parlando propriamente dell'esser causa, di una privazione quale è quella consistente nel fatto che il mondo non sia mai stato e ciò che si evince dal seguito dello sviluppo di tutta la discussione su questa conclusione è che sì, Dio non può essere in senso effettivo causa di un tal genere di privazione o negazione, tuttavia non viene escluso che possa esserne causa in un altro senso, non effettivamente, bensì privatamente. Per tale ragione anche questa conclusione non si

---

792 MR, T.84.

793 MR, T.85.

794 Mentre Buckingham, su questo stesso punto, si dilunga in una risposta molto articolata, la quale supera gli stessi confini dell'obiezione a cui vuole replicare, Mirecourt si limita, al contrario, ad una risposta estremamente essenziale a cui non aggiunge ulteriori spiegazioni. Distinguendo il modo di concepire qualcosa come causa, come si è fatto più volte, si evita di affermare che Dio sia effettivamente causa del non essere delle cose.

795 MR, T.86.

trova necessariamente in contrasto con alcune delle altre che l'hanno preceduta, ad esempio, con la quarta e con la quinta. Escludere che Dio possa essere in senso proprio causa del non essere mai stato del mondo non significa infatti che sia in tutti i sensi impossibile che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato. Questa sesta conclusione pertanto, come già accennato, ha secondo noi il senso di precisare ulteriormente i confini della questione che si sta trattando, permette che ci si possa esprimere in maniera più esatta sul problema e di evitare un linguaggio e una terminologia che aumenterebbero unicamente la confusione.

Sarà compito dell'ultima conclusione, la settima, gettare uno sguardo d'insieme sull'intero lavoro svolto e svelare finalmente la posizione personale di Mirecourt in merito all'intera questione.

10) La settima conclusione è questa: secondo me è più verosimile e più probabile che Dio non possa fare che il mondo o un qualche passato non siano mai stati, piuttosto che il contrario<sup>796</sup>.

10.1) A sostenere ciò sono spinto in primo luogo dalle autorità dei santi.

10.1.1) In primo luogo per l'autorità di Sant'Agostino in base a quanto afferma nel *Contra Faustum*<sup>797</sup>, dove tratta la materia dell'onnipotenza di Dio; infatti Agostino sostiene che sia uguale o simile il dire: “che le cose fatte non siano state fatte” e “fare che le cose vere, per ciò stesso per cui sono vere, siano false”. Infine Agostino aggiunge: «l'affermazione tramite la quale diciamo che qualcosa è stato, Dio non può fare che sia falsa».

10.1.2) In secondo luogo per l'autorità di Girolamo<sup>798</sup> in base a quanto scrive nella *Epistula ad Eustochium*.

10.1.3) In terzo luogo per l'autorità di Sant'Anselmo che, nel *Cur Deus homo*<sup>799</sup>, dice che dopo che qualcosa è stato fatto, oramai non

---

796 MR, T.87.

797 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 3.

798 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

799 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

può non essere stato fatto.

10.1.4) In quarto luogo, sempre per l'autorità di Anselmo, che, nel *De concordia*<sup>800</sup>, pone la differenza tra futuro, presente e passato dicendo: «mai infatti può accadere che una cosa passata sia fatta non passata come invece una qualche cosa, che è presente, può essere fatta non presente e una qualche cosa, che non è necessariamente futura, può non essere futura».

10.1.5) In quinto luogo per l'autorità del Maestro [Pietro Lombardo] che, nel primo libro delle *Sentenze*<sup>801</sup>, dice che, sebbene Dio possieda tutta la potenza che ebbe un tempo, tuttavia non può tutto ciò che un tempo ha potuto.

10.1.6) In sesto luogo ancora per l'autorità del Maestro [Pietro Lombardo] che, nel primo libro delle *Sentenze*<sup>802</sup>, dice che Cristo non può ora incarnarsi e risorgere come ha potuto un tempo, infatti innanzitutto ora non può risorgere o incarnarsi.

10.1.7) In settimo luogo per l'autorità di Aristotele che, nel *Ethica Nicomachea*<sup>803</sup>, dice che in questo modo parlò rettamente Agatone: «Di ciò solo è privo Dio: fare che non siano state fatte le cose che sono state fatte».

10.2) Inoltre sono spinto a sostenere ciò anche dalle argomentazioni dei dottori. Sostiene questa tesi, infatti, sia Alessandro di Hales nel *Super primum Sententiarum*<sup>804</sup>, sia San Tommaso d'Aquino nel *Super primum Sententiarum*<sup>805</sup>, dove dice espressamente che nessun passato può non essere stato. Ugualmente sono della stessa opinione: Egidio

---

800 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, c. 4.

801 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 44.

802 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 44.

803 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 7.

804 Alessandro di Hales, *Sent.* I. (Con buona probabilità il riferimento corretto è piuttosto: Alessandro di Hales, *Summa theologica*, pars I<sup>a</sup>).

805 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 44, q. 1.

Romano nel *Super primum Sententiarum*<sup>806</sup>, Alberto Magno nel *Super primum Sententiarum*<sup>807</sup>, Guglielmo d'Auxerre nel *Super primum*<sup>808</sup>, il maestro Enrico di Gand nelle *Quodlibetales*<sup>809</sup>, Bonaventura nel *Super primum Sententiarum*<sup>810</sup> e Goffredo di Fontaines nelle *Quodlibetales*<sup>811</sup>.

Perciò, poiché tanti dottori sostengono questa opinione, sebbene io non abbia argomentazioni <decisive> né per l'una, né per l'altra parte, sostengo di più questa tesi che non l'opposta, anzi aderisco a questa tesi e non all'opposta<sup>812</sup>, tuttavia vi do il mio assenso con timore<sup>813</sup>.

10.3) Inoltre ciò può essere dimostrato anche attraverso i ragionamenti.

10.3.1) In primo luogo, che Dio mai possa fare che il mondo non sia mai stato, lo dimostro così: infatti, se Dio ora potesse fare che il mondo non sia mai stato, allora voglio che lo faccia e quindi argomento così: Dio faccia che il mondo non sia mai stato [Ant. 1] e dal momento che non ha fatto che il mondo non sia mai stato [Ant. 2], allora nuovamente fa che il mondo non sia mai stato<sup>814</sup> [Cons.]. Il conseguente implica cose contraddittorie, infatti segue: Dio fa nuovamente che il mondo non sia mai stato, quindi il mondo non è mai stato e segue: Dio fa che il mondo non sia mai stato e nuovamente, quindi non sempre le cose furono in questo modo,

---

806 Egidio Romano, *Sent.* I, dist. 44, q. 4.

807 Alberto Magno, *Sent.* I, dist. 42.

808 Guglielmo d'Auxerre, *Sent.* I., q. 58 (Il riferimento più corretto è probabilmente il seguente: *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI).

809 Enrico di Gand, *Quodlibet* I, q. 7.

810 Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, dist. 42, q. 3.

811 Goffredo di Fontaines, *Quodlibet* VI, q. 2.

812 Questa ammissione di Mirecourt risulta davvero interessante, infatti afferma di aderire alla tesi esposta nella conclusione più per fiducia nelle *auctoritates* citate che non per la forza dei ragionamenti. Sebbene dal confronto tra le diverse argomentazioni portate a favore di entrambe le posizioni nessuna risulti per lui decisiva, tuttavia, per conformarsi al parere di un così grande e prestigioso numero di autori, sceglie comunque, seppur sottolineando i suoi tentennamenti, di schierarsi a favore della tesi che Dio non possa far sì che il mondo o un qualche passato non siano mai stati.

813 MR, T.88.

814 Il ragionamento proposto può quindi essere così esplicitato: se Dio può fare che il mondo non sia mai stato, allora può farlo senza nessun problema, tuttavia se lo fa, dal momento che il mondo oramai è stato, in quanto è stato creato, ne risulterebbe che il mondo che è stato non sarebbe mai stato, ma ciò è qualcosa di contraddittorio, quindi Dio non può fare che il mondo non sia mai stato. Dire infatti che Dio fa “*de novo*” che il mondo non sia mai stato, implica affermare che un tempo qualcosa, cioè il mondo, sia stato, pertanto si finirebbe per predicare il non essere mai stato di qualcosa che in realtà è già stato e questo è impossibile.

ossia che il mondo non è mai stato, e, se è così, allora il mondo prima o poi è stato, quindi da quella conseguenza seguono cose contraddittorie.

L'antecedente [Ant. 1] segue dal caso preso in esame e la premessa minore [Ant. 2] segue dalla fede poiché Dio creò il mondo<sup>815</sup>.

10.3.2) In secondo luogo così: sia Socrate, secondo verità, figlio di Platone, quindi argomento così: Dio può fare allora che Platone non sia mai stato non di meno di quanto possa fare che il mondo non sia mai stato [Mag.], tuttavia non può fare che Platone non sia mai stato [Min.], quindi non può nemmeno fare che il mondo non sia mai stato<sup>816</sup>.

La premessa maggiore è evidente, infatti una tanto grande potenza o maggiore, sarebbe richiesta per fare che il mondo non sia mai stato, come per fare che Platone non sia mai stato<sup>817</sup>.

Dimostro la premessa minore, infatti o Dio può fare ciò non cambiando nulla circa una qualche altra cosa o Dio non può fare ciò non cambiando nulla circa una qualche altra cosa<sup>818</sup>. Non può essere detto nel secondo modo poiché implicherebbe contraddizione, infatti, se Dio facesse che Platone non fosse mai stato mutando qualcosa circa un'altra cosa, né potrebbe fare diversamente, allora seguirebbe che Platone ebbe una qualche disposizione [modo di essere] riguardo a quella cosa e per conseguenza Platone sarebbe

---

815 MR, T.89.

816 Questo secondo ragionamento ha quindi la seguente struttura: se Dio potesse far sì che il mondo non sia mai stato, allora dovrebbe anche poter far sì che un qualsiasi altro ente che è stato, come ad esempio Platone, non sia mai stato, tuttavia non può far sì che Platone non sia mai stato, quindi non può nemmeno far sì che il mondo non sia mai stato.

817 Il contenuto espresso da questa premessa maggiore, ossia che per far sì che il mondo non sia mai stato serve la stessa potenza o forse una maggiore di quella occorrente a far sì che una qualsiasi cosa che è stata, come per esempio Platone (che in un certo senso è qualcosa di minore del mondo e per questo è richiesta minor potenza per poter far sì che non sia mai stato fatto), non sia mai stata, mette in luce alcuni aspetti interessanti della questione. In primo luogo chiarisce definitivamente, se ve ne fosse bisogno, che il problema preso in esame è ben più grande di quello relativo al poter non esser stato del mondo, vale a dire che evidenzia come il tema centrale del dibattito sia se un qualsiasi passato possa non esser stato e non uno specifico ente; inoltre, sempre in questa direzione, la scelta di un soggetto come Platone da portare come esempio è stata fatta apposta, a nostro avviso, per trattare sì di qualcosa che non è il mondo, ma anche di qualcosa che oramai è stato. Poco importa se Platone ora è ancora esistente, ciò che importa è che sia stato, che ciò che viene detto, insomma, possa valere per una qualsiasi cosa passata.

818 Il che vuol dire, come si evince dalla continuazione del discorso, che se non può realizzare una tal cosa non cambiando nulla, la può realizzare cambiando qualcosa.

stato<sup>819</sup>. Inoltre, così come Dio può fare che Platone non sia mai stato non cambiando nulla circa un'altra cosa, così può distruggere Platone non cambiando nulla circa un'altra cosa, ma Dio può realizzare questa seconda possibilità, infatti può distruggere o annichilire Platone non distruggendo, né annichilendo qualcos'altro, né costruendo qualcosa. Parimenti, se Dio può fare che Platone non sia mai stato, segue che possa fare che Platone non sia mai stato non costruendo o corrompendo nient'altro, quindi non cambiando in nessun modo nessun aspetto dell'entità di un'altra cosa. Allora non si può dire che le cose stiano né nel primo, né nel secondo modo, poiché seguono molte incoerenze<sup>820</sup>.

1. In primo luogo che Socrate sarà prodotto in natura né tramite creazione, né tramite generazione; ciò è evidente poiché Socrate è da Dio eppure Dio non creò Socrate e ciò è evidente poiché, se fosse così <cioè se Dio creasse Socrate>, allora cambierebbe un qualche modo di essere dello stesso Socrate; né Socrate può essere prodotto per generazione, infatti nessuno lo generò, non di certo Platone, poiché, come posto, Platone non è mai stato, né lo generò un altro, infatti dal fatto che Dio abbia fatto che Platone non sia mai stato non dovrebbe mutare qualcosa circa una qualche cosa e, secondo la verità della cosa, nessun altro eccetto Platone generò Socrate<sup>821</sup>.
2. In secondo luogo segue che un uomo ha avuto una madre e mai un padre<sup>822</sup>.

---

819 Delle due alternative proposte, quindi, la seconda non può essere seguita poiché porta ad affermare qualcosa di contraddittorio. Lo scopo, come si vedrà, è di mostrare che entrambe non possono darsi e pertanto, in questo modo, dimostrare la validità della premessa minore.

820 Le incoerenze, che di seguito verranno esposte, riguardano la prima alternativa proposta, ossia che Dio possa fare che Platone non sia mai stato non cambiando nulla circa una qualche altra cosa. Il primo e secondo modo si riferiscono invece, probabilmente, al fatto che, parimenti, Dio possa fare che Platone non sia mai stato non cambiando nulla circa un'altra cosa e che Dio possa distruggere Platone non cambiando nulla circa un'altra cosa.

821 Se Socrate non può essere prodotto né per generazione, né per creazione poiché in entrambi i casi muterebbe qualcosa o riguardo a Socrate o riguardo a qualcos'altro e ciò andrebbe contro le condizioni poste, allora non si capisce come possa essere prodotto Socrate.

822 Non essendoci mai stato Platone, padre di Socrate, avremmo un uomo con una madre, ma non con un padre e ciò sembra decisamente una cosa assurda. Queste speculazioni sui problemi che il cambiamento del passato ha sulla genitorialità sembrano una ripresa di quanto in Buckingham era appena accennato e all'interno del testo di Mirecourt, invece, era già stato stato richiamato in alcune delle precedenti

3. In terzo luogo segue che qualcuno potrebbe essere dannato per omicidio e tuttavia non aver mai ucciso un uomo, infatti se Socrate uccidesse Platone e fosse dannato per quel peccato, Dio potrebbe ancora fare che Platone non sia mai stato non cambiando nulla né relativamente a Socrate, né relativamente a un qualche suo modo d'essere o di trovarsi di Socrate; pertanto Socrate sarebbe dannato per omicidio e tuttavia non avrebbe ucciso nessuno, né Platone, né un altro<sup>823</sup>.
4. In quarto luogo seguirebbe che Cristo ci ha riscattato con la sua morte ed è stato crocifisso e tuttavia né i giudei, né altri lo crocifissero [Consa.], né Giuda lo tradì [Consa.] e tuttavia Giuda è dannato per aver tradito Cristo; la conseguenza è evidente se Dio facesse che quei personaggi non fossero mai stati<sup>824</sup>.

La settima conclusione ci presenta dunque la posizione di Giovanni di Mirecourt sulla questione che ha dato origine all'intera discussione, ossia se Dio possa volere o fare che il mondo non sia mai stato. Le affermazioni del monaco cistercense sono in realtà molto caute, tuttavia dopo aver esposto sia una lista di autorità di santi, sia una lista di autorità di dottori, decide finalmente di schierarsi e porta persino delle argomentazioni per convalidare ulteriormente la scelta fatta. Per quel che riguarda la lista delle *auctoritates* citate da Mirecourt è difficile non intravedere anche in questo caso un'influenza dell'opera di Thomas Buckingham: i nomi citati e la loro sequenza sono infatti praticamente gli stessi. Per quel che riguarda invece le dimostrazioni proposte, in questo caso vediamo un allontanamento o comunque una diversità da quanto già scritto nel commento alle *Sentenze* del dottore inglese. Mirecourt propone delle argomentazioni diverse e a suo modo dotate di una certa originalità, le quali semmai potrebbero essere un approfondimento di quanto in Buckingham era solo intravisto. Naturalmente non possiamo escludere che in ciò Mirecourt non abbia utilizzato altre fonti, tuttavia rimane ugualmente la sua scelta di comporle in questo determinato modo e di presentarle come le più adatte a giustificare la

---

conclusioni.

823 Anche in questo caso vengono riprese delle considerazioni sugli effetti che il cambiamento del passato potrebbe avere sulla condanna o salvezza degli uomini a cui era già stato fatto riferimento all'interno della discussione di alcune delle precedenti conclusioni.

824 MR, T.90.



sua presa di posizione. Del resto è questa una delle cose maggiormente interessanti di questa conclusione: l'emergere finalmente della posizione del nostro autore. Mirecourt è spinto ad affermare che sia più probabile e più vero che Dio non possa far sì che il mondo o un qualche passato non siano mai stati, perché i sostenitori di questa tesi sono numerosi e importanti e perché anche con il ragionamento e l'argomentazione questa posizione può essere tranquillamente sostenuta e difesa. Tutto ciò potrebbe dunque apparire come la ragionevole conclusione della discussione fin qui svolta, eppure il nostro autore non rinuncia, quasi a voler sottolineare il carattere solo probabile di quest'ultima conclusione, a esporre anche le possibili risposte a tutto ciò che è appena stato detto in favore del fatto che Dio non possa fare che il mondo o un qualsiasi passato non siano mai stati.

¬ 10.1/ ¬ 10.2) Un insolente, volendo sostenere l'opposto, potrebbe in qualche modo rispondere a tutte le autorità dei santi e alle opinioni dei dottori dicendo che, in quanto finora è stato detto, si è parlato di potenza ordinata di Dio e non di potenza assoluta, oppure che si è parlato dell'agire di Dio propriamente e non transitivamente<sup>825</sup>, modo attraverso il quale Dio o un'altra cosa, possono essere detti causa di una qualche negazione o privazione<sup>826</sup>.

¬ 10.3.1) A proposito della prima argomentazione si potrebbe dire: quando si dice: “Se Dio ora potesse” ecc, ammetto che Dio possa fare ciò e lo faccia, inoltre quando si argomenta: “Dio fa che il mondo non sia mai stato”, lo concedo<sup>827</sup>, però nego questa<sup>828</sup>: “dal momento che non ha fatto<sup>829</sup>” ecc, dico anzi, infatti, che Dio sempre

---

825 Mirecourt decide di non dilungarsi nella replica puntuale di tutte le *auctoritates* portate, per tale ragione la sua risposta assume un carattere generale in cui viene solo accennato al modo in cui si potrebbe rispondere alla lunga lista degli autori citati. Rileviamo unicamente il fatto che, probabilmente, il non aver bisogno di soffermarsi sull'eventuale significato di queste distinzioni qui solo richiamate, indica la presupposizione di una terminologia comune e accettata e ciò è tutt'altro che scontato se si pensa al riferimento ad una distinzione come quella tra potenza assoluta e potenza ordinata a cui mai era stato fatto ricorso in precedenza all'interno dell'intera questione e che sappiano aver assunto significati ben diversi, non solo in diversi momenti storici, ma anche tra pensatori dello stesso periodo.

826 MR, T.91.

827 Si ricordi che lo scopo di questa replica è di sostenere che Dio possa far sì che il mondo non sia mai stato, pertanto si concedono tutte le premesse che portano a poter sostenere questa tesi.

828 Si nega cioè la premessa minore e pertanto anche la conclusione del ragionamento che portava ad affermare che nuovamente Dio fa che il mondo non sia mai stato.

829 Il testo latino dice: “*quandoque non fecit*”, il cui significato, come abbiamo cercato di riportare già al punto 10.3.1, è quello di sottolineare come, di fatto, Dio non abbia mai fatto sì che il mondo non sia mai stato sebbene lo avesse sempre potuto fare. La forza dell'argomentazione sta proprio in questo, ossia è proprio perché Dio non ha mai fatto sì che il mondo non sia mai stato ed anzi lo ha creato, che ora non si

ha fatto che il mondo non sia mai stato e perciò, per quanto la premessa minore sia vera secondo la verità della cosa, da quanto ho appena detto sono obbligato a sostenere la premessa maggiore e, visto che la premessa minore è impossibile con essa<sup>830</sup>, nego la premessa minore<sup>831</sup>.

¬ 10.3.2) In relazione alla seconda obiezione, quando si dice: “Sia Socrate figlio di Platone”, ammetto e concedo che Dio possa fare che Platone non sia mai stato e dico che possa fare che Platone non sia mai stato non mutando nulla relativamente a qualunque altra cosa<sup>832</sup>. Inoltre, quando si dice che seguono da ciò molte cose inconvenienti, nego la conseguenza e quando si inferisce che Socrate sarà prodotto<sup>833</sup>, nego la conseguenza, infatti dico che con questa affermazione, che è ammessa e concessa, ossia che: “Socrate è figlio di Platone”, non può stare insieme che Dio faccia che Platone non sia mai stato; tuttavia potrebbe starci insieme quest'altra, ossia che

---

può affermare che il mondo può non essere mai stato, infatti, se anche ora Dio volesse fare che il mondo non fosse mai stato, dovrebbe farlo *de novo*, ossia a partire dal fatto che il mondo c'è, è stato e pertanto risulterebbe contraddittorio poter fare che ciò che è già stato non sia mai stato.

830 Il significato di questa stringata serie di passaggi argomentativi è che il poter fare che il mondo non sia mai stato da parte di Dio non va pensato come un evento che accade ad un certo punto nel tempo, qualcosa che avviene in una successione temporale dopo la creazione del mondo, bensì va pensato come un atto che da sempre Dio può realizzare al di là di quella che è la successione temporale, vale a dire che, se Dio fa che il mondo non sia mai stato, ciò significa che da sempre il mondo non è mai stato, non che da un certo momento del tempo, dopo la creazione del mondo, il mondo comincia a non essere mai stato. Pertanto la premessa maggiore, ossia che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, non può darsi in concomitanza del darsi di quanto è sostenuto nella premessa minore, ossia che ad un certo punto e non da sempre, Dio faccia che il mondo non sia stato. Ecco quindi la ragione per cui la premessa minore va scartata.

831 MR, T.92.

832 Dei due corni del dilemma che era stato proposto nell'argomentazione contenuta al punto 10.3.2 si abbraccia il primo, ossia che Dio possa fare che Platone non sia mai stato non cambiando nulla circa una qualche altra cosa, il passo successivo sarà allora quello di dimostrare che da tale tesi non conseguono tutti quegli inconvenienti che venivano prospettati nell'argomentazione a cui si vuole replicare.

833 Ci si sta riferendo al punto 1 dell'argomentazione in analisi e a riguardo si concede che Dio possa fare che Platone non sia mai stato, ma si nega, a quanto pare, che una simile concessione possa essere fatta se si ammette anche che Socrate sia figlio di Platone. Purtroppo Mirecourt non si dilunga nell'esplicitare le ragioni di una simile presa di posizione e pertanto a noi pare che questa replica sollevi più domande che risposte. Per quale ragione infatti l'affermazione: “Socrate è figlio di Platone” non dovrebbe stare insieme con il fatto che Dio possa fare che Platone non sia mai stato? Se Dio, che può fare che Platone non sia mai stato, non può fare che Platone non sia mai stato una volta che Platone ha avuto un figlio, chissà in quanti altri casi simili tipi di relazione potranno far sì che Dio non possa mutare le cose che sono passate. Questa replica di Mirecourt evita perciò di fornire una risposta adeguata al problema che era stato sollevato e in questo modo si perde l'opportunità di trattare tutta una serie di interessanti problemi scaturenti dall'applicazione della possibilità che il passato possa essere modificato a casi particolari, ma tutt'altro che stravaganti.

Dio possa fare che il mondo non sia mai stato<sup>834</sup>. In questo modo un uomo può vedere che cosa è posto di per se stesso e conseguentemente potrà rispondere e non dovrà concedere qualcuno degli inconvenienti delle cose dette prima<sup>835</sup>.

L'impressione generale che emerge dall'analisi di queste repliche è che Mirecourt le abbia redatte con frettolosità o per lo meno non con la stessa accuratezza che aveva dedicato invece alla stesura delle altre argomentazioni presenti nelle precedenti conclusioni. Le risposte sono infatti solamente accennate, quasi suggerite, come se si lasciasse al lettore, anche sulla base di quanto già scritto, il compito di completarle. Forse un simile atteggiamento può essere spiegato con il fatto che per Mirecourt la discussione di questa conclusione non ha mai realmente una fine, ossia vi è sempre un modo per poter ribattere e controbattere a qualsiasi argomentazione sia a favore, sia contro la tesi che Dio non possa fare che il mondo o un qualche passato non siano mai stati. A suggerire questa possibile interpretazione è anche il fatto che la discussione intorno a questa conclusione, che conclude l'intera questione 38, si chiude con un nuovo scambio di argomentazioni estremamente stringato tra i sostenitori dei diversi schieramenti. Pertanto ciò che se ne ricava è appunto l'idea che Mirecourt voglia sottolineare come la discussione della problematica in gioco non sia definitivamente conclusa, non vi è ricorso ad *auctoritates* o *rationes* che possa porre la parola fine ad un simile dibattito.

11) In relazione all'argomento in opposizione alla questione, volendo sostenere che Dio non potrebbe fare che il mondo non sia mai stato, andrebbe detto che fare che il mondo non sia mai stato limiterebbe la dignità di Dio poiché appartiene alla necessità di Dio<sup>836</sup>, il quale non può impedire ciò che è necessario, come, ad esempio, che il mondo sia stato.

---

834 L'affermazione: "Socrate è figlio di Platone" potrebbe cioè stare insieme con il fatto che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, tuttavia anche in questo caso Mirecourt non si dilunga in ulteriori spiegazioni, anzi, da qui passa rapidamente ad affermare che anche gli altri inconvenienti sollevati dall'argomentazione a cui si vuole replicare possono trovare risposta; purtroppo, nuovamente, la questione sembra essere lasciata in sospeso piuttosto che essere risolta.

835 MR, T.93.

836 Il significato di queste ultime considerazioni di Mirecourt, per la loro estrema stringatezza e poca chiarezza, è di difficile comprensione, tuttavia in questo caso ciò che probabilmente si vuole sostenere è che ciò che è necessario, come l'essere stato del mondo, non può essere impedito da Dio in quanto il farlo limiterebbe la sua dignità.

¬ 11) Chi sostiene l'opposto<sup>837</sup> concederebbe la conclusione.

11/¬ 11) Rispetto all'argomento in opposizione, sostenendo la prima parte, concederebbe la premessa maggiore e la conclusione e sostenendo l'altra parte<sup>838</sup> negherebbe la stessa premessa maggiore ecc<sup>839</sup>.

Di queste ultime argomentazioni si percepisce di più dunque il carattere allusivo e aperto agli ulteriori sviluppi della discussione, che non l'intento determinante di porre una conclusione alla questione. Per Mirecourt quindi, sebbene una posizione vada presa ed egli lo faccia, tuttavia non può trattarsi di una posizione fondata su una base così solida da essere inattaccabile, per quanto ci si possa rifare all'autorità dei santi e dei dottori o alla forza dei ragionamenti, la conclusione trovata sarà solamente la più verosimile, la più probabile tra le due tesi che si contrappongono. In questo senso il percorso svolto da Mirecourt lungo tutta la questione trentottesima può essere visto come un progressivo mettere in luce sia quegli aspetti che aiutano a chiarire il significato del problema che si sta affrontando sia, soprattutto, quanto con la ragione si possa sostenere o non sostenere sull'argomento trattato. Una breve sintesi delle sette conclusioni proposte dal monaco cistercense può essere in questo senso illuminante.

1. Non è evidente, né evidentemente dimostrato, né segue dalla fede a colui che ricerca, che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato.
2. Non mi è evidente, né evidentemente mi è dimostrato, che sia possibile che il mondo non sia stato.
3. Mi è evidente che Dio non può fare che il mondo non sia stato, se si intende il termine “fare” nel senso di porre o distruggere.
4. Non mi è evidente, né evidentemente mi è dimostrato, né segue dalla fede, che sia impossibile che un qualche passato non sia mai stato.
5. Non mi è evidente, né evidentemente dimostrato, né segue dalla fede, che sia

---

837 Chi sostiene, cioè, che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, non dovrebbe avere problemi a concedere che Dio non possa impedire ciò che è necessario, piuttosto è su un altro punto dell'argomentazione che potrebbe non essere d'accordo.

838 Sempre premettendo la poca chiarezza di questa parte del testo, il senso sembra essere che, chi sostenesse la tesi esposta al punto 11, dovrebbe concederne sia la premessa maggiore (fare che il mondo non sia mai stato limiterebbe la dignità di Dio), sia la conclusione (Dio non può impedire ciò che è necessario come, ad esempio, che il mondo sia stato), mentre chi sostenesse la tesi esposta al punto ¬ 11 dovrebbe contestare la stessa premessa maggiore, infatti non potrebbe concedere che fare che il mondo non sia mai stato sia qualcosa che lede la dignità di Dio.

839 MR, T.94.

impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, intendendo il termine “fare” nel significato precedente.

6. Non andrebbe concesso che qualcosa sia, o possa essere, la causa di una qualche tale privazione o negazione, come, ad esempio, che il mondo non sia mai stato.
7. Secondo me è più verosimile e più probabile che Dio non possa fare che il mondo o un qualche passato non siano mai stati piuttosto che il contrario.

Quattro conclusioni ci dicono che cosa non può essere affermato con certezza, una sostiene con risolutezza che cosa sicuramente non può essere detto in merito al problema affrontato, un'altra si limita a sconsigliare una determinata tesi e infine un'ultima esprime il pensiero dell'autore, ma precisa che si tratta solamente di una conclusione probabile e più verosimile della sua opposta. Quello svolto da Mirecourt è quindi sicuramente un lavoro attento, tuttavia risulta comunque incompleto e non risolutivo della questione che ha voluto esaminare.

Il testo analizzato mostra le asperità della discussione intorno ad una simile tematica e al contempo mostra anche che cosa se ne possa dire, concludendo infine con la consapevolezza che non vi può essere una risposta definitiva e certa al problema. In ciò si trova una netta differenza rispetto al modo con cui, invece, i due Tommaso, Bradwardine e Buckingham, avevano affrontato la questione. La posizione di Mirecourt è più incerta, o comunque più moderata, rispetto alle conclusioni a cui giungono i due dottori inglesi. Apparentemente potremmo dire che Mirecourt si schieri con Buckingham, a cui come abbiamo visto deve molto, eppure è evidente che la sua adesione alla tesi che Dio non possa far sì che il mondo non sia mai stato non ha la stessa fermezza e risolutezza incontrata nel dottore inglese. Prima di esprimere un giudizio complessivo sulla posizione di Mirecourt, tuttavia, sarà utile esaminare anche i testi delle apologie dove il *monachus albus* ha tentato di difendersi dalle accuse che gli venivano mosse e in cui sono presenti proprio dei riferimenti ai problemi trattati nella questione trentottesima del suo commento alle *Sentenze* da noi esaminata.

#### 4.2.2 Apologie.

Ricordiamo rapidamente che Miercourt scrisse due apologie: la prima in risposta alla lista

di 63 proposizioni estratte dal suo commento alle *Sentenze* e giudicate passibili di condanna, la seconda dopo l'effettiva condanna di 41 proposizioni e la sua pubblica ritrattazione. Analizzeremo le prime otto proposizioni della prima apologia, più elaborata ed esaustiva, mentre della seconda apologia ci occuperemo solo della prima proposizione. Le tematiche relative alla modificabilità del passato sono ben presenti nella prima apologia, mentre nella seconda sono appena accennate, ovviamente la scelta delle parti delle apologie da analizzare ha a che fare con la discussione di queste specifiche tematiche.

### Apologia prima

1) La prima proposizione è questa, che si trova nella seguente questione: Se Dio può volere o fare che il mondo non sia mai stato, risolvendo il primo dubbio contro la prima conclusione<sup>840</sup>. Dissi: «che era possibile che Cristo avesse voluto qualcosa tramite una volizione creata e che, tuttavia, mai debba avvenire in tal modo». A proposito di questa proposizione dissi e dico che quel qualcosa mai sarà fatto, né è stato fatto, né è possibile sia fatto tramite la potenza ordinata di Dio<sup>841</sup>. Tuttavia mi era chiaro, come a molti dottori sottili, che Dio non può fare che il passato non sia stato e per conseguenza, qualsiasi proposizione relativa al passato, la cui verità non dipende da un qualche futuro, è necessaria. Di tal genere mi sembrava essere tale proposizione: “Cristo ha voluto *A* tramite una volizione creata”, infatti è necessario che quella volizione sia stata in quell'anima e l'anima di Cristo, tramite quella, abbia voluto *A* e per conseguenza, tramite la comunicazione delle parole, Cristo abbia voluto *A* e per conseguenza questa proposizione è *simpliciter* necessaria: “Cristo ha voluto *A* tramite una volizione creata<sup>842</sup>”. Concesso ciò, è ancora *simpliciter* contingente che *A* non sia, infatti, diversamente, l'esser vero di *A* sarebbe necessario e il non esser vero di *A* è compossibile con la cosa predetta necessaria; diversamente, essendo obbligato a sostenere il non esser vero di *A*, che è possibile, dovrebbe negare la cosa necessaria predetta, ossia l'essere necessaria di una proposizione riguardante il passato, ma concedere l'opposto è impossibile, in particolare, così, tramite una conseguenza formale e valida, dal vero

---

840 Si veda quindi il punto  $\neg\neg$  4.1 e le sue specificazioni.

841 Il che fa dunque pensare che quella che segue sia implicitamente una riflessione su quanto potrebbe fare esclusivamente la potenza assoluta di Dio, tuttavia, se si confronta questo brano con quello più sotto analizzato della successiva apologia, si noterà come Mirecourt escluda che questa proposizione vada intesa con riferimento alla potenza assoluta.

842 È necessaria in quanto è una proposizione riguardante il passato.

seguirebbe il falso e dal possibile l'impossibile, cosa che la logica di Aristotele non sostiene, né concede<sup>843</sup>. Per cui tutta questa proposizione copulativa è possibile: “Cristo ha voluto *A* tramite una volizione creata e <tuttavia> *A* non sarà”<sup>844</sup>.

2) La seconda proposizione si trova risolvendo il secondo dubbio contro la quarta conclusione della medesima questione<sup>845</sup>. La proposizione in esame è questa: «L'opposto di questa proposizione non mi appare evidente: “Cristo ieri è stato crocifisso, è nato da una vergine ed è stato rinnegato da sua madre come è stato rinnegato da Pietro<sup>846</sup>”». In realtà non è così nella *Lettura*, bensì in questo modo: l'opposto di questa proposizione non è in tal modo, né mi appare evidente che questa proposizione è impossibile: “Cristo ieri è stato ecc”. Per cui dico e dissi che Dio non può fare che il mondo non sia mai stato, sia intendendo il termine “fare” positivamente, sia intendendolo privativamente e perciò tutte le cose che seguono rispetto ciò le reputo impossibili e implicanti contraddizione. Dissi anche che, intendendo “fare” positivamente, mi è evidente che Dio non può fare ciò<sup>847</sup>, infatti ciò implicherebbe contraddizione; tuttavia dissi che, intendendo “fare” impropriamente, nel modo in cui si direbbe che, prima che il mondo fosse, Dio faceva non essere il mondo, allora non mi è evidente, né segue dalla fede, che Dio non potrebbe fare che il mondo non sia mai stato; <in realtà> nemmeno l'opposto, infatti sostenendo l'opposto non riuscirei a dedurre per cose contraddittorie, né per negare la fede, né l'esperienza, né la conclusione dimostrata<sup>848</sup>. So tuttavia che per fede segue che questa<sup>849</sup> è falsa<sup>850</sup>.

---

843 In sostanza l'unica soluzione possibile, onde evitare conseguenze assurde, è appunto il tener insieme sia la necessità della proposizione riguardante il passato che dice: “Cristo ha voluto *A* tramite una volizione creata”, sia l'esser contingente di *A* e quindi il suo poter anche non accadere.

844 MR, T.95.

845 Si tratta quindi di quanto esposto al punto  $\neg\neg$  7.2. Per maggior completezza si guardi anche il punto  $\neg$  7.2.

846 Effettivamente, in realtà, nel commento alle *Sentenze* il significato di quanto sostiene Mirecourt è un po' diverso: non si dice infatti che non sia evidente che Cristo ieri non sia stato crocifisso ecc, bensì si dice che non appare evidente l'opposto della conclusione, ossia che sia impossibile che Cristo sia nato ieri, ecc.

847 Vale a dire fare che il mondo non sia mai stato.

848 Mirecourt precisa subito che, benché intendendo il termine “fare” in una certa accezione non sia evidente che Dio non possa fare che il mondo non sia mai stato, tuttavia non è nemmeno evidente che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, infatti non vi è un modo evidente per provarlo.

849 Sebbene non sia evidente né che Dio non possa fare che il mondo non sia mai stato, né che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato, tuttavia per fede Mirecourt ritiene che la seconda sia falsa e nell'affermarlo, effettivamente, non fa che ribadire e rafforzare quanto aveva già sostenuto nel suo commento alle *Sentenze*.

850 MR, T.96.

3) La terza proposizione si trova nel risolvimento del sesto dubbio contro la stessa quarta conclusione<sup>851</sup>. La proposizione è questa: «Dio può fare che, pur rimanendo tu, tuo padre non sia mai stato e può fare che tu non abbia mai avuto né un padre né una madre e può rendere vera questa proposizione: “Tu sei nato da una vergine”». Secondo verità non dissi questa proposizione, anzi dico tutto l'opposto. Ma dico che non mi è evidente ciò, ossia che queste cose siano possibili<sup>852</sup>, né che queste cose siano impossibili<sup>853</sup>.

4) La quarta proposizione si trova risolvendo il settimo dubbio ed è questa<sup>854</sup>: «Questa proposizione è possibile: “Il mondo non è durato se non per un giorno”». Anche riguardo a ciò dissi tutto l'opposto; invece dissi giustamente che ciò direbbe chi sostenesse che Dio può fare che il mondo non sia mai stato<sup>855</sup>. Per cui dico che ciò non mi è evidente e nemmeno l'opposto<sup>856</sup>.

5) La quinta proposizione è la quinta conclusione di quella stessa questione<sup>857</sup>: «Non mi è evidente, né è evidentemente stato provato, né segue dalla fede che sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato». Per quanto riguarda ciò la conclusione mi appariva vera<sup>858</sup> poiché non volevo presumere di avere una scienza che non avevo<sup>859</sup>.

6) La sesta proposizione si trova risolvendo il secondo argomento contro la quinta conclusione<sup>860</sup>: «Dio può fare che il mondo non sia mai stato e che il mondo sia

---

851 Il riferimento è a quanto esposto al punto  $\neg \neg$  7.6.

852 La replica di Mirecourt sembra avere dunque il seguente significato: da un lato si ribadisce che la sua posizione è quella che non sostiene la modificabilità del passato da parte di Dio e pertanto non può essergli ascritta la proposizione presa in esame, dall'altro, però, si conferma anche che con la sola ragione non si può dimostrare l'evidenza né della possibilità, né dell'impossibilità del contenuto della proposizione.

853 MR, T.97.

854 Ci si sta riferendo alla replica dell'obiezione successiva, quindi al punto  $\neg \neg$  7.7.

855 Anche in questo caso Mirecourt ribadisce che la tesi da lui sostenuta è esattamente l'opposta, tuttavia la sola ragione non è in grado di dire se sia evidente la possibilità o l'impossibilità della proposizione in esame.

856 MR, T.98.

857 Si tratta cioè della quinta conclusione della questione 38 esposta al punto 8.

858 Si noti come nonostante la quinta conclusione sembri opposta alla posizione che in ultima istanza Mirecourt difende, tuttavia egli non la rinnega. Del resto, quel che fa Mirecourt in quella conclusione, non è altro che sostenere che non sia evidente che sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, la qual cosa, ovviamente, non esclude quindi che di per sé sia impossibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato.

859 MR, T.99.

860 Il riferimento è a quanto esposto al punto  $\neg \neg$  8.2.



nulla. Si concederebbe anche che Dio potrebbe fare che mio padre non sia mai stato senza alcuna mutazione non solo in senso diviso, ma, anzi, anche in senso composto, il cui opposto dicono talvolta anche coloro che sostengono che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato». Senza dubbio non dissi ciò, ma dissi che così direbbe, o che così dovrebbe dire, chi sostenesse che Dio può fare che il passato non sia mai stato<sup>861</sup>, come è evidente nella *Lettura*<sup>862</sup>.

7) La settima proposizione si trova risolvendo l'argomento ottavo contro la medesima quinta conclusione<sup>863</sup>: «Gli argomenti che dimostrano che Dio non possa fare che il mondo non sia stato o non concludono evidentemente o assumono antecedenti non evidenti o concludono conclusioni le quali non è evidente siano impossibili». Credevo che ciò fosse vero se fosse bene esaminata la proposizione<sup>864</sup>. Anche ciò è posto in modo tale che risulta evidente il mio pensiero dalle cose già dette<sup>865</sup>.

8) L'ottava proposizione si trova in quella questione: Se Dio essendo onnipotente possa fare qualunque cosa non implichi contraddizione, risolvendo il primo dubbio contro la seconda conclusione<sup>866</sup>: «A me sembra che vada concesso che, in qualunque modo sia, Dio vuole che sia così e se in qualche modo è contingentemente, Dio fa che sia così». Quanto a ciò, suppongo quella distinzione a proposito del termine “fare”, che può essere assunto come: fare propriamente o impropriamente e che è posta in quella questione: Se Dio possa volere o fare che il mondo non sia mai stato. Suppongo anche una divisione, ossia che la volontà di Dio talora è intesa come la volontà efficace che è Dio e secondo il Maestro [Pietro Lombardo] nella dist. 45 del primo libro delle *Sentenze*<sup>867</sup> è chiamata di beneplacito o disposizione e talora è intesa come volontà che è chiamata di segno, a cui appartengono i precetti, i consigli e le altre cose di tal genere che sono segno di

---

861 La difesa di Mirecourt è anche in questo caso sulla stessa linea delle precedenti.

862 MR, T.100.

863 Il riferimento è a quanto esposto al punto  $\neg \neg$  8.8 e a quanto aggiungiamo subito dopo.

864 Sebbene possa trasparire una certa incertezza da queste ultime parole di Mirecourt, risulta sempre chiaro come il nostro autore difenda le buone intenzioni con cui ha scritto ciò che ha scritto e le ragioni che lo hanno spinto a farlo.

865 MR, T.101.

866 Si tratta della questione trentanovesima, immediatamente successiva a quella da noi analizzata. Abbiamo deciso di riportare anche la difesa di questa proposizione, sebbene non appartenga alla questione da noi direttamente studiata, poiché al suo interno sono contenute delle interessanti riflessioni che ci aiutano a capire meglio il pensiero di Mirecourt in relazione ai problemi fin qui affrontati.

867 Pietro Lombardo, I *Sentenze*, dist. 44.

benepiacito. Questa divisione si trova in quella questione: se chiunque sia tenuto a voler essere tale quale Dio voglia che sia. Mi sembrava che supposte queste cose, che sono conformi alle cose dette da tutti i dottori, risulti evidente che qualsiasi cosa che fu, è o sarà, Dio vuole sia, sia stata o sarà futura; diversamente, sapendo che qualsiasi cosa che è o è stata o sarà, è, è stata o sarà un bene, la sua volontà non ci sarebbe rispetto a qualsiasi bene. E per conseguenza qualsiasi cosa che né è, né è stata, né sarà, Dio vuole che né sia, né sia stata, né sarà e per conseguenza ha volizione rispetto a quella negazione. Per cui, così come, rispetto a quella posizione, che è, è stata o sarà, ha volizione e volere, così anche rispetto a quella negazione ha non volere, altrimenti la sua volontà non sarebbe universalissima. E da ciò segue che in qualunque modo sia, Dio vuole che così sia; e da ciò segue che se qualcosa è contingentemente, Dio la fa essere, intendendo il termine “fare” positivamente. Inoltre se qualcosa non è e non è contingentemente, Dio la fa non essere contingentemente, intendendo il termine “fare” privatamente o negativamente, infatti quella cosa non è poiché Dio vuole che non sia; e per conseguenza la volontà di Dio è la causa di quel non essere o di quella negazione<sup>868</sup>. Dalla qual cosa è evidente il senso di questa proposizione presa in esame<sup>869</sup>.

In questa prima apologia non troviamo se non una conferma e una precisazione di quanto Mirecourt ha già sostenuto all'interno del suo commento alle *Sentenze*. In queste prime otto proposizioni analizzate non vi sono infatti dei passi indietro, anzi, il nostro autore esplicita alcuni contenuti del suo pensiero come nella discussione della prima proposizione e ribadisce quella che è la sua posizione, ossia che non ritiene che Dio possa modificare il passato sebbene la ragione, da sola, non sia in grado di provarlo in maniera evidente. È interessante notare su questo punto, tuttavia, che un simile problema, da quanto emerge da questa apologia, sembra essere fatto oggetto in quel periodo storico di una possibile condanna, vale a dire che da quanto si può ricavare dalle accuse mosse a Mirecourt sembrerebbe che la tesi di chi sostenesse che Dio possa modificare il passato potesse essere condannata. La vicenda del processo a Mirecourt, in realtà, non è chiarissima su questo punto e probabilmente, come si è detto, la ragione della sua condanna sta in altre

---

868 Si noti come in questa sua difesa Mirecourt ribadisca alcuni punti centrali del suo pensiero che caratterizzano parte della sua posizione anche in merito ai problemi affrontati nella questione precedente. In particolare, oltre alla distinzione tra i diversi significati del termine fare e i diversi sensi a cui ci si può riferire trattando della volontà di Dio, si ribadisce l'agire contingente di Dio pur in un'ottica volontaristica e la possibilità che in qualche modo Dio possa essere la causa del non essere e della negazione.

869 MR, T.102.

motivazioni, pertanto è difficile poter raggiungere delle conclusioni categoriche. Resta però il fatto che, come si vede, il nostro autore ha dovuto render ragione delle sue affermazioni proprio perché sembrava sostenessero la tesi che Dio potesse modificare il passato e quindi giungessero per questo motivo a diverse conseguenze assurde. In questo senso abbiamo a che fare con un momento peculiare e significativo dello sviluppo della riflessione sopra il problema della modificabilità del passato da parte di Dio. Nei secoli precedenti infatti, entrambe le posizioni avevano avuto i loro illustri sostenitori e, sebbene la tesi di coloro che sostenevano che Dio non potesse modificare il passato si sia un po' alla volta affermata divenendo la posizione dominante, mai si era giunti al punto di ritenere la tesi opposta passibile di condanna. Ciò può forse indicare che sul continente, prima del diffondersi della conoscenza del dibattito inglese tra Bradwardine e Buckingham, si era a tal punto affermata la tesi dell'immodificabilità del passato che le prime avvisaglie di questo dibattito, introdotte anche dall'opera di Mirecourt, furono subito rubricate come condannabili. Si tratta ovviamente di un'ipotesi che meriterebbe uno studio più approfondito, ciononostante è utile a noi per evidenziare il fatto che, proprio su alcune tematiche relative alla modificabilità del passato da parte di Dio, Mirecourt è stato tenuto a dover rendere conto e a dover render ragione, tra l'altro, anche di cose che non aveva effettivamente mai detto.

Molte delle critiche da cui si deve difendere il monaco cistercense sembrano più che altro sorgere da una scorretta comprensione del suo pensiero, quasi che le sue concessioni alla tesi opposta, che sappiamo essere concessioni non al contenuto della tesi, ma eventualmente al fatto che non si riesca a dimostrarne la falsità, siano di fatto una approvazione di tale tesi. Mirecourt, pertanto, difende quanto ha scritto, mostra le sue buone intenzioni, conferma che diverse dimostrazioni, che volevano essere dimostrazioni per assurdo, non concludono con delle assurdità tali da poter render per ciò vera la tesi opposta a quella di partenza e per questo non riescono nel loro intento. Anche le distinzioni utilizzate e le accortezze terminologiche introdotte un po' alla volta nelle diverse conclusioni, come si vede nell'ultima proposizione analizzata, vengono tutte ribadite e per tale ragione possiamo dire che questa prima apologia si muove sulle stesse coordinate del commento alle *Sentenze* e ci assicura su quanto è emerso dall'esame fin qui condotto del pensiero e delle posizioni del nostro autore. Inoltre bisogna anche aggiungere che questa prima apologia è riuscita a conseguire più di qualche risultato specie in merito alle proposizioni da noi affrontate, quasi tutte infatti, ad eccezione della prima, non si ritrovano nella lista successiva di proposizioni condannate e di cui Mirecourt scrive una sintetica

difesa nell'ultima apologia. Ciò significa pertanto che le risposte che ha fornito hanno avuto successo e che la sua reale posizione in merito alla questione della modificabilità del passato sia stata alla fine, in qualche modo, compresa e accettata. Diverso è invece il caso per quel che riguarda la prima proposizione presa in esame, infatti la ritroviamo tra le proposizioni condannate e per tal motivo tra quelle presenti anche nell'ultimo scritto a noi noto di Mirecourt. Vediamo allora questa piccola parte del contenuto dell'ultima apologia che può essere di nostro interesse viste le tematiche sin qui affrontate.

### *Apologia altera*

1) Prima proposizione<sup>870</sup>: «Che era abbastanza possibile che Cristo, tramite una volizione creata, abbia voluto qualcosa e che, tuttavia, mai debba avvenire in tal modo». Questa proposizione può avere molteplici significati, o relativamente al senso letterale, o relativamente al senso con cui si usa. Un senso è questo, ossia che ciò sia possibile per la potenza ordinata di Dio e questo non lo ho mai creduto. Un altro senso è che ciò sarebbe possibile per la potenza assoluta di Dio, in modo che l'opposto non implicherebbe contraddizione e allora questo potrebbe essere il senso per cui ciò potrebbe essere possibile, cioè questa volizione creata sarebbe conforme alla volontà increata, ma anche questo non lo ho mai creduto. Un altro senso potrebbe essere che da ciò che riguarda qualcosa che è stato non è possibile che quel qualcosa non sia mai stato e se una qualche volizione creata ci fu in qualche creatura, tramite la quale ha voluto qualcosa, sembra a molti che non sia possibile che anche quella creatura non lo abbia voluto<sup>871</sup> e l'anima di Cristo è una creatura e perciò talora mi sembrava che questa proposizione fosse necessaria: “Cristo ha voluto tramite una volizione creata che l'Anticristo fosse futuro”, e se fosse necessaria, non ripugnerebbe ad alcun contingente. E perciò in quel senso la impiegai e la espressi<sup>872</sup>.

La discussione sopra la proposizione qui presa in esame è particolarmente interessante perché suscita diversi interrogativi. Innanzitutto la distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta, spesse volte incontrata nella nostra trattazione, non sembra essere utile a

---

870 Si tratta praticamente, come si vede, della stessa prima proposizione che Mirecourt difende nella prima apologia.

871 In quanto, se la volizione vi è stata, essendo qualcosa di passato, non può non essere stata.

872 MR, T.103.

coglierne il significato se non in senso negativo, ossia mostrando come il senso della proposizione non vada interpretato né riferendosi alla potenza ordinata, né riferendosi alla potenza assoluta e ciò è curioso perché, allora, non è chiaro il modo in cui positivamente vada inteso il senso di questa proposizione presa in esame. Dire del resto, come fa poi Mirecourt, che per quel che riguarda qualcosa che è stato, non è possibile che quel qualcosa non sia mai stato, sappiamo bene che rientra proprio tra ciò che può essere inteso, con significati anche molti diversi, tra ciò che può essere interpretato di potenza ordinata o assoluta. In secondo luogo, come ha giustamente osservato W. J. Courtenay<sup>873</sup>, è singolare che il contenuto di una tale proposizione sia stato condannato, infatti, sebbene sia vero che non sia di facile comprensione e magari possa anche essere confutato, tuttavia lo si ritrova espresso da diversi autori e noi stessi abbiamo incontrato più volte sostenitori della medesima tesi all'interno del nostro lavoro. Del resto non si tratta se non del tentativo di salvare la contingenza del futuro e quindi la libertà. In questo senso la posizione difesa da Mirecourt in questa proposizione non è poi così distante da quanto abbiamo trovato sostenuto in Buckingham e più in generale, da quanto sostenuto da altri pensatori influenzati dal pensiero di Ockham. I futuri contingenti rimangono tali nonostante la conoscenza infallibile di Dio, a loro spetta cioè quello che noi potremmo definire un certo grado di indeterminatezza e che Bradwardine avrebbe rubricato come una delle conseguenze nefaste del nuovo pelagianesimo del suo tempo.

Infine è anche interessante notare come la riflessione sulle problematiche relative ai futuri contingenti, eccezione fatta per questo caso, abbiamo scarso rilievo nella discussione sopra il problema della modificabilità del passato in Mirecourt. Negli autori precedenti come Bradwardine e Buckingham e anche in quelli successivi, come Gregorio da Rimini e Pierre d'Ailly, l'intersecarsi delle due questioni è evidente, anzi, come abbiamo mostrato, è fondamentale per la ripresa della riflessione intorno al rapporto che intercorre tra il potere e il volere divino e la mutabilità del passato. In Mirecourt, invece, questa commistione di tematiche è poco presente, il monaco cistercense infatti tocca appena la questione se esista o meno, ad esempio, una differente relazione tra Dio e i diversi momenti del tempo: passato, presente e futuro; accenna solo alla questione se, visto che Dio può modificare il futuro, possa perciò modificare anche il passato e nemmeno mostra le ricadute che una possibile tesi circa la modificabilità o meno del passato da parte di Dio potrebbe avere sulla comprensione degli altri momenti temporali. Se quindi per diversi aspetti possiamo

---

873 W. J. Courtenay, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, cit., p. 240.

dire che Mirecourt sia un autore rappresentativo della temperie culturale in cui visse, si pensi in generale alle influenze occamiste e in particolare, come abbiamo potuto osservare, al modo articolato e sottile nell'affrontare le questioni, su questo punto si differenzia dai suoi contemporanei nel non dare la stessa rilevanza al rapporto che lega le problematiche relative ai futuri contingenti con quelle relative alla modificabilità o meno del passato da parte di Dio. Per tale ragione, allora, vale ancor di più la pena cercare di capire come la sua riflessione possa situarsi tra i due estremi della disputa che ha contribuito a far conoscere sul continente: se possa cioè essere considerato un sostenitore delle posizioni di Bradwardine o di Buckingham.

### 4.3 Conclusioni

Volendo giungere ad una conclusione sul lavoro sin qui svolto intorno al pensiero di Mirecourt è giunto il momento di provare a delineare come potrebbe essere riassunta la sua posizione in merito al problema della modificabilità del passato da parte di Dio e a come potrebbe essere inquadrata all'interno dell'evoluzione di questo grande dibattito che vede in Thomas Buckingham e Thomas Bradwardine gli antesignani delle due tesi contrapposte. W. J. Courtenay, nel suo già citato *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, osserva come la posizione di Mirecourt non possa essere ricondotta né a quella di Bradwardine, né a quella di Buckingham, quanto piuttosto a un tentativo di stabilire una posizione intermedia tra questi due estremi<sup>874</sup>. Non può essere considerato della stessa idea di Bradwardine perché, di fatto, sebbene cautamente, finisce per schierarsi a favore della tesi che Dio non possa modificare il passato, ma non può nemmeno essere considerato un fautore della tesi di Buckingham perché, sebbene prenda a pieni mani citazioni e dimostrazioni dalle opere di quest'ultimo<sup>875</sup>, non trova le argomentazioni di Buckingham sufficienti per scardinare definitivamente la posizione di Bradwardine. Inoltre, osserva ancora Courtenay, diversamente da Buckingham, Mirecourt riterrebbe che Dio fosse inizialmente libero di poter agire diversamente, se così avesse voluto, da come ha di fatto agito. In questo senso la posizione difesa da Mirecourt potrebbe essere così riassunta: Dio non può modificare il passato, tuttavia avrebbe potuto farlo, avrebbe cioè potuto originariamente agire diversamente e quindi far sì che un altro passato e non quello che è di fatto accaduto, fosse accaduto<sup>876</sup>. Eppure lo stesso Courtenay ritiene anche che Mirecourt si sarebbe schierato contro coloro che sostenevano che, almeno di potenza assoluta, Dio potesse cambiare il passato<sup>877</sup>. Per tal motivo, a meno che non si chiarisca il significato con cui si interpreta la distinzione tra potenza assoluta e ordinata in Buckingham, non si capisce che cosa si ritenga stia effettivamente sostenendo.

Infine, per quel che riguarda la polemica intorno alle proposizioni prese in esame nelle apologie e che concernono il tema della modificabilità del passato da noi analizzato, lo studioso americano ritiene che ciò sia dovuto fondamentalmente al fatto che coloro che

---

874 *Ivi*, p. 154.

875 *Ivi*, p. 152.

876 *Ivi*, p. 154.

877 *Ivi*, p. 256.

redassero la prima lista di proposizioni sospette ritennero che Mirecourt avrebbe dovuto difendere con più efficacia e minor incertezza la tesi secondo cui Dio non può cambiare il passato. Pertanto, complessivamente, il monaco cistercense si sarebbe trovato in mezzo alle due tesi contrapposte, non schierandosi né con coloro che ritenevano evidente che Dio potesse modificare il passato, né con coloro che lo ritenevano impossibile e avrebbero voluto da lui una difesa ferma di questo punto<sup>878</sup>.

A nostro avviso, per quanto l'analisi di Courtenay sia puntuale e precisa e per noi, per lo più convincente, tuttavia non concordiamo sull'interpretazione del pensiero di Mirecourt, ossia su quella che viene presentata come la sua posizione in merito al problema della modificabilità del passato da parte di Dio. Siamo d'accordo sul fatto che Mirecourt possa essere annoverato tra i sostenitori della tesi che Dio non possa modificare il passato, così come siamo d'accordo che la sua posizione non possa essere ricondotta né, ovviamente, a quella di Bradwardine, né a quella di Buckingham. Secondo noi tuttavia non può essere ricondotta alla posizione di quest'ultimo non a causa di un diverso contenuto, bensì a motivo dell'incertezza con cui è espressa, vale a dire che, a differenza di Buckingham, Mirecourt non è definitivamente certo della dimostrabilità della sua tesi, tuttavia la tesi sostenuta dai due pensatori è praticamente la medesima. Se infatti, come dice Courtenay, Mirecourt sostiene che Dio avrebbe potuto anche realizzare originariamente un passato diverso da quello che di fatto ha realizzato e che tuttavia, ora, non può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, ciò non è in alcun modo in contrasto con quanto afferma il dottore inglese, il quale, diversamente da quanto scrive lo studioso americano, non ha mai sostenuto che il passato sia necessario nel senso che non avrebbe potuto realizzarsi nel modo in cui si è realizzato, ossia necessario di una necessità antecedente e non conseguente. Per quel che riguarda poi l'utilizzo in Mirecourt della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, può essere utile a riguardo rifarci a quanto scrive E. Randi nel suo articolo: *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*.

Il fatto che per metterla con Mirecourt, Dio possa *ancora* aver eternamente cambiato i suoi piani, sembra introdurre nella distinzione una fondamentale ambiguità: nella sua concezione di *potentia absoluta* incontriamo entrambe le versioni principali della distinzione, il cui sviluppo può essere rintracciato nel corso del XIII e del XIV secolo: tanto la concezione “operativa” scotista e giuridico-politica, quanto la concezione “logica”

---

878 *Ibidem*.



e “tradizionale”. Per un verso, sostiene Mirecourt, *potentia absoluta* è uno strumento logico per esprimere la libertà divina rispetto alla creazione; per l'altro (o, ad un livello inferiore) *potentia absoluta* indica l'effettiva “riserva di potere” attraverso la quale Dio potrebbe decidere (o potrebbe eternamente aver deciso) di modificare la propria *ordinatio*. Nel testo di Mirecourt, la confusione tra ciò che Spinoza chiamerà *potentia absoluta* e *potentia extraordinaria* (in opposizione, rispettivamente, a *potentia ordinata* e *potentia ordinaria*) sembra essere decisiva. Se quanto detto finora è corretto, Mirecourt ricava la propria concezione di *potentia absoluta* da Holcot e da Wodeham, e, in misura minore, da Kilvington o da Buckingham, non semplicemente copiando qua e là, ma sforzandosi di produrre una sintesi ulteriore.<sup>879</sup>

Alla luce di ciò non è quindi così semplice cogliere il significato di questa distinzione se applicata alla questione che ci interessa. Stando a quanto finora detto si potrebbe ritenere che una concezione tradizionale della distinzione potrebbe spiegare il rapporto tra potenza divina e mutabilità del passato in Mirecourt, mentre una concezione operativa no, ossia Dio potrebbe modificare il passato di *potentia absoluta*, se con questa espressione intendiamo che avrebbe potuto agire diversamente (quindi secondo la concezione tradizionale della distinzione), ma non può cambiare il passato di *potentia absoluta*, se con ciò vogliamo dire che anche ora, una volta che il passato è accaduto, ha il potere di cambiarlo (quindi secondo la concezione operativa della distinzione).

Per una migliore comprensione della posizione del nostro autore sulla questione, tuttavia, sarà utile ribadire alcuni punti chiave della sua riflessione e vedere come, anche alla luce delle ultime cose sin qui dette, se ne possa ricavare un quadro generale più preciso e completo.

Innanzitutto in base al contenuto delle prime due conclusioni possiamo affermare che, secondo Mirecourt, non è dimostrabile, né è evidente che Dio possa volere che il mondo non sia mai stato e, in un senso più generale, non è nemmeno dimostrabile, né è evidente, che sia possibile che il mondo non sia stato. Pertanto, sebbene non venga esclusa la possibilità che di per sé queste cose possano realizzarsi, tuttavia si ribadisce che per noi, o almeno per Mirecourt, non possiedono un'evidenza tale da poter essere affermate. Inoltre, ribadiamo, queste prime conclusioni ci mostrano come, al di là della presenza di certi termini come “mondo” o “mai” o di un certo modo di presentare il problema, la questione di fondo è se Dio possa modificare il passato o meno.

La terza conclusione aggiunge un passaggio significativo, infatti afferma che, se si

---

879 E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, cit., p. 629.

utilizza il termine “fare” secondo un determinato significato, quello di porre o distruggere, allora è possibile affermare con certezza che Dio non può far sì che il mondo, ossia un qualcosa di passato, non sia stato. È cioè evidente in questo caso, in quanto lo si può dimostrare visto che implica contraddizione, che è impossibile che una volta che il mondo è stato, non sia stato. Con ciò si afferma quindi che, almeno in un preciso significato, è impossibile che Dio possa modificare il passato e questo preciso significato si ha quando ci si riferisce al passato come qualcosa che di fatto è già avvenuto. Far sì che ciò che è stato non sia stato, ponendo che non sia stato ciò che è stato o distruggendo ciò che è stato in modo tale che non sia stato è contraddittorio perché comporta affermare al contempo che qualcosa è stato e non è stato e ciò, pertanto, è impossibile.

La quarta e la quinta conclusione si pongono invece quasi in antitesi rispetto alle prime due e ci permettono di vedere l'altra faccia della questione o per lo meno di completare il modo in cui Mirecourt la intende. Non è evidente, né dimostrabile che sia impossibile che un qualche passato non sia mai stato, né è evidente o dimostrabile che, intendendo il termine “fare” in un determinato significato, sia impossibile che Dio possa fare che il mondo non sia mai stato. Ciò che ne ricaviamo, visto che non ne è evidente l'impossibilità e che non possiamo dimostrarla, è che allora, secondo Mirecourt, di per sé potrebbe anche darsi che Dio possa modificare il passato in un certo senso. Il problema è per noi capire quale sia questo determinato senso, sicuramente non possiamo interpretare il significato del termine “fare” come “porre” o “distruggere”, altrimenti ci troveremmo in contrapposizione con quanto affermato nella terza conclusione; l'unica opzione è che rifacendoci alle distinzioni iniziali e a quanto scritto nel corso della questione si interpreti il termine “fare” come avente un significato privativo, ossia che lo si possa utilizzare per indicare il fatto che qualcuno non faccia ciò che potrebbe fare. In questo senso, allora, facendo tesoro anche delle prime conclusioni, dire che potrebbe di per sé essere possibile che Dio faccia che il mondo non sia mai stato, vorrebbe dire che Dio avrebbe potuto, prima di aver creato il mondo, non averlo fatto. Ciò che si sta sostenendo in ultima battuta, quindi, è che Dio, rispetto a qualunque cosa passata, avrebbe potuto non farla essere passata e in questo senso si può affermare che possa far sì che il passato non sia stato. La sesta conclusione sembra essere una precisazione del senso in cui andrebbe inteso l'esser causa da parte di Dio quando si afferma che potrebbe far sì che il mondo non sia mai stato, quando cioè diciamo che è causa di una privazione o di una negazione. Ciò che se ne evince è che in senso proprio non si può dire che Dio possa essere causa del non essere mai stato del mondo, tuttavia non si esclude che possa esserlo secondo un'altra accezione

dell'essere causa, ossia in un senso privativo. Questa conclusione ci aiuta quindi a precisare meglio il modo in cui concepire il fatto che Dio potrebbe far sì che un qualche passato, come per esempio l'essere stato del mondo, non sia mai stato. Infine la settima e ultima conclusione, senza negare nulla del percorso sin qui svolto, esprime la preferenza di Mirecourt, con tutte le attenzioni del caso, verso la tesi ritenuta più verosimile e che conta il maggior numero di sostenitori: vi è maggior verità nel sostenere che Dio non possa fare che il mondo o un qualche passato non siano mai stati, piuttosto che il contrario.

I contenuti delle apologie, poi, come abbiamo visto, non fanno che ribadire, sebbene con alcune precisazioni, quanto già contenuto nel commento alle *Sentenze*. Possiamo quindi concludere osservando che la posizione del monaco cistercense non si discosta da quella che abbiamo più volte indicato come la posizione di coloro i quali sostengono l'immutabilità del passato. Pertanto, nella disputa tra Bradwardine e Buckingham, è sicuramente a quest'ultimo che vanno le simpatie di Mirecourt, tuttavia va anche rilevata l'incertezza di fondo dell'adesione del nostro autore a questa posizione e per tale ragione ne va evidenziata la specificità. Per quel che riguarda poi l'utilizzo della distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta, in realtà, non è poi così rilevante all'interno di questa discussione, infatti, come abbiamo visto nella nostra analisi, non ve ne fa praticamente ricorso lungo tutta la discussione. Pertanto, al di là del senso ambiguo che tale distinzione può avere in Mirecourt, resta il fatto che la sua posizione circa il fatto che Dio potrebbe far sì che il mondo non sia mai stato, con tutte le precisazioni del caso, non si discosta da quanto già sostenevano i fautori dell'immodificabilità del passato. Dall'analisi del pensiero di Mirecourt ricaviamo dunque da un lato una continuità rispetto alla grande tradizione che lo ha preceduto, ma dall'altro anche l'avanzare, sempre più forte, delle avvisaglie di un cambiamento e di una rimessa in discussione delle prospettive tradizionali che dall'Inghilterra si sta diffondendo anche sul continente.



## Capitolo 5

### Gregorio da Rimini

#### 5.1 Il Doctor Authenticus

Spettatore delle vicende che portarono alla condanna di Giovanni di Mirecourt e altrettanto emblematico esempio della ricezione delle tematiche del dibattito inglese nel continente fu l'agostiniano Gregorio da Rimini. In merito a questo pensatore possiamo dire fin da subito che rivestirà un ruolo di primo piano nell'economia del presente lavoro, in quanto a ragione o meno, verrà ricordato dagli autori successivi come il principale sostenitore della tesi che Dio possa cambiare il passato<sup>880</sup>. Diventerà a tal punto l'emblema di questa posizione che, come già ricordato, gli autori scolastici moderni, gli autori della cosiddetta "seconda scolastica", quando dovranno affrontare la questione: se Dio possa fare che le cose passate non siano passate, ricorderanno solamente Gregorio tra i pensatori che diedero la risposta affermativa. Thomas Bradwardine e così gli altri autori più antichi che sostennero la medesima posizione come Gilberto Porretano, Guglielmo d' Auxerre, Pier Damiani, verranno quasi totalmente dimenticati. La cosa è assai curiosa se si pensa che in realtà Gregorio da Rimini non prende esplicitamente posizione in merito alla soluzione di questo problema, infatti si limita unicamente a presentare le tesi e le argomentazioni in contrario e a favore, concludendo affermando di lasciare il giudizio definitivo sulla questione a qualcuno di più dotto<sup>881</sup>. Insomma un giudizio di neutralità seppure gli studiosi di ieri e di oggi siano più propensi ad attribuirgli l'una o l'altra opinione

---

880 A ragione o meno, perché, come vedremo, Gregorio non prenderà ufficialmente posizione sulla questione, anzi dichiarerà di non saper proprio quale posizione vada preferita. Ciò nonostante i pensatori e gli studiosi successivi che si sono confrontati con il suo pensiero non hanno mai smesso di attribuirgli simpatie per l'una o l'altra posizione in campo. Già qualche decennio dopo la sua morte due autori che sicuramente conoscevano bene il pensiero di Gregorio come Pierre d'Ailly e Giovanni Capreolo ne danno un giudizio diverso. Per Pierre d'Ailly la posizione di Gregorio era neutrale, mentre per il Capreolo, che si prende la briga di confutarlo, Gregorio era decisamente un sostenitore della tesi che Dio potesse modificare il passato. Dello stesso avviso del Capreolo saranno successivamente quasi tutti gli scolastici moderni. Cosa curiosa è che anche oggi esistono diverse interpretazioni della posizione di Gregorio, Daniela Ciammetti ne fa una rassegna nel suo *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., p. 214.

881 Gregorio da Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, dist 42-44, q.1, a. 2 (l'edizione a cui ci siamo rifatti è quella curata da A. D. Trapp et alii, vol. III, de Gruyter, Berlin-New York 1979-1984, p. 384): «Ecce, posui utriusque partis probationes et defensiones, quarum quae cui preferenda sit, doctoris iudicio derelinquo».

e anche noi, in questo senso, riteniamo più credibile almeno una maggiore simpatia di Gregorio verso una delle due tesi discusse. Ci troviamo d'accordo, in proposito, con l'opinione che sostiene Daniela Ciammetti, anche a ragione delle argomentazioni che esibisce<sup>882</sup>, ossia che, sebbene non possa essere formulato un giudizio definitivo a riguardo, sembra essere più probabile annoverare Gregorio da Rimini tra i sostenitori della tesi della contingenza del passato<sup>883</sup>.

Ci si potrebbe interrogare allora, vista la vicinanza delle posizioni, circa i rapporti e gli influssi che l'opera di Bradwardine ebbe sul pensiero del *Doctor Authenticus*<sup>884</sup>, tuttavia non abbiamo molte informazioni a riguardo, sappiamo solamente che Gregorio era ben informato del dibattito che si era sviluppato in Inghilterra nei decenni precedenti<sup>885</sup> e che sicuramente conosceva il commento alle *Sentenze* di Buckingham<sup>886</sup>. Non sappiamo tuttavia se avesse mai letto le opere di Bradwardine o se la sua conoscenza delle tesi del *Doctor Profundus* gli fosse giunta all'orecchio solo tramite le confutazioni contenute nell'opera di Buckingham. Sia come sia, si tratti pure di una semplice coincidenza tra le tesi sostenute, resta il fatto che è stato Gregorio a diffondere nel continente l'inaudita tesi sostenuta da Bradwardine. Gregorio ne diventerà insomma, volente o nolente, il nuovo paladino. Come per il *Doctor Profundus*, anche per il *Doctor Authenticus* del resto, la questione se Dio possa o meno cambiare il passato è strettamente legata al problema dei futuri contingenti e prende le mosse dal volere evitare le conseguenze inaccettabili che alcuni teologi avevano tratto cercando una soluzione a questo problema. Anche Gregorio ha quindi i suoi avversari, così come Bradwardine doveva affrontare quelli che considerava i nuovi pelagiani. Alcuni dei maggiori bersagli polemici del dottore agostiniano sono ad

---

882 Si veda D. Ciammetti, *Utrum Deus potest velle mundum numquam fuisse. Il problema della modificabilità del passato in Gregorio da Rimini e Thomas Buckingham*, cit., p. 199; Id. *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., pp. 214-216.

883 Non siamo invece d'accordo con questa studiosa sull'interpretazione da dare al significato della tesi che Dio possa cambiare il passato in Gregorio da Rimini; in questo, seguendo la maggior parte degli autori scolastici, riteniamo che Gregorio, come Bradwardine, non stia sostenendo semplicemente che Dio avrebbe potuto fare le cose diversamente o che avrebbe potuto agire in maniera tale che il passato fosse diverso da quello che di fatto è accaduto, bensì che ancora ora, letteralmente, Dio può cambiare il passato, può far sì che, in un certo senso, ciò è stato non sia stato. Ritourneremo su questo punto, fornendo le adeguate argomentazioni, nel corso dell'analisi dei testi dell'autore.

884 Gregorio da Rimini è conosciuto anche con altri appellativi, alcuni altrettanto elogiativi come: *Doctor Acutus* e *Lucerna splendens*, altri decisamente meno come: *Antesignanum nomilaristrarum* e *Tortor infantium*. Quest'ultimo titolo è dovuto al suo sviluppo della questione riguardante la pena inflitta ai bambini morti prima di aver ricevuto il battesimo.

885 Si veda ad esempio J.- F. Genest, *Adam et l'Antéchrist. Questions disputées sur la nécessité du passé et la tromperie divine. Grégoire de Rimini*, in O. Boulnois (a c. di), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Parigi 1994, p. 360.

886 Tant'è vero che alcune argomentazioni che Gregorio da Rimini esporrà nel suo commento alle *Sentenze* a favore della tesi dell'impossibilità della modificabilità del passato sono riprese dall'analisi della questione presente nel commento alle *Sentenze* di Buckingham.

esempio le teorie di Pietro Aureolo che, sulla scorta dell'insegnamento aristotelico, arrivava a negare la prescienza divina; inoltre anche le tesi di coloro i quali avevano ipotizzato che Dio potesse mentire sono per il dottore agostiniano un preciso obiettivo polemico<sup>887</sup>. La dottrina aristotelica che affermava che le proposizioni contingenti con soggetto singolare e tempo futuro non avevano un valore di verità determinato a differenza di quelle *de praeterito* e *de praesenti* restava sullo sfondo di queste dispute, eppure, ciò nonostante, Gregorio da Rimini non teme di confrontarsi e contraddire il pensiero dello stagirita e di quanti troppo fedelmente gli prestarono ascolto. La stessa risolutezza la dimostra anche nello smentire chi, proprio in maniera opposta, pur di preservare l'onnipotenza e l'onniscienza divine, era disposto a concedere che Dio potesse mentire. Gregorio vuole quindi ergersi a difensore di quello che per lui è l'insegnamento tradizionale, la posizione ortodossa da sempre seguita dai grandi dottori della chiesa, *in primis* da Sant' Agostino. È perciò all'interno di questo contesto culturale che si sviluppa la riflessione del *Doctor Authenticus* in merito al nostro tema di ricerca: si ragiona sull'eventuale contingenza del passato a partire da quella del futuro e paragonandola ad essa. Tutto questo ci dà conferma di come oramai il problema della modificabilità del passato da parte di Dio non rientrasse più, semplicemente, nelle questioni concernenti i limiti dell'onnipotenza divina, ma si inserisse in un panorama più vasto in cui ci si interrogava sul rapporto esistente tra Dio e i diversi momenti del tempo e sulla relazione che intercorreva tra il Creatore e i prodotti della creazione inseriti nella temporalità. Era in gioco il confronto tra l'eternità di Dio e il tempo delle creature, tra l'onniscienza e l'onnipotenza divine da un lato e la libertà e la contingenza delle cose dall'altro.

## 5.2 Analisi dei testi

### 5.2.1 Commento alle *Sentenze*

Nel commento alle *Sentenze* di Gregorio da Rimini, composto probabilmente tra il

---

<sup>887</sup> Per ironia della sorte Gregorio sarà invece a volte ricordato come un sostenitore della tesi opposta. Ad esempio, nelle seconde *Obbiezioni* alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes raccolte da Mersenne, Gregorio da Rimini, l'Arminiense, è presentato come un appartenente ad una tradizione scolastica secondo cui Dio può, assolutamente parlando, mentire. Si veda ad esempio T. Gregory: *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditazioni di Descartes*, cit., p. 401.

1343 e il 1344, la discussione sulla possibile contingenza del passato si trova all'interno della distinzione 42-44, proprio dopo la lunga discussione in merito al problema dei futuri contingenti presente nella distinzione 38 e alla trattazione del problema connesso della predestinazione e della dannazione nella distinzione 40-41.

Analizzando perciò le questioni presenti in quest'unico che è la distinzione dalla 42-44, ci ritroviamo di fronte all'articolata posizione di Gregorio frutto di questo intreccio di problemi.

Più in particolare sono due le questioni che a noi interessano di più: la prima e la seconda. La prima, dove si svolge la maggior parte della riflessione in merito al problema della possibile modificabilità del passato da parte di Dio, parte dal quesito se Dio possa fare, tramite la sua potenza assoluta, tutto ciò che è possibile ad essere fatto, mentre la seconda, in cui è presente solo un breve riferimento al nostro problema, si interroga circa la possibilità che Dio possa mentire. La prima questione a sua volta si divide in due articoli, nel primo si trattano alcune distinzioni utili a poter intendere meglio i termini della questione e quindi il suo sviluppo, mentre nel secondo si entra nel vivo della problematica prendendo il via da tre conclusioni e dalla loro rispettiva discussione<sup>888</sup>. Da questo punto inizieremo l'analisi specifica del testo dell'Arminiense.

Distinzione 42- 44.

Questione 1

Articolo 2

I Conclusione

Dio può far sì che divenga vero ogni enunciabile al cui divenir vero non segua che

---

<sup>888</sup> In realtà le conclusioni presenti nell'edizione definitiva dell'opera del *Doctor Authenticus* sarebbero solamente due, la prima e la seconda, la terza invece presenta una storia un po' particolare. Si tratta infatti di una delle cosiddette *additiones*, ossia di brani effettivamente appartenenti a Gregorio che furono però aggiunti all'opera dell'agostiniano da Agostino da Montefalco, curatore della versione del commento alle *Sentenze* pubblicata a Venezia nel 1522, con l'obiettivo di aiutarne la comprensione. Tuttavia recenti studi hanno sostenuto che questa *additio*, per quanto originale, non rappresenta il pensiero conclusivo dell'autore sull'argomento, ma al massimo un momento della sua evoluzione. Gregorio avrebbe cioè deciso di omettere questa terza conclusione dalla versione definitiva della sua opera e di inserirne i contenuti all'interno della discussione che segue alla presentazione delle prime due conclusioni. Per tale motivo le conclusioni presentate da Gregorio dovrebbero essere soltanto due, tuttavia seguendo la recente edizione critica di quest'opera, quella di Marcolino e Trapp, scegliamo di presentare e analizzare anche la terza conclusione così da poterne confrontare i contenuti con quelli che incontreremo nella discussione delle altre due conclusioni. Per un'analisi più approfondita del problema delle *additiones* e delle difficoltà che hanno comportato per la corretta comprensione del pensiero dell'autore anche in epoca recente si veda D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., p. 212-213.



due proposizioni contraddittorie siano contemporaneamente vere o che il primo principio non sia vero. Dio ha quindi la potenza di far essere vero ogni enunciabile di questo tipo se si intende il termine “fare” nel primo o secondo modo<sup>889</sup>. Si può dimostrare questa tesi nel modo seguente:

- 1) (a) Dio può rendere vero ogni (enunciabile) possibile che può essere vero.
- (b) Ogni enunciabile al cui essere vero non segua che il primo principio non sia vero è un (enunciabile) possibile che può essere vero.
- (c) Quindi Dio può far sì che ogni enunciabile, al cui essere vero non segua che il primo principio non sia vero, divenga vero.

Si prova (a) per una precedente conclusione<sup>890</sup> che, attraverso l'autorità delle Scritture, confermava che a Dio tutto è possibile e nulla è impossibile<sup>891</sup>.

Si prova (b) con un ragionamento per assurdo, ossia partendo dal suo opposto: che l'enunciabile impossibile *A* sia vero e che al cui diventar vero non segua tuttavia che il primo principio non sia vero. Per cui partendo da queste premesse si finisce per affermare che l'enunciabile *A*, che non può essere vero in quanto impossibile, può essere fatto vero stando all'ipotesi di partenza. La conclusione è allora che, se *A* è fatto vero, si finisce per affermare contemporaneamente che *A* può essere vero e non può essere vero, pertanto all'essere fatto vero di *A* segue che il primo principio non sia vero, ma proprio questa è la conclusione che andava evitata. Del resto la conseguenza è evidente poiché segue che, se *A* è vero, allora *A*

---

889 Questo *primum* et *secundum* modo si riferiscono ad una distinzione sul senso del termine “fare” che Gregorio aveva precedentemente esposto. Il termine fare può infatti essere inteso in due modi: o in senso proprio e positivo, per cui indica il produrre o il conservare qualcosa, o in un senso negativo e improprio per cui “fare” indicherebbe il permettere che una cosa si dia, insomma il non ostacolarla o impedirli. In questo caso dunque si vuole dire che Dio, nel senso più ampio del termine fare, in quando ci si riferisce ad entrambi i significati, può realizzare la cosa sopraddetta. Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q. 1, a. 1, pp. 357- 358: «Alia distinctio est, quoniam, ut in sententia ponit Anselmus De casu diaboli capitulo 1, aliquis dicitur facere dupliciter: Uno modo positive, et hoc dupliciter, scilicet vel de novo efficiendo vel factum conservando. Alio modo negative, scilicet non faciendo oppositum seu ipsum non prohibendo, cum tamen possit; et hoc modo, ut dicit, dicimus deum facere aliquam rem, quae erat, non esse, cum cessat facere eam esse, et similiter, quae non sunt; potest dici facere non esse, quia, cum possit, non facit illa esse. Hoc modo loquitur Augustinus 12 De civitate dei capitulo 17, cum ait: »Res, quas deus condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt«. Item dicitur mala facere, quia, cum possit, non prohibet facientes. Primo modo »facere« sumitur proprie, sed secundo improprie.».

890 *Ivi*, p. 358: «Prima conclusio probatur per verbum Salvatoris Matthaei 19 »Apud deum omniaabilia sunt«; et per illud angeli Lucaem 1 »Non erit impossibile apud deum omne verbum«, id est omne quod verbo dici potest, quale est omne enunciabile non implicans impossibilia; et similiter Genesis 18 »Numquid deo est quicquam difficile?« In his autem omnibus est sermo de his, quae complexe tantum significabilia sunt. Nam primum dictum est ad ostendendum hominem a deo posse salvari; secundum, quod virgo posset concipere et parere; et tertium, quod anus et sterilis posset filium generare. Quae tantum complexe valent significari.».

891 Gregorio cita esplicitamente: Mt 19, 26 e Lc 1,37.

può essere vero<sup>892</sup>. Si può quindi concludere che un enunciabile possibile è solo quell'enunciabile che può esser reso vero senza che per questo il primo principio non risulti più vero.

Dimostrate le premesse (a) e (b) risulta provata anche la conseguenza (c).

## II Conclusione

Dio può realizzare anche da solo tutto ciò che può compiere con l'aiuto di una causa seconda<sup>893</sup>. Questa conclusione può essere provata in tre modi.

1) Tramite la conclusione precedente, in quanto implica contraddizione che Dio non possa fare da solo una qualsiasi cosa di tal genere. Perciò se implica contraddizione che Dio non possa realizzare cose di tal genere, vuol dire che può farle e farle senza contraddizione, ma la conclusione precedente affermava che Dio poteva render vero tutto ciò che non implicava contraddizione, quindi visto che non implica contraddizione, ma anzi la evita, che Dio possa realizzare da solo tutto ciò che può compiere con l'aiuto di una causa seconda, allora può realizzarlo da sé solo.

2) Poiché, se Dio avesse bisogno di altre cause, non produrrebbe tutto da sé solo come dicono invece le autorità presentate per provare la terza conclusione del primo articolo<sup>894</sup>.

3) Tramite il 63° articolo di Parigi che afferma che è errore sostenere che Dio non possa produrre da solo una cosa che produce per effetto di una causa seconda<sup>895</sup>.

## III Conclusione- aggiunta<sup>896</sup>

Dio può fare che qualsiasi cosa passata non sia stata. Si può provare questa

---

892 GR, T.1.

893 Il potere di Dio non ha quindi bisogno di alcun aiuto esterno per realizzare ciò che vuole e perciò è veramente onnipotere. Questa conclusione esposta da Gregorio da Rimini si rifà alla tesi molto diffusa al tempo conosciuta come: *propositio famosa theologorum*. Potremmo riassumerla nel modo seguente: Dio può produrre da sé solo e immediatamente tutto ciò che può produrre mediante le cause seconde.

894 Si tratta di alcuni brani delle Scritture e dei santi dottori della Chiesa che sottolineano l'unicità e la peculiarità della potenza divina. Gregorio cita ad esempio alcuni passi del Libro della Sapienza: 7, 21 e 7, 23.

895 GR, T.2,

896 Sarebbe questa una delle *additiones* (precisamente la 155) che, in quanto provenienti da un apografo di un manoscritto autografato di Gregorio e oggi perduto, per lungo tempo furono considerate come esplicitanti la vera posizione dell'autore sulla questione. In realtà, come detto, secondo gli studiosi questo brano viene prima di quanto contenuto nella discussione delle altre due conclusioni, perciò non può fornirci l'idea delle posizioni conclusive dell'autore.

conclusione in diversi modi:

1) In primo luogo così: non implica contraddizione che una cosa passata non sia stata [Ant.], quindi Dio può fare che una cosa passata non sia stata [Consa.]. La conseguenza è evidente dalle cose dette sopra<sup>897</sup>. Dimostro l'antecedente, per farlo si prenda in considerazione una cosa passata come Adamo o Eva o Abele o una qualsiasi altra cosa passata e si presti attenzione al fatto che affermare che una di tali cose passate non fu, non equivale ad affermare che siano state e non siano state contemporaneamente, ossia non equivale ad affermare una cosa contraddittoria. Del resto una simile affermazione equivarrebbe a quella riguardante il futuro in cui si dice che l'Anticristo o qualcos'altro di veramente futuro, può non accadere, quindi non essere futuro. Se dunque si può affermare senza contraddizione una tal cosa circa il futuro lo si può fare anche a riguardo del passato<sup>898</sup>.

2) In secondo luogo così: Dio non volle produrre Adamo [Ant.], quindi Dio non produsse Adamo [1° Cons.], quindi Adamo non è stato [2° Cons.]. Le due conseguenze, ossia che se è vero che Dio non ha voluto produrre Adamo, allora Dio non lo produsse e Adamo non fu, sono necessarie in quanto non possono non seguire dalle premesse. Inoltre, visto che l'antecedente è possibile, è possibile anche l'ultimo conseguente, ma se è possibile l'ultimo conseguente, vale a dire che Adamo non sia stato, [per la prima conclusione] segue che Dio può fare che Adamo non sia stato. D'altra parte, che l'antecedente sia possibile, lo si ricava dal fatto che tutto ciò che Dio può volere dall'eternità può ora averlo voluto dall'eternità e ciò che poté non volere, può non averlo voluto<sup>899</sup>. Sebbene quindi Dio abbia voluto produrre Adamo dall'eternità<sup>900</sup>, può non averlo voluto e può aver voluto non produrlo così

---

897 Ossia: che se non implica contraddizione che una cosa passata non sia stata, allora Dio può fare che non sia passata. Ciò deriva da quanto detto nella prima conclusione, infatti precedentemente si è dimostrato che Dio può avverare ciò al cui essere vero non segua contraddizione. Per questo motivo se è vero l'antecedente, ossia che non implica contraddizione che una cosa passata non sia stata, è vero anche che Dio può realizzare una tal cosa. Si tratta allora di dimostrare l'antecedente: che non implichi contraddizione che una cosa passata non sia stata.

898 GR, T.3.

899 Siamo entrati quindi, nuovamente, nella prospettiva dell'eternità divina e in questa prospettiva, dominata da un eterno presente, ciò che Dio ora vuole è ciò che ha eternamente voluto

900 A nostro avviso quello che Gregorio sta qui sostenendo è che la non produzione di Adamo è, nella prospettiva dell'eternità divina, ancora completamente possibile. Non solo, Dio può volere ora che Adamo non sia mai stato e questo suo volere può diventare ciò che ha eternamente e da sempre voluto. Anche in questo caso quindi, il riferimento all' "ora" è secondo noi indice di una possibilità che non si è esaurita al tempo della creazione, ma che è sempre viva.

come avrebbe potuto produrlo dall'eternità.

2.1) Anche il Maestro [Pietro Lombardo], nelle *Sentenze*<sup>901</sup>, sostiene questa tesi e consta che se Dio può volere qualcosa, è chiaro che da sempre può averlo voluto, in quanto non può esserci in Lui una nuova volontà.

2.2) Inoltre, visto che per Dio è ancora possibile non aver mai voluto produrre l'Anticristo<sup>902</sup>, nonostante dall'eternità abbia voluto produrlo, allora non gli è meno possibile<sup>903</sup> non aver mai voluto produrre Adamo.

2.2.1) Si potrebbe però obiettare che non si può instaurare un paragone tra queste due cose [l'essere passato di Adamo e l'essere futuro dell'Anticristo], poiché la produzione di Adamo è oramai già avvenuta e passata, mentre non è così per la produzione dell'Anticristo che è ancora solamente futura. Per tale motivo, visto che non può non essere stata in quanto già avvenuta, Dio non può non aver voluto la produzione di Adamo, al contrario, visto che la produzione dell'Anticristo, in quanto futura, può non accadere, Dio può non volerla e non averla voluta<sup>904</sup>.

Questa obiezione tuttavia non è valida, infatti, se è impossibile per Dio non aver voluto produrre Adamo, cioè se fosse stato costretto a produrlo, ciò non sarebbe dipeso dal fatto che produsse Adamo, ma dal fatto che l'abbia voluto produrre e dal fatto che fosse necessario che l'avesse voluto, in quanto è impossibile che sia necessario che

---

901 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo. Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 43.

902 Adamo e l'Anticristo vengono quindi trattati allo stesso modo. È curiosa la scelta di questi due esempi per indicare una cosa passata e una futura. La scelta è dovuta probabilmente al fatto che entrambi questi soggetti possiedono caratteristiche peculiari adatte a rappresentare chiaramente le cose passate e quelle future. Qualsiasi contemporaneo e non solo di Gregorio, infatti, non avrebbe avuto problemi a riconoscere in Adamo una cosa effettivamente passata e nell'Anticristo qualcosa di futuro. Alcuni grandi temi delle Scritture erano conosciuti da tutti e la vicenda dell'antico peccato originale era una di questi. Allo stesso modo la preannunciata venuta dell'Anticristo poteva rappresentare quell'evento che tutti avrebbero riconosciuto possedere le caratteristiche dell'evento futuro per eccellenza.

903 La possibilità del non essere futuro dell'Anticristo sta allora sullo stesso piano della possibilità del non essere passato di Adamo.

904 Si noti che il fulcro di questa auto-obiezione, tra l'altro non inserita con le altre obiezioni in un luogo specifico del testo, è la dipendenza della volontà divina dal passare del tempo. Visto che la cosa è oramai passata, la volontà di Dio deve rassegnarsi a volerla così com'è. Diversamente, finché la cosa futura non accade, la volontà divina ha ancora la possibilità di non volerla. Il margine di manovra della volontà di Dio, la sua libertà, è quindi scandito dal passare del tempo.

Dio lo produca e al contempo non sia necessario che lo abbia voluto produrre. Per tale ragione sarà ancora possibile che Dio non lo abbia voluto produrre<sup>905</sup>. Del resto, dalla prospettiva dell'eternità, il voler produrre Adamo o l'Anticristo sono sullo stesso piano. Come è contingente uno lo è anche l'altro.

2.3) Non bisogna inoltre dire che una nuova e temporale creazione di Adamo diminuirebbe la libertà e la potenza della volontà divina in quanto, prima che tale volontà venisse posta in effetto, Dio poteva volere e non volere liberamente, mentre, una volta posta, può solo aver voluto e non può non aver voluto.

2.4) Questa conclusione, che Dio possa fare che qualsiasi cosa passata non sia stata, non è comunemente accettata dai dottori moderni, tuttavia ha degli importanti sostenitori tra i dottori antichi. Ne sono un esempio Gilberto Porretano<sup>906</sup> e Guglielmo d'Auxerre<sup>907</sup>. Il primo sostiene questa tesi nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio, il secondo invece la argomenta e la sviluppa nella sua *Summa* a partire dalle affermazioni in merito di San Girolamo nella *Epistula ad Eustochium*<sup>908</sup>.

Sulla base di quanto affermano queste autorità non appare quindi la necessità di sottrarre questa possibilità alla potenza divina, a cui, anche secondo quanto dicono le Scritture<sup>909</sup>, è possibile qualsiasi cosa. Inoltre i dottori cattolici comunemente accettano che Dio possa fare che qualche futuro non sia, quindi, non essendoci come già detto tutta questa differenza tra passato e futuro, non si vede perché non potrebbe fare pure che qualche passato non sia stato. Queste considerazioni verranno comunque in parte riprese quando si affronterà la questione della possibile eternità del

---

905 Quello che sta tentando di fare Gregorio in questa risposta poco chiara sembra essere proprio di ribaltare la prospettiva dell'obiezione. Secondo l'Arminiense infatti, è dalla volontà di Dio che scaturisce la necessità delle cose temporali e non il contrario. È dal fatto che Dio volle produrre Adamo che segue la necessità della sua produzione.

906 Gilberto Porretano, *In Boethium de trinitate*.

907 Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI.

908 Anche Gregorio da Rimini arruola questi due pensatori tra i sostenitori della contingenza del passato proponendone quindi una lettura che tolga ai sostenitori della tesi contraria, come ad esempio Buckingham, la possibilità di poterli sfruttare a proprio vantaggio. Per i sostenitori della modificabilità del passato questa operazione è fondamentale in quanto per loro è molto più difficile trovare delle autorità riconosciute a favore della loro tesi.

909 Lc 1,37.

mondo.

2.5) Da quanto è stato finora detto segue anche che è falso quel principio o quella massima che molti autori utilizzano nelle loro affermazioni, ossia è falso che ogni proposizione affermativa riguardo al passato, se vera, sia necessaria. Infatti una proposizione del tipo: “Adamo fu creato”, non è necessaria, ma contingente e può non essere mai stata vera<sup>910</sup>.

L'importanza di quest'ultima osservazione di Gregorio (2.5) non va sottovalutata. Il teologo agostiniano sta infatti prendendo posizione contro uno degli assunti più diffusi al tempo, al quale lo stesso Ockham aveva dato il suo assenso. A ogni proposizione vera al presente corrisponde una proposizione necessaria al passato e se un enunciato è stato una volta vero, lo sarà in ogni tempo passato. La verità degli enunciati riguardanti il passato non è quindi qualcosa che può mutare o che può trasformarsi da necessaria in contingente. A ben guardare, tuttavia, la verità di una proposizione o enunciato al passato riposa in ultima istanza sulla convinzione che il passato, l'evento oramai trascorso, non possa mutare, ma è proprio questo che Gregorio mette in dubbio in questa conclusione, vale a dire che l'evento passato non possa essere diverso da come è stato. Nel momento in cui riconosciamo a Dio la capacità di poter far sì che sia accaduto altro rispetto a ciò che si è verificato, che si sia verificato qualcosa è solo qualcosa di contingente, potrebbe infatti essere revocato da un momento all'altro. Se Dio ora può cambiare il passato, non esiste alcuna verità necessaria riguardante ciò che è accaduto: che Costantinopoli sia caduta il 29 maggio 1453 è qualcosa di contingente nel senso che potrebbe non essere vero se Dio cambia ciò che è accaduto. Dio potrebbe far sì che Costantinopoli sia caduta in un'altra data o che non sia mai caduta o che, persino, non sia mai stata fondata. Il discorso, come si capisce, si è quindi in parte spostato dal valore di verità degli enunciati e delle proposizioni, all'effetto che la possibilità che Dio muti il passato comporta per la verità di quanto affermiamo. Va aggiunto, però, che il senso di queste considerazioni in merito alla verità delle affermazioni riguardanti il passato cambia radicalmente a seconda di come si interpreti la contingenza del passato. Se per contingenza del passato si intende unicamente che Dio avrebbe potuto realizzare le cose diversamente da quanto di fatto ha compiuto e che però, una volta accadute, non ha più il potere di far sì che tali cose si siano realizzate in modo diverso, allora la contingenza delle affermazioni riguardanti il passato è solo relativa, in quanto una volta che un evento è

---

910 GR, T.4.

accaduto la verità dell'affermazione che lo enuncia è necessaria. Se Dio non può far sì che, dopo che Costantinopoli è caduta il 29 maggio 1453, Costantinopoli non sia caduta il 29 maggio 1453, ossia non può cambiare il passato una volta accaduto, allora la proposizione che afferma che Costantinopoli è caduta il 29 maggio 1453 è necessariamente vera e la sua verità non può mutare.

Diversa è la situazione se per contingenza del passato si intende che non solo Dio avrebbe potuto far accadere le cose diversamente rispetto a come si sono realizzate, ma che anche dopo la loro realizzazione, quindi in qualsiasi momento, Dio conserva il potere di far sì che non siano mai accadute o che siano accadute in modo diverso. In questo caso, infatti, la verità delle affermazioni riguardanti il passato potrebbe sempre mutare in quanto gli eventi e le cose passate potrebbero essere alterati in qualsiasi momento. Ancora oggi la verità dell'affermazione riguardante la caduta di Costantinopoli è contingente, poiché anche dopo la sua caduta Dio potrebbe fare in modo che non sia mai caduta. Ci troviamo di fronte in questo caso ad una contingenza assoluta delle affermazioni riguardanti il passato e con molta probabilità, come mostreremo più avanti, è questo il tipo di contingenza a cui Gregorio si sta riferendo.

3) In terzo luogo così: ogni futuro può, tramite la potenza assoluta di Dio, non accadere [Ant.], quindi, ugualmente, ogni passato può non essere stato per la potenza di Dio.

L'antecedente è provato grazie a ciò che ci dice la fede, mentre la conseguenza si può fondare sull'autorità di Sant'Agostino e di quanto scrive nel *Contra Faustum*<sup>911</sup>. Dice infatti il santo che, come le cose future non possono non essere fatte, così le cose passate non possono non essere state fatte, quindi da ciò si ricava che sia le cose future che quelle passate godono dello stesso tipo di impossibilità a non esser fatte, tuttavia visto che per la potenza assoluta di Dio le cose future possono non accadere, per la medesima potenza divina anche quelle passate possono non essere accadute. Come poi si debba intendere che tali cose non possano non accadere lo si dirà nella risposta alle obiezioni che verranno mosse contro questa conclusione<sup>912</sup>.

4) Anche da quanto dice Anselmo nel *Cur Deus homo*<sup>913</sup> si può ricavare che la sua

---

911 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI, 4.

912 GR, T.5.

913 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

intenzione è di affermare che è impossibile solo in senso condizionale e non in senso assoluto che una cosa passata non sia stata fatta. È solo perché si suppone che Dio abbia fatto una cosa che è impossibile che non l'abbia fatta, ma resta fermo che in senso assoluto è possibile che non l'abbia realizzata. Del resto se Anselmo si stesse riferendo ad una impossibilità di tipo assoluto, le sue stesse affermazioni si contraddirebbero. La centralità della supposizione, ossia della condizione che ci permette di dire che Anselmo sta parlando di una impossibilità solamente di tipo condizionale, è sottolineata dalle stesse parole che usa per esprimere il suo pensiero, infatti dice: “Così, se [Dio] si propone, ecc”, vale a dire che se Dio si propone di fare *A* [Ant.], *A* sarà [Cons.], dove il conseguente è semplicemente contingente vista la condizione espressa da quel: “se Dio si propone”. Similmente, riguardo al passato, quando Anselmo afferma: “Quando Dio fa qualcosa ecc”, quel “quando” ha un valore condizionale come se dicesse: “Se Dio fa qualcosa ecc” e questo lo si può ricavare da come si esprimono solitamente anche altri autori, come si può osservare per esempio nella prima questione della distinzione 38. È quindi evidente da ciò che dice Anselmo che non è necessario che il passato non sia passato, se non *secundum quid* e per la necessità della conseguenza.

Si aggiunga che ciò che è stato appena detto viene confermato dal fatto che quella che Anselmo chiama “necessità conseguente”, e che noi chiamiamo “necessità della conseguenza”, secondo questo autore scorre attraverso tutti i tempi in maniera tale che: qualunque cosa fu, è necessario sia stata; qualunque cosa è, è necessario sia e qualunque cosa sarà, è necessario sia futura. Per cui, che sia necessario che il passato sia stato, va inteso riferendosi alla necessità della conseguenza, ma tale necessità dipende tanto dalla contingenza del conseguente quanto da quella dell'antecedente<sup>914</sup>, quindi non può essere necessario in senso assoluto che il passato non sia stato<sup>915</sup>.

Finita l'esposizione delle tre conclusioni (o meglio delle due conclusioni più la terza aggiunta) e di alcune argomentazioni che si possono portare per provarle, il testo di

---

914 GR, T.6.

915 Alla fine anche Anselmo d'Aosta viene quindi ricondotto nell'esigua schiera dei sostenitori della tesi della contingenza del passato. Va notato tuttavia che la posizione espressa da questo teologo benedettino in merito all'argomento non è stata effettivamente la stessa in tutti i suoi scritti. Specialmente le opere della maturità sembrano delineare un cambiamento di prospettiva da parte di Anselmo a favore della tesi della modificabilità del passato. Si veda a riguardo, ad esempio, F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, cit., pp. 97- 122.



Gregorio continua con una prima presentazione delle obiezioni che possono essere mosse a tali conclusioni. Successivamente seguiranno le risposte e poi ancora delle obiezioni seguite ogni volta da repliche a favore della conclusione di partenza. Insomma, un gioco di argomentazioni a favore e contro la tesi espressa nella conclusione che si risolverà, almeno nelle intenzioni esplicite dell'autore, con un giudizio che resterà in sospeso sulla tesi da sostenere.

Riprendendo allora la nostra analisi di questa prima serie di argomenti in contrario, rileviamo che a nostro avviso sarà più utile presentare immediatamente le obiezioni alla terza conclusione aggiunta, in quanto costituiscono l'ultima *additio*, la 156, presente in questa 1ª questione della distinzione 42-44. La terza conclusione, essendo presente solo nelle *additiones* 155 e 156, dopo questa breve serie di obiezioni non sarà più richiamata nel corso dell'opera, tuttavia, come già detto, ritroveremo i suoi contenuti all'interno della discussione delle altre conclusioni<sup>916</sup>. Per tali ragioni, presentando quest'ultima *additio* subito dopo la prima, avremo un'idea più chiara dei suoi contenuti.

### III Conclusione- aggiunta / Argomenti in contrario

– III.1) Innanzitutto, a favore della tesi che Dio non possa fare che qualsiasi cosa passata non sia stata, si può far valere quanto sostengono diversi autori importanti<sup>917</sup> come: Girolamo<sup>918</sup>, Agostino<sup>919</sup>, Anselmo<sup>920</sup> e Aristotele<sup>921</sup> per bocca di Agatone<sup>922</sup>.

– III.2) Anche attraverso la ragione si può argomentare contro questa conclusione, infatti se Dio potesse fare che una cosa che è stata non sia stata, o potrebbe farlo in modo positivo, vale a dire facendolo o facendo qualcosa intorno a ciò, o in modo negativo, vale a dire non facendo o agendo in nessun modo<sup>923</sup>.

---

916 Più precisamente nella prima.

917 La risposta a favore della controtesi inizia perciò con un confronto sulle autorità che si possono portare a sostegno della propria posizione. Si presti attenzione a come, anche in questo caso, alcuni autori, come per esempio Anselmo e Agostino, siano utilizzati dai sostenitori di entrambe le tesi in contrasto, quasi si cercasse di portare dalla propria parte, se non il maggior numero di pensatori, almeno i più prestigiosi.

918 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

919 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI.

920 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, 4.

921 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6.

922 GR, T.13.

923 Si può quindi dimostrare l'impossibilità della conclusione che sostiene che Dio possa fare che una cosa passata non sia stata attraverso un dilemma. Se infatti Dio facesse una tal cosa, o la potrebbe fare positivamente, ossia facendo qualcosa, o negativamente, vale a dire non agendo in alcun modo, ma se in nessuno di questi due modi Dio può fare che una cosa passata non sia passata, ne risulta come

Non può farlo nel primo modo poiché, ammesso pure che faccia nuovamente la cosa passata o qualcos'altro, ciò non basta per evitare che la cosa passata prima sia stata<sup>924</sup>.

Non può farlo nemmeno nel secondo modo infatti, essendo ora vero che la cosa passata è stata, se Dio non agisce o non opera in qualche modo, resterà per sempre vero, come ora, che la cosa passata è stata<sup>925</sup>.

Per cui in nessun modo appare che Dio possa fare che una cosa, che è stata e non è, non sia mai stata<sup>926</sup>.

Il testo dell'*additio* 156 si ferma qui e non aggiunge altro. Inoltre questa terza conclusione aggiunta non viene successivamente ripresa all'interno dell'opera, seguitiamo quindi con l'analisi del testo ordinario e con l'esposizione degli argomenti in contrario alle prime due conclusioni in modo da poter vedere come, diversamente, queste problematiche vengano più ampiamente sviluppate nella riflessione successiva dell'autore. La discussione intorno alla prima conclusione sarà quella che occuperà la maggior parte della trattazione e che riprenderà in sé il confronto sulla modificabilità del passato da parte di Dio; alla seconda conclusione verrà lasciato invece uno spazio più marginale.

### I Conclusione / Argomenti in contrario

¬ I.1) Dato che non implica contraddizione che qualche giusto non sia ammesso nella beatitudine eterna o che qualche predestinato sia eliminato dal libro della vita [Ant. 1] e dato che nessuna di queste due cose è possibile e nemmeno Dio può realizzarle [Ant. 2], segue allora che Dio non può fare tutto di ciò che non implica contraddizione. Ci sono perciò delle cose che, pur non implicando contraddizione, sono impossibili a Dio. La prima parte dell'antecedente [Ant. 1] è evidente poiché

---

conseguenza che sia impossibile realizzare una tale azione. Si tratta perciò di dimostrare che in nessuno dei due modi predetti Dio possa cambiare il passato.

924 Se Dio quindi agisse solo positivamente, producendo qualcosa, indipendentemente da ciò che potrebbe portare in essere, resterebbe sempre comunque vero che la cosa passata è stata.

925 La struttura del ragionamento proposto da Gregorio è chiara e richiama la dimostrazione per assurdo: la tesi opposta è insostenibile poiché è irrealizzabile. Come si è cercato di mostrare prima, in relazione alle argomentazioni di Bradwardine, non è sufficiente per poter modificare il passato poter creare qualcosa di nuovo, serve necessariamente poter annichilire anche l'essere stato passato della cosa. L'azione divina dovrebbe contemporaneamente porre qualcosa di nuovo e far sì che questo qualcosa di nuovo sia da sempre stato attraverso l'annullamento di ciò che prima è stato.

926 GR, T.14.

in nessuna delle due cose assunte si affermano cose contraddittorie. La seconda parte dell'antecedente [Ant. 2] si prova grazie a quanto afferma Pietro Comestore<sup>927</sup> commentando un passo delle Scritture<sup>928</sup>.

¬ I.2) Per quanto non implichi alcuna contraddizione che qualche peccato rimanga impunito e che qualche uomo, senza la remissione dei peccati, sia ammesso nella beatitudine eterna o a quella che possedeva prima della caduta, anche Anselmo d'Aosta<sup>929</sup> ritiene che Dio non possa fare tali cose<sup>930</sup>.

¬ I.3) Se si considera inoltre ciò che afferma il Maestro<sup>931</sup> [Pietro Lombardo], ossia che Dio non può né incarnarsi, né risorgere, sebbene possa essersi incarnato e possa essere risorto<sup>932</sup> e se si considera che nessuna di queste due cose implica contraddizione [che Dio si incarni e che Dio risorga], si arriva alla medesima conclusione, vale a dire che esistono cose non contraddittorie che, tuttavia, Dio non può fare<sup>933</sup>.

¬ I.4) In quarto luogo visto che se qualche passato non è stato, non segue che il primo principio non sia vero [Ant. 1] e visto che Dio non può fare che il passato non sia stato [Ant. 2], ne consegue che Dio non può render vero tutto ciò al cui esser vero non segue che il primo principio non sia vero [Consa.].

La conseguenza regge e la prima parte dell'antecedente [Ant. 1] risulta evidente poiché, dal fatto che Adamo non sia stato o dal fatto che questa proposizione: “Adamo non fu” sia vera, non segue maggiormente contraddizione che dal fatto che l'Anticristo non sarà o che questa proposizione: “L'Anticristo non sarà” sia vera. Da quest'ultima, tuttavia, non segue certamente contraddizione essendo possibile che sia vera, quindi non segue contraddizione nemmeno dalla prima.

La seconda parte dell'antecedente [Ant. 2] si prova invece grazie all'affermazione di Agatone<sup>934</sup> citata da Aristotele<sup>935</sup>.

---

927 Pietro Comestore, *Historia scholastica, Liber Exodi*.

928 GR, T.7.

929 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, I, 19.

930 GR, T.8.

931 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 44.

932 Quello che si sta qui sostenendo, rifacendosi a Pietro Lombardo, è che Dio poté incarnarsi e risorgere un tempo, ma ora, una volta che si è già incarnato ed è già risorto, non lo può più fare.

933 GR, T.9.

934 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6.

935 GR, T.10.

Questo quarto punto è molto importante perché è a partire da qui che la discussione intorno al problema della modificabilità del passato fa il suo ingresso nel testo ordinario. Ora si presenta come una semplice obiezione alla prima conclusione, ma nel prosieguo del testo acquisterà via via sempre più spazio e importanza fino a diventare il tema centrale della questione. Sarà quindi interessante capire come un problema marginale sia diventato così fondamentale e, se possibile, perché di questo medesimo argomento possediamo due trattazioni diverse. A riguardo già da ora è interessante notare le differenze e i punti di contatto tra il modo in cui questo tema è trattato nella terza conclusione aggiunta e all'interno dello svolgimento della prima conclusione. Per esempio, mentre lì la tesi che Dio può modificare il passato poggiava sulla prima conclusione, qui è proprio da un'obiezione alla prima conclusione che scaturisce il problema, cambia quindi il modo e la prospettiva da cui si inizia a discuterne. D'altra parte troviamo invece un punto di contatto su una premessa importante presente in entrambe le dimostrazioni: che il passato non sia stato non comporta contraddizione. Questo punto di partenza comune è significativo non solo perché accomuna la posizione di Gregorio a quella di Bradwardine, concorde su questo medesimo assunto, ma anche perché evidenzia un limite, un confine, entro cui questa riflessione vuole rimanere differenziandosi in questo da quegli autori più antichi che per affermare la medesima posizione erano disposti a sacrificare persino il primo principio. Qui la situazione è diversa, il primo principio va rispettato e segna il perimetro più esterno della discussione: al di là che Dio possa o meno cambiare il passato resta ferma la validità del principio di non contraddizione. Si aggiunga infine, per ora, che in entrambe le dimostrazioni a sostegno di questa tesi dell'incontraddittorietà della modificabilità del passato, sia nella prima che nella terza conclusione, viene portata l'argomentazione che equipara la modificabilità delle cose passate alla modificabilità di quelle future. Tutti concordano che le cose future possano non accadere o accadere diversamente e ciò senza alcuna contraddizione, ma ciò che si aggiunge è che tra le cose passate e quelle future non vi sia alcuna significativa differenza, pertanto non si vede perché dovrebbe implicare contraddizione che una cosa passata non sia stata. In questo tipo di ragionamento possiamo trovare del resto uno dei presupposti più forti e caratterizzanti di tutta questa discussione, vale a dire che il futuro possa cambiare, che le cose future possano avvenire come non avvenire, che gli appartenga una contingenza intrinseca ineliminabile. Spesso non si presta attenzione a questa tesi, tuttavia è fondamentale, anche perché per questi pensatori, come vedremo, questa certezza della contingenza degli eventi

futuri è la base per difendere la libertà delle creature e del creatore. Se il futuro non fosse contingente, sarebbe determinato o ancor peggio, necessario, perciò se si vuol preservare la libertà, bisogna concedere che le cose future possano anche non accadere.

Proseguiamo, però, con l'esposizione delle obiezioni contro la seconda conclusione e approfittiamo dello svolgimento del discorso di Gregorio per riprendere queste considerazioni.

## II Conclusione / Argomenti in contrario

¬ II.1) In primo luogo, se la seconda conclusione fosse vera, Dio, potendo realizzare anche da solo tutto ciò che può compiere con l'aiuto di una causa seconda, potrebbe causare da sé solo un atto malvagio o colpevole<sup>936</sup>. Questa conclusione tuttavia non sembra si debba concedere stando a quanto affermano i santi.

¬ II.2) In secondo luogo da questa conclusione segue pure che un uomo potrebbe odiare meritoriamente Dio [Consa.], ma anche questa conclusione è assurda. Di per sé la conseguenza potrebbe essere provata, infatti Dio potrebbe prescrivere a qualcuno di odiarlo e in base a quanto affermano la prima e la seconda conclusione ciò potrebbe essere fatto poiché non implica contraddizione che un tale precetto sia realizzato dall'uomo<sup>937</sup>. Inoltre, se dato questo precetto l'uomo obbedisse, supposto che sia nella carità, ne risulterebbe davvero un atto meritorio<sup>938</sup>. Perciò, vista questa conseguenza assurda a cui si potrebbe arrivare se la seconda conclusione fosse vera, non resta che reputarla non vera.

Una volta esposte le due conclusioni e i primi argomenti contro ciascuna di esse, Gregorio decide di interrompere il confronto tra gli argomenti a favore e in contrario e inserire un breve intermezzo per introdurre una distinzione utile a rispondere alle obiezioni appena

---

936 GR, T.11.

937 Dio può far sì che un uomo lo odi meritoriamente se si ritengono valide la prima e la seconda conclusione, infatti per la prima Dio può realizzare tutto ciò al cui essere vero non segua contraddizione, mentre per la seconda Dio può realizzare anche da solo tutto ciò che compie attraverso una causa seconda. Ora, visto che, che un uomo possa odiare meritoriamente Dio non è di per sé qualcosa di contraddittorio, Dio può direttamente far sì che un uomo lo odi meritoriamente.

938 GR, T.12.

mosse. Si tratta di una distinzione di cui abbiamo già trattato, vale a dire della distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta. Il *Doctor Authenticus*, dopo aver sottolineato che non si tratta di due potenze distinte, ma di due modi in cui poter intendere l'agire divino, ne presenta la differenza in questi termini:

- Per potenza ordinata si intende ciò che Dio può fare fermo restando l'ordine e la legge eterna che ha stabilito, quindi ciò che si conforma alla sua volontà. In maniera opposta ciò che non può essere realizzato di potenza ordinata è ciò che per poter essere attuato richiederebbe un cambiamento nell'ordine delle cose ora vigente.
- Per potenza assoluta si intende invece ciò che Dio semplicemente e assolutamente può realizzare. Ciò che invece non può essere realizzato di potenza assoluta è ciò che semplicemente e assolutamente Dio non può fare.

Per Gregorio è del resto chiaro che sono molte le cose che Dio potrebbe fare, ma che tuttavia non può realizzare stante la sua legge e la sua volontà. Cose che in senso assoluto sarebbero possibili, ma che sono tuttavia impossibili con il presente ordinamento voluto da Dio. Cristo, ad esempio, avrebbe potuto non incarnarsi e non morire, tuttavia, vista la scelta operata dalla volontà divina, cioè l'ordinamento dato alle cose, con la quale si prestabili di redimere il genere umano tramite la sua morte, non avrebbe potuto non incarnarsi e non morire. Si ricordi anche, però, che tale ordinamento non è necessario, ossia non era necessario che Dio scegliesse un tale ordine per l'accadere delle cose. Egli infatti avrebbe anche potuto scegliere l'opposto, quindi è solo per l'attuale ordine delle cose che un tale evento è impossibile, non è invece impossibile in senso assoluto. In linea con questa concezione della distinzione ve n'è anche un'altra più antica, quella che afferma che Dio non può fare, a causa della sua giustizia, certe cose che potrebbe fare tramite la sua potenza. Giusto è infatti ciò che è conforme alla volontà divina, che è la legge stessa della giustizia secondo quanto afferma anche Anselmo. Ciò che ripugna alla volontà divina è quindi ciò che ripugna alla sua giustizia e per tale motivo non può essere fatto da Dio. Pertanto questa distinzione più antica può essere riletta in questa più recente tra potenza ordinata e assoluta. Dio, per la sua giustizia, ossia per la sua volontà, non può ciò che è impossibile con l'ordinamento che ha prestabilito, tuttavia, sebbene sia impossibile ciò di cui Dio vuole l'opposto, una cosa di tal genere, di per sé, è *simpliciter* possibile<sup>939</sup>. Se

---

939 GR, T.15.

non consideriamo quindi ciò che Dio vuole o ha voluto ma, semplicemente, ciò che Dio può, vi sono molte cose che Dio potrebbe fare sebbene non faccia.

In base a quanto detto si è perciò soliti annoverare Gregorio da Rimini tra i sostenitori della concezione tradizionale o teologica della distinzione: la potenza assoluta rappresenterebbe l'insieme dei possibili che Dio avrebbe originariamente potuto scegliere e portare in atto, la potenza ordinata i possibili effettivamente scelti da realizzare. Ciò che non è stato scelto non è impossibile in senso assoluto, ossia non era di per sé impossibile, ma è impossibile una volta che sia stato scelto altro al suo posto.

Concordiamo con la maggior parte degli studiosi nell'interpretare il senso di questa distinzione in Gregorio<sup>940</sup>, tuttavia, come in Bradwardine, riteniamo che per rendere ragione fino in fondo della prospettiva dell'Arminiense sia necessario tener conto di alcune specificità caratterizzanti la sua riflessione sulla *potentia absoluta*. Anche nel caso di Gregorio infatti, riteniamo che non si possa ridurre il riferimento alla potenza assoluta ad una semplice concezione ipotetica di ciò che Dio avrebbe potuto fare, ma ora non può e del resto la sua stessa descrizione della potenza assoluta non si sofferma a specificare questo punto. Per capire meglio a che cosa ci riferiamo procediamo però nell'analisi del testo del nostro autore e vediamo come la coppia potenza assoluta / potenza ordinata sia utilizzata per rispondere agli argomenti contro la prima conclusione.

#### I Conclusione / Risposta agli argomenti 1-3 contro la prima conclusione

¬ ¬ I.1) Del primo argomento contro la prima conclusione, il quale afferma che dato che non implica contraddizione che qualche giusto non sia ammesso nella beatitudine eterna o che qualche predestinato sia eliminato dal libro della vita [Ant. 1] e dato che nessuna di queste due cose è possibile e nemmeno Dio può realizzarle [Ant. 2], segue allora che Dio non può fare tutto di ciò che non implica contraddizione [Cons.], si possono concedere entrambe le parti dell'antecedente e anche il conseguente se il discorso è inteso di potenza ordinata. Del resto l'affermazione contenuta nella prima conclusione, per cui Dio può tutto ciò al cui esser vero non segua contraddizione, va intesa di potenza assoluta e non di potenza ordinata. Se invece si intendesse l'antecedente secondo la potenza assoluta, la

---

940 Si veda ad esempio: D. Ciammetti, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., pp. 196- 197; W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., pp. 174- 175.

seconda parte dell'antecedente andrebbe negata. Risulta infatti che Dio [di potenza assoluta] potrebbe annichilire qualsiasi giusto, anzi potrebbe anche annichilire tutte le creature e conseguentemente potrebbe non ammettere nella beatitudine eterna colui che persevera nella giustizia, tuttavia non può farlo stante il suo ordinamento eterno [di potenza ordinata] e ciò che ha voluto stabilire per premiare i perseveranti<sup>941</sup>.

Per quel che riguarda poi l'autorità che è stata presentata a sostegno di questa seconda parte dell'antecedente, va detto che anch'essa va intesa di potenza ordinata e non assoluta. È infatti impossibile che Dio non voglia salvare qualcuno dopo averlo voluto salvare, ciò, di fatto, comporterebbe un mutamento nella volontà divina, la quale è immutabile e pertanto ne deriverebbe una contraddizione, in quanto, se Dio muta, non è Dio. Nessuno allora può essere cancellato dal libro della vita dopo esservi stato scritto. Intendendo però l'espressione: "essere cancellato" in un senso più ampio, come se volesse significare: "non essere mai stato scritto", allora ciò sarebbe possibile di potenza assoluta; come è possibile, nello stesso senso, che qualcuno, che di fatto è stato predestinato, non sia, né sia mai stato predestinato<sup>942</sup>.

⊃ ⊃ I.2) Lo stesso discorso vale per quanto scrive Anselmo d'Aosta, anche le affermazioni di questo autore vanno infatti considerate come rifacentisi alla potenza ordinata<sup>943</sup>.

⊃ ⊃ I.3) Può essere fatto un discorso simile pure riguardo quanto afferma il Maestro [Pietro Lombardo]. Nessun cattolico infatti negherebbe che il Verbo possa abbandonare la natura che ha assunto e successivamente riprenderla o assumerne un'altra. Similmente, restando in questa unità, potrebbe unirne a sé un'altra. Pertanto potrebbe anche, per una seconda volta, incarnarsi<sup>944</sup> e risorgere<sup>945</sup>.

Per la risposta al quarto argomento contro la prima conclusione viene invece riservato un

---

941 Possiamo perciò affermare che di potenza ordinata Dio non può far sì che un giusto non sia ammesso nella beatitudine eterna, mentre di potenza assoluta ciò è possibile.

942 GR, T.16.

943 GR, T.17.

944 GR, T.18.

945 Gregorio sembra voler sostenere in questa circostanza che, per tale ragione, sempre parlando di *potentia absoluta*, Cristo potrebbe nuovamente incarnarsi e risorgere, sebbene non possa farlo di *potentia ordinata*.



posto a parte. Il quarto argomento in contrario sosteneva che, visto che se qualche passato non è stato, non segue che il primo principio non sia vero e visto che Dio non può fare che il passato non sia stato, allora ne consegue che Dio non può render vero tutto ciò al cui esser vero non segue che il primo principio non sia vero. Si tratta quindi della prima occasione in cui nel testo ordinario si fa riferimento al problema della modificabilità del passato e questo, come vedremo, giustificherà la scelta di trattare questa argomentazione separatamente dalle altre. D'ora in avanti, infatti, la questione della possibile modificabilità del passato acquisterà un ruolo sempre più importante nella trattazione e il problema sollevato dalla conclusione da cui era sorto verrà progressivamente lasciato sullo sfondo. Si ha quasi l'impressione che la prima conclusione non sia stata altro che il pretesto per poter discutere di questo tema.

I Conclusione / Risposta positiva al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione

¬ ¬ I.4.1) In relazione al quarto argomento contro la prima conclusione bisogna sapere che alcuni dottori antichi e alcuni dottori moderni ancora in vita appartenenti all'università inglese<sup>946</sup>, sostennero proprio la tesi opposta, ossia che tramite la potenza divina può esser fatto che il passato non sia stato.

Tra i primi ricordiamo quanto scrisse Gilberto Porretano<sup>947</sup> nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio e quanto si può ricavare da quanto ha sostenuto il maestro Guglielmo d'Auxerre nella sua *Summa*<sup>948</sup>.

Per quanto riguarda i dottori inglesi invece, possiamo riassumere la loro posizione in questo modo: visto che non è implicata alcuna contraddizione dal fatto che una cosa che è passata, per esempio Adamo, sia ritenuta non essere stata, in quanto –ed è vero- un tempo fu vero che Adamo non è stato e ciò non includeva contraddizione, anche ora non implica contraddizione che Adamo non sia stato<sup>949</sup>.

A favore di questa posizione potrebbe essere argomentato innanzitutto utilizzando

---

946 Ecco che a questo punto Gregorio richiama esplicitamente il dibattito in corso a Oxford e di cui abbiamo trattato più volte in precedenza. Con buona probabilità la fonte principale da cui ha tratto le sue conoscenze in merito è stato il commento alle *Sentenze* di Buckingham.

947 Gilberto Porretano, *In Boethium de trinitate*.

948 Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI.

949 Questa argomentazione potrebbe a sua volta essere così riassunta: un tempo, vale a dire prima della sua creazione, era vero che Adamo non era stato e affermarlo non implicava contraddizione, quindi non si vede perché affermare ora che Adamo non sia stato dovrebbe implicare contraddizione.

proprio la prima parte dell'argomentazione in contrario<sup>950</sup>, ossia che dal fatto che Adamo o un'altra cosa passata non sia stata, non segue che il primo principio non sia vero più di quanto seguirebbe dal fatto che l'Anticristo non sarà nel futuro<sup>951</sup>.

¬ ¬ I.4.2) In secondo luogo Dio può eternamente non aver mai voluto produrre Adamo [Ant.], quindi può non averlo prodotto. L'antecedente è provato grazie al confronto con una cosa futura come l'Anticristo, infatti come dell'Anticristo, che Dio volle eternamente produrre alla fine del mondo, si può affermare che Dio può eternamente non averlo voluto produrre, così di Adamo, che Dio volle eternamente produrre un tempo, si può affermare che Dio può eternamente non averlo voluto produrre. Ora, sicuramente, Dio può eternamente non aver voluto produrre l'Anticristo<sup>952</sup>, altrimenti o avrebbe voluto produrlo e non lo produsse come volle, ma allora la sua volontà sarebbe mutata e frustrata e ciò è falso o non potrebbe non produrre l'Anticristo, ma anche questa conclusione è falsa come la prima, infatti, se fosse vera, Dio non sarebbe più libero, ma necessitato, nella produzione delle cose future. Per tali ragioni la conseguenza principale è chiara infatti segue: "Dio non volle eternamente produrre Adamo in un tempo, quindi Dio non volle produrre Adamo" e se non volle, evidentemente<sup>953</sup>, non lo produsse.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che l'essere passato di Adamo è diverso dall'essere futuro dell'Anticristo dal momento che la produzione di Adamo è oramai stata posta nell'effetto ed è fuori dalle sue cause e pertanto non rimane sotto la contingenza delle sue cause che possa non essere stato, mentre la produzione dell'Anticristo non è ancora stata posta, perciò è ancora sotto la contingenza delle sue cause e può non essere posta in futuro, e per conseguenza l'Anticristo può non accadere. Pertanto, come la produzione di Adamo non può non essere stata e Dio

---

950 Gregorio compie qui un'azione interessante, ossia sfrutta la dimostrazione della prima parte dell'antecedente della quarta argomentazione contro la prima conclusione per sostenere quanto affermato dai dottori inglesi che ha sopra richiamato. Tuttavia, proprio perché si rifà a quella dimostrazione contenuta in quella argomentazione, può solo sostenere che non implica contraddizione la modificazione del passato, mentre non può sostenere che Dio la possa compiere. Ciò infatti presupporrebbe la validità della prima conclusione, ma questa deve ancora essere dimostrata, anzi, la sua dimostrazione sarebbe propriamente il punto centrale del dibattito.

951 GR, T.19.

952 Si noti ancora una volta come la comparazione tra cose passate e cose future tragga la sua forza dalla convinzione che sicuramente il futuro possa essere cambiato da parte di Dio. La potenza divina deve potersi esercitare sul futuro onde evitare conseguenze assurde e su questo punto la gran parte degli autori si trova d' accordo, potremmo perciò indicare questa tesi come uno dei veri capisaldi di tutta questa disputa.

953 Provato l'antecedente, insomma, non può che seguire che Dio può non volere produrre Adamo, ma se lo vuole, visto che la sua volontà è inimpedibile, non lo produce.

non può non averlo voluto produrre, così, diversamente, Dio può non aver voluto produrre l'Anticristo e perciò la sua produzione può non accadere.

Questa eventuale obiezione però si fonda su ciò che si sta indagando, vale a dire se Adamo o un'altra cosa passata, oramai posta nell'effetto<sup>954</sup>, possa non essere stata e per conseguenza non essere stata prodotta. Pertanto non si può già presupporre, come vorrebbe questa obiezione, che Adamo non possa non essere stato, infatti ci si sta solo chiedendo se rimane sotto la contingenza della prima causa l'essere stato o meno della cosa passata, così come rimane sotto la contingenza della prima causa l'accadere o il non accadere di una cosa futura come la produzione dell'Anticristo. Per tali motivi questa obiezione non appare rigorosa e va scartata.

Si aggiunga del resto che, se stiamo alla contingenza [delle cause seconde], ha senso la differenza tra l'effetto oramai prodotto e quello producibile, ma, se consideriamo la prima causa a cui tutte le cose sono ugualmente possibili, se non implicano contraddizione secondo quanto affermano comunemente i teologi, non sembra che abbia senso una tale distinzione. Non sembra di fatti sia implicata più contraddizione nel dire che Adamo non è stato, di quanta ve ne è nel dire che l'Anticristo non sarà; perciò pare che entrambe rimangano contingenti per la prima causa.

Inoltre se fosse impossibile che Dio non avesse voluto produrre Adamo, ossia se fosse stato costretto a farlo, ciò non sarebbe dovuto al fatto che lo produsse, ma al fatto che volle produrlo ed è necessario che lo abbia voluto, poiché, dato come impossibile che sia necessario che l'abbia prodotto e tuttavia non sia necessario che lo abbia voluto produrre, sarà ancora possibile che Dio non lo abbia voluto produrre<sup>955</sup>. Dalla prospettiva dell'eternità divina consta tuttavia che è ugualmente vero che Dio abbia voluto produrre l'Anticristo e che abbia voluto produrre Adamo, quindi sembrerebbe che entrambi siano contingenti.

Quanto appena detto è confermato anche perché non sembra che una nuova e temporale creazione di Adamo in qualche modo abbia diminuito o eliminato la

---

954 Si noti come anche in questo caso, dovendo descrivere il problema che si sta affrontando, si ribadisca che si sta trattando di una cosa passata oramai posta nell'effetto, ossia già accaduta in un tempo determinato.

955 Come si sarà notato, alcune dimostrazioni qui presentate sono praticamente identiche a quelle dei punti 2.2 e 2.3 della III Conclusione- aggiunta. Ciò ci permette da un lato di poter constatare la continuità del pensiero dell'autore, ma dall'altro di rilevarne le differenze e l'eventuale sviluppo. Notiamo per esempio che in questa occasione, all'interno del testo ordinario, la risposta all'auto-obiezione che Gregorio si pone è più articolata di quella presentata nell'*additio*; infatti le argomentazioni che si trovano nella terza conclusione aggiunta sono integrate da altre considerazioni che mostrano un'elaborazione ulteriore e più raffinata del problema in questione (si consideri ad esempio il tentativo di mostrare come l'obiezione portata si fondi su ciò che deve essere dimostrato e perciò non sia valida).

libertà o la potenza della volontà divina in quanto, dato che prima che essa [la creazione di Adamo] fosse posta nell'effetto, Dio l'aveva voluta liberamente e contingentemente e avrebbe potuto non averla voluta, ma, una volta posta, necessariamente l'ha voluta e non può non averla voluta.

Infine sembra sostenere una tesi simile anche il Maestro<sup>956</sup> [Pietro Lombardo] nella 43<sup>a</sup> distinzione del primo libro delle *Sentenze*<sup>957</sup>.

¬ ¬ I.4.3) In terzo luogo se una cosa passata non potesse non essere stata, seguirebbe che Dio potrebbe dire il falso e ingannare di sua volontà e direttamente, ma che Dio possa fare simili cose è contrario all'insegnamento dei santi, come sarà mostrato nella questione successiva, quindi Dio deve poter far sì che una cosa passata non sia stata. La conseguenza di questo ragionamento è provata, infatti si potrebbe presentare la seguente argomentazione:

- a) Dio può rivelare a qualcuno, tramite una rivelazione assoluta piuttosto che condizionale<sup>958</sup>, che qualcosa sarà in un tempo futuro *A* e volere che questo qualcuno creda che tale cosa sarà futura causando in tal modo nella sua mente un assenso sull'essere futura di una tal cosa.
- b) Una volta che la cosa è accaduta, quindi una volta che la cosa è divenuta passata, se il passato non può esser reso non passato dalla potenza divina, rimarrà per sempre vero e necessario che Dio abbia rivelato una tal cosa e che questo qualcuno vi abbia creduto e vi abbia dato il suo assenso.
- c) Prendendo però in considerazione una rivelazione di un qualche evento futuro che è ancora futuro, si deve affermare che è ancora nella potestà di Dio il poter fare che un tale evento non accada, diversamente infatti, se prendiamo come esempio le molte rivelazioni fatte sulla futura morte di Cristo, non sarebbe stato possibile a Cristo evitare la sua morte come invece la stessa

---

956 Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 43.

957 GR, T.20.

958 Questo riferimento di Gregorio da Rimini all'essere assoluta o condizionale di una rivelazione va probabilmente compreso alla luce delle problematiche sorte in relazione alle profezie divine e che già Ockham, come abbiamo visto, aveva affrontato. Affermare che si tratti di una rivelazione assoluta e non condizionata vuol dire quindi, probabilmente, sottolineare il fatto che non vi siano condizioni, implicite o esplicite, sottese alla sua possibile realizzazione, ma che si tratti, puramente e semplicemente, dell'affermazione di qualche cosa che dovrà accadere nel futuro.

Rivelazione afferma. Pertanto, se vogliamo salvare il dato scritturistico<sup>959</sup> e la libertà di Cristo<sup>960</sup>, dobbiamo affermare che la sua futura morte poteva non accadere.

- d) Si ponga allora, visto che è possibile da quanto appena detto, che un tale contenuto futuro di una rivelazione non accada, ne conseguirebbe che Dio disse il falso e mentì a quel tale a cui fece la rivelazione, anzi lo ingannò e lo trasse in errore. Inoltre, quando Dio faceva una tale rivelazione a quel tale e faceva in modo che vi assentisse, sapeva che stava rivelando qualcosa che non era futuro e quindi decisamente stava mentendo e ingannando<sup>961</sup>. In un tale comportamento si trovano infatti le caratteristiche fondamentali della menzogna e dell'inganno<sup>962</sup>.

¬ ¬ I.4.4) A favore di questa tesi vi sono anche alcune autorità come quelle di Agostino<sup>963</sup> e Anselmo d'Aosta<sup>964</sup>. Il primo sostiene questa conclusione ponendo un paragone tra le cose passate e quelle future, il secondo portando una serie di considerazioni di diverso tipo. Innanzitutto, secondo il monaco benedettino, qualsiasi impossibilità o necessità deriva dalla volontà divina, perciò, se fosse impossibile che il passato non sia stato, ciò non dipenderebbe se non da quanto Dio ha voluto e, essendo la sua volontà completamente libera, avrebbe potuto volerlo come non volerlo. In seconda battuta, da quanto scrive, si può ricavare che anche per Anselmo è valido il paragone tra le cose future e quelle passate e, visto che *simpliciter*, in maniera assoluta, non è impossibile che le prime non siano, ciò

---

959 Jo 10; Mt 26.

960 Questo a nostro avviso è uno dei punti centrali su cui poggia l'assunto della possibile modificabilità del futuro. Ciò che è futuro deve avere la possibilità di poter non accadere perché altrimenti verrebbe meno la libertà delle creature e *in primis* del Creatore. Cristo stesso avrebbe potuto non morire nella maniera in cui morì: era libero di scegliere, se stiamo ad esempio a quanto ci dicono le Scritture, quindi, di conseguenza, le profezie sulla sua futura morte potevano non avverarsi, ossia ciò che doveva essere futuro poteva non accadere. Pertanto la possibile modificazione del passato non è altro che la conseguenza della possibilità che il futuro possa non avverarsi vista la libertà degli agenti coinvolti: onde evitare che Dio possa mentire su quanto ha rivelato, si suppone che possa cambiare il passato così che la sua rivelazione possa adeguarsi a quanto accadrà nel futuro. Posto ciò, tuttavia, ne consegue che la possibile modificabilità del passato non è altro che l'ultima soluzione per poter da un lato difendere la libertà degli agenti razionali e dall'altro evitare che Dio possa mentire.

961 Sulle condizioni per cui si dia menzogna, inganno o falsità, si veda quanto è stato detto alle pp. 27- 28. In questo caso Gregorio vuole evidenziare che, poste queste condizioni e in queste circostanze, Dio starebbe effettivamente e consapevolmente ingannando e mentendo.

962 GR, T.21.

963 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI.

964 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 17.

vale anche per le seconde. Infine, a conferma di quanto detto, quando successivamente Anselmo tratta della necessità conseguente, che noi chiameremmo necessità della conseguenza, e afferma che riguardo ad essa stanno tanto la contingenza dell'antecedente che del conseguente, finisce per sostenere che si tratta di una necessità che attraversa tutti i tempi: passato, presente e futuro e che quindi la necessità del passato non è altro che una necessità di questo tipo e non assoluta. Pertanto da ciò si ricava che all'opposto, l'impossibilità che il passato non sia stato, non è un'impossibilità per sé o assoluta<sup>965</sup>.

Siamo oramai entrati nel vivo della discussione intorno al problema della modificabilità del passato da parte di Dio. La questione da cui si era partiti è stata completamente lasciata da parte a favore di questo nuovo problema e Gregorio sembra mettere in campo tutte le autorità e i ragionamenti possibili a difesa di questa posizione tutt'altro che scontata. Effettivamente non è facile trovare dei pensatori che abbiamo già sostenuto questa tesi nel passato, tuttavia l'Arminiense può avvalersi sia degli espliciti testi a riguardo di Gilberto Porretano e Guglielmo d'Auxerre, sia della sua capacità di rielaborare e riproporre sotto questa luce alcuni brani di Agostino d'Ippona, Anselmo d'Aosta e Pietro Lombardo. Lo abbiamo già detto, il confronto tra le posizioni in campo è sempre anche un confronto di citazioni e interpretazioni. Alcuni pensatori è chiaro difendano una determinata tesi, altri possono essere riletti e presentati quasi a piacimento, si tratta solo di dare la giusta importanza a precisi brani. Interessante è inoltre il riferimento ai pensatori contemporanei a Gregorio, questi appartenenti all'università inglese che stanno affrontando una disputa proprio su questo argomento. Il *Doctor Authenticus* mostra così di poter presentare a favore di questa tesi inusitata tanto dottori antichi che moderni e di essere chiaramente ben aggiornato su quanto avveniva dall'altra parte della Manica.

Per quel che riguarda poi gli argomenti che sono stati presentati, possiamo dire che tutti, in qualche modo, hanno a che fare con la possibile modificabilità degli eventi futuri e ciò ci permette di ribadire una volta di più il perché la questione dei futuri contingenti in questo periodo sia così legata al problema della contingenza o meno del passato. A nostro avviso gli argomenti che sono stati ora presentati da Gregorio da Rimini possono essere suddivisi in due gruppi: quelli che presuppongono la contingenza degli eventi futuri e quindi la loro modificabilità e quelli che invece ne fungono da presupposti. Al primo gruppo appartengono quasi tutti i ragionamenti esposti da Gregorio e dai pensatori che sono stati

---

965 GR, T.22.

citati e la loro struttura può essere riassunta nel modo seguente: visto che un certo tipo di eventi futuri può non accadere e Dio può voler far sì che un evento futuro non accada, Dio può e può volere anche far sì che un evento passato non sia accaduto. Presupponendo la contingenza degli eventi futuri si inferisce quella degli eventi passati. Si può dire allora che questo tipo di argomentazioni abbiamo almeno due presupposti su cui si fondano:

1. - Esistono eventi futuri contingenti che possono non accadere e che Dio può far sì non accadano sebbene siano futuri.
2. - Tra questi eventi futuri e gli eventi passati non esiste alcuna differenza rilevante tale che possa impedire a Dio, se può modificare i primi, di poter modificare anche i secondi.

Su cosa poi si fondino entrambi questi presupposti lo si può ricavare facilmente da quanto scrive Gregorio. Il primo deve essere concesso se si vuole salvare la libertà divina e umana, diversamente infatti Dio sarebbe necessitato a produrre le cose future e Cristo, se stiamo a quanto affermano le Scritture, non avrebbe avuto il potere e la libertà di impedire la sua morte una volta rivelata. Il secondo invece, poggia sul fatto che, stando a quello che scrive Gregorio, non si vede la ragione del contrario, ossia non si vedono motivi per poterlo mettere in dubbio, specialmente se si tiene conto del fatto che il non accadere degli uni (gli eventi futuri) e il non essere accaduto degli altri (gli eventi passati), di per sé, non implica contraddizione e il tutto vada considerato dalla prospettiva dell'eternità divina.

Al secondo gruppo appartiene il ragionamento presentato al punto  $\neg \neg$  I.4.3, il quale si presenta con una forma davvero unica. La possibilità di cambiare il passato è qui presentata non più come conseguenza che può essere ricavata dalla modificabilità di certi eventi futuri, ma come loro presupposto. Proprio perché esistono eventi futuri contingenti, che quindi possono non accadere, Dio deve poter cambiare il passato, altrimenti potrebbe essere l'artefice di una rivelazione menzognera. Questa argomentazione è davvero singolare e potremmo dire che in qualche modo riprende e porta alle sue estreme conseguenze ciò che Robert Holcot aveva soltanto immaginato come assurda possibilità<sup>966</sup>.

---

<sup>966</sup> Holcot, come Gregorio, aveva ipotizzato che, se le cose future rivelate da Dio rimanevano contingenti, allora potevano anche non accadere così come erano state rivelate e pertanto, se si voleva evitare che Dio avesse mentito, si doveva ipotizzare una possibile modificazione del passato da parte di Dio che cambiasse il contenuto della sua rivelazione iniziale. Per Holcot, tuttavia, come abbiamo visto, non era inconcepibile l'inganno divino per cui la possibilità della modificazione del passato era presto scartata. Gregorio, come vedremo nella seconda questione, ritiene invece inconcepibile l'inganno divino e perciò arriva ad ammettere la conclusione che Dio possa modificare il passato. Holcot e Gregorio rappresentano perciò le due possibili soluzioni al problema, il secondo non farebbe altro che seguire la via scartata come assurda dal primo. Pertanto, se ciò che è stato rivelato da Dio può anche non accadere, o si è d'accordo con Holcot e si ammette che Dio può aver rivelato il falso, o si è d'accordo con Gregorio e si afferma che Dio può modificare il passato.

Ci permettiamo allora di rilevare alcune peculiarità di questa argomentazione che, come vedremo, deve aver dato del filo da torcere anche allo stesso Gregorio che l'ha proposta. La prima osservazione è che in maniera lampante si sta trattando di una modificazione del passato una volta che esso è accaduto e non di certo prima del suo ipotetico accadere o prima del suo divenire passato; pertanto Dio andrebbe a cambiare ciò che è accaduto una volta che esso fosse oramai accaduto e ciò ci fornisce quindi un indizio in più su ciò che realmente Gregorio sosteneva quando affermava che Dio potesse cambiare il passato e far sì che una cosa passata non fosse stata<sup>967</sup>. La seconda osservazione riguarda invece il rapporto che intercorre tra questo ragionamento e l'onniscienza divina, infatti sembrano prospettarsi due possibilità: o Dio non sa che cosa accadrà nel futuro e per tale ragione la sua rivelazione può essere errata o Dio sa che cosa accadrà nel futuro, ma decide di rivelare qualcosa di diverso da ciò che sa dovrà accadere. Entrambe le possibilità presentano tuttavia i loro problemi. La prima sembrerebbe infatti implicare il venir meno dell'onniscienza divina: Dio cambia il passato così da poter adeguare ciò che ha rivelato con ciò che è accaduto. In questo senso il cambiamento del passato non sembrerebbe altro che un espediente per preservare la sua infallibilità ed evitare la spiacevole conseguenza di un errore e inganno divini, tuttavia a ben guardare, nessuno di questi problemi sarebbe realmente risolto tramite l'escamotage del cambiamento del passato. Ipotizzare che Dio possa cambiare il passato per evitare errori e confermare l'onniscienza del suo sapere è infatti già un riconoscere i suoi limiti e la possibilità che sbaglia. Concedere che Dio possa cambiare il passato per queste ragioni equivale ad ammettere che Dio possa sbagliare e quindi non sia onnisciente. Il tentativo di salvataggio sarebbe perciò la conferma della non infallibilità del sapere divino. Per quel che riguarda poi la questione della menzogna divina, in realtà il problema non si porrebbe nemmeno, in quanto, se Dio non conosce il futuro, non può realmente mentire, ma solo aver detto il falso. L'inganno o la menzogna, come detto più sopra<sup>968</sup>, presuppongono infatti che si conosca la falsità di quanto si sta

---

967 Anche D. Ciammetti ammette che in questo caso si ha a che fare con un intervento diretto di Dio sul passato: *Utrum Deus potest velle mundum numquam fuisse. Il problema della modificabilità del passato in Gregorio da Rimini e Thomas Buckingham*, cit., p.192. Intervento, aggiungiamo noi, che deve per forza implicare un prima e un poi, una successione tra passato e futuro, perché solo se ciò che è passato è già passato, il futuro, una volta realizzato, può corrispondervi o meno. Si potrebbe forse obiettare all'interpretazione del pensiero di Gregorio che stiamo portando avanti che questo caso è diverso dagli altri, che è unico e che Gregorio nelle altre argomentazioni si riferisca ad una modificazione del passato di tipo diverso; tuttavia, osserviamo noi, si dovrebbe dar ragione di quest'unico caso e in più far vedere che esiste questa supposta differenza tra quest'unico caso e gli altri. Gregorio da Rimini, del resto, non sembra evidenziare alcuna specificità nel modo in cui il cambiamento del passato verrebbe inteso in questa argomentazione rispetto alle altre e noi siamo dell'opinione che questa presunta differenza non si presenti affatto nella maggior parte dei casi.

968 Pp. 27- 28.



affermando, ma nella possibilità che stiamo prendendo ora in considerazione Dio si ritrova a poter cambiare il passato proprio perché non sa che cosa realmente accadrà nel futuro, quindi non può rivelare il falso sapendo sia falso. La seconda possibilità, probabilmente la più rispettosa del pensiero dell'autore<sup>969</sup>, sebbene tenti di risolvere il problema dell'inganno divino, che in questo caso è reale visto che Dio sa che sta rivelando il falso, non ne spiega il perché. Non è chiaro infatti perché Dio dovrebbe rivelare il falso, sapendolo essere falso, invece di rivelare ciò che realmente accadrà. Modificare il passato permette a Dio di trasformare la sua menzogna (come la definisce Gregorio) in una affermazione vera, ma se Dio attua questa modificazione della realtà per evitare di aver mentito, perché, conoscendo il futuro, non avrebbe potuto già da subito rivelare qualcosa che sapeva sarebbe effettivamente accaduto invece del suo opposto? Insomma, in definitiva non sembrerebbe chiaro il senso di questo intervento divino sul reale. Si potrebbe tentare ulteriormente di dare una risposta a queste problematiche ora sollevate, tuttavia aspetteremo il ripresentarsi di questa argomentazione nello scritto dell'Arminiense per ritornare sull'argomento. Gregorio infatti, nella seconda questione di queste distinzioni, successiva a quella di cui stiamo trattando, affronterà il problema della possibilità che Dio possa dire il falso e ripresenterà proprio questo ragionamento, pertanto riprenderemo in quell'occasione il filo del nostro discorso.

La terza osservazione che vorremmo infine presentare riguarda il tema della libertà e in qualche modo potremmo dire che faccia da sfondo a molte delle cose fin qui dette non solo in relazione a quest'ultima argomentazione in esame. Si è detto finora infatti, che uno degli assunti centrali di quello che Gregorio sta affermando è che certi eventi futuri possono non avvenire e Dio può far sì che non avvengano, ma una delle ragioni di questo assunto è proprio che se non fosse vero verrebbe minata la libertà del Creatore e di alcune creature. Dio e le creature razionali sono liberi proprio perché ciò che è futuro può anche non accadere grazie alle loro azioni e scelte, perché insomma il futuro può non essere futuro, quindi, in ultima istanza, nell'argomentazione presentata al punto  $\neg \neg$  I. 4.3, Dio modifica il passato perché il futuro può accadere diversamente. Il futuro, però, può accadere diversamente, aggiungiamo, perché Dio e le creature razionali sono liberi, quindi è a causa della libertà divina che Dio modifica il passato, o meglio, per evitare che Dio possa mentire e per preservare al contempo la libertà divina, si afferma la possibilità che Dio sia

969 Riteniamo che sia questa la posizione di Gregorio da Rimini in quanto afferma espressamente che Dio sapeva di non star rivelando il vero e per tale ragione si può affermare che stesse mentendo. Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q. 1, a. 2, pp. 373: «[...] quinimmo et faciebat quod ille ita assentiret, quod tamen secundum veritatem non erat futurum, et ita non esse ipse deus bene sciebat; quae utique sufficiunt ad completam rationem mendacii et fallaciae.»

in grado di modificare il passato. In qualche modo quindi si “sacrifica” l'immutabilità del passato per preservare la libertà divina. Se Cristo non avesse potuto non morire, non sarebbe stato libero, ma visto che è libero e ciò è confermato anche dalle Scritture, Cristo avrebbe potuto non morire e, se non fosse morto, la sua rivelazione sarebbe stata errata, ma, se la sua rivelazione fosse stata errata, Cristo avrebbe mentito, ma non è concepibile che Cristo menta, quindi Dio può modificare il passato e cambiare il contenuto della rivelazione in modo tale che Cristo non abbia mentito. Riassumendo: se Cristo è libero e il futuro può mutare, allora anche il passato deve poter esser modificabile. Quest'ultima osservazione ci permette perciò di vedere come l'Arminiense difenda da un'altra prospettiva la medesima tesi della contingenza del passato e ci permette di dire che Gregorio da Rimini in questa risposta al quarto argomento contro la prima conclusione si sia dato decisamente da fare per esporre una critica convincente ad una tesi che godeva dell'appoggio della maggior parte della tradizione e dei pensatori a lui contemporanei. Nel proseguo della trattazione Gregorio ammette questa disparità e non si esime dal presentare tutta una serie di *auctoritates* e argomentazioni che possono essere portate a favore della tesi opposta. La modificabilità o meno del passato da parte di Dio, come già detto, diviene ora la nuova questione fondamentale da risolvere.

I Conclusione / Risposta negativa al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione

¬ I.4.1\*) I dottori che sostennero la tesi negativa, che Dio non può modificare il passato, furono molto più numerosi e famosi di quelli che sostennero la tesi opposta e di ciò va tenuto di certo conto. Inoltre a favore di questa tesi può anche essere argomentato vigorosamente tanto con i ragionamenti quanto con il ricorso alle autorità<sup>970</sup>.

¬ I.4.1.1\*) Innanzitutto attraverso Girolamo<sup>971</sup> e quanto afferma nella *Epistula ad Eustochium*<sup>972</sup>.

---

970 GR, T.23.

971 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

972 GR, T.24.

¬ I.4.1.2\*) In seconda battuta rifacendosi ad Agostino d'Ippona<sup>973</sup> e a quanto scrive nel *Contra Faustum*<sup>974</sup>.

¬ I.4.1.3\*) In terzo luogo possiamo riferirci all'autorità di Anselmo d'Aosta<sup>975</sup>, il quale sostiene questa tesi sia nel *De concordia*, sia nel *Proslogion*, sia nel *Cur Deus homo*<sup>976</sup>.

¬ I.4.2\*) Anche con i ragionamenti si può dimostrare la validità di questa tesi.

¬ I.4.2.1\*) In primo luogo se Dio potesse fare che una cosa passata non sia stata o potrebbe farlo positivamente, vale a dire agendo o facendo qualcosa rispetto ad essa, o potrebbe farlo negativamente, non agendo o facendo nulla. Nessuna di queste due alternative è possibile poiché: se poniamo che agisca in un qualche modo, producendo nuovamente quella cosa o facendone un'altra, comunque resterebbe vero che quella cosa passata prima è stata; se invece Dio non facesse nulla o cambiasse nulla, visto che ora è vero che quella cosa è stata, sarà sempre vero che essa sia stata<sup>977</sup>. Quindi in nessun modo appare che Dio possa fare che non sia stata<sup>978</sup>.

¬ I.4.2.2\*) In secondo luogo si potrebbe argomentare in questo modo<sup>979</sup>: visto che nessuna privazione e non ente è oggetto della potenza divina, a meno che non riguardi in qualche modo un ente o segua alla posizione o distruzione di un qualche ente [Mag.], e dato che, che ciò che è passato non sia stato è una privazione e un qualche non ente poiché non segue alla posizione o distruzione di un qualche ente [Min.], risulta che non può essere oggetto della potenza divina che ciò che è passato non sia stato.

---

973 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI.

974 GR, T.25.

975 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, 4; *Proslogion*, 7; *Cur Deus homo*, 1, 17.

976 GR, T.26.

977 Fino a qui ritroviamo esattamente le autorità (a eccezione di quella di Aristotele) e le argomentazioni contro la tesi della modificabilità del passato portate nella *additio* 156 (argomenti contro la terza conclusione aggiunta), da questo momento in poi, invece, Gregorio presenterà qualcosa di “nuovo” da far valere contro la contingenza del passato.

978 GR, T.27.

979 Il ragionamento che segue è preso pari passo dagli scritti di Buckingham e noi lo abbiamo già incontrato ripreso anche da Giovanni di Mirecourt. Ciò evidenzia la conoscenza del dettato di Buckingham da parte di Gregorio da Rimini, il quale, quindi, non teme di utilizzarne le argomentazioni nell'economia del suo lavoro.

La maggiore di questo ragionamento è provata poiché si può dimostrare la falsità del suo opposto, vale a dire che, se si affermasse che il non ente e la privazione sono oggetto della potenza divina [salvo, come detto, il caso in cui si riferiscano in qualche modo ad un ente], ne seguirebbe una conclusione falsa. Se Dio infatti avesse fatto il nulla, Dio potrebbe essere la causa per cui il nulla sarebbe o per cui non ci sarebbe nulla<sup>980</sup>, ma ciò è falso poiché, se per ipotesi Dio non ci fosse, ci sarebbe comunque il nulla, quindi Dio non sarebbe la causa per cui ci sarebbe il nulla. Dio non sarebbe quindi la causa *sine qua non* dell'esserci del nulla o del fatto che non ci sia nulla. Pertanto non è propriamente effetto di qualche potenza o causa che il nulla ci sia, se non come ciò che segue alla posizione o distruzione di un qualche ente.

La minore di questo ragionamento, invece, è provata poiché, se anche Dio creasse tutto ciò che può creare o annichilisse tutto ciò che può annichilire, ancora resterebbe vero che il mondo è stato e ciò vale anche per qualsiasi altra cosa passata; pertanto il non esserci stato del mondo o di qualsiasi altra cosa passata, non seguirebbe alla posizione o distruzione di un qualche ente<sup>981</sup>. Riassumendo dunque, che il passato non sia stato non può essere oggetto della potenza divina e Dio non può realizzare una simile cosa<sup>982</sup>.

¬ I.4.2.3\*) In terzo luogo se Dio potesse fare in modo che il passato non sia stato, potrebbe fare in modo, similmente, anche che nulla sia stato, nulla sia e nulla sarà in futuro, e non potendolo fare tramite alcuna mutazione, potrebbe farlo senza alcuna mutazione passata, presente e futura [Cons.]. Questo conseguente tuttavia è falso e può essere provato, altrimenti, secondo una tale tesi, Dio potrebbe fare che mio padre non sia mio padre

---

980 La struttura di questo ragionamento è un po' complessa e presenta alcune ambiguità le quali sono più o meno le stesse di quelle che avevamo già evidenziato esaminando il medesimo ragionamento in Buckingham. Il testo in latino più problematico è il seguente: "*si deus adhuc nihil fecisset, posset esse causa quod nihil foret*", le traduzioni possibili sono più d'una o: "se Dio inoltre facesse il nulla, potrebbe essere la causa per cui il nulla sarebbe/ o per cui non ci sarebbe nulla" o "se Dio non avesse fatto ancora nulla, potrebbe essere la causa per cui il nulla sarebbe/ o per cui non ci sarebbe nulla". Anche in questo caso, per rendere meglio il pensiero dell'autore, abbiamo optato per la resa che rende Dio, in qualche modo, creatore del nulla nell'esempio che viene poi scartato. Il fondo del ragionamento, del resto, non è altro che quello di dimostrare che Dio non è causa necessaria del non ente e della privazione, se lo fosse, infatti, l'effetto, ossia il nulla, non potrebbe stare senza la causa, ma, visto che l'effetto può stare senza la causa, Dio non è la causa determinante e necessaria del nulla.

981 Dato che sia la premessa maggiore che la premessa minore sono state provate, non resta che ammettere la conclusione.

982 GR, T.28.

senza alcuna mutazione, che il bianco sia nero senza alcuna mutazione e che io, che sono ora a Parigi, sia in cielo o a Roma senza alcuna mutazione. Tutte conseguenze che scaturiscono evidentemente da una simile tesi, ma che sono assurde<sup>983</sup>.

Allo stesso modo Dio potrebbe fare senza mutazione ogni creatura possibile, infatti potrebbe averle tutte prodotte dall'eternità e allora non ci sarebbe il termine dal quale darebbe inizio alla mutazione.

Infine, se è vera questa tesi, Dio potrebbe far sì che io non sia senza distruggere il mio essere e ciò è evidente, in quanto potrebbe fare che io non sia mai stato e in tal modo che non esista nemmeno ora. Potrebbe insomma non farmi mai essere stato senza bisogno di distruggere il mio essere, ma solamente non avendomi dato l'esistenza<sup>984</sup>.

¬ I.4.2.4\*) In quarto luogo, se è possibile che il mondo non sia stato, si ponga allora che Dio faccia oggi che il mondo non sia mai stato<sup>985</sup>. Se Dio fa una simile cosa, allora questa proposizione sarà vera: “Ora, prima di tutto, è stato fatto che il mondo non sia mai stato”, quindi il mondo non è mai stato. Prima che Dio realizzasse questa cosa, tuttavia, il mondo fu, ossia è stato, quindi il mondo è stato per un verso, perché un tempo fu e non è stato per un altro verso, perché Dio ha fatto sì che non sia stato; ma allora ci troveremmo ad affermare che il mondo è stato e il mondo non è stato, insomma due proposizioni contraddittorie sarebbero contemporaneamente vere e questo è impossibile<sup>986</sup>.

¬ I.4.2.5\*) Infine va rilevato che se Dio potesse cambiare il passato allora potrebbe mentire. Ecco la dimostrazione:

1. Si ponga che Dio abbia rivelato a qualcuno che una cosa passata è stata, ad esempio che Adamo è stato. Cosa che effettivamente Dio ha fatto con Mosè.
2. Se fosse possibile che Adamo non sia stato, vale a dire che una cosa passata non sia stata, allora Dio potrebbe fare che

---

983 Nuovamente l'intento di Gregorio è di dimostrare la validità della tesi dell'immutabilità del passato evidenziando le conseguenze assurde che scaturirebbero dal sostenere la tesi opposta.

984 GR, T.29.

985 Se infatti Dio può fare che il mondo non sia stato, lo può fare in qualunque momento, quindi anche oggi.

986 GR, T.30.

Adamo non sia stato.

3. Se Dio [visto che lo può fare per la 2] fa in modo che Adamo non sia stato, allora Dio ha mentito a quel tale a cui fece la rivelazione circa l'essere stato di Adamo. Dio sarebbe quindi mendace.

Se si obbietta a quanto detto che Dio potrebbe non solo far sì che Adamo non sia stato, ma anche, contemporaneamente, far sì che quella rivelazione, che ha fatto su l'essere stato di Adamo, non sia stata, allora si risponderà che, sebbene far ciò sia una cosa possibile, non è tuttavia necessaria, in quanto Adamo e quella rivelazione su Adamo furono due entità distinte, nessuna delle quali fu intrinseca all'altra. Per tale ragione Dio potrebbe distruggerne una senza distruggere anche l'altra, ossia potrebbe fare che una non sia stata non dovendo far sì, al contempo, che non sia stata anche l'altra e quindi, in tal modo, seguirebbe ciò che è stato inferito prima<sup>987</sup>: se Dio cambiasse il passato, allora potrebbe mentire<sup>988</sup>.

Ecco, a loro volta, presentati gli argomenti contro la tesi della modificabilità del passato da parte di Dio. A riguardo rileviamo alcune cose come abbiamo fatto per la posizione opposta. Innanzitutto, anche per questa tesi, si ha l'esposizione sia del pensiero di alcuni importanti pensatori sia di alcune argomentazioni che possono essere fatte valere a suo sostegno. Tra le *actoritates* citate ritroviamo alcune delle stesse (Agostino e Anselmo) già portate a favore della tesi opposta, ciò significa allora che l'interpretazione del loro pensiero può essere ben diversa e che solo un accurato lavoro e confronto interpretativo potrà rivelarci a quale posizione possano essere ascritti. Nelle *rationes* vediamo invece all'opera una struttura diversa rispetto a quella utilizzata nei confronti della posizione opposta: dapprima infatti si dimostra come non sia possibile per Dio modificare il passato ( $\neg$  I.4.2.1\*,  $\neg$  I.4.2.2\*) e in seguito si evidenzia come, se anche fosse possibile modificarlo, le conseguenze sarebbero assurde e impossibili ( $\neg$  I.4.2.3\*,  $\neg$  I.4.2.4\*,  $\neg$  I.4.2.5\*). Notiamo poi che in quasi tutte queste argomentazioni la modificabilità del passato che si combatte è

---

987 GR, T.31.

988 La replica alla possibile obiezione non è altro che il tentativo di salvare la possibilità che si possa dare la situazione esposta nella dimostrazione iniziale. Non si nega quindi la validità dell'obiezione, ma ci si limita soltanto a mostrare come non sia necessario il porsi dell'obiezione. Certo, se si facesse in modo che la rivelazione non fosse stata, non si potrebbe accusare Dio di aver mentito, ma non è necessario che Dio elimini l'essere stato di quella rivelazione, quindi può darsi il caso che Dio abbia modificato il passato, ma non la rivelazione su esso e che quindi abbia mentito.

intesa come reale capacità di poter agire su ciò che è avvenuto, cambiandolo o facendolo non essere stato, anzi, alcune di queste argomentazioni fanno leva proprio su ciò per rilevare le assurdità che ne conseguono (si veda l'esempio lampante di quanto esposto al punto  $\neg$  I.4.2.4\* e  $\neg$  I.4.2.5\*). Pertanto questo è sicuramente un indizio in più per farci capire di che genere sia la modificabilità del passato di cui si sta discutendo. Infine notiamo come l'ultima argomentazione proposta, quella presente al punto  $\neg$  I.4.2.5\*, si presenti quasi come l'opposto dell'ultima argomentazione a favore della tesi contraria. Al punto  $\neg$  I.4.3 infatti era l'impossibilità di modificare il passato a rendere Dio capace di menzogna, qui invece è esattamente il contrario: se Dio può cambiare il passato, allora può mentire. La stessa conseguenza inaccettabile, un Dio mendace, sarebbe perciò ricavabile da entrambe le tesi, tanto dal fatto che Dio possa cambiare il passato, quanto dal suo opposto. Arrivati a questo punto della trattazione ciò a cui ci si trova di fronte sono allora i due schieramenti,

Gregorio ha voluto illustrarci in tal modo le due tesi contrapposte e quali *auctoritates* e *rationes* possono essere portate a sostegno di entrambe. Possiamo in un certo qual modo dire, allora, che questi due schieramenti sono scesi in campo e sono pronti al confronto, sia la tesi della mutabilità del passato che la sua opposta possono contare tra le loro fila l'autorità di importanti dottori e di diverse dimostrazioni, il prossimo passo consisterà nel loro reciproco dialogo e confronto. Non si tratterà più, quindi, solamente di presentare degli argomenti a sostegno della propria tesi, ma soprattutto di rispondere a quelli della tesi opposta, smontandoli o dimostrandone l'inconsistenza. Dall'esposizione degli argomenti si passa così al loro confronto, dal loro elenco al loro scontro.

La prima disamina delle *auctoritates* e delle *rationes* esibite finora avviene a favore della posizione che sostiene che Dio possa mutare il passato.

I Conclusione / Argomenti aggiunti a favore della soluzione negativa al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione

$\neg$   $\neg$  I.4.1\*) Chi vuole difendere la prima tesi può rispondere in questo modo a quelle argomentazioni a favore della seconda tesi<sup>989</sup>.

$\neg$   $\neg$  I.4.1.1\*) A quanto scrive Girolamo si può rispondere che in un duplice

---

989 GR, T.32.

modo si può intendere che una vergine possa essere risollevata dopo la caduta:

1. Che sia ripristinata quanto allo stato della verginità in sé, cioè che una corrotta ritorni vergine e che sia vero dire che non è mai stata corrotta.
2. Che sia ripristinata nel senso che possa ancora conseguire il premio che spetta alle vergini, così come lo avrebbe conseguito se non fosse stata corrotta e come lo conseguono tutte le altre vergini che non sono state corrotte.

Chiarito ciò, rispetto all'autorità di Girolamo, bisogna dire due cose:

1. Egli non si esprime mai circa la possibilità di ripristinare una vergine nel primo modo, che è poi l'unico che a noi interessa, ma solo nel secondo modo. Inoltre, in quanto scrive, non si riferisce mai alla potenza assoluta, ma solo a quella ordinata e ciò è evidente da quanto afferma nel proseguo del brano che abbiamo citato. Pertanto, quando sostiene che Dio non può ripristinare una vergine, si sta esprimendo nel secondo modo, ossia affermando che Dio non ha il potere, a causa della sua giustizia, di premiare una corrotta con il premio che spetta alle vergini. Certamente, come concorderebbe qualsiasi teologo e come si può ricavare anche dal testo del santo, lo potrebbe fare di potenza assoluta, ma non di potenza ordinata e secondo giustizia; infatti, così come, per la sua volontà giustissima, non può indurre qualcuno a compiere il male, così non vuole eguagliare nel premio le vergini alle corrotte. Chiaramente, tuttavia, Dio può volere l'opposto e, se lo volesse, lo vorrebbe comunque giustamente<sup>990</sup>, quindi, parlando *simpliciter*, potrebbe ugualmente premiare una corrotta.
2. Se anche, invece, si interpretasse secondo il primo modo ciò che ha detto Girolamo, cioè nel senso che a noi interessa, comunque il risultato sarebbe favorevole alla tesi della contingenza del passato. Da quanto è stato detto, infatti, è evidente che a Dio sia impossibile ripristinare una vergine solo di potenza ordinata,

---

990 Ciò potrebbe avvenire, però, solamente di potenza assoluta.



mentre gli sia possibile di potenza assoluta<sup>991</sup>.

¬ ¬ I.4.1.2\*) Riguardo l'autorità di Agostino si può rispondere che in realtà, se si prestasse attenzione al passo immediatamente precedente a quello citato e al suo senso, ci si renderebbe conto che Agostino sta argomentando a favore e non contro questa tesi. Agostino infatti sta affermando in quel passo che, così come le cose future sono in una condizione per cui possono non accadere, allo stesso modo le cose passate sono in una condizione per cui possono non essere state, ecco spiegato allora perché afferma ciò che afferma. Del resto consta che qualsiasi cattolico deve concedere che qualsiasi futuro, *simpliciter* e per la potenza assoluta di Dio, può non esser fatto e non essere futuro. Pertanto, secondo l'intenzione di Agostino, similmente qualsiasi cattolico, come effettivamente sembra, deve concedere che qualsiasi passato, parlando *simpliciter*, può per la potenza assoluta di Dio non essere stato fatto e non essere stato. Ecco allora la vera intenzione del discorso fatto dal santo.

Per comprendere meglio il discorso di Agostino bisogna sapere poi che in due modi si può intendere che un qualche futuro, che è ancora effettivamente futuro, possa non accadere prima, ovviamente, che accada<sup>992</sup>, e che un passato possa non essere stato.

1. In un modo supponendo la sua regolarità.
2. Nell'altro modo in senso assoluto e *simpliciter*.

A sua volta poi, il primo modo si divide in ulteriori due modi:

1. Il primo suppone la costanza del soggetto nella stessa misura in cui si nega il predicato, vale a dire che è come se si intendesse senza problemi che una cosa sia futura eppure non accada o sia passata e non sia stata, oppure, che è uguale, che questa proposizione copulativa sia possibile: “Ciò è futuro e ciò non sarà”, oppure “Ciò è passato e ciò non è stato”.
2. Il secondo, invece, suppone la costanza del soggetto prima che si neghi il predicato, ossia come se si comprendesse come possibile che qualcosa, dopo essere stata futura, non sia futura o dopo

---

991 GR, T.33.

992 È chiaro che nel momento in cui un futuro si realizza, diventa presente, non è più futuro, ma non è questo il senso del discorso che vuole qui fare Agostino.

essere stata passata, non sia passata, oppure, che è lo stesso, che questa proposizione copulativa sia possibile: “Ciò è stato futuro e ciò non è o sarà futuro” o “Ciò è stato passato e ciò non è stato o non è passato”.

Tuttavia in nessuno di questi due modi di predicare è vero che il futuro possa non accadere o il passato non essere stato.

Ciò è evidente senza alcun dubbio se ci riferiamo al primo modo, perché, diversamente, si porrebbero come contemporaneamente vere due proposizioni contraddittorie, lo stesso sarebbe contemporaneamente vero e falso e una tal cosa è impossibile anche per la potenza divina, lo stesso Agostino riconosce del resto che è impossibile<sup>993</sup>. È evidente, in realtà, anche se ci riferiamo al secondo modo, che tra i due è il meno chiaro, poiché, come è stato mostrato prima, è impossibile che una proposizione singolare *de inesse* riguardante il futuro, prima che sia posta nel tempo del suo essere futuro, sia successivamente vera e falsa e similmente è impossibile che qualcosa, prima di essere, sia successivamente futuro e non futuro, così come, ugualmente, è impossibile che qualcosa, dopo essere stato, sia successivamente passato e non passato<sup>994</sup>.

Del resto è principalmente questo il senso a cui si riferisce Agostino ed è inoltre sempre questo, non il primo, il senso che si avvicina di più all'uso comune quando si dice, per esempio, che un futuro può esser fatto o diventare non futuro o che un passato divenga non passato. Il “fare”, l’“agire”, sembrano implicare infatti una qualche successione o un qualche passaggio da ciò che è affermato a ciò che è negato o viceversa, come quando diciamo che il bianco può esser fatto o diventare non bianco o il non bianco, bianco.

Che questa poi sia la reale intenzione di Agostino, si capisce da quanto scrive. Il santo dottore del resto, in tutto questo discorso, non vuol dire altro

---

993 Di una cosa che sarà, cioè di una cosa futura, non si può affermare contemporaneamente che non sarà, ossia che non è futura. Se il soggetto di cui predico qualcosa rimane costante, ma il predicato che gli associo viene contemporaneamente negato e affermato, finisco per avere delle affermazioni contraddittorie.

994 In questo senso, di una cosa che è stata, dopo che è stata, non posso dire che non sia stata, poiché, altrimenti, affermerei che quella cosa è stata e non è stata, ossia affermerei qualcosa di contraddittorio. Ugualmente, di una cosa che sarà, prima che sia, non posso dire che non sarà, altrimenti affermerei da un lato che quella cosa sarà e dall'altro lato che non sarà. Se il soggetto della predicazione rimane costante, ma prima o dopo si afferma e si nega il predicato, ne consegue ugualmente una contraddizione.

se non che, come Dio non può fare che il passato non sia passato in modo tale che dopo essere passato, sia non passato e non può fare che sia vero dire: “Ciò fu passato e non è passato”, poiché altrimenti qualcosa sarebbe contemporaneamente vero e falso, così, allo stesso modo, Dio non può fare un futuro non futuro prima che quello sia, altrimenti, dopo essere stato futuro, sarebbe non futuro. Per cui vi è somiglianza per quel che riguarda il cessare di essere vere delle proposizioni al passato e l'iniziare a essere vere delle proposizioni al futuro. Infatti, così come nessuna proposizione concernente il futuro, da quanto è stato detto prima, può iniziare a essere vera prima dell'istante in cui enuncia che qualcosa sarà, così nessuna proposizione riguardante il passato può cessare di essere vera dopo l'istante in cui enuncia che qualcosa è stato. Del resto è per questo che Agostino dice che l'affermazione per la quale diciamo giustamente che qualcosa è stato, supposto chiaramente che tale affermazione sia stata vera, Dio non può fare che sia falsa. È necessario infatti che, se è stata vera, sia sempre in seguito vera, così come è necessario che, se una affermazione sul futuro è vera, sempre sia stata prima vera. Ecco allora la ragione delle affermazioni di Agostino.

Da ciò si ricava inoltre che la necessità ad essere state delle cose passate e ad accadere delle future, secondo il santo, che parla in maniera simile di entrambe, non è una necessità assoluta, ma solamente condizionata.

Ugualmente l'impossibilità dei futuri a non accadere e l'impossibilità dei passati a non essere stati, è condizionata e non assoluta. Pertanto, parlando *simpliciter*, in senso assoluto, così come il futuro può non accadere, così il passato si dovrebbe dire che possa non essere stato grazie alla potenza di Dio e di certo, in base a quanto abbiamo visto dire ad Agostino, non sembra si possa sostenere che il santo abbia detto l'opposto<sup>995</sup>.

¬ ¬ I.4.1.3\*) A quanto scrive Anselmo si può rispondere che egli stesso, nella prima citazione riportata, non fa alcuna menzione della potenza di Dio. Egli dice infatti solamente che non si può fare in modo che una cosa passata sia fatta non passata, come invece la cosa presente può esser fatta non presente e la cosa non di necessità futura, può esser fatta non futura.

---

995 GR, T.34.

Ora, certamente, quanto egli dice è vero, infatti una potenza creata può far sì che una qualche cosa presente sia fatta non presente e una qualche cosa contingentemente futura sia fatta non futura, mentre non funziona così riguardo alle cose passate, in quanto nessuna potenza creata può far sì che una cosa passata non sia passata; tuttavia, quanto detto, non nega che ciò sia possibile per la potenza divina e Anselmo, di fatto, non dice il contrario. Per quel che riguarda invece la seconda affermazione di Anselmo, nella quale si occupa in maniera particolare della potenza divina, bisogna dire che è vero che, così come Dio non può fare che ciò che è stato fatto non sia stato fatto, così non può fare che il vero sia falso, tuttavia vi può essere una differenza nell'interpretare il senso di queste affermazioni, infatti possono essere intese o *in sensu composito* o *in sensu diviso*. In senso composto Dio non può far sì che il vero sia falso, né che lo stesso sia contemporaneamente vero e falso, tuttavia in senso diviso, parlando *simpliciter* e in senso assoluto, una qualche cosa vera, per il fatto di essere contingente, Dio può fare che sia falsa. Similmente, allora, sebbene Dio non possa fare che ciò che è stato fatto non sia stato fatto supponendo la costanza del soggetto, tuttavia *simpliciter et absolute*, Dio può fare che ciò che è stato fatto non sia stato fatto. In tal modo, allora, quanto sostiene Anselmo è in armonia con quanto afferma Agostino in base a quello che abbiamo detto prima<sup>996</sup> e tra i due non vi è divergenza<sup>997</sup>.

¬¬ I.4.1.4\*) Per quel che riguarda l'autorità di Agatone o Aristotele, citata precedentemente dal 6° libro dell'*Ethica Nicomachea*<sup>998</sup>, bisognerebbe dire che non bisogna curarsi della loro opinione, in quanto si sono ingannati con le loro affermazioni empie negando a Dio, non solo di poter fare quella

---

996 Con ciò si spiega allora anche quel secondo modo, in senso assoluto e *simpliciter*, secondo cui per Agostino un qualche futuro, effettivamente futuro, poteva non accadere. Gregorio aveva infatti lasciato in sospenso la trattazione di questo secondo modo, concentrandosi invece solamente nel primo che aveva a sua volta diviso in altri due modi. Possiamo allora concludere quel discorso lasciato in sospenso da Gregorio affermano che per Agostino, in quei due modi riferentesi al primo, un futuro non può esser fatto non futuro, mentre nel secondo modo, in senso assoluto, a Dio è possibile rendere un futuro non futuro.

997 GR, T.35.

998 Gregorio si sta qui riferendo all'autorità di Aristotele che era stata portata a favore della negazione della contingenza del passato ancora nel quarto argomento contro la prima conclusione e che fino ad ora non era stata più ripresa. Certo colpisce il modo "duro" con cui Gregorio tratta l'autorità del Filosofo, specialmente se lo paragoniamo al modo conciliante con cui reinterpreta il pensiero di altri autori. Forse possiamo scorgere in ciò un cambiamento dei paradigmi di riferimento che caratterizza il tardo medioevo.

cosa<sup>999</sup>, ma anche molte altre come: creare, annichilire, resuscitare e innumerevoli altre<sup>1000</sup> che invece, con fede certa e vera, riteniamo che Dio possa compiere senza alcun problema<sup>1001</sup>.

¬ ¬ I.4.2\*) Per quel che riguarda le argomentazioni, invece, si può rispondere in questo modo.

¬ ¬ I.4.2.1\*) Alla prima va risposto che questa proposizione, presa in senso letterale, deve essere negata: “Dio può fare che una cosa che fu, non sia stata”, la ragione è che questa affermazione: “Dio fa che una cosa, che è stata, non sia stata”, è impossibile a causa dell'implicazione sottesa e nello stesso modo anche questa proposizione deve, forse, essere negata: “Dio può fare che una cosa passata non sia stata”; tuttavia se tali cose appena dette: “una cosa che è stata” o “una cosa passata”, si ponessero nella parte del soggetto, dicendo qualcosa tipo: “una cosa che è stata” o “una cosa passata, Dio può fare che non sia stata”, allora queste proposizioni, prese in senso letterale, sembrano avere senso diviso e parlando assolutamente, in questo modo, potrebbero essere concesse<sup>1002</sup>. Volendo quindi riassumere quanto appena detto e volendo, anche se non è necessario, distinguere in maniera più chiara per quanti sono meno esperti di logica<sup>1003</sup>, ribadiamo che queste proposizioni [“una cosa che è stata” o “una cosa passata, Dio può fare che non sia stata”] dovrebbero essere concesse in senso diviso e non in

---

999 Cioè, fare che le cose passate non siano state passate.

1000 L'Arminiense interpreta quindi l'affermazione di Agatone, riportata da Aristotele, in modo molto restrittivo, quasi che quel: “*Hoc solo privatur deus*” (Di questo solo è privo Dio), volesse dire che anche di ciò è privato Dio: fare che le cose passate non siano state. Non solo sarebbe privo di tutte quelle cose che noi, in quanto cristiani, gli riconosciamo, ma anche di poter modificare il passato. È probabile che questa interpretazione, un po' forzata a nostro avviso, del testo aristotelico derivi da un giudizio più complessivo dell'opera di Aristotele; vale a dire che Gregorio, conoscendo attraverso i suoi diversi studi i limiti della concezione della divinità dello Stagirita, abbia perciò interpretato questo passo in questo modo e vi abbia risposto di conseguenza con tono poco conciliante.

1001 GR, T.36.

1002 Il cambiamento nella costruzione della frase dovrebbe perciò rendere più chiaro un altro significato che essa potrebbe assumere: non è di una cosa che oramai è passata che si predica il suo poter non essere stata grazie all'intervento della potenza di Dio, ma di una cosa che potrebbe avere la condizione di essere passata, ma non ce l'ha ancora. Una cosa passata, presa in senso assoluto, può, come abbiamo visto più volte, essere separata dal suo essere passata che non gli appartiene necessariamente, quindi può non essere realizzata da Dio e perciò non essere passata e non essere stata.

1003 Quella che si presenta qui come una concessione fatta al lettore per aiutarlo a capire meglio il discorso, è forse un indicatore che può suggerirci come invece sia Gregorio a sottolineare e in tal senso difendere, la difficoltà di un ragionamento che in prima battuta non è immediatamente né evidente, né tanto meno convincente.

senso composto.

In questo modo si direbbe allora che una qualche cosa che veramente è passata, come Adamo ed Eva, Dio può fare che non sia stata e similmente, una cosa non passata, come l'Anticristo, Dio può fare che sia stata. Quando si dice poi: “o può farlo positivamente, facendo ecc...”, deve essere detto che Adamo, per esempio, Dio può fare che non sia stato non certamente facendolo o realizzandolo positivamente, ma negativamente, ossia non producendolo nel passato o, se così si può dire, non avendolo prodotto, infatti può non averlo prodotto non solo non producendolo nel presente o nel futuro<sup>1004</sup>. Molte sono del resto le cose passate che Dio né produce, né produrrà mai e tuttavia non sarà mai vero che esse non sono state, ma, se Dio non le avesse mai prodotte, senz'altro non sarebbero passate, né sarebbero state e per conseguenza ora non sarebbe vero che esse sono state. D'altra parte la dimostrazione che è stata portata e si sta confutando suppone ciò solo nel secondo senso, vale a dire negando la produzione solo nel presente e nel futuro, pertanto non vale<sup>1005</sup>.

Al contrario, invece, la cosa non passata, come per esempio l'Anticristo, Dio può fare che sia stata positivamente, cioè facendola, realizzandola anche nel passato<sup>1006</sup>, infatti può aver prodotto l'Anticristo e perciò segue che è stato<sup>1007</sup>.

¬ ¬ I.4.2.2\*) Al secondo ragionamento si potrebbe obiettare in primo luogo che, come un simile modo di argomentare può essere applicato ad una

---

1004 Dio può quindi far sì che Adamo non sia stato senza dover compiere alcuna azione positiva o qualche tipo di azione nel presente o nel futuro, ma semplicemente non avendo mai prodotto Adamo nel passato. In tal modo si eviterebbe l'obbiezione dell'argomentazione in contrario (¬ I.4.2.1\*) che conduceva l'eventuale azione di Dio sul passato ad un'*impasse*.

1005 L'argomentazione contraria infatti (¬ I.4.2.1\*) presupponeva un'azione divina successiva, quindi presente o futura, all'essere stato della cosa e pertanto rendeva l'agire di Dio sul passato impossibile o quanto meno inefficace.

1006 Il senso di quanto sta dicendo ora Gregorio in merito alle cose non passate sembra essere il seguente: le cose non ancora passate Dio può ora o nel futuro farle essere e in tal modo, una volta fatte essere, renderle passate. Per tale motivo la sua azione nei confronti di queste ultime può essere positiva, ossia può essere un fare e un agire reale, di natura completamente diversa dall'agire a cui si faceva riferimento prima nei confronti delle cose oramai passate e di cui si diceva che in un certo senso potessero non essere state. Più difficile sarebbe invece sostenere che qui Gregorio da Rimini stia affermando che Dio può effettivamente intervenire sulle cose già accadute, sugli eventi passati, aggiungendone alcuni, ossia, se così si può dire, incrementando la reale quantità di cose che sono accadute nel passato. Sebbene una simile posizione ci sembri lontana dal discorso finora fatto da Gregorio, va comunque ammesso che potrebbe essere ricavata dalle sue parole.

1007 GR, T.37.

cosa passata, così può essere fatto valere anche per una cosa futura. Dio infatti, secondo una tale argomentazione, non potrebbe fare che una cosa futura, come l'Anticristo, non sia futura prima che venga posta in essere<sup>1008</sup> e quindi la potenza divina non potrebbe fare che l'Anticristo non sia futuro, ma una simile conclusione è assurda e non può essere concessa. Del resto che si giunga a questa conclusione è evidente, in quanto, in un certo modo di parlare, che l'Anticristo non sia, è un certo non ente “che non segue la posizione o distruzione di qualche ente”. Se infatti tutte le cose create fossero distrutte o se tutti gli enti [possibili] fossero creati, ancora resterebbe vero che l'Anticristo sia futuro. Pertanto, applicando lo stesso tipo di ragionamento che è stato utilizzato prima<sup>1009</sup>, ne conseguirebbe che, visto che nessuna privazione e non ente è oggetto della potenza divina, a meno che non riguardi in qualche modo un ente o segua alla posizione o distruzione di un qualche ente [Mag.], e dato che, che ciò che è futuro non sia futuro, come il non essere dell'Anticristo, è una privazione e un qualche non ente poiché non segue alla posizione o distruzione di un qualche ente [Min.], risulta che non può essere oggetto della potenza divina che ciò che è futuro non sia futuro<sup>1010</sup>.

In secondo luogo si può tuttavia rispondere a questo ragionamento ricorrendo alla distinzione circa il termine “fare” posta all'inizio di questa questione<sup>1011</sup>. Se infatti tale termine fosse assunto propriamente, nel primo

---

1008 Si sottolinea l'*antequam poneretur in esse*, poiché, chiaramente, una volta posto in essere smette di essere futuro e diventa quel non-futuro che è il presente. Tuttavia qui si sta discutendo un altro tipo di passaggio: dall'essere futuro al non essere futuro, il quale non concerne il diventare presente delle cose future. Ecco allora il bisogno della sottolineatura.

1009 Si tratta dell'argomentazione presente al punto  $\neg$  I.4.2.2\*.

1010 La strategia di Gregorio in questa prima parte della replica alla seconda argomentazione contro la contingenza del passato consiste nel mostrare come lo stesso tipo di ragionamento, applicato a un contenuto diverso, porti a conseguenze inaccettabili. L'intento sembrerebbe allora quello di sminuirne l'efficacia: visto che applicato a cose future porta a conclusioni assurde, non vi è ragione di dargli credito quando sia applicato a cose passate.

1011 Nelle *distinctiones praeviae* del primo articolo di questa questione si trova un breve riferimento al modo in cui può essere inteso il termine “fare”. I pensatori a cui si rifà Gregorio per porre questa distinzione sono Anselmo d'Aosta e Agostino d'Ippona. Si veda il testo latino riportato nella nota 867, ne presentiamo qui una nostra traduzione: «Vi è un'altra distinzione, dal momento che, come Anselmo pone nell'opinione del De casu Diaboli capitolo 1, si può dire che qualcuno “faccia qualcosa” in un duplice senso: in un modo positivamente, e ciò in due sensi, cioè o facendo [qualcosa] nuovamente o conservando ciò che è stato fatto. Nell'altro modo negativamente, cioè non facendo[ne] l'opposto o non proibendo la cosa stessa, potendo tuttavia farlo [ossia potendola proibire]; e in questo modo, come dice lui, anche noi diciamo che Dio fa che una qualche cosa che era, non sia, quando cessa di farla essere e similmente si può dire che faccia non essere quelle cose che non sono, poiché, potendo, non le fa essere. In questo modo si esprime Agostino nel 12° libro del De civitate dei, capitolo 17, quando afferma: “Le cose, che Dio creò, fece sì che non esistessero finché non esistettero e che poi esistessero quando cominciarono ad esistere”. Inoltre si dice che faccia il male, poiché, potendo, non impedisce coloro che lo fanno. Nel primo modo [il

modo della distinzione, si deve concedere che Dio non possa fare che il passato non sia stato, né, del resto, una simile concessione deve sorprendere, infatti in quel senso Dio non può fare che una cosa non esistente non sia<sup>1012</sup>. Però, allora, va negata anche l'ultima conseguenza di quel ragionamento<sup>1013</sup> con la quale si inferiva: “quindi una cosa passata non può non essere stata”, infatti il suo opposto sta con l'antecedente<sup>1014</sup>, vale a dire, cioè, che una cosa passata può non essere stata non tanto perché Dio può fare in quel senso che non sia stata, ma poiché Dio può non averla fatta<sup>1015</sup>. Se invece il termine “fare” fosse assunto comunemente o impropriamente e nel secondo modo, in quello stesso modo in cui si esprime Agostino, allora si concederebbe a quelli che sostengono questa posizione che Dio può fare che il passato non sia stato, infatti, evidentemente, può non averlo fatto pur avendo, tuttavia, il potere di farlo. Per una maggiore comprensione del ragionamento va posta allora una distinzione riguardo l'oggetto della potenza, esso infatti si può assumere in due modi.

1. Nel primo propriamente e allora solo ciò che Dio può fare nel primo modo può essere oggetto della potenza divina<sup>1016</sup>. In questo caso, allora, va concessa la maggiore e quell'ulteriore conclusione per cui: “Dio non può fare ecc...”, infatti si intenderebbe il ragionamento riferendosi al primo senso del termine “fare”<sup>1017</sup>.
2. Nel secondo comunemente o impropriamente e così anche quello che Dio può fare nel secondo modo può essere oggetto della

---

termine] “fare” è assunto propriamente, nel secondo [modo] impropriamente.»

1012 Si deve concedere cioè, che nel primo modo, ossia propriamente, Dio non può fare positivamente (o anche solo conservare) che una cosa passata non sia stata. La cosa passata è in effetti, in un certo qual modo, un non ente e non si può fare positivamente che qualcosa che è già non ente non sia, come del resto non si può fare che un non ente non sia semplicemente conservando qualcosa.

1013 Si tratta di quanto esposto al punto  $\neg$  I.4.2.2\*.

1014 Ossia l'antecedente del ragionamento sta insieme alla conclusione opposta: che una cosa passata possa non essere stata.

1015 Nuovamente Gregorio cerca di risolvere il problema di come si possa affermare che Dio può far sì che ciò che è stato non sia stato, introducendo un senso per cui si possa affermare che, sebbene Dio non agisca direttamente nel trasformare le cose accadute, può tuttavia far sì che non si siano mai verificate. In questo passo, perciò, non aggiunge nulla di particolarmente significativo rispetto a quanto ha già detto poco prima.

1016 Se cioè si intende l'oggetto della potenza divina propriamente, allora solo ciò che Dio può fare positivamente, agendo o conservando qualcosa in qualche modo, può essere oggetto della potenza di Dio.

1017 Date queste condizioni, l'argomentazione esposta al punto  $\neg$  I.4.2.2\* sarebbe allora valida e pertanto Dio non potrebbe fare che una cosa passata non sia stata.



potenza divina<sup>1018</sup>. In questo secondo senso va allora negata la premessa maggiore.

A dimostrazione si potrebbe dire che non segue tale conclusione: “se Dio non fosse, il nulla sarebbe, quindi Dio non è la causa dell'esserci del nulla”, in questo modo, infatti, sostituisci un altro “nulla” a Dio<sup>1019</sup>. Anche se Dio, infatti, non fosse esistito, le cose, prima di essere state create, non sarebbero state. Inoltre Agostino sostiene che Dio fu la causa per cui, prima che fossero, quelle cose non furono, in quanto Egli avrebbe potuto produrle prima di quando le produsse, eppure non lo fece<sup>1020</sup>.

Dio, cioè, potrebbe essere detto: “essere stato causa”, tramite quella comprensione del termine “fare” nel secondo modo, vale a dire negativamente. Del resto è questo che si dovrebbe immaginare dicendo che Dio è causa del non essere e non, invece, pensare che positivamente Dio faccia e produca il non essere, un tal modo di intendere la cosa sarebbe infatti un'immagine scorretta<sup>1021</sup>.

¬ ¬ I.4.2.3\*) Alla terza argomentazione andrebbero concesse tutte quelle cose inferite come possibili, per cui, sebbene Dio non possa fare che il bianco sia nero, dopo essere stato bianco e senza alcuna mutazione, tuttavia potrebbe fare che quella cosa [che abbiamo detto essere bianca] sia nera senza alcuna mutazione, poiché potrebbe fare che quella cosa non sia mai stata bianca e fosse invece sempre stata nera<sup>1022</sup>. Allo stesso modo, perciò, si

---

1018 Ampliando lo spettro di ciò che può essere definito in qualche modo oggetto della potenza divina si può farvi rientrare anche ciò che Dio fa in modo negativo, non proibendo o facendo l'opposto, pur potendolo fare.

1019 In sostanza, se Dio non fosse la causa del nulla, il nulla non avrebbe causa, perciò nulla causerebbe (il) nulla. Togliendo a Dio il fatto di essere causa del nulla non risolviamo alcun problema, anzi, ci si trova immersi in un problema ancor più grande. Se quindi intendiamo bene il pensiero di Gregorio, qui decisamente poco chiaro, questa conclusione va scartata perché non conclude proprio “niente”, non raggiunge alcun risultato.

1020 Riferendosi al brano di Agostino del *De civitate dei* utilizzato all'inizio della questione per dar ragione di una distinzione fruttuosa intorno al termine “fare”, Gregorio da Rimini vuole suggerire un modo in cui può essere affermato che Dio è artefice del nulla. Si tratta di un modo improprio di esprimersi e di utilizzare il termine “fare” e pur tuttavia di un modo che può essere adoperato. Dio è artefice del nulla nel senso che avrebbe potuto realizzare anteriormente ciò che, solo posteriormente, ha realizzato, per cui, se così ci si può esprimere, in quel lasco di tempo che è intercorso tra quando avrebbe potuto “creare” e quando, di fatto, ha “creato”, è stato artefice del non essere di quelle cose che successivamente fece. Poteva infatti farle essere, ma non lo ha fatto, quindi, in un certo senso, le ha fatte non essere.

1021 GR, T.38.

1022 Dio non può rendere una cosa bianca, non bianca, senza compiere alcuna mutazione o cambiamento, tuttavia può far sì che non sia mai stata bianca. Nuovamente il *Doctor Authenticus* sta proponendo un ragionamento che abbiamo incontrato più volte e in diverse forme, come ad esempio quando abbiamo trattato del modo in cui le cose possono essere concepite se prese in senso assoluto o secondo una certa

potrebbe dar ragione degli altri esempi portati<sup>1023</sup>.

¬¬ I.4.2.4\*) Al quarto ragionamento andrebbe obiettato che, se un tale modo di argomentare fosse utilizzato anche nei riguardi di una cosa futura, ne risulterebbe una conseguenza assurda, ossia che una cosa futura non potrebbe esser fatta non futura. L'argomentazione assumerebbe infatti la seguente forma: si ponga che Dio oggi faccia che l'Anticristo non sia futuro, se Dio lo fa, allora questa affermazione è vera: "Ora, prima di tutto, è stato fatto che l'Anticristo non sia futuro, quindi l'Anticristo non è <qualcosa di> futuro", tuttavia segue anche che, prima che fosse realizzato ciò, l'Anticristo è stato futuro, quindi, posto che siamo ancora nell'istante in cui era futuro prima che fosse fatto non futuro, l'Anticristo è ancora futuro. Come quindi dall'applicazione di questo ragionamento ad una cosa passata si ricaverebbe che una cosa passata non può non essere stata passata, così dalla sua applicazione ad una cosa futura si ricaverebbe che una cosa futura non può non essere futura, tuttavia, come già sappiamo, questa seconda conclusione non può essere sostenuta<sup>1024</sup>.

Oltre a muovere questa obiezione, si potrebbe rispondere a questo ragionamento negando quella conseguenza in virtù della quale, posto che oggi sia stato fatto che il mondo non sia stato, si inferisce che questa proposizione sia vera: "Ora, prima di tutto, è stato fatto che il mondo non sia stato" e questo perché non è posto nell'antecedente che ora, prima di tutto, sia stato fatto o si faccia che il mondo non sia stato<sup>1025</sup>. Se invece si

---

interpretazione della potenza assoluta. Ancora una volta, però, rileviamo che sebbene dalle parole di Gregorio si possa intravedere una soluzione al problema che fa scaturire questi ragionamenti e queste distinzioni, tuttavia la reale portata della proposta dell'Arminiense non è chiara: cosa vuol dire infatti che Dio possa far sì che una cosa, della quale stiamo parlando e della quale diciamo essere o essere stata bianca, non sia mai stata bianca? Forse che Dio avrebbe potuto fare che quella cosa non fosse mai stata bianca anche se, di fatto, l'ha fatta di questo colore o forse significa che Dio può ancora, in un qualche modo, fare che una cosa, che è stata bianca, non sia mai stata bianca? Ritroviamo insomma quelle perplessità che erano sorte anche dall'analisi della posizione di Bradwardine e che successivamente riprenderemo ancora una volta.

1023 GR, T.39.

1024 Si sarà notato come il procedimento adottato in questo caso da Gregorio sia lo stesso di quello già utilizzato prima, al punto ¬¬ I.4.2.2\*. Si squalifica l'argomentazione che si sta combattendo evidenziando come le conclusioni a cui arriva, cambiandone il contenuto, siano inaccettabili. Se applico questo tipo di ragionamento alle cose future arrivo a delle conseguenze assurde, pertanto non si vede perché le conseguenze a cui si arriva, circa le cose passate, dovrebbero essere più affidabili.

1025 Il punto di discriminazione che Gregorio sta sottolineando è, a nostro avviso, il seguente: affermare che sia possibile far sì che il mondo non sia mai stato non coincide o non basta, per poter affermare o concedere che Dio possa fare oggi che il mondo non sia stato.

ponesse ciò, ossia che fosse posto nell'antecedente che ora, prima di tutto, sia stato fatto o si faccia che il mondo non sia stato, andrebbe negato che Dio abbia sempre fatto che il mondo non sia stato, poiché non è possibile che Dio faccia ora che il mondo non sia stato, come non è possibile che ora sia vero che Dio non ha fatto il mondo, anzi è sempre stato vero [che è impossibile che Dio non abbia fatto il mondo].

Per cui ci si immagina questo argomento come se affermasse che Dio possa fare che il mondo, dopo essere stato, non sia stato, come, cioè, se trasmutasse qualcosa dal “essere stato” al “non essere stato”, ma questo modo di rappresentarsi la cosa è impossibile, come più sopra è stato detto a proposito dell'autorità di Agostino; né in questo modo, del resto, la concepiscono coloro i quali sostengono questa posizione<sup>1026</sup>. Piuttosto, invece, così come, correttamente, bisogna immaginare che il futuro, prima che Dio lo realizzi, Dio può farlo non futuro e ciò non tramite una qualche trasformazione dall'essere futuro al non essere futuro, ma semplicemente perché può far sì che non si realizzi nel futuro, così bisogna concepire il modo in cui Dio può fare che il passato non sia stato, vale a dire potendo non averlo mai realizzato<sup>1027</sup>.

$\neg \neg$  I.4.2.5\*) Infine, alla quinta argomentazione si potrebbe obiettare che il medesimo inconveniente che si è ricavato nelle rivelazioni circa il passato lo si può ricavare anche nelle rivelazioni relative al presente o al futuro. Dio infatti [in una rivelazione circa un evento presente] potrebbe rivelare che Pietro è a Roma e tuttavia potrebbe annichilire Pietro o potrebbe rivelare che l'Anticristo sarà nell'istante [futuro] *A* [in una rivelazione circa un evento futuro] e tuttavia potrebbe non creare mai l'Anticristo. In entrambe i casi allora, come si capisce, Dio mentirebbe<sup>1028</sup>. Tale conseguenza è evidente, poiché la prima rivelazione è una cosa distinta da Pietro e la seconda rivelazione è una cosa distinta dall'Anticristo<sup>1029</sup>, se l'Anticristo

---

1026 La posizione della contingenza del passato.

1027 GR, T.40.

1028 Fin qui si ripropone perciò, in un certo senso, quanto già affermato al punto  $\neg \neg$  I.4.3.

1029 Nuovamente Gregorio da Rimini sta applicando il ragionamento proposto nell'argomentazione a cui si prefigge di rispondere ( $\neg$  I.4.2.5\*) a dei contenuti diversi. Come poteva essere applicato alle rivelazioni circa eventi o cosa passate, così può essere applicato a rivelazioni riguardanti eventi o cose presenti e future. Inoltre, come nell'argomentazione presente al punto  $\neg$  I.4.2.5\* si evitava la critica che faceva della rivelazione e dell'evento rivelato una cosa sola, così, anche in questo caso, Gregorio si premura di

fosse.

Si potrebbe rispondere allora all'argomento che, in entrambi i casi, Dio potrebbe fare che Adamo non sia stato e che quella entità, che è o è stata una rivelazione, non sia stata realmente una rivelazione<sup>1030</sup>. Dio potrebbe infatti averla fatta senza alcun soggetto o senza aver indicato per mezzo di essa alcuna cosa o alcun contenuto a nessuno<sup>1031</sup>. La stessa cosa possiamo immaginarla per quel che riguarda le rivelazioni al presente e al futuro e in tal modo si evitano quelle conseguenze che sono state inferite<sup>1032</sup>.

Le risposte portate da Gregorio sembrano avere per lo più un denominatore comune, sia che si faccia riferimento alla distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, sia che si precisi un senso composto e un senso diviso nell'interpretazione delle proposizioni, sia che ci si rifaccia ad una determinata interpretazione di ciò che può significare il termine “fare” o l'essere oggetto della potenza divina. Tale denominatore è il fatto che il teologo agostiniano tenti in tutti i modi di evitare che l'affermazione della mutabilità del passato da parte di Dio possa significare qualcosa come un successivo e quindi contemporaneo, passaggio dall'essere stato al non essere stato. Dire che un certo passato può non essere stato non può significare qualcosa di contraddittorio, qualcosa come affermare che una certa qual cosa prima è passata e poi è non passata, quindi è stata e non è stata. Non dobbiamo quindi pensare ad una successione o ad un passaggio che implicino una serie temporale e nemmeno, ovviamente, ad un contemporaneo essere passato e non essere passato. Ugualmente è anche da escludere che si stia parlando di qualcosa che possa accadere all'interno del normale e regolare svolgersi degli eventi e infine, di certo, non ci stiamo riferendo a qualcosa che rientri nella sfera delle capacità di una creatura. Detto questo, detto ciò che sicuramente Gregorio vuole escludere, rimane però da capire quale sia allora il vero senso e il vero significato di questo cambiamento del passato che la potenza divina può compiere. In senso diviso, di potenza assoluta, utilizzando un'accezione impropria del termine “fare”, parlando *simpliciter et absolute*, che cosa vuol dire poter modificare il passato? A nostro avviso le possibilità sono due e quali esse siano lo abbiamo

---

sottolineare che entrambe le rivelazioni possono essere concepite come cose distinte dal loro oggetto.

1030 Gregorio accetta perciò la distinzione tra la cosa passata e la rivelazione che la esprime, ma afferma ugualmente che Dio possa modificare il passato che ha rivelato. Dio potrebbe infatti fare che, da un lato, Adamo non sia stato e dall'altro, che quella rivelazione non sia stata realmente una rivelazione, ma qualcos'altro.

1031 Una rivelazione senza un soggetto a cui sia rivelata o senza alcun contenuto rivelato non è, di fatto, una rivelazione.

1032 GR, T.41.

già evidenziato più volte: o Dio può modificare il passato nel senso che avrebbe potuto far sì, che una cosa passata, prima che accadesse, non fosse mai accaduta o può modificare il passato nel senso che, in qualsiasi istante, può far sì che non si sia mai realizzata una determinata cosa che, di fatto, si è realizzata e che noi definiamo per questo passata. La prima possibilità potrebbe collimare, in un certo senso, nella seconda se quest'ultima, e non può essere che così se stiamo a ciò che si può ricavare del testo di Gregorio e al maggior rigore teoretico, fosse interpretata come un'azione di Dio che si attua nella prospettiva della sua eternità e fa sì che non si possa realmente dire che qualcosa è stato “dopo” che Dio ha fatto sì che non sia mai stato, in quanto verrebbe meno anche “l'essere stato” di ciò che è stato; Dio può cioè non aver mai realizzato, nel passato, ciò che ha realizzato. La seconda possibilità, invece, non può essere ricondotta alla prima senza storpiarne completamente il significato. Che la seconda possibilità sia per noi la più adeguata a rendere ragione del pensiero di Gregorio lo abbiamo cercato di sottolineare più volte, anche perché, diversamente, le cose di cui si dovrebbe rendere ragione sarebbero assai numerose e complesse: come si spiegherebbe, ad esempio, una discussione tanto complicata e approfondita come questa se la tesi della contingenza del passato volesse solo indicare che Dio avrebbe potuto creare diversamente ciò che un tempo creò o come si giustificerebbe il fatto che certe argomentazioni, non solo a sostegno della tesi dell'immodificabilità del passato, implicano un effettivo cambiamento del passato una volta che questo sia avvenuto? È difficile quindi non vedere qualcosa in più, in questa tesi strenuamente difesa da Gregorio, che non la semplice constatazione dell'effettiva libertà della creazione divina. Rimangono però, intanto, alle considerazioni che scaturiscono da queste repliche dell'Arminiense ai critici della tesi della contingenza del passato e rileviamo un'altra caratteristica che ci potrà essere utile nell'approfondire questo argomento. Si tratta della centralità che riveste la comparazione di questo problema con il tema della possibile modificabilità del futuro. Questa centralità è del resto dovuta al fatto che, come abbiamo visto, la modificabilità del futuro da parte di Dio, il fatto che un futuro possa anche non accadere, è qualcosa di dato per certo ed evidente e non un qualcosa di dubbio come la possibile modificazione di ciò che è stato. Per il pensiero del tempo ciò era per lo più condiviso e la stessa interpretazione delle Scritture, in un certo modo di intendere il cristianesimo, si struttura su questa convinzione. Esistono degli eventi futuri i quali, essendo contingenti, possono anche non accadere ed esistono degli eventi futuri che, seppur rivelati, restano anch'essi, comunque, contingenti e pertanto possono anche non realizzarsi. Quest'ultima possibilità, però, implica che un evento futuro, rivelato come tale,

ad esempio la venuta futura dell'Anticristo spesse volte incontrata nei nostri testi, possa non verificarsi, ma ciò dovrebbe significare, onde evitare la circostanza che Dio ci abbia mentito, che Dio possa far sì che la venuta dell'Anticristo non sia mai stata un qualcosa che avrebbe dovuto essere futuro, che cioè non sia mai stata un evento futuro. Ciò ripropone allora la domanda su come debba essere interpretato questo poter far sì che una cosa futura non sia futura. Nuovamente la risposta ci riporta alle due possibilità evidenziate prima, chiaramente, però, in questo caso rivolte al futuro e delle quali, tuttavia, è sempre la seconda, specie se parliamo di un futuro rivelato, quella che sembra corrispondere meglio alle intenzioni di Gregorio. Per ora, però, ribadiamo come la riflessione sul futuro condizioni quella sul passato, come il pensare l'azione di Dio sugli eventi futuri divenga metro per giudicare e comprendere quella sugli eventi passati. Rileviamo infine che tutte queste considerazioni vengono applicate tanto nella risposta e nell'interpretazione delle *auctoritates*, quanto nella replica alle *rationes*, indice che oramai la difesa della posizione che si sta sostenendo ruota attorno ad un nucleo concettuale che investe la corretta comprensione tanto delle une quanto delle altre. Vediamo allora come Gregorio da Rimini riesca a presentare anche una successiva contro-argomentazione a tutto ciò che ha finora sostenuto e se vi sia, anche per la tesi opposta, un fulcro concettuale intorno a cui ruoti quest'ultimo tentativo confutatorio.

I Conclusione / Argomenti aggiunti a favore della soluzione positiva al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione

¬ ¬ ¬ I.4) Coloro i quali sostenessero la parte negativa *huius dubii* potrebbero rispondere agli argomenti portati a favore della parte opposta<sup>1033</sup>.

¬ ¬ ¬ I.4.1) Rispetto alla prima *rationem*<sup>1034</sup>, non va concesso quello che si afferma quando si dice: “riguardo al non essere stato di Adamo non segue che il primo principio non sia vero” e come dimostrazione andrebbe detto che non segue quanto ulteriormente si afferma<sup>1035</sup>, ossia che: “non può

---

1033 GR, T.42.

1034 Diversamente dal solito modo di procedere Gregorio inizia in questo caso con l'esposizione delle *rationes*, lasciando le *auctoritates* per ultime.

1035 Gregorio sembra ora voler tentare una difesa diversa della tesi dell'immodificabilità del passato, fa ritorno alla quarta obiezione contro la prima conclusione (¬ I.4), in qualche modo il vero punto di partenza di questa discussione, e propone un approccio diverso alla questione che concede decisamente

essere maggiormente dimostrato che al non essere stato di Adamo segua che il primo principio non sia vero, di quanto segua dal non essere futuro dell'Anticristo, quindi [visto che da quest'ultima cosa non segue che il primo principio non sia vero], non segue nemmeno dal non essere stato di Adamo”.

La ragione di ciò è che, in realtà, sono molte le cose che comportano contraddizione e tuttavia non può essere evidentemente dimostrato che sia così<sup>1036</sup>. Per esempio, che in Dio non ci siano tre persone include senz'altro contraddizione, eppure non può essere evidentemente dimostrato; similmente, secondo molti dottori, non può essere evidentemente dimostrato che includa contraddizione che ci siano più dei, eppure è certo che ciò includa contraddizione. Bisognerebbe quindi rispondere così e, sebbene si affermi: “riguardo ciò non segue che il primo principio non sia vero, quindi ciò può essere vero [ossia realizzato] tramite la potenza divina”, tuttavia non segue che: “non appare o non può essere dimostrato che, riguardo a ciò, segua che il primo principio non sia vero, quindi ciò, tramite la potenza divina, può essere vero”. Il motivo di questa precisazione è dovuto al fatto che, come è evidente dagli esempi precedenti<sup>1037</sup>, non segue che: “non può essere dimostrato che riguardo a ciò segua che il primo principio non sia vero, quindi, riguardo a ciò, non segue che il primo principio non sia vero”.

A quello che invece è poi aggiunto, ossia che questa proposizione: “Adamo non fu”, un tempo fu vera, andrebbe detto che, sebbene un tempo sia stata vera e conseguentemente, per sé, non ha comportato contraddizione, tuttavia, poiché ora la sua opposta è necessaria a causa del suo passaggio nel passato, essa stessa è impossibile<sup>1038</sup>. Conseguentemente, al suo esser vera,

---

molto meno alla tesi opposta.

1036 Si noti la portata del cambiamento: prima si sosteneva che modificare il passato non comportava contraddizione e ciononostante fosse impossibile a Dio; ora, invece, si afferma che comporta contraddizione modificare il passato anche se non può essere evidentemente dimostrato. Si passa quindi ad una impossibilità ben più forte sebbene, bisogna ammetterlo, non si riesca a provarne l'evidenza.

1037 In sostanza si precisa che una cosa è affermare che non segue, dal fatto che una cosa passata non sia stata, che il primo principio non sia vero e un'altra è affermare che non può essere dimostrato, dal fatto che una cosa passata non sia stata, che il primo principio non sia vero. Si difende quindi almeno la sospensione di giudizio in merito al fatto che far sì che una cosa passata non sia passata possa comportare contraddizione. Sembra che non comporti contraddizione, ma non è detto che le cose stiano così.

1038 Una volta che l'evento è accaduto, una volta che è passato, affermarne il contrario non è più possibile senza contraddirsi. Non era necessario che quell'evento divenisse un passato, ma ora che lo è diventato è necessario che lo sia; pertanto, sebbene un tempo, prima del divenir passato di quel evento, era possibile affermarne il suo non essere passato, ora non è più possibile.

segue che il primo principio non sia vero e quindi, essa stessa necessariamente, sebbene per accidente, comporta contraddizione<sup>1039</sup>.

¬ ¬ ¬ I.4.2) In relazione al secondo ragionamento i fautori della tesi opposta dovrebbero negarne l'antecedente e a dimostrazione dovrebbero dire che non è la stessa cosa il non essere ancora posto in essere del futuro e l'essere oramai posto in essere del passato. Come è stato detto, infatti, questa proposizione: "Adamo fu", è stata resa necessaria<sup>1040</sup> e per conseguenza è impossibile che Adamo non sia stato. Da ciò segue inoltre che sia impossibile che Dio non abbia voluto eternamente, un tempo, produrre Adamo. Non vale la stessa cosa circa l'Anticristo, infatti questa proposizione: "l'Anticristo sarà" non è necessaria<sup>1041</sup>, ma meramente contingente<sup>1042</sup>.

¬ ¬ ¬ I.4.3) Per quel che riguarda la terza argomentazione, nella quale si è inferito che Dio potrebbe mentire<sup>1043</sup>, la risposta sarà evidente in base a quanto si dirà nella questione seguente<sup>1044</sup>.

¬ ¬ ¬ I.4.4) Circa le *auctoritates*, invece, si può rispondere in questo modo.

¬ ¬ ¬ I.4.4.1) All'autorità di Agostino potrebbe essere risposto che quella comparazione [tra cose passate e future] va compresa in questo modo, ossia che, come è semplicemente impossibile che una cosa passata non sia stata fatta<sup>1045</sup>, così è impossibile che una qualche cosa sia o sia stata futura e non

---

1039 GR, T.43.

1040 Ovviamente, è resa necessaria dall'essere stato effettivamente posto in essere di Adamo.

1041 Gregorio torna a ribadire, per difendere la tesi dell'immutabilità del passato, la differenza tra l'essere passato e l'essere futuro di una cosa. Vale la pena ribadire la centralità di questo punto perché, come abbiamo potuto constatare più volte, il ricorso al paragone tra questi due modi d'essere delle cose è uno degli argomenti più utilizzati a favore della tesi della contingenza del passato: ciò che vale per l'uno, dovrebbe valere in qualche modo anche per l'altro. In questo punto si sottolinea invece come l'effettivo accadere o meglio, essere accadute, delle cose passate, rappresenti una differenza fondamentale rispetto alle cose future.

1042 GR, T.44.

1043 Il riferimento è all'argomentazione ¬ I.4.2.5\* e a quella che le si oppone ¬ ¬ I.4.2.5\*, tuttavia, come scrive Gregorio, il ragionamento intorno a questa problematica sarà approfondito nella seconda questione di questa distinzione. Noi ne presenteremo più sotto gli estratti più significativi.

1044 GR, T.45.

1045 Come ciò che è passato, se è passato, non può non essere stato passato, così ciò che è futuro, se è futuro, non può non essere o essere stato futuro.



sia o non sia stata futura<sup>1046</sup>.

¬¬¬ I.4.4.2) Circa il modo di interpretare ciò che afferma Anselmo<sup>1047</sup> si potrebbe rispondere che perciò dice: “non rettamente è detto impossibile a Dio ecc”, poiché, il non potere ciò, non deriva dalla sua impotenza, ma dal fatto che quella cosa è impossibile a esser fatta, cioè non è possibile da realizzare. Pertanto è giusto dire che quella cosa non può esser fatta, mentre non è corretto dire che Dio non possa farla ed è questo che Anselmo vuole anche dire quando afferma: “la sua volontà non sottostà a nessuna necessità o impossibilità”. Ciò che infine, invece, viene detto di quella necessità della conseguenza, in realtà, non si oppone a quanto stiamo sostenendo, poiché, sebbene in quel passo Anselmo dica che ci sia una tale necessità della conseguenza e questo sia comune ai tre tempi, con ciò, tuttavia, rimane fermo che nel passato vi sia anche una necessità antecedente della quale parla e in quel passo, del resto, non sostiene l'opposto<sup>1048</sup> [ossia che non vi sia una tale necessità antecedente<sup>1049</sup>].

In questo modo si conclude infine l'esposizione della serie delle contro argomentazioni volte a difendere l'impossibilità della modificabilità del passato. Quello che emerge in questo caso, però, non è tanto una confutazione degli argomenti portati contro la tesi che si vuole difendere, quanto, piuttosto, un ribadire certi punti focali della posizione difesa: modificare il passato comporta contraddizione anche se non ne è evidente la dimostrazione, una volta che una cosa è accaduta non si può affermarne il contrario senza cadere in contraddizione, l'essere passato di qualcosa non è paragonabile all'essere futuro di qualcosa. Si preferisce sottolineare, insomma, quei nodi centrali della propria tesi che non possono essere concessi scampo venire sopraffatti. Del resto è proprio da questi capisaldi che si potrebbe ripartire per confutare gli avversari e le loro argomentazioni e contro argomentazioni. Si pensi solo, ad esempio, alla differenza tra l'essere passato e l'essere futuro di un qualcosa, se si difende una tale differenza molte delle dimostrazioni portate a favore della contingenza del passato vengono meno e ugualmente molte delle obiezioni presenti nelle contro argomentazioni perdono della loro efficacia. Per quel che

---

1046 GR, T.46.

1047 Ci si rifà all'interpretazione dei brani di Anselmo d'Aosta presentati al punto ¬¬ I.4.4.

1048 GR, T.47.

1049 Facendo leva sul fatto che Anselmo non abbia mai affermato il contrario, si può sostenere che questa interpretazione potrebbe essere corretta.

riguarda poi i due autori citati, Agostino e Anselmo, come abbiamo potuto notare più volte, a seconda dell'interpretazione che si propone dei loro testi, si possono portare a sostenere sia una che l'altra posizione in gioco. Pertanto, come per la discussione delle diverse *rationes* in campo, il giudizio finale del nostro autore rimane sospeso. Stando a quanto scrive Gregorio, la soluzione della questione, sia per quel che riguarda le dimostrazioni e le confutazioni, sia per quel che riguarda le *auctoritates*, rimane sospesa. Le parole dell'Arminiense al riguardo sono chiare.

Ecco, ho esposto le dimostrazioni e le difese di entrambe le parti, quale di queste si debba preferire, lo lascio al giudizio di uno più dotto<sup>1050</sup>.

Nessuna conclusione definitiva quindi, ma piuttosto una sospensione di giudizio. Il resto dello sviluppo di questa prima questione non aggiunge nulla di nuovo a quanto finora detto sull'argomento trattato, porta solamente delle argomentazioni contro la seconda conclusione, una ulteriore *additio* (157) e delle conclusioni generali sulla questione.

Tutto ciò significa però, lo facciamo notare, che resta in sospeso anche la stessa prima conclusione, vale a dire la tesi che sosteneva che Dio può far sì che divenga vero ogni enunciabile al cui divenir vero non segua che due proposizioni contraddittorie siano contemporaneamente vere o che il primo principio non sia vero; se infatti la discussione intorno alla possibilità del modificare il passato, che faceva parte della discussione di questa prima conclusione, non trova risposta, allora non trova soluzione nemmeno la discussione intorno a questa prima conclusione. Il luogo in cui per la prima volta infatti si fa riferimento a questo problema riguardante gli eventi passati è la quarta argomentazione contro la prima conclusione, la quale, riassumendo, affermava che, visto che Dio non può modificare il passato, sebbene ciò non comporti contraddizione, allora non è vero che Dio può render vero tutto ciò al cui esser vero non segua che il primo principio non sia vero. L'unico modo per poter sostenere la prima conclusione sarebbe allora quello di confermare la tesi che Dio possa modificare il passato, ma è proprio su questo punto che Gregorio, come abbiamo visto, sospende il giudizio<sup>1051</sup>. Ciò potrebbe essere tuttavia un motivo in più

---

1050 Si veda la nota 859.

1051 Si potrebbe obiettare però, che in realtà, nell'ultima serie di contro argomentazioni ( $\neg \neg \neg$  I.4) Gregorio cambi la sua posizione, o per lo meno la posizione dei fautori dell'immodificabilità del passato, per cui essi non sosterebbero più quanto sostenevano al punto 4 contro la prima conclusione, ma sosterebbero invece che cambiare il passato comporti contraddizione e questo vorrebbe dire che questa quarta obiezione perderebbe di valore e non rappresenterebbe più un ostacolo all'affermazione della bontà della prima conclusione. Un simile cambio di prospettiva potrebbe perciò essere visto come una effettiva conferma della prima conclusione, tuttavia non essendoci affermazioni esplicite in proposito, non

per poter ipotizzare che, in verità, al di là di quanto effettivamente scriva, Gregorio parteggi per la tesi della modificabilità del passato. Solo essa potrebbe infatti confermare la conclusione che si è proposto di difendere in questa prima questione della distinzione 42-44, eppure è chiaro che quest'unico elemento non basta per delineare definitivamente la posizione dell'Arminiense sul tema<sup>1052</sup>, pertanto non ci resta che concludere che non solo rimane senza una risposta definitiva il discorso in merito alla possibilità da parte di Dio di modificare il passato, ma anche il problema che concerne la possibilità che Dio possa render vero tutto ciò, al cui esser vero, non segua che il primo principio non sia vero. Più che con delle vere e proprie conclusioni restiamo quindi con un nulla di fatto.

Ci si potrebbe allora domandare se, come in parte si è detto del caso di Mirecourt, si sia trattato solo di un esercizio di stile, di un mettere in evidenza le proprie capacità dialettiche che sono tali da permettere di difendere con competenza e rigore tanto una posizione quanto la sua opposta. Secondo alcuni studiosi il clima culturale del tempo potrebbe favorire questo tipo di lettura, tuttavia, sebbene possa essere chiaro l'influsso del tempo nella scelta del modo in cui trattare un argomento, riteniamo che Gregorio non sia decisamente un "sofista" alla ricerca di successo. Questo lo si può ricavare gettando uno sguardo più completo sulla sua opera e sul modo in cui solitamente arriva a difendere o confutare precise posizioni. Il caso che abbiamo esaminato, dovuto alla natura della nostra ricerca, sembra essere quindi più un'eccezione che non la regola. Volendo del resto finire la nostra analisi del testo di Gregorio potremmo approfittare, a riguardo, del modo in cui sviluppa la questione successiva a quella che abbiamo affrontato. Si tratta della questione: *Utrum Deus possit dicere falsum*<sup>1053</sup>, che per noi è importante perché in essa troviamo una continuazione del discorso lasciato in sospeso al punto  $\neg \neg \neg$  I.4.3 e che Gregorio stesso si era promesso di riprendere. Nello sviluppo di questa questione, dicevamo, la posizione del teologo agostiniano emerge con chiarezza e dopo l'esposizione degli argomenti a favore e contro e di alcune distinzioni previe, nel primo articolo si sostengono due conclusioni le quali affermano che:

1. Dio, nel senso dato all'espressione: "dire il falso", non può dire il falso a qualcuno

---

si hanno abbastanza elementi a nostro avviso per suffragare questa ipotesi. La conferma della prima conclusione resta pertanto ancora sospesa.

1052 Ribadiamo tuttavia la nostra propensione a ritenere corretta l'interpretazione di D. Ciammetti (*Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, cit., pp. 214-216), ossia che dai diversi elementi a nostra disposizione sia maggiormente sostenibile l'ipotesi che Gregorio implicitamente sia schierato a favore della tesi della modificabilità del passato. Questa eventuale ulteriore considerazione in merito alla prima conclusione si aggiungerebbe pertanto agli elementi a favore di questa ipotesi.

1053 Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q. 2, p. 389.

volendo che questi, a cui lo dice, dia il suo assenso a quanto detto<sup>1054</sup>.

2. Dio, in senso assoluto, non può dire il falso<sup>1055</sup>.

Il secondo articolo, invece, per noi più interessante, propone alcune obiezioni a queste due conclusioni e successivamente vi risponde. L'obiezione su cui ci soffermeremo è la terza vista la ripresa dei temi a noi cari.

Distinzione 42- 44.

Questione 2

Articolo 2

(Obiezioni)

3) In terzo luogo Dio può sia dire il falso, sia ingannare, sia mentire in questo modo: è possibile che Dio abbia detto il falso, abbia ingannato e abbia mentito [Ant.], quindi è possibile che Dio dica il falso, inganni e menta [Cons.]. La conseguenza sembra evidente perché tutto ciò che è vero riguardo al passato, un tempo fu vero riguardo al presente<sup>1056</sup>, come è evidente da quanto è scritto nell'*Ethica Nicomachea*<sup>1057</sup>, e per conseguenza, tutto ciò che è possibile sia vero riguardo al passato è stato possibile che fosse stato vero riguardo al presente. D'altra parte, se fu possibile che Dio nel presente abbia detto il falso, è possibile possa farlo anche ora<sup>1058</sup>. Tuttavia l'antecedente è provato, infatti è possibile che Dio riveli a qualcuno un qualche futuro contingente e voglia che costui dia il suo assenso a quanto gli è stato rivelato, anzi, per di più, può anche essere che Dio causi in tale individuo l'assenso o il giudizio con cui costui giudichi che ciò che gli è stato rivelato accada nel futuro così come gli è stato rivelato. Per tale motivo, una volta che sia stata fatta una simile cosa e una volta che sia oramai passata, è necessario che Dio abbia rivelato che quell'evento accadrà, abbia voluto l'assenso di

---

1054 Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q.2, a. 1, p. 391: «Est ergo prima conclusio quod deus in sensu dato de dicere falsum non potest alicui dicere falsum volens quod is, cui dicit, assentiat illi dicto.».

1055 *Ivi.*, p. 397: «Secunda conclusio est quod absolute deus non potest dicere falsum.».

1056 Vale a dire che se una cosa è stata vera nel passato ciò significa che è stata vera anche quando era presente. Quello che diciamo essere stato vero nel passato, era vero anche quando era presente, prima che divenisse passato. Pertanto se è vero che un tempo Dio mentì, ciò significa che ci fu un momento, nel presente, in cui ha mentito.

1057 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1.

1058 *Ab esse ad posse valet illatio*, se Dio ha di fatto mentito, è possibile che lo faccia ancora e anche ora.

quell'individuo e abbia anche causato un tale assenso in quel tale. Si aggiunga però che, se queste cose non si oppongono, non essendo Dio necessitato a realizzare quel futuro che ha rivelato, è possibile che quel futuro non accada, poiché non ha fatto nessuna rivelazione per quanto fosse assoluta e fatta senza la condizione di dover fare qualche futuro<sup>1059</sup>. Per conseguenza da questa affermazione esistente necessaria: “Dio disse, per esempio, *A* sarà e volle che quel tale in questo modo credesse e abbia causato in lui l'assenso in tal maniera e costui, in tal modo, abbia creduto”, questa affermazione è possibile e per conseguenza compossibile alla prima: “*A* sarà”. Segue allora: “Dio disse a qualcuno, per esempio a Pietro, che *A* sarà e volle che Pietro credesse che *A* sarebbe stato e in Pietro causò una fede o un assenso di tal genere e Pietro così credette [Ant. 1], eppure, nonostante tutto ciò, è possibile che *A* non accada [Ant. 2]. Pertanto, se si verificano queste due eventualità<sup>1060</sup>, segue che Dio disse il falso a Pietro, gli mentì e lo ingannò [Cons.]”. L'antecedente è possibile poiché ciascuna delle sue parti è possibile e compossibile<sup>1061</sup> come è stato mostrato; quindi anche il conseguente è possibile e per conseguenza è possibile che Dio abbia detto il falso ecc<sup>1062</sup>, cosa che rappresentava l'antecedente della prima conseguenza<sup>1063</sup>.

---

1059 Non essendo Dio necessitato a realizzare ciò che ha rivelato essere futuro, si può sempre dare il caso che quell'evento futuro rivelato non accada e non si realizzi.

1060 Ossia, che Dio abbia rivelato in tal modo, alla tal persona, che un certo evento sarebbe accaduto e che un tale evento, poi, non accada.

1061 Le diverse parti dell'antecedente sono cioè compossibili tra loro.

1062 Si è quindi dimostrato l'antecedente del primo ragionamento, vale a dire che è possibile che Dio abbia detto il falso, ingannato e mentito nel passato. Provato, dunque, questo antecedente, ne consegue che Dio abbia mentito anche nel presente per le considerazioni sopra fatte sul rapporto tra esser vero nel passato e esser vero nel presente. Ne consegue inoltre che può esser vero che Dio menta anche ora.

1063 Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q.2, a. 2, pp. 403- 404: «Tertio, potest argui quod deus potest et falsum dicere et fallere et mentiri, sic: Possibile est deum falsum dixisse et fefellisse et mentitum fuisse; igitur possibile est deum falsum dicere et fallere et mentiri.

Consequentia nota videtur, quia omne, quod est verum de praeterito, aliquando fuit verum de praesenti, ut patet ex 1 Ethicorum, et per consequens omne, quod possibile est esse verum de praeterito, possibile fuit esse verum de praesenti. Si autem possibile fuit de praesenti deum falsum dicere etc, ita possibile est et nunc. Sed | antecedens probatur, nam possibile est quod deus alicui revelet aliquod futurum contingens et velit illum assentire revelato, quinimmo et causet in eo assensum sive iudicium, quo ille iudicet sic esse futurum, sicut revelatum est sibi. Quo facto et iam in praeteritum lapsa necessarium est deum sibi dixisse illud fore et voluisse eum assentire necnon et causasse in illo huiusmodi assensum. Item istis non obstantibus, cum deus propter nullam revelationem quantumcumque absolutam et sine condicione de aliquo futuro factam necessitetur ad faciendum illud futurum, possibile est illud non fore. Et per consequens hac existente necessaria >deus dixit hoc, verbi gratia *A* fore, et voluit illum sic credere futurum ac in ipso causavit assensum huiusmodi, et ille sic credidit<, haec est possibilis et per consequens primae compossibilis >*A* non erit<. Nunc autem sequitur >deus dixit alicui, verbi gratia Petro, *A* fore et voluit Petrum credere *A* fore ac in ipso causavit huiusmodi fidem vel assensum, et Petrus sic credidit, et *A* non erit; igitur Petro dixit deus falsum, et illi mentitus est ac eum fefellit<. Et antecedens est possibile, quia omnes eius partes sunt posibles et compossibles, ut declaratum est. Igitur et consequens est possibile, et per consequens possibile est deum falsum dixisse etc; quod fuit antecedens primae consequentiae.>».

Confrontando questa argomentazione con i punti:  $\neg\neg$  I.4.3,  $\neg$  I.4.2.5\* e  $\neg\neg$  I.4.2.5\* si nota la riproposizione dello stesso modo di argomentare al di là che sia riferito all'essere accaduto di un evento passato o all'accadere di un evento futuro. Si tratta, del resto, sempre di quel medesimo problema che sorgeva dal conciliare la posizione ockhamiana sui futuri contingenti con il problema delle profezie o rivelazioni divine. Se l'evento passato o futuro è contingente, può sempre accadere che, nonostante la rivelazione divina, esso possa non realizzarsi o non essersi realizzato. Probabilmente, a questo punto, i sostenitori della tesi dell'immutabilità del passato potrebbero far leva sulla distinzione intrinseca tra essere passato e essere futuro per mostrare come questo tipo di argomentazione possa essere efficace solo nei confronti delle rivelazioni riguardanti un evento futuro, in quanto l'evento passato non ha in sé alcuna contingenza una volta che sia passato, tuttavia un simile modo di argomentare, per quanto volto a difendere l'immutabilità del passato, resterebbe esposto alla critica presentata al punto  $\neg\neg$  I.4.3, critica che mostra come in questo caso sostenere l'immutabilità del passato porti ad affermare contemporaneamente che Dio possa mentire. Per tal motivo dovremmo aspettarci che il punto  $\neg\neg\neg$  I.4.3 rimandi a un testo che proponga una soluzione, sì favorevole alla tesi dell'immodificabilità del passato, ma anche pronta ad evitare la spiacevole conseguenza che Dio possa mentire; inoltre, essendo un punto che dovrebbe sostenere la stessa tesi o una simile a quella del punto  $\neg$  I.4.2.5\*, in opposizione e dopo la contro argomentazione del punto  $\neg\neg$  I.4.2.5\*, è chiaro che qualunque sia la soluzione proposta essa deve anche saper rispondere ai nodi problematici che sorgevano da questi ultimi due punti or ora menzionati.

Troviamo invece una conclusione decisamente diversa al problema sollevato<sup>1064</sup>.

Distinzione 42- 44.

Questione 2

Articolo 2

(Soluzione delle obiezioni)

$\neg$  3) Rispetto alla terza obiezione nego l'antecedente poiché, sebbene qualsiasi sua

---

<sup>1064</sup> Conclusione che stranamente sembra pendere decisamente a favore della tesi opposta, quasi si trattasse di una ripresa di quanto era già stato detto al punto  $\neg\neg$  I.4.3 e  $\neg\neg$  I.4.2.5\*.

parte *de inesse* sia possibile, tuttavia non tutte le parti sono composibili. E quando si dimostra *va negato* [l'antecedente], poiché quella sua prima parte riguardante il passato è necessaria. Per cui, se fosse sostenuto che una cosa passata può, tramite la potenza divina, non essere stata, si dirà che sia possibile che Dio non abbia mai causato quella cosa detta o quell'assenso e per conseguenza che non abbia detto: “*A sarà*” e che anche quel tale [a cui fu stata fatta la rivelazione] non vi abbia creduto<sup>1065</sup>.

Se invece non si sostenesse ciò<sup>1066</sup>, può essere detto, come dissero alcuni dottori antichi, che è possibile che quella cosa detta non abbia avuto alcun significato o non avesse avuto quel significato che gli è stato attribuito, cioè: “*A sarà*”. Similmente, che anche l'assenso di quel tale non sia stato un assenso o giudizio riguardo: “*A sarà*”<sup>1067</sup>. Allo stesso modo deve anche essere detto che il giudizio, con cui giudico che Pietro, che sta sedendo, sieda, se fosse conservato in me da Dio, dopo che Pietro si fosse rialzato, non sarebbe un giudizio con il quale giudicherei che Pietro è seduto<sup>1068</sup>.

Oppure si può rispondere in maniera ancora diversa, infatti, come è stato detto sopra a proposito di ciò<sup>1069</sup>, affinché qualcuno dica qualcosa, parlando appropriatamente, si richiede l'intenzione di significare quella cosa [che si sta dicendo] attraverso ciò che si dice. Potendo quindi Dio non aver voluto ciò che volle - diversamente infatti nessun predestinato potrebbe non essere stato predestinato, di cui l'opposto è comunemente sostenuto in senso diviso<sup>1070</sup> - è possibile che Dio non abbia mai voluto significare attraverso ciò che ha detto che:

---

1065 È quindi possibile che Dio non abbia mai rivelato ciò che ha rivelato, tuttavia, in tal caso, si tornerebbe allora al punto  $\neg$  I.4.2.5\*, trasformando quella che lì era un'obiezione, in una possibile soluzione del problema sorto al punto 3 di questa seconda questione.

1066 Gregorio sembra voler proporre ben più di una possibile soluzione al problema che ha sollevato. Ci troviamo di fronte, perciò, a tre diverse soluzioni tra cui non pare essercene una privilegiata e che, di per sé, possono ciascuna autonomamente risolvere la questione. L'autore dà così l'impressione di lasciar scegliere al lettore la risposta che preferisce, fermo restando, però, che in ogni caso, anche a costo di dichiarare la propria ignoranza, non va concessa la conclusione che Dio possa mentire.

1067 Si tratterebbe insomma di un fraintendimento, non si stava realmente parlando di quello di cui si pensava si stesse parlando; in qualche modo questa soluzione è molto vicina, seppur non identica, a quella proposta al punto  $\neg$  I.4.2.5\*.

1068 Cioè, anche se si stesse affrontando il problema di una rivelazione o di un assenso su qualcosa di presente e non di futuro, la soluzione non cambierebbe.

1069 Si tratta di alcune precisazioni che Gregorio propone nelle distinzioni preliminari nel primo articolo. Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q. 2, a. 1, p. 390.

1070 In senso diviso è cioè possibile che qualche predestinato possa non essere stato predestinato e con ciò non si vuol dire altro se non che Dio non era necessitato a predestinare nessuno alla vita eterna e che la predestinazione di qualcuno nasce dalla libera volontà divina. Il senso diviso sottolinea una differenza di tempi, per cui, nell'esempio a cui si accenna, non indica che una persona possa essere allo stesso tempo predestinata e non predestinata (senso composto), ma che chi è predestinato poteva anche non esserlo prima di essere stato predestinato.

“A sarà” e per conseguenza non abbia mai detto: “A sarà”.

Se infine, invece, nessuna delle vie che sono state presentate piacesse, se ne trovi un'altra migliore. E se non se ne può trovare una, ritengo sia allora più giusto confessare la propria ignoranza piuttosto che si vada a cadere in una affermazione tanto orrenda per le orecchie dei fedeli quale è quella che sostiene che Dio possa mentire o dire il falso o ingannare, mentre tutta la Scrittura cattolica dei testi sacri e dei santi afferma l'opposto<sup>1071</sup>.

Soluzione affatto inaspettata dunque, che non rappresenta né una risposta, né una replica in linea con quanto avrebbe dovuto trovarsi al punto  $\neg \neg \neg$  I.4.3. Anzi, sembra piuttosto che ci si trovi di fronte, per lo meno nella prima parte di questa soluzione della terza obiezione, ad una conferma di quanto veniva sostenuto nelle argomentazioni a favore della tesi opposta. Se si accetta che la potenza divina sia in grado di modificare il passato e si vuole evitare che Dio possa mentire, allora bisogna affermare che Dio non ha realmente detto ciò che ha detto e che chi vi ha prestato ascolto non ha realmente creduto o dato il suo assenso al fatto che sarebbe accaduto ciò che di fatto non è accaduto. Una riproposizione, come abbiamo già fatto notare, di quanto era già stato detto al punto  $\neg \neg$  I.4.2.5\* e che differisce almeno in parte, sebbene entrambi questi due punti vogliano difendere a loro modo la medesima posizione, da quanto affermato al punto  $\neg \neg$  I.4.3. Il punto  $\neg \neg$  I.4.3 infatti introduceva la modificabilità del passato come soluzione che evitasse l'ipotesi che Dio potesse mentire, mentre il punto  $\neg \neg$  I.4.2.5\*, consapevole della critica che sulla stessa linea era stata mossa nel punto  $\neg$  I.4.2.5\*, mostrava come la modificabilità del passato e l'evitare la possibilità del Dio ingannatore, potessero stare insieme. Pertanto, in questa

---

1071 Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q.2, a. 2, p. 408: «Ad tertium nego antecedens propterea, quia, quamvis quaelibet pars de inesse sit possibilis, non omnes tamen sunt compossibiles. Et, cum probatur, quia illa prima pars de praeterito est necessaria, negandum est. Unde, si teneatur quod res praeterita potest per divinam potentiam non fuisse, dicitur possibile esse ut deus numquam illud dictum vel illum assensum causaverit, et per consequens non dixerit ›A fore‹, et ille alius etiam non crediderit. Si vero hoc non teneatur, dici potest, sicut aliqui doctores antiqui dixerunt, quod possibile est illud dictum non fuisse significativum aut non illius significati, quod est ›A fore‹, et similiter assensum alterius non fuisse assensum seu iudicium de ›A fore‹, sicut etiam dicendum esset quod iudicium, quo iudico Petrum sedentem sedere, si conservaretur in me a deo, postquam Petrus surrexisset, non esset iudicium, quo iudicarem Petrum sedere. Vel adhuc aliter dici potest, nam ut supra dictum est, ad hoc, quod aliquis dicat aliquid proprie loquendo, requiritur intentio significandi illud per suum dictum. Cum igitur deus, quod voluit, possit non voluisse - alias nullus praedestinatus posset non fuisse praedestinatus, cuius oppositum communiter tenetur secundum sensum divisum -, possibile est deum numquam voluisse significare persuum dictum ›A fore‹, et per consequens numquam dixisse ›A fore‹.

Si vero nulla viarum praedictarum placeat, inveniatur alia melior. Et, si invenire quis non potest, potius iudico confitendam esse ignorantiam quam praecipitandum se in tam horrendam auribus fidelium sententiam, qualis est, si dicatur deum posse mentiri aut falsum dicere vel decipere, cum omnis scriptura catholica canonis et sanctorum clamet oppositum.»



seconda questione, ritroviamo quest'ultima posizione, la conciliazione di questi due temi e nessuna confutazione invece della tesi che Dio possa modificare il passato. Chiaramente lo scopo complessivo e il fine di questa seconda questione sono ben diversi da quelli della prima, qui si sta cercando di dimostrare come sia impossibile che Dio possa mentire o ingannare e per questo la discussione si concentra su un argomento differente; tuttavia resta vero che Gregorio, tra le diverse opzioni che avrebbe potuto scegliere per evitare l'eventualità di un inganno divino, non scarta, ma anzi ricorda, quella che concilia il modo di evitare questa possibilità con l'eventualità che Dio possa modificare il passato. Della tesi opposta neanche l'ombra, così come non si ricorda l'obbiezione presentata al punto  $\neg$  I.4.2.5\* in cui l'eventualità di un cambiamento del passato da parte Dio poteva condurre alla menzogna divina. Per tali ragioni ci sembra che anche nella conclusione di questa seconda questione possa ravvisarsi una preferenza più o meno implicita di Gregorio da Rimini verso la tesi della contingenza del passato.

### 5.3 Conclusioni

Potrebbe essere utile a questo punto visualizzare, per lo meno graficamente e sinteticamente, la struttura del modo di argomentare di Gregorio intorno a questo problema della modificabilità del passato. Le riflessioni del *Doctor Authenticus*, come abbiamo potuto osservare nel testo ordinario, si inseriscono all'interno della discussione intorno alla prima conclusione della prima questione della distinzione 42-44 e in maniera specifica prendono il loro avvio dal quarto argomento contro questa prima conclusione. Di qui in poi la trattazione si concentra quasi interamente su questa problematica e con una serie di circa quattro scambi di argomenti, pro e contro la tematica discussa, arriva ad una conclusione che, di fatto, conclude il tutto con una risposta neutrale.

Ecco un breve schema riassuntivo dello strutturarsi della discussione intorno alla prima conclusione:

#### I Conclusione

- Argomenti contro la prima conclusione:
  - $\neg$  I.1
  - $\neg$  I.2
  - $\neg$  I.3
  - $\neg$  I.4 (Enunciazione della tesi della non contingenza del passato)
    - Risposta agli argomenti 1- 3 contro la prima conclusione:
      - $\neg\neg$  I.1
      - $\neg\neg$  I.2
      - $\neg\neg$  I.3
    - Risposta positiva al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione ( $\neg$  I.4). Difesa della tesi della contingenza del passato.
      - $\neg\neg$  I.4.1
      - $\neg\neg$  I.4.2
      - $\neg\neg$  I.4.3
      - $\neg\neg$  I.4.4
  - Risposta negativa al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione ( $\neg$  I.4). Difesa della tesi della non contingenza del

passato.

- $\neg$ I.4.1\*
  - $\neg$ I.4.1.1\*
  - $\neg$ I.4.1.2\*
  - $\neg$ I.4.1.3\*
- $\neg$ I.4.2\*
  - $\neg$ I.4.2.1\*
  - $\neg$ I.4.2.2\*
  - $\neg$ I.4.2.3\*
  - $\neg$ I.4.2.4\*
  - $\neg$ I.4.2.5\*
- Argomenti aggiunti a favore della soluzione negativa al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione ( $\neg$  I.4). Difesa della tesi della contingenza del passato.
  - $\neg\neg$ I.4.1\*
    - $\neg\neg$ I.4.1.1\*
    - $\neg\neg$ I.4.1.2\*
    - $\neg\neg$ I.4.1.3\*
    - $\neg\neg$ I.4.1.4\*
  - $\neg\neg$ I.4.2\*
    - $\neg\neg$ I.4.2.1\*
    - $\neg\neg$ I.4.2.2\*
    - $\neg\neg$ I.4.2.3\*
    - $\neg\neg$ I.4.2.4\*
    - $\neg\neg$ I.4.2.5\*
  - Argomenti aggiunti a favore della soluzione positiva al dubbio presente nel 4° argomento contro la prima conclusione ( $\neg$  I.4). Difesa della tesi della non contingenza del passato.
    - $\neg\neg\neg$ I.4
      - $\neg\neg\neg$ I.4.1
      - $\neg\neg\neg$ I.4.2
      - $\neg\neg\neg$ I.4.3

- I.4.4
- I.4.4.1
- I.4.4.2

Tornando allora nuovamente alla conclusione di tutto questo lungo e impegnativo dibattito, riproponiamo la domanda a cui, implicitamente o esplicitamente, abbiamo spesso cercato di rispondere: che cosa ha voluto dire Gregorio da Rimini dicendo che Dio può avere il potere di modificare il passato? Riproponiamo questa domanda proprio alla luce della risposta conclusiva di Gregorio, in quanto è chiaro che solo capendo che cosa si intenda con questa espressione: “modificare il passato” è possibile dar ragione della difficoltà nel trovare una risposta definitiva all'ulteriore domanda se Dio possieda o meno un tale potere. Di certo, se l'espressione “modificare il passato”, dovesse indicare, ad esempio, qualcosa di molto facile a realizzarsi o qualcosa di evidente, non si spiegherebbe tutta questa lunga discussione.

Rispondendo a questa domanda potremmo inoltre chiarire che cosa indichino espressioni come: modificabilità del passato, contingenza del passato, far sì che una cosa che è avvenuta non sia avvenuta, che ciò che è stato non sia stato, che ciò che è passato non sia passato. Più volte abbiamo tentato di fornire una risposta a questo problema fondamentale e ora ne ribadiamo i punti centrali. Sicuramente con “modificabilità del passato” o con una delle altre espressioni che sopra abbiamo utilizzato e che vanno interpretate come aventi lo stesso significato, al di là della specificità delle parole che utilizzano, non può essere indicata semplicemente la capacità, da parte di Dio, di aver potuto non aver creato ciò che creò, vale a dire di avere avuto il potere di agire diversamente da come, di fatto, ha agito. Non può trattarsi semplicemente di questo perché, se fosse così, non si capirebbe il senso degli argomenti in contrario e perciò la complessità della discussione: tutti infatti accetterebbero di affermare che Dio avrebbe potuto agire diversamente da come ha agito, che insomma Dio non era necessitato, ma libero nel creare ciò che creò. Inoltre la stessa struttura delle argomentazioni portate a favore della tesi opposta sembra smentire una tale interpretazione. Le *rationes* e le *auctoritates* portate contro questa tesi non hanno mai come obiettivo polemico una simile teoria, piuttosto si concentrano tutte a combattere l'idea che possa essere modificato ciò che già è accaduto e in questo senso si capisce anche perché non siano quasi mai disposte a concedere un'uguaglianza tra l'essere passato e l'essere futuro delle cose: l'essere futuro in quanto deve ancora accadere, può anche non accadere o accadere diversamente, l'essere passato

non può essere diverso da come è stato perché oramai è accaduto. Si aggiunga a ciò che anche diverse argomentazioni a favore della stessa tesi della modificabilità del passato, sebbene non tutte, come diremo tra poco, finiscono per affermare o per lo meno suggerire un'interpretazione di questo tipo. Per tali ragioni non possiamo ridurre il significato dell'espressione: "modificazione del passato" a una posizione come quella descritta sopra.

D'altro canto, tuttavia, è anche vero che bisogna tener conto di tutti gli argomenti proposti e ancor di più di quelle contro argomentazioni, proposte a difesa della tesi che Dio possa cambiare il passato, che non possono essere ridotte alla posizione espressa dagli argomenti in contrario, ossia che modificare il passato significhi trasformare una cosa accaduta in non accaduta. Che fare allora per trovare una soluzione che rispetti quanto è stato scritto sia negli argomenti a favore sia in quelli contro? L'unica possibilità che noi intravediamo è quella di concepire la modificabilità del passato come qualcosa che, pur accadendo una volta che l'essere stato di qualcosa si sia dato, faccia sì che questo essere passato non sia mai stato, ossia indichi la possibilità che possa venir meno o possa cambiare non solo la cosa passata, ma anche l'essere stato della cosa passata, in modo tale che sia possibile affermare che la cosa passata non è mai stata passata. Avevamo adottato la medesima spiegazione per rendere ragione della posizione di Bradwardine e ora riteniamo che una tale spiegazione possa dare ragione anche della prospettiva di Gregorio da Rimini, per lo meno nel senso in cui questo sia il reale significato da attribuire alla tesi di coloro i quali l'Arminiense presenta come i difensori della posizione che sostiene la contingenza del passato. Chiaramente, anche in questo caso, questo tipo di spiegazione può essere applicato solo a un tipo di potenza, quale è quella divina, la quale deve concepirsi agisca in una prospettiva eterna e non temporale, non soggetta ad un prima e un poi. Per questo motivo siamo rassicurati dalle parole di Gregorio, infatti egli sottolinea come la modificabilità del passato non possa essere qualcosa di realizzabile da alcuna potenza creata<sup>1072</sup> e riteniamo perciò questa una prova in più del fatto che non ci si stia riferendo solamente al potere consistente nel poter non aver fatto ciò che si è fatto<sup>1073</sup>. Inoltre questa risposta renderebbe ragione dei punti critici sollevati nelle obiezioni alla modificabilità del passato, in esse infatti viene criticato, ad esempio, un passaggio dall'essere stato al non essere stato che non

---

1072 Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist 42-44, q.1, a. 2, p. 379: «Et certe verum est quod non potest sic fieri, nam per potentiam creatam aliqua res praesens potest fieri non praesens et res aliqua contingenter futura potest fieri non futura. Non sic autem est de re praeterita, quoniam nulla praeterita potest per aliquam potentiam creatam fieri non praeterita» (E certamente è vero che non può essere fatto in tal modo, infatti tramite una potenza creata una qualche cosa presente può essere fatta non presente e una qualche cosa contingentemente futura può essere fatta non futura. Invece non funziona così riguardo alla cosa passata, dal momento che nessuna cosa passata può, tramite qualche potenza creata, essere fatta non passata).

1073 Possibilità propria, del resto, anche agli esseri umani in quanto agenti liberi.

avrebbe alcuna ragion d'essere nella prospettiva di chi sostenesse semplicemente che Dio avrebbe potuto agire diversamente. Non dobbiamo dimenticare tuttavia che un sostenitore dell'immodificabilità del passato potrebbe ugualmente non lasciarsi convincere del fatto che Dio possa realizzare il cambiamento del passato, seppur con una tale espressione si indicasse ciò che noi abbiamo appena descritto. Si può cioè restare convinti che anche l'annullamento dell'essere stato di qualcosa, oltreché di quel qualcosa che è stato, sia impossibile perché implicante comunque un passaggio dall'essere stato, dell'essere stato, di qualcosa, al non essere stato, dell'essere stato, di quel qualcosa.

Affermare allora che la posizione dei difensori della tesi della modificabilità del passato, di cui Gregorio si fa in qualche modo portavoce, consista nella posizione che ritiene che Dio sia in grado di modificare quanto è accaduto, dalla prospettiva della sua eternità, facendo sì che non solo non sia accaduto, ma che anche il suo essere accaduto, non sia mai accaduto, permetterebbe di trovare una risposta ai diversi punti critici che si sono evidenziati. Renderemmo cioè ragione: della complessità e lunghezza della disputa, delle argomentazioni portate a favore della modificabilità del passato e del perché a volte sembrano dare per assodato l'essere accaduto di qualcosa di oramai passato, delle contro argomentazioni che vedono nella prospettiva dei difensori della tesi opposta l'incoerenza di un passaggio dall'essere stato al non essere stato e infine, a nostro avviso, anche della forza di una posizione che forse sembrava rispettare di più le prerogative dell'onnipotenza divina nei confronti del divenire temporale.

Riassumendo i risultati del lavoro finora svolto sul pensiero dell'Arminiense potremmo allora dire che ci sembra di poter sostenere con una certa sicurezza sia che cosa questo pensatore abbia inteso domandandosi se Dio possa modificare il passato, sia quale risposta abbia difeso a riguardo. Gregorio da Rimini, come Thomas Bradwardine, può essere perciò annoverato con buona probabilità tra i difensori della tesi della modificabilità del passato e inoltre si può aggiungere che una tale "modificabilità" non deve essere intesa come qualcosa che sarebbe semplicemente potuta accadere in un ipotetico istante "prima" della creazione, ma come qualcosa che, nella prospettiva dell'eternità divina, può accadere sempre.

Per gettare un'ulteriore luce sul significato da attribuire a queste problematiche e per vagliare ulteriormente la validità o meno della nostra interpretazione del pensiero di Gregorio sarà secondo noi estremamente importante confrontarci con gli scritti di autori successivi che, trattando di questi medesimi problemi, si sono rifatti al pensiero del teologo agostiniano, anche perché, proprio in questo modo, sarà possibile seguire lo sviluppo del

dibattito intorno alla questione della modificabilità del passato. Abbiamo pertanto scelto di concentrare la nostra ricerca sul pensiero di due autori che a qualche decennio di distanza da Gregorio da Rimini hanno affrontato il medesimo tipo di problema e hanno avuto nel *Doctor Authenticus* un interlocutore di riferimento. Si tratta di: Pierre d'Ailly e Giovanni Capreolo, due pensatori che sostennero su questo argomento posizioni decisamente diverse, motivo in più, come si capisce, per giustificarne la scelta.





## Capitolo 6

### Pierre d'Ailly

#### 6.1 Il cardinale nominalista

Pierre d'Ailly è normalmente considerato dagli studiosi un esponente della tradizione nominalista e per questo è spesso associato ad altri pensatori di questa corrente tra i quali spiccano diversi autori che abbiamo sin qui affrontato come: Ockham, Holcot, Giovanni di Mirecourt e Gregorio da Rimini. Per quel che concerne la delineazione dei tratti tipici e delle specificità di questa tradizione di pensiero rimandiamo alla più che abbondante letteratura al riguardo<sup>1074</sup>. Quello che ci preme qui sottolineare sono piuttosto alcuni tratti salienti del pensiero di d'Ailly che si possono legare con la tematica che stiamo affrontando. In questo nostro autore, vissuto a cavallo del XIV e XV secolo, cancelliere dell'Università di Parigi, vescovo di Cambrai e cardinale<sup>1075</sup>, sono presenti sì delle tematiche classiche della letteratura nominalista, così come un certo modo divenuto abituale di trattarle, tuttavia ciò non fa venir meno le peculiarità della riflessione dell'aliacense. Evidenziamo per esempio l'attenzione posta sulla libertà e onnipotenza di Dio<sup>1076</sup>; il diffuso utilizzo della distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta nell'affrontare le più disparate questioni, da quelle concernenti il rapporto tra merito, grazia e il raggiungimento della salvezza eterna a quelle riguardanti l'efficacia dei sacramenti o la causalità divina<sup>1077</sup>; la centralità posta ai problemi sollevati dalla questione riguardante i futuri contingenti<sup>1078</sup>. Per quel che riguarda il primo punto, va detto che la tradizione

---

1074 Si veda a riguardo, anche per ulteriori approfondimenti, W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum» 46 (1971), pp. 94- 119 e F. Oakley, *Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism*, «Harvard Theological Review» 56 (1963), pp. 59-73.

1075 Per quel che riguarda le vicende biografiche e non solo di Pierre d'Ailly, si veda: L. Salembier, *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Turcoing 1931.

1076 Si veda ad esempio F. Oakley, *Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism*, cit., pp. 64- 71.

1077 Estremamente interessante a riguardo è ciò che scrive W. J. Courtenay in *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, cit., pp. 97- 116.

1078 In relazione a questa tematica e al problema da noi affrontato ricordiamo l'articolo di R. Gaskin, *Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 79 (1997), pp. 273- 291.

nominalista, senza per questo andar ridotta a ciò, nasce anche come conseguenza delle famose condanne promulgate a Parigi nel 1277<sup>1079</sup>, ossia come una riflessione volta a rivendicare l'onnipotenza e la libertà divine contro il necessitarismo degli averroisti latini e di una certa interpretazione della filosofia aristotelica. Non deve quindi sorprendere che in Pierre d'Ailly l'eco di questa problematica si faccia sentire nella sua trattazione del tema della modificabilità del passato, in cui, come sappiamo, si affrontano tanto il tema dei limiti dell'onnipotenza divina, quanto il tema della libertà di Dio e del suo agire creativo.

Non deve sorprendere nemmeno il largo utilizzo della distinzione tra *potentia ordinata* e *absoluta*, esso infatti, proprio riallacciandosi a quanto appena detto, permette di poter distinguere bene ciò che Dio teoricamente potrebbe fare o aver fatto in base alla sua onnipotenza e ciò che invece Dio, di fatto, realizza o ha realizzato in base a ciò che ha rivelato o voluto. Sebbene Pierre d'Ailly affermi che l'unico limite del potere assoluto di Dio sia rappresentato dal principio di non contraddizione, anche nel suo pensiero non è sempre chiaro il significato con cui viene utilizzata questa distinzione. Normalmente essa sembra infatti assumere un significato teologico tradizionale e lo stesso Pierre d'Ailly la descrive in questi termini; tuttavia in altre occasioni essa assume invece un significato diverso, ad esempio può essere applicata a ciascuno e non soltanto a Dio o può differenziare l'azione conforme alla legge stabilita da quella straordinaria e miracolosa<sup>1080</sup>. Al di là di tutto ciò, però, è chiaro che l'utilizzo di questa distinzione permette di ampliare e approfondire l'indagine sui limiti del potere divino proponendo delle questioni e offrendo delle risposte che mai erano state presentate prima.

Infine queste discussioni, anche in d'Ailly, si intrecciano fin da subito con il problema dei futuri contingenti, una delle problematiche centrali della disputa filosofica e teologica di quel periodo. Si pensi soltanto al fatto che il brano del commento alle *Sentenze* di Pierre d'Ailly che affronteremo e che tratta del problema della modificabilità del passato, rientra proprio nell'articolo primo: se in Dio vi sia prescienza dei futuri contingenti, della questione undicesima: se la contingenza delle cose coesista con l'onniscienza di Dio<sup>1081</sup>. Il tema della possibile contingenza del passato è quindi fatto rientrare proprio in quello delle problematiche relative ai futuri contingenti, quasi si trattasse di una di queste. In ciò Pierre

---

1079 A riguardo, oltre a quanto già richiamato, si ricordi L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina-LEB, Bergamo 1990.

1080 W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, cit., p. 179.

1081 Pierre d'Ailly, *Quaestiones super librum sententiarum*, tabula quaestionum, (l'edizione a cui ci siamo rifatti è quella di Strasburgo 1490, ristampata da Minerva a Francoforte nel 1968): «Utrum cum Dei omniscientia stet rei contingentia».

d'Ailly rappresenta pertanto un autore significativo di quella caratterizzazione della discussione intorno al tema della modificabilità del passato tipica di questo momento della storia del pensiero filosofico e che più volte abbiamo sottolineato. Ricordiamo inoltre che nel nostro autore è forte l'influenza di due pensatori da noi già incontrati: si tratta di Giovanni di Mirecourt e ancor di più di Gregorio da Rimini<sup>1082</sup>. Ciò va evidenziato proprio perché la sua riflessione in merito al tema da noi indagato non solo risente dell'impostazione datane da questi ultimi, ma anche perché vi fa esplicito riferimento. Pierre d'Ailly, come vedremo, assumerà la sua specifica posizione sull'argomento, ma indubbiamente si sentirà a riguardo l'influenza di questi due predecessori.

## 6.2 Analisi dei testi

### 6.2.1 Commento alle *Sentenze*

Il commento alle *Sentenze* di Pierre d'Ailly fu composto tra il 1376 e il 1377 in una forma che, come in altri casi, aveva oramai assunto una struttura molto diversa da quella dei secoli precedenti. L'impostazione dei suoi contenuti e i contenuti medesimi rispecchiano ora problematiche e preoccupazioni differenti che poco hanno a che vedere con i commenti del passato. La questione al centro del nostro interesse è, come accennato, l'undicesima, la quale si concentra a trattare dei problemi concernenti il rapporto tra onniscienza divina e contingenza del creato. Nello specifico ci soffermeremo sul terzo dubbio del primo articolo, il quale affronta il tema della contingenza del passato (*Utrum praeteritum possit non fuisse*) all'interno della discussione del problema se in Dio vi sia prescienza dei futuri contingenti. Nell'affrontare questo dubbio il nostro autore metterà prima al centro il problema del rapporto tra contingenza del futuro e contingenza del passato e poi esporrà la sua opinione in merito.

#### In I Sent.

---

1082 Spesso e volentieri il nome di Pierre d'Ailly è associato a quello di Gregorio da Rimini e questo anche nelle opere di molti autori scolastici successivi. Si veda ad esempio come Luis de Molina li associi trattando del problema della causalità divina, tema non poi così distante da quello da noi trattato; Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, q. 14, a. 13, disp. 25 (ed. Lethielleux, Parigi 1876, p. 148).

## Questione 11

Articolo 1, 3° dubbio (H, I).

Il terzo dubbio è se, così come un futuro contingente può non accadere e qualcosa che è, quando è, può non essere, così un passato possa non essere stato, così che, come è stata concessa la contingenza rispetto al futuro e rispetto al presente, debba essere concessa anche rispetto al passato.

E questo è un problema difficile. Per cui riguardo a ciò ci sono diverse opinioni. Alcuni antichi dottori hanno ammesso questo dubbio e cioè che il passato, per mezzo della divina potenza, può non essere stato, ad esempio Gilberto Porretano, come è evidente nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio<sup>1083</sup> e della stessa opinione è Guglielmo d'Auxerre<sup>1084</sup> nella sua *Summa*.

Inoltre anche alcuni dottori moderni sono della stessa opinione e dicono che come un tempo fu vero che Adamo non era stato e come conseguenza, in quel momento, non includeva alcuna contraddizione, ecc<sup>1085</sup>. Perciò, similmente, ora non implica contraddizione; né in relazione a ciò segue che il primo principio non sia vero più di quanto non lo seguirebbe riguardo all'Anticristo, per cui ecc<sup>1086</sup>.

Altri portano poi argomentazioni a sostegno di entrambe le parti e non osano prendere posizione a favore di nessuna, piuttosto le lasciano entrambe da parte come discutibili; così fa ad esempio il maestro Gregorio da Rimini<sup>1087</sup>.

Altri ancora, inoltre, come Ockham e parecchi altri, sostengono la tesi negativa e questa è la posizione comunemente sostenuta<sup>1088</sup>.

Circa questa materia, tuttavia, senza voler fare un'affermazione temeraria, sosterrò alcune proposizioni.

---

1083 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo. Gilberto Porretano, *In Boethium de trinitate*.

1084 Guglielmo d'Auxerre, *Summa aurea*, L. 1, tract. XI, c. VI.

1085 Il testo è poco chiaro, ma il significato, visto anche quello che segue, è che, come un tempo era vero e non implicava contraddizione che Adamo non fosse stato, così nemmeno ora implica contraddizione che non sia stato.

1086 Anche in questo caso, completando il ragionamento lasciato in sospeso, il senso di quello che si vuole dire è che come dal fatto che l'Anticristo non sarà, nonostante sia qualcosa di futuro, non segue che il primo principio non sia vero, così dal fatto che Adamo non sia stato, non segue che il primo principio non sia vero.

1087 Abbiamo già fatto notare come Pierre d'Ailly inserisca Gregorio da Rimini tra i sostenitori di questa posizione intermedia, probabilmente il vescovo di Cambrai prende alla lettera il giudizio con cui il teologo agostiniano conclude la sua discussione della questione.

1088 PA, T.1.

1) La prima è questa: concessa la contingenza rispetto alle cose future e circoscritte le autorità anche se appartenessero alle Scritture o ai dottori, non ci si potrebbe convincere attraverso le argomentazioni del lume naturale che non si debba concedere una contingenza di questo tipo anche per le cose passate<sup>1089</sup>.

1.1) Si dimostra ciò, in primo luogo, poiché nessuna argomentazione, che non si fondi sull'autorità, può essere impugnata in difesa di questa parte<sup>1090</sup>, anzi, apparendo nello stesso modo, dovrebbe essere impugnata in difesa della contingenza dei futuri, quindi, ecc.

La conseguenza è chiara e l'antecedente è evidente poiché, se fosse diversamente, si darebbe quella conseguenza e sarebbe dimostrata facilmente la proposizione, ecc, come risulterà anche evidente.

Si conferma poiché, concedendo la contingenza delle cose future, bisogna concedere che ciò che è stato vero potrebbe non essere mai stato vero, come risulta evidente dalle cose dette e in tal modo si potrebbe sostenere facilmente che ciò che è stato potrebbe non essere stato, poiché non appare la ragione della diversità<sup>1091</sup>.

Similmente occorre ammettere che questa proposizione è possibile: “ciò che contingentemente sarà, contingentemente non sarà”, come è evidente, ecc. Ma in tal modo si può sostenere facilmente che questa proposizione è possibile: “ciò che contingentemente è stato, contingentemente non è stato”, ecc<sup>1092</sup>.

Similmente bisogna concedere, per salvare la contingenza del futuro, che Dio dall'eternità ha saputo e voluto qualcosa che può non aver mai saputo o voluto, come successivamente sarà evidente<sup>1093</sup>.

Per di più alcuni concedono che qualche conoscenza o volizione

---

1089 Questa prima tesi di Pierre d'Ailly afferma dunque che se si ammette la contingenza rispetto al futuro va ammessa anche rispetto al passato.

1090 Vale a dire che, secondo il nostro autore, attraverso la sola ragione non si può dimostrare che, concessa la contingenza alle cose future, non vada concessa la contingenza anche a quelle passate.

1091 Se ciò che è stato vero può non essere mai stato vero, allora non si vede perché ciò che è stato non potrebbe non essere stato.

1092 Nuovamente si pone il paragone tra ciò che è futuro e ciò che è passato, concessa la contingenza all'uno, si concede la contingenza anche all'altro.

1093 Abbiamo incontrato questo tipo di argomentazione più volte all'interno del nostro studio, basti ricordare qui come essa, pur mirando alla contingenza del futuro, sia strettamente legata a quella del passato.

creata, vale a dire dell'anima di Cristo, sia stata conoscenza o volizione rispetto a qualche oggetto e possa darsi, tuttavia, che non sia mai stata volizione rispetto a quell'oggetto e ciò per salvare la conoscenza dell'anima di Cristo, che è infallibile e la sua volontà, che è incontrastabile<sup>1094</sup>. Ma riguardo a ciò si dirà altrove. Consta, d'altra parte, che così si potrebbe sostenere facilmente che quanto è stato detto sia possibile anche riguardo alle altre cose contingenti, fatte o passate<sup>1095</sup>, come è evidente, perciò ecc<sup>1096</sup>.

1.2) In secondo luogo, riguardo al medesimo tema, si argomenta così: se Dio non potesse volere ora che il mondo non sia stato, allora la sua potenza sarebbe mutata. E se Dio rispetto a ciò, ossia al volere che il mondo non sia stato, ha avuto un tempo libertà di contraddizione e ora non l'ha più, sembra che la sua libertà sia mutata, infatti prima ha avuto potenza e libertà rispetto a ciò e ora non l'avrebbe, perciò ecc<sup>1097</sup>.

Si conferma poiché fu oggetto della volontà divina che il mondo un tempo non sia stato, tuttavia non vi è difetto né da parte della volontà divina, essendo onnipotente, né da parte dell'oggetto, trovandosi nella stessa condizione ora come prima, per cui ora non potrebbe essere oggetto della volontà divina come prima, per cui ecc<sup>1098</sup>.

Un simile modo di argomentare vale in ogni materia come, ad esempio, se la vista avesse potuto vedere un tempo quelle cose che ora non può vedere <ciò si darebbe> o a causa di un difetto da parte della potenza <visiva> o da parte dell'oggetto<sup>1099</sup>.

1.3) In terzo luogo si argomenta così: se rispetto a questo e cioè che

---

1094 Anche questo tipo di ragionamento, che si lega evidentemente al precedente, è stato da noi incontrato più volte.

1095 Si fa leva quindi, nuovamente, sull'applicabilità a ciò che è passato di quanto è ritenuto valido per ciò che è futuro.

1096 PA, T.2.

1097 Sia la potenza che la libertà divine muterebbero quindi con il tempo, ma ciò è evidentemente in contrasto con la sua immutabilità.

1098 Se quindi non vi è alcun difetto né da parte della volontà divina, né da parte dell'oggetto, non si capisce perché ora Dio non possa volere che il mondo non sia stato come lo poteva volere un tempo.

1099 PA, T.3.

il mondo non sia stato, la volontà di Dio un tempo è stata libera e ora non lo è più, mi chiedo quale sia la causa di questa necessità<sup>1100</sup>, per di più, poiché la volontà divina è necessitata a volere che il mondo sia stato e non può volere che il mondo non sia stato e poiché consta che non si può attribuire una causa se non per effetto dell'esistenza di un oggetto, allora una cosa esterna o l'essere passato di una cosa, necessiterebbe la volontà di Dio, ma ciò è assurdo, infatti l'accadere di una cosa non necessita la nostra volontà [Ant.], quindi, per conseguenza, neppure la volontà divina<sup>1101</sup>.

L'antecedente è chiaro, infatti possiamo, riguardo a quella cosa che è stata, volere che essa non sia stata, come è evidente riguardo al penitente<sup>1102</sup>, quindi ecc.

Si conferma poiché l'essere futuro di una cosa non necessita la volontà di Dio a volere che la cosa sia futura [Ant.], pertanto nemmeno l'essere passato di una cosa necessita la volontà di Dio a volere che la cosa sia passata [Consa.].

L'antecedente è evidente e la conseguenza regge<sup>1103</sup> poiché non si vede la ragione della eventuale diversità<sup>1104</sup>.

1.4) In quarto luogo, riguardo a ciò, possono essere addotte le autorità e una di queste è quella di Agostino che nel *Contra Faustum*<sup>1105</sup> afferma: «Tanto non possono non accadere le cose future, quanto non possono non essere state fatte le cose passate», ma la prima cosa non è impossibile in senso assoluto, quindi nemmeno la seconda<sup>1106</sup>. Non introduco altre argomentazioni e

---

1100 Ossia del fatto che Dio non sia più libero come lo era un tempo. Deve quindi essere sopraggiunto qualcosa che ha necessitato la volontà divina togliendole la libertà.

1101 Si propone qui un argomento a fortiori già incontrato: se la nostra volontà, che è infinitamente più debole di quella divina, non è necessitata dall'accadere di una cosa, a maggior ragione non potrà esserlo la volontà di Dio. Pensare l'opposto porta quindi a sostenere qualcosa di assurdo.

1102 Il penitente è infatti colui che non vorrebbe fosse accaduto quello che è accaduto e per tale ragione chiede perdono. Pertanto è evidente che si possa volere che non sia stato ciò che è stato e come lo possiamo volere noi, così lo può volere anche Dio.

1103 Nuovamente si fa ricorso al paragone con il futuro. L'antecedente è evidente perché altrimenti Dio sarebbe necessitato rispetto all'accadere degli eventi futuri, mentre la conseguenza è ritenuta valida perché non si vede la ragione della sua inapplicabilità da ciò che è futuro a ciò che è passato.

1104 PA, T.4.

1105 Agostino d'Ippona, *Contra Faustum*, XXVI.

1106 Questa citazione di Agostino, che sembra avere un significato opposto a quello sostenuto da Pierre d'Ailly, presentata in tal modo, finisce per piegarsi alle esigenze del nostro autore.

autorità perché queste mi sembrano sufficienti<sup>1107</sup>.

Questa prima proposizione afferma che, con il solo utilizzo della ragione, non si può negare a ciò che è passato la stessa contingenza che spetta a ciò che è futuro. Per poter sostenere questo Pierre d'Ailly utilizza tre strategie argomentative più un breve richiamo all'autorità di Sant'Agostino: in primo luogo mostra come non vi siano motivi per trattare diversamente le cose future, di cui è facile ammettere la contingenza, da quelle passate; in seconda battuta evidenzia come l'onnipotenza e la libertà divine verrebbero limitate, tra l'altro senza ragione, se Dio ora non potesse più modificare ciò che un tempo poté modificare e infine sottolinea l'assurdità di concepire un qualcosa che necessiti la volontà divina e quindi non le permetta di volere che ciò che è passato non sia passato. Per quel che riguarda poi il richiamo alle *auctoritates*, esso non è poi così significativo sia per la sua stringatezza sia perché era stato in qualche modo escluso nella stessa formulazione della proposizione. Ciò che invece è più importante mettere in evidenza è come sia qui lampante la relazione tra ciò che è futuro e ciò che è passato. La stessa proposizione che si discute pone al centro l'equivalenza tra la contingenza di ciò che appartiene al futuro e di ciò che appartiene al passato. Si mostra in tal modo come la discussione sulla possibilità di modificare ciò che è stato sia oramai completamente inglobata da quella che ha a che fare con la contingenza dei futuri.

2) La seconda proposizione è che non è per noi evidente, né naturalmente dimostrabile, che il passato possa non essere stato, infatti è evidente che ciò non è immaginabile se non con grande difficoltà ed è lontano dal lume naturale<sup>1108</sup>. Per cui tutti i filosofi negarono ciò, come risulta evidente da quanto scrive Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*<sup>1109</sup>, dove egli stesso commenta quel detto di Agatone: «Di questo solo Dio è privo, ossia di rendere non fatto ciò che è stato fatto»<sup>1110</sup>.

In questa seconda proposizione e nella sua discussione, per quanto scarna in confronto alla prima, sembra sentirsi l'eco delle conclusioni di Mirecourt<sup>1111</sup>. Del resto, poi, non ci

---

1107 PA, T.5.

1108 Si noti che non viene detto che sia impossibile, ma soltanto che non è da noi naturalmente dimostrabile.

1109 Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 6.

1110 PA, T.6.

1111 Come, a suo modo, nella discussione della prima proposizione è difficile non sentire l'influsso di quanto scritto da Gregorio da Rimini.



troviamo in realtà in contrasto con quanto affermato dalla prima proposizione. La prima proposizione affermava che non vi era ragione per negare a ciò che è passato la stessa contingenza che spetta a ciò che è futuro, mentre questa seconda proposizione sostiene semplicemente che non è da noi dimostrabile naturalmente, in quanto difficilmente immaginabile, che il passato possa non essere stato; non si nega quindi che, di per sé, il passato possa non esser stato e nemmeno, in verità, si afferma che sia assolutamente indimostrabile. Pare piuttosto che qui ci si trovi di fronte a una sorta di concessione alla posizione avversa, la quale per altro, come si sa, gode di un numero folto e autorevole di sostenitori.

3) La terza proposizione è che non è per noi evidente, né naturalmente dimostrabile, che un qualche futuro possa non accadere. Ciò è evidente poiché per il lume naturale potrebbe essere sostenuto tanto facilmente o non più difficilmente, che il passato possa non essere stato, quanto che il futuro possa non accadere, come è evidente dalle cose dette<sup>1112</sup>; quindi se il primo non è evidente, né dimostrabile con evidenza con il lume naturale, come è stato detto<sup>1113</sup>, allora segue che neppure il secondo lo è, ma deve essere assunto solo per fede, ecc<sup>1114</sup>.

Si noti come, in maniera magistrale, sfruttando le due precedenti proposizioni e in particolare rovesciando il normale utilizzo della comparazione tra futuro e passato si ricavi una conclusione davvero inconsueta, ovvero che non sia per noi evidente, né naturalmente dimostrabile, che un qualche futuro possa non accadere. Del resto, concessa la seconda proposizione, cioè che non sia evidente che il passato possa non essere stato e concessa la prima proposizione, vale a dire che per il lume naturale non si possa negare al futuro e al passato la stessa contingenza, non resta che affermare che allora nemmeno la contingenza del futuro può essere dimostrata con evidenza dal lume naturale, bensì può essere assunta solo per fede. È interessante allora notare come in questa terza proposizione, dalla commistione di passato e futuro, comincino a presentarsi delle conseguenze che si allontanano dal senso comune e che vanno a complicare quella che dovrebbe essere invece la posizione assunta dall'autore sulla questione. Con questa proposizione sembra infatti farsi avanti la tesi della necessità del futuro e dell'impossibilità che il passato possa non

---

1112 Cioè da quanto sostenuto dalla prima proposizione.

1113 In base a quanto sostenuto dalla seconda proposizione.

1114 PA, T.7.

essere stato.

4) La quarta proposizione è che un eminente filosofo, seguendo la pura ragione naturale, dovrebbe concedere che nessun futuro contingente si realizza, come è evidente dalle cose dette<sup>1115</sup>. Infatti ciò è più facile da sostenere che l'opposto<sup>1116</sup>, anzi, un tale, sostenendo l'opposto, deve conseguentemente dire che il passato può non essere stato, cosa che nessuno dovrebbe concedere seguendo la ragione naturale, per cui ecc<sup>1117</sup>.

Per cui è evidente che Aristotele ha parlato non conseguentemente ammettendo la contingenza dei futuri e negando la contingenza dei passati, infatti così si sostiene facilmente la seconda come la prima, anzi, parlando in modo naturale, la seconda segue la prima<sup>1118</sup>, ecc<sup>1119</sup>.

Questa quarta proposizione porta alle estreme conseguenze quanto si è ricavato dalle proposizioni precedenti, ora non si afferma più, solamente, che non è dimostrabile che un qualche futuro possa non accadere, ma persino che non si diano proprio futuri contingenti. Come si vede dalla critica ad Aristotele, la ragione di ciò è che non si può affermare ad un tempo la contingenza del futuro e la non contingenza del passato, se infatti si accetta l'una, per la prima proposizione, bisogna accettare anche l'altra. Visto poi, in base alla seconda proposizione, che non è dimostrabile naturalmente la contingenza del passato, segue che non solo non è dimostrabile la contingenza del futuro, e questo per la terza proposizione, bensì che è pure più conveniente sostenere che non si dia proprio la contingenza del futuro. Alla fine, se osserviamo bene, partendo dalla prima proposizione, quella che sembrava essere una argomentazione a favore della contingenza del passato si è rivelata invece un'arma a doppio taglio a favore della necessità del futuro. Nel tentativo di affermare la contingenza del passato si è finiti per negare la contingenza anche del futuro.

È vero che all'interno di quest'ultima proposizione non si offre una dimostrazione definitiva di questa tesi e ci si limiti piuttosto a considerarla più facile da sostenere e quindi,

---

1115 Ossia dalle proposizioni precedenti.

1116 È cioè più facile sostenere che non vi sia contingenza nel futuro piuttosto che l'opposto.

1117 Visto che la contingenza del passato e del futuro stanno assieme, in base a quanto affermato dalla prima proposizione, non si può mantenere l'una senza mantenere anche l'altra, allo stesso modo, però, se si sacrifica una si dovrà sacrificare anche l'altra. Pertanto, se si volesse sostenere la contingenza del futuro, bisognerebbe sostenere anche quella del passato, ma visto che quest'ultima è impossibile da concedere secondo la ragione naturale, non va ammessa nemmeno la contingenza del futuro.

1118 È cioè più naturale affermare che la contingenza di ciò che è passato consegue dalla contingenza di ciò che è futuro che non viceversa.

1119 PA, T.8.

probabilmente, più ragionevole della sua opposta, tuttavia è anche chiaro che, più o meno implicitamente, venga ritenuto che la tesi, tutt'altro di poco conto, della non contingenza degli eventi futuri sia dimostrabile in base a quanto sin qui affermato.

Vediamo ora quali critiche possono essere portate secondo Pierre d'Ailly alle proposizioni finora avanzate.

I) Contro le cose dette in precedenza si dimostra, tuttavia, che il mondo, per mezzo della potenza divina, non può non essere stato. In primo luogo lo si dimostra così: la pura privazione o il puro non ente non può essere oggetto della potenza divina, a meno che esso stesso non concerni un qualche ente o segua alla posizione o distruzione di un qualche ente<sup>1120</sup>. Ciò è evidente nel caso seguente, infatti si ponga, per esempio, che Dio non avesse fatto ancora nulla [o avesse fatto il nulla], allora Dio non potrebbe essere la causa per cui non esisterebbe nulla [o ci sarebbe il nulla]; infatti se per immaginazione Dio non ci fosse, non ci sarebbe ancora nulla, quindi l'essere futuro del nulla non è oggetto di alcuna potenza o causa<sup>1121</sup>. Che il mondo non sia stato, tuttavia, è una pura privazione che non segue la posizione o la privazione di alcun ente, poiché qualsiasi cosa fosse creata da Dio o qualsiasi cosa fosse annichilita da Dio, ancora comporterebbe che il mondo è stato; pertanto che il mondo non sia stato non può essere oggetto della potenza divina e lo stesso vale per tutti gli altri passati ecc<sup>1122</sup>.

II) In secondo luogo così: se ecc<sup>1123</sup>, allora potrebbe fare similmente che nulla sia stato, nulla sia futuro e nulla sia eccetto se stesso e non potrebbe fare ciò tramite alcun cambiamento, infatti non ci sarebbe nessuna mutazione in questo caso e così, senza alcuna mutazione, potrebbe in tal

---

1120 Come si sarà capito abbiamo qui la riproposizione del medesimo argomento già incontrato in Buckingham, Mirecourt e Gregorio da Rimini, pertanto per quel che riguarda la sua discussione e le sue possibili interpretazioni, rinviamo a quanto già scritto in proposito. Ci limitiamo ad osservare che l'esposizione che ne dà Pierre d'Ailly è più sintetica di quella offerta dai suoi predecessori, al punto da non esplicitarne alcuni passaggi. Complessivamente sembra possa essere ricondotta all'interpretazione che ne offrono Buckingham e Gregorio da Rimini, piuttosto che a quella presentata da Giovanni di Mirecourt.

1121 Con ciò si dimostra dunque che la pura privazione o il puro non ente non possono essere oggetto della potenza divina.

1122 PA, T.9.

1123 Se Dio potesse fare che il mondo non sia stato, allora, similmente, potrebbe fare che qualsiasi altra cosa, presente, passata o futura, possa non essere stata e, portando all'estremo questo ragionamento, che nessuna cosa sia stata, sia o sia futura.

modo fare le cose presenti, passate e future; ma questa conseguenza è inconveniente, infatti in questo modo Dio potrebbe fare che mio padre non sia mio padre e che il bianco sia nero senza mutazione<sup>1124</sup>; anzi potrebbe ancora produrre qualsiasi creatura o averla prodotta dall'eternità senza mutazione<sup>1125</sup>.

III) In terzo luogo così: se ecc, segue che Dio necessariamente sarebbe causa o produttore *ad extra*<sup>1126</sup>, infatti non potrebbe essere che non sia causa di una disposizione o della sua privazione e per questo potrebbe essere causa del non ente, ecc<sup>1127</sup>.

IV) In quarto luogo a favore di questa tesi ci sono le autorità.

IV.1) La prima è quella di Girolamo<sup>1128</sup>, in base a quanto scrive nella *Epistula ad Eustochium*<sup>1129</sup>.

IV.2) La seconda è quella di Agostino<sup>1130</sup> in base a quanto scrive nel *Contra Faustum*<sup>1131</sup>.

IV.3) La terza è quella di Anselmo<sup>1132</sup>, in base a quanto scrive nel *De concordia* dove è espressa la sua opinione. E sebbene le argomentazioni e le autorità potrebbero essere moltiplicate, tuttavia sono sufficienti queste, poiché, risolte queste, diventa evidente la soluzione anche per tutte le altre<sup>1133</sup>.

Da come Pierre d'Ailly conclude l'esposizione di queste critiche si capisce che si apprenderà

1124 Nuovamente ritroviamo qui un'argomentazione già presentata da diversi pensatori, nella fattispecie: Buckingham, Mirecourt e Gregorio da Rimini, contro la tesi della possibile modificabilità del passato da parte di Dio.

1125 PA, T.10.

1126 Si tratta sempre di un'argomentazione presente negli scritti di autori precedenti, la quale, partendo dalla possibilità che Dio possa fare che il mondo non sia stato, mostra le conseguenze assurde che ne deriverebbero; nel caso specifico un Dio che agisce necessariamente *ad extra*.

1127 PA, T.11.

1128 Girolamo, *Epistula ad Eustochium*.

1129 PA, T.12.

1130 Agostino d'Ipbona, *Contra Faustum*, XXVI.

1131 PA, T.13.

1132 Anselmo d'Aosta, *De concordia*, c. 4.

1133 PA, T.14.

ben presto a rispondervi e immediatamente, infatti, prosegue nel testo con alcuni rilievi a riguardo. Per quel che concerne le tre *auctoritates* presentate, si precisa subito che non si trovano realmente in contrapposizione con quanto è stato precedentemente affermato; infatti, sin dalla prima proposizione, si era detto che il ricorso alle autorità era stato escluso, per quel che riguarda poi, invece, le tre *rationes* viene detto che potrebbero essere fatte valere anche contro la contingenza dei futuri<sup>1134</sup>, quasi a voler con ciò toglier loro valore, si ricordi infatti che la contingenza del futuro è per diversi motivi una tesi per lo più ritenuta valida e comunemente accettata.

Una volta esposte queste considerazioni preliminari, che come abbiamo visto risentono molto dell'influsso di pensatori da noi già affrontati, si passa ad una critica più puntuale di ciascuna argomentazione.

¬ I) Rispetto alla prima argomentazione si risponde nel modo seguente.

¬ I.1) In primo luogo dico che, semplicemente, il passato non è più ente di quanto non lo sarà l'Anticristo, perciò un ragionamento simile potrebbe essere fatto riguardo al futuro così come viene fatto riguardo al passato<sup>1135</sup>, perciò ecc<sup>1136</sup>.

¬ I.2) In secondo luogo dico che in senso letterale questa proposizione è falsa: “Dio può fare che una cosa che è stata non sia stata”. Allo stesso modo è falsa anche questa: “Dio può fare che una cosa che sarà non accada”, infatti questa è impossibile a causa dell'implicazione<sup>1137</sup>: “Dio fa che una cosa che è stata non sia stata” e così anche questa: “Dio fa che una cosa che sarà non accada” e così anche queste proposizioni sono false: “Dio può fare che il mondo che è stato non sia stato”, “Dio può fare che l'Anticristo che sarà, non sia”. Così si potrebbe dire anche riguardo queste: “Dio può fare

---

1134 PA, T.15.

1135 L'applicabilità del ragionamento anche a ciò che è futuro sembrerebbe così togliere validità al ragionamento stesso.

1136 PA, T.16.

1137 In senso letterale, ossia, probabilmente, visto quanto scritto nel punto seguente (¬ I.3), in senso composto non si può affermare che ciò che è stato non sia stato o che ciò che è futuro non sia futuro, infatti ciò che è passato o futuro, mentre è passato o futuro, non può non essere passato o futuro. Per questo motivo queste proposizioni sono false e visto che le successive in qualche modo derivano da queste, anche le successive sono a loro volta false.

che il passato non sia stato” o “Dio può fare che il futuro non sia”  
ecc<sup>1138</sup>.

¬ I.3) In terzo luogo dico che tali proposizioni, in senso diviso, probabilmente si possono concedere: “una cosa che è stata o una cosa che è passata, Dio può fare che non sia stata”; “una cosa che sarà o una cosa futura, Dio può fare che non sia” e un ragionamento simile sembra valido anche riguardo a queste cose<sup>1139</sup>. Similmente queste proposizioni, anche in senso composto, si possono concedere: “Dio può fare che il mondo o Adamo non siano stati”, “Dio può fare che l'Anticristo o il giudizio finale non accadano”. Ciò è vero mantenendo l'opinione di Bradwardine<sup>1140</sup>, il quale sostiene che così come Dio, attraverso il suo volere, è causa della cosa che è così come è, così, per mezzo del suo non volere, è causa del fatto che ciò che non è non sia. E così ci si esprime riguardo a ciò che non fu, o non sarà o non può essere; in tal modo infatti concede che Dio sia causa delle negazioni, delle privazioni, dei non enti e delle cose impossibili. Esprimendosi in questo modo, tuttavia, risulta evidente che Dio non potrebbe fare che qualcosa non sia stato, ossia non potrebbe farlo positivamente facendo qualcosa, ma potrebbe farlo negativamente non producendo la cosa in questione nel passato<sup>1141</sup>, poiché, cioè, può non averla prodotta<sup>1142</sup>.

¬ I.4) In quarto luogo dico che, probabilmente, può essere ammesso che, intendendo per oggetto della potenza divina ciò di cui Dio è o può essere causa, il puro non ente o la negazione non è oggetto della potenza divina e ciò è vero sostenendo, contro Bradwardine, che Dio non è causa se non per volere del suo beneplacito con cui vuole che

---

1138 PA, T.17.

1139 Ciò vuol dire che qualcosa di passato o di futuro, nel tempo in cui non è passato o futuro, può non essere passato o futuro.

1140 È interessante notare come questa sia una delle poche citazioni esplicite di questo pensatore che, tuttavia, tanto ha contribuito alla rinascita dell'attenzione verso queste problematiche.

1141 Un simile modo di esprimersi non è in realtà nuovo per noi, abbiamo già incontrato negli autori precedenti, infatti, questo tipo di soluzione. Dio può fare che ciò che è stato non sia stato, non facendo qualcosa, ma evitando di fare qualcosa, ossia evitando di far essere passato ciò che non vuole sia passato. Ovviamente, come già rilevato, anche questa possibile soluzione presenta i suoi punti critici.

1142 PA, T.18.

qualcosa sia o sia fatto. E in questo modo Dio non è o non può essere causa se non di ciò che è o può essere un'entità positiva. Parlando in questo modo, tuttavia, è evidente che Dio, scegliendo di agire propriamente, in quanto è lo stesso che causare effettivamente ecc, non potrebbe fare che il passato o che qualcosa non sia stato o non sarà o non sia. A causa di ciò, tuttavia, segue che il passato non possa non essere stato come anche il futuro non potrebbe non accadere<sup>1143</sup>, ecc<sup>1144</sup>.

¬ II) Alla seconda argomentazione dico che, sostenendo la posizione di Bradwardine che abbiamo citato prima, si può concedere il conseguente<sup>1145</sup> secondo il modo in cui sembra esprimersi Agostino quando dice che Dio, prima che siano state, fece in modo che non fossero le cose che ha fatto<sup>1146</sup>. E così non segue che se Dio non fosse, allora non ci sarebbe nulla; pertanto Dio non è la causa per cui, evidentemente, nulla esiste di diverso da sé<sup>1147</sup>. Infatti, anche se Dio non fosse stato, non ci sarebbero state le cose prima che fossero state create e tuttavia, secondo Agostino, Dio fu la causa per cui prima non sono state e questo perché Egli stesso avrebbe potuto prima produrle o non produrle e così, per questo, si capisce che in quel modo ne è stato la causa<sup>1148</sup> ecc.

A quello che si inferisce più oltre nell'argomentazione, tuttavia, segue quella conseguenza, ecc<sup>1149</sup>. Per cui, sebbene Dio non possa fare, senza una trasformazione, che il bianco sia nero dopo che è stato bianco, tuttavia potrebbe rendere quel bianco nero senza alcuna mutazione, infatti potrebbe

---

1143 Intendendo in un senso ristretto il poter esser causa di qualcosa, ossia solamente come un fare o un produrre un qualcosa, è chiaro che Dio non può far sì che ciò che è stato non sia stato, tuttavia, sembra dire il testo, accettare quest'unica accezione del significato dell'essere causa porta a delle conseguenze assurde come, ad esempio, quella del non poter non accadere di ciò che è futuro.

1144 PA, T.19.

1145 Ossia che Dio potrebbe fare similmente che nulla sia stato, nulla sia futuro e nulla sia eccetto se stesso ecc.

1146 Abbiamo già indicato più volte il significato di questa espressione, essa sottolinea l'idea che esista un'accezione del significato di esser causa ben più ampio di quello che, ad esempio, abbiamo ricordato sopra (nota 1143). Nel caso in questione portato da Agostino si può dire che Dio sia causa del non essere delle cose perché, pur potendole creare, come di fatto successivamente ha fatto, inizialmente non le ha create e pertanto è in qualche modo responsabile, causa appunto, del loro non essere.

1147 Ci si sta qui riferendo non solo a quanto scritto al punto II, ma anche a quanto esposto nell'argomentazione al punto I.

1148 Appunto secondo quell'accezione di esser causa che abbiamo indicato prima (nota 1146).

1149 Segue dunque che: Dio potrebbe fare che mio padre non sia mio padre e che il bianco sia nero senza mutazione, ecc.

fare in modo che quello non sia mai stato bianco e sia invece sempre stato nero, ecc. E così riguardo agli altri esempi, secondo un modo proprio a ciascuno<sup>1150</sup>. Potrebbe anche essere portato un valido esempio a proposito di quanto affermato, infatti è possibile che l'Anticristo non sia mai stato futuro e che il nesso: "l'Anticristo sarà", non sia mai stato vero e così, intendendo in senso ampio il significato del termine "fare" secondo quanto è stato detto in precedenza, Dio potrebbe fare che l'Anticristo non sia mai stato futuro; il quale, tuttavia, è stato ed è futuro e <Dio> può fare anche che quella cosa vera non sia mai stata vera: cosa che, tuttavia, è stata vera, <e lo può fare> sia senza mutazione, sia senza alcuna reale o positiva produzione<sup>1151</sup>, ecc<sup>1152</sup>.

¬ III) Riguardo alla terza argomentazione dico che, sostenendo l'opinione di Bradwardine sopra detta, può essere concesso che, sebbene Dio non sia necessariamente causa o produttore di qualche ente positivo, tuttavia Egli è necessariamente causa o produttore *ad extra*, vale a dire causa o produttore di questa cosa o della sua privazione o del suo non essere; sebbene non sia necessariamente causa o produttore di nessuna parte, ecc<sup>1153</sup>.

Sostenendo un'altra posizione, tuttavia, è evidente che cosa bisogna dire<sup>1154</sup>. Quale di queste posizioni bisogna seguire sarà chiaro in seguito<sup>1155</sup>.

¬ IV) Riguardo alla quarta argomentazione dico che le autorità non sono in contrasto con le cose dette, infatti sono state escluse nella prima proposizione, ecc. Possono essere ancora tuttavia risolte dicendo che ci si sta riferendo alla potenza ordinata e così ci si potrebbe chiarire<sup>1156</sup>, ma passo

---

1150 Gli altri esempi sono quelli citati al punto II, ossia che: mio padre non sia mio padre e che Dio possa ancora produrre qualsiasi creatura o averla prodotta dall'eternità senza mutazione.

1151 L'esempio proposto ha lo scopo di presentare la validità di quanto si sta affermando anche in riferimento a ciò che riguarda il futuro. Se interpretiamo bene, quindi, Dio potrebbe fare che ciò che è futuro non sia mai stato futuro non avendolo mai posto in essere come futuro.

1152 PA, T.20.

1153 Ciò che viene concesso è cioè che, se qualcosa viene prodotto *ad extra*, sia pure una privazione o altro, necessariamente è prodotto o causato da Dio, in quanto Dio è necessariamente causa o produttore *ad extra* di ciascuna di queste cose, tuttavia ciò non vuol dire che le produca necessariamente, ossia che sia costretto a farle. Se un qualcosa, o la sua privazione o il suo non essere sono prodotti, allora necessariamente è Dio la causa o il produttore, ma ciò non vuol dire che allora Dio li produca necessariamente o non abbia potuto non produrli.

1154 Non è qui evidente a che altra posizione si stia riferendo Pierre d'Ailly. Probabilmente si tratta di coloro che sostengono la tesi che porta ad asserire quanto affermato al punto III e a cui qui in qualche modo si risponde.

1155 PA, T.21.

1156 Si potrebbe cioè sostenere, come abbiamo visto fare anche da altri autori, che le autorità citate a favore



oltre, ecc<sup>1157</sup>.

Da quest'ultima replica, in cui si fa un breve accenno alla distinzione tra potenza ordinata e assoluta, si potrebbe stilare un piccolo elenco dei modi in cui, secondo Pierre d'Ailly, si può giustificare il fatto che Dio possa far sì che ciò che è stato non sia stato. Il primo è il ricorso alla distinzione tra senso composto e senso diviso, il secondo si rifà alle possibili accezioni che può avere il termine “fare” o più in generale al senso che si può attribuire all'esser causa e infine il terzo è il sopra accennato riferimento alla distinzione tra *potentia ordinata* e *absoluta*. Per quel che riguarda quest'ultima distinzione e la sua applicazione al tema in oggetto, sebbene Pierre d'Ailly non ci si soffermi, è possibile intuirne comunque il significato e questo non solo perché si tratta di una distinzione che abbiamo già visto all'opera anche in altri pensatori sempre in merito ai temi qui affrontati, ma pure perché questo modo di risolvere la questione della possibile contingenza del passato non può trovarsi in contrasto con gli altri modi sopra elencati. Pertanto, capendo che cosa Pierre d'Ailly voglia sostenere ricorrendo alla distinzione tra *sensu composito* e *sensu diviso* e ai diversi modi con cui si può dire che qualcosa sia causa di qualcos'altro, si dovrebbe poter comprendere anche il modo in cui utilizza la distinzione concernente la potenza divina.

Sembra però sorgere un problema procedendo in questo modo, infatti Pierre d'Ailly prima afferma che solo in senso diviso si potrebbero accettare le proposizioni che affermano che Dio possa modificare il passato e poi, invece, sostiene che anche in senso composto, introducendo la distinzione sui significati del termine “fare” o dell'essere causa, queste proposizioni potrebbero essere accettate. Pare quindi che le due soluzioni siano quasi in contrapposizione tra loro o comunque, se così non fosse, non risulta chiaro il senso della soluzione proposta da Pierre d'Ailly. In realtà se si esamina bene la portata di entrambe le soluzioni, ci si accorge della loro non conflittualità, infatti la prima, ricorrendo alla distinzione tra senso composto e senso diviso, non fa altro che affermare che Dio, in un momento diverso di tempo rispetto a quando la cosa è oramai passata, avrebbe potuto far sì che non fosse passata; allo stesso modo la seconda, riferendosi a quell'accezione dell'esser causa per cui anche chi non fa qualcosa che potrebbe fare può esser considerato causa o produttore, non fa altro che sostenere che Dio, in un momento di tempo diverso da quello in cui la cosa è passata, non facendola essere pur potendolo fare, non l'ha fatta essere

---

dell'immutabilità del passato si siano espresse riferendosi alla potenza ordinata di Dio e non alla sua potenza assoluta, in questo modo troverebbe ragione la loro opposizione alla tesi della contingenza del passato.

1157 PA, T.22.

passata, quindi è causa del suo non essere stata. In sostanza nessuna di queste due soluzioni afferma che Dio possa far sì che una cosa non sia stata dopo che è stata o che possa esserci una mutazione tale per cui da passata diviene non passata, bensì entrambe evidenziano la non necessità di ciò che è passato, la possibilità che Dio ha sempre avuto di far sì che ciò che è divenuto passato non lo fosse. Per tal motivo la distinzione solo richiamata tra potenza assoluta e ordinata deve essere interpretata in questo senso, ossia nel suo significato tradizionale o teologico: Dio, di potenza assoluta potrebbe, o meglio avrebbe potuto, prima di realizzare ciò che ha realizzato, far sì che ciò che è stato non sia stato, ma non può farlo di potenza ordinata.

Un'altra cosa interessante da evidenziare di queste repliche è il ruolo centrale giocato dalla posizione di Thomas Bradwardine. Fino ad ora infatti, anche nelle opere degli altri autori analizzati, la sua presenza era sempre rimasta in disparte, qui invece non solo è espressamente richiamata, ma sembra persino fatta propria dal vescovo di Cambrai. Si difende la posizione di Bradwardine perché difendendola si difende la possibilità che Dio possa modificare il passato. Ciò, ovviamente, non risolve tutti i punti interrogativi che la posizione del *Doctor Profundus* sollevava e che abbiamo già evidenziato, tuttavia ci permette di capire quale interpretazione ne offra Pierre d'Ailly e come da qui il nostro autore proceda in direzione della conclusione della questione messa a tema e dell'articolo affrontato.

Se invece si chiedesse come mai si sostiene così facilmente che il passato possa non essere stato come il futuro possa non accadere<sup>1158</sup>, poiché, come si diceva, si immagina più facilmente il secondo che non il primo, il secondo infatti viene comunemente recepito e concesso, ma non il primo; dico che c'è una causa <per cui si ammette più facilmente il secondo del primo>, ossia poiché, per mezzo dell'esperienza, conosciamo in maniera evidente e chiara che qualche cosa passata è stata e diamo il medesimo giudizio riguardo a qualsiasi cosa passata su cui ci interroghiamo riguardo al suo non essere stata<sup>1159</sup>, invece, tramite l'esperienza, non conosciamo così chiaramente che un qualche futuro accadrà, perciò immaginiamo più facilmente che possa non accadere di quanto immaginiamo che

---

1158 Quella qui presentata sembra essere un'ultima obiezione, tratta del senso comune, che chiede ragione di un accostamento, quello tra passato e futuro, che intuitivamente non verrebbe concesso. La risposta di Pierre d'Ailly, come si vedrà, più che essere una ripetizione delle ragioni finora addotte per giustificare una simile tesi, approfitterà di questa obiezione per mettere in evidenza il motivo per cui nel nostro comune modo di pensare ci opponiamo ad una simile tesi.

1159 Ossia, quando ci interroghiamo al riguardo, riteniamo che una cosa passata non possa non essere stata.

possa non essere stato ciò di cui sperimentiamo l'essere stato e tutto ciò perché, soprattutto, non avvertiamo la difficoltà di sostenere che un qualche futuro, contingentemente, avvenga o possa non accadere<sup>1160</sup>. Per cui avvertendo la difficoltà nel sostenere una tale contingenza dei futuri, allo stesso modo con difficoltà si immagina tanto l'uno quanto l'altro, come è evidente dalle cose dette sopra<sup>1161</sup>.

La risposta a quest'ultima obiezione mette in luce principalmente le ragioni per cui comunemente non si è portati a considerare alla stessa stregua passato e futuro, o meglio, si è portati ad ammettere la contingenza del secondo e non del primo. La nostra esperienza degli eventi che ci circondano infatti, staccata da un'attenta riflessione, porta a considerare ovvio ciò che, come la contingenza del futuro, ovvio non è. Capire allora che cosa voglia dire che il futuro sia contingente ci permette di capire, sostenendolo, che voler difendere una tale contingenza non è poi più semplice che difendere la contingenza del passato a cui, del resto, come si è visto, è strettamente collegato. In questo senso si capisce anche, allora, un altro punto fondamentale di questa replica, ossia la centralità che riveste qui, come in tutta la discussione portata avanti da Pierre d'Ailly, la correlazione tra la contingenza del passato e quella del futuro, anzi potremmo dire che essa rappresenta la chiave di volta della posizione sostenuta dall'autore. Anche nella conclusione del primo articolo si può infatti constatare un richiamo a questo punto.

Da tutto ciò che è stato detto in precedenza risulta evidente la risposta al contenuto del primo articolo e cioè che Dio ha la prescienza delle cose vere contingenti, infatti alcune sono veramente contingenti e tra quelle alcune riguardano il futuro o una cosa futura<sup>1162</sup>[Ant.]. Quindi Dio ha prescienza rispetto a tali cose veramente contingenti [Consa.]. L'antecedente è evidente grazie a quanto sinora detto e la conseguenza regge, infatti così come Dio ha prescienza rispetto a tutte le cose vere, così l'ha rispetto alle cose vere riguardanti il futuro di cui si dice abbia prescienza, come sarà evidente nel secondo articolo. E quanto è stato detto è sufficiente

---

1160 Il problema sembra quindi risiedere in un rapporto non meditato con le nostre esperienze. Se riflettissimo in maniera più approfondita e non ci fermassimo al fatto che l'esperienza ci permette di cogliere con evidenza l'esser passato del passato, ma non altrettanto chiaramente l'esser futuro del futuro, ci renderemmo conto che si trovano sullo stesso piano.

1161 PA, T.23.

1162 Non solo le cose future, quindi, possono essere contingenti. Del resto ciò è in accordo con quanto è stato finora detto, per esempio, con quanto finora detto in riferimento alle cose passate.

riguardo al primo articolo<sup>1163</sup>.

L'attribuzione della contingenza tanto al futuro quanto al passato è quindi il punto centrale della posizione sostenuta da Pierre d'Ailly, si capisce allora l'importanza fondamentale rivestita dalla prima proposizione e, a partire da questa, si può rileggere la struttura dell'intera discussione portata avanti dal nostro autore. La prima proposizione sostenuta dal vescovo di Cambrai afferma che, rifacendosi al solo lume naturale, non si può negare alle cose passate la stessa contingenza che si attribuisce alle cose future. Le successive tre proposizioni mettono in evidenza, invece, le possibili conclusioni, difficilmente accettabili, che potrebbero scaturire da una simile tesi, ossia che, visto che non sembra dimostrabile che il passato possa non essere stato e vista l'equivalenza che dovrebbe intercorrere tra ciò che vale per l'uno e ciò che vale per l'altro, allora anche la contingenza del futuro non dovrebbe essere ammessa. In sostanza è a partire dalla seconda proposizione che si cerca di rovesciare la tesi dell'attribuzione di un'eguale contingenza tanto al futuro quanto al passato e difatti le successive quattro obiezioni presentate, sia tramite *rationes* che tramite *auctoritates*, hanno proprio lo scopo di dimostrare e rafforzare la fondatezza della seconda proposizione, vale a dire che il passato non sia qualcosa che possa essere modificato. Le repliche di Perre d'Ailly si pongono tutte, perciò, in contrapposizione a questa tesi e mostrano in che modo si possa concepire la modificabilità del passato evitando le critiche esposte; in questo senso, dunque, si contrappongono anche a quanto sostenuto a partire dalla seconda proposizione. Infine nell'ultima obiezione e nella sua replica trova ragione il perché del costituirsi di questa spontanea avversione alla tesi che si sta difendendo, ossia a quella prima proposizione da cui era scaturita l'intera discussione.

---

1163 PA, T.24.

### 6.3 Conclusioni

Alla luce di tutto ciò possiamo dire allora che questo modo di argomentare, associando passato e futuro, che nel primo pensatore da noi affrontato, Thomas Bradwardine, era stato in qualche modo introdotto, ora è diventato il fulcro intorno a cui è ruotata l'intera esposizione e risoluzione del problema esaminato da Pierre d'Ailly. Un'evoluzione, insomma, che l'ha resa l'argomentazione principale e rispetto a cui, però, dobbiamo anche chiederci se porta esattamente alle stesse conclusioni. Il richiamo alla posizione di Bradwardine è significativo e preso anche a modello, tuttavia va capito se la posizione sostenuta da Pierre d'Ailly sia la medesima di quest'ultimo. Per Pierre d'Ailly, infatti, affermare che Dio può modificare il passato ha un significato ben preciso e, sebbene sostenere che a passato e futuro spetti la stessa contingenza possa dare luogo a differenti interpretazioni, il significato che gli attribuisce il nostro autore è chiarito nelle sue repliche alle obiezioni da lui stesso avanzate. Che tanto il futuro quanto il passato siano contingenti non sta ad indicare per il vescovo di Cambrai che tanto l'uno quanto l'altro possano essere modificati a piacimento o in qualsiasi momento da Dio, piuttosto che entrambi, allo stesso modo, solo sotto determinate condizioni, possano essere considerati contingenti. Queste condizioni sono quelle che, come abbiamo visto, vengono espone nelle repliche alle obiezioni: solo in senso diviso si può sostenere che sia vero affermare che il passato possa essere modificato e solo intendendo il termine “fare” o il causare in una accezione molto ampia si può dire che Dio possa fare che un certo passato non sia stato o che un certo futuro non accada. È chiaro allora che Pierre d'Ailly voglia sostenere che solo a condizione di non considerare il passato come qualcosa di già accaduto, di già passato, è possibile affermare che possa essere modificato, si indica cioè una possibilità che apparterebbe al potere divino in qualche modo “prima” del darsi del passato. Non si ritrova qui, in verità, quel riferimento all'eternità divina che in altri pensatori, sostenitori della tesi della contingenza del passato, lasciava aperta la questione se Dio eternamente, quindi sempre, possa trovarsi in quella condizione di non aver mai realizzato ancora nulla di passato. Certamente non lo si può nemmeno escludere e quando l'Aliacense afferma che, sebbene Dio non possa fare senza una trasformazione che il bianco sia nero dopo che è stato bianco, tuttavia potrebbe rendere quel bianco nero senza alcuna mutazione, infatti potrebbe fare in modo che quello non sia mai stato bianco e sia invece sempre stato nero,

sembra in effetti suggerire un qualche tipo di azione divina fuori dalla successione temporale. Bisogna dire tuttavia che, sebbene Pierre d'Ailly segua Bradwardine nel ritenere passato e futuro alla stessa stregua contingenti, non segue quest'ultimo per lo meno nel lasciare emergere dai suoi testi questa problematica relativa al rapporto tra eternità divina e divenire temporale.

Per tali ragioni Pierre d'Ailly non sembrerebbe dunque poi così distante dai sostenitori della tesi dell'immutabilità del passato e sebbene critichi le argomentazioni presentate da costoro, ad esempio quella secondo cui la privazione o il puro non ente non possono essere oggetto della potenza divina, (argomentazione che, come abbiamo visto, rivestiva un ruolo centrale nel commento alle *Sentenze* di Buckingham), tuttavia al fondo le sue conclusioni sono più o meno le stesse di questi ultimi.

Si noti infine un aspetto più strutturale che non contenutistico della discussione portata avanti da Pierre d'Ailly e cioè il ruolo estremamente marginale rivestito dalle *auctoritates*. Ciò è interessante perché contrariamente alle lunghe liste di pensatori che avevamo incontrato in autori come Bradwardine e Buckingham, in cui vi era quasi un tentativo di forzare le reali posizioni degli autori citati al fine di ricondurli alla propria, qui la presenza delle autorità non solo è decisamente scarna, ma riveste anche un ruolo dichiaratamente secondario, per non dire nullo. Ciò sottolinea il ruolo sempre più centrale rivestito dall'argomentazione razionale, se già prima esso era stato importante, ora sembra diventare il criterio ultimo di giudizio. Se si presta attenzione al lavoro sin qui svolto, del resto, già in Mirecourt e Gregorio da Rimini il ricorso alle *auctoritates* appare meno fondamentale che non negli autori precedenti, indice probabilmente di un cambiamento nell'approccio al dibattito sulla questione che non riguarda solo Pierre d'Ailly. Non si tratta d'altra parte di qualcosa di imputabile solamente ai sostenitori di una determinata tesi in campo, infatti anche in altri autori, praticamente del medesimo periodo, ma su posizioni opposte, ritroviamo lo stesso modo di procedere. Ricordiamo tra questi, ad esempio, il prossimo pensatore che prenderemo in considerazione: Giovanni Capreolo. Questo teologo domenicano, che si opporrà fermamente a Gregorio da Rimini, rappresenterà per noi l'occasione di poter esaminare la risposta che i sostenitori della tesi dell'immutabilità del passato offriranno contro i loro contemporanei avversari.

## Capitolo 7

### Giovanni Capreolo

#### 7.1 Il princeps thomistarum

Giovanni Capreolo<sup>1164</sup>, *princeps thomistarum*, deve la sua fama proprio alla difesa della dottrina dell'Aquinate. La sua opera più importante è la *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, composta tra il 1409 e il 1432, in cui il tomismo viene difeso dai suoi numerosi avversari seguendo l'ordine del commento tomista alle *Sentenze*, opera, quest'ultima, che rimaneva ancora il testo ufficiale delle scuole teologiche. Tra questi avversari, oltre ai Francescani e ad alcuni appartenenti allo stesso ordine domenicano, spiccavano i nominalisti e, a proposito del tema da noi affrontato, proprio Gregorio da Rimini. Con Giovanni Capreolo possiamo dire che all'interno dell'ordine domenicano si solidificò definitivamente una posizione contraria alla tesi della contingenza del passato, la quale, tra l'altro, vede in Gregorio da Rimini, più o meno giustamente come sappiamo, il principale oppositore da sconfiggere. Successivamente altri illustri appartenenti all'ordine, come ad esempio Tommaso de Vio o Domingo Bañez<sup>1165</sup>, indicheranno proprio in Gregorio da Rimini il rappresentante principale, se non unico, della tesi secondo cui Dio può far sì che il passato non sia stato. In qualche modo allora, come a Bradwardine, primo a riportare in vita il dibattito su questa questione in Inghilterra, si era opposto il domenicano Thomas Buckingham, ora a Gregorio da Rimini, che ha riportato l'attenzione su questo tema anche nel continente, si oppone un altro domenicano. È interessante notare come ciò indichi che questo dibattito non sia andato a scemare nel corso degli anni, bensì abbia trovato nuova linfa e nuovi sostenitori per entrambe le posizioni in contrasto. Da un lato una serie di autori che verranno sempre di più identificati come nominalisti, sebbene sappiamo che né la loro tesi, né i primi che l'hanno sostenuta lo fossero, d'altro lato una folta schiera di pensatori seguaci della via comune, dell'opinione più diffusa e che, aggiungiamo, da Giovanni Capreolo in poi, faranno dell'autorità di Tommaso d'Aquino l'emblema del loro

---

1164 Per quel che riguarda le vicende biografiche di questo pensatore si veda: T. Pègues, *La biographie de Jean Capreolus*, «Revue thomiste»7 (1899), pp. 317- 334.

1165 Vedi p. 22.

schieramento. L'affermazione del tomismo, prima in ambito domenicano, poi gesuitico e quindi cattolico, sarà probabilmente una delle ragioni che porterà al riaffermarsi della tesi dell'immutabilità del passato nonostante il contributo in senso opposto dei diversi autori tardo medievali che abbiamo analizzato. Al contempo però, vista la presenza della discussione di questo tema nell'opera dell'Aquinate<sup>1166</sup>, ciò significherà anche il non abbandono della riflessione al riguardo. Commentando San Tommaso si arriverà infatti sempre a dire almeno qualcosa sul problema della modificabilità del passato da parte di Dio<sup>1167</sup>. L'opera di riscoperta e difesa del tomismo, operata dal Capreolo, sarà quindi importante per la storia del dibattito che stiamo affrontando anche per queste ragioni. La difesa delle tesi del *Doctor Angelicus* dalle critiche nominalistiche darà allora l'opportunità affinché la questione della modificabilità del passato da parte di Dio, arricchita dal contributo tardo medievale, giunga alla riflessione moderna e lì trovi un nuovo terreno florido.

## 7.2 Analisi dei testi

### 7.2.1 *Defensiones*

Come abbiamo detto, nelle sue *Defensiones*, il Capreolo segue l'esposizione delle tematiche presenti nel commento alle *Sentenze* di Tommaso d'Aquino e quest'ultimo, nel secondo articolo della seconda questione della distinzione 42 del primo libro, affronta tra le altre cose proprio il tema della modificabilità del passato da parte di Dio<sup>1168</sup>. Il Capreolo a sua volta, quindi, all'interno della distinzione 42 del primo libro delle *Sentenze* si trova ad affrontare il medesimo problema, tuttavia, va rilevato, la sua impostazione della discussione è decisamente diversa da quella dell'Aquinate. Il *princeps thomistarum*, infatti,

---

1166 San Tommaso affronta più volte nei suoi scritti la questione se Dio possa o meno modificare il passato (nota 29) e nelle stessa grande *Summa* gli dedica un intero articolo. Quando la *Summa Theologiae* sostituirà la lettura delle *Sentenze* di Pietro Lombardo come testo principe nello studio della teologia, la presenza di questo articolo farà sì che la questione della modificabilità del passato non solo non possa essere ignorata, ma abbia altresì un posto preciso in cui venire collocata.

1167 Si veda ad esempio come ancora nell'opera di un autore del secolo scorso come Garrigou-Lagrange sia presente, seppur marginalmente, il riferimento a questo problema. R. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, Desclée de Brouwer et Cie, Parigi 1938, p. 559.

1168 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 42, q. 2, a. 2: «Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae».



affronta la prima questione della distinzione, *Utrum in Deo sit omnipotentia*<sup>1169</sup>, con un primo articolo che pone subito otto conclusioni e a cui fa seguito un secondo articolo composto dalle obiezioni a ciascuna conclusione più le rispettive repliche. Le obiezioni sono tratte principalmente dagli scritti di Pietro Aureolo e Gregorio da Rimini, due avversari riuniti qui quasi a formare un fronte comune da combattere. La conclusione per noi più significativa è la settima, la quale sostiene che Dio non possa realizzare quelle cose che sono proprie della potenza passiva o quelle che sono contro la ragione di cose fattibili o quelle che limiterebbero la sua volontà e il suo sapere.<sup>1170</sup> A questa conclusione vengono mosse tutte una serie di critiche a partire da quanto scrive Gregorio da Rimini nella prima questione della distinzione 42- 44 del suo commento al primo libro delle *Sentenze* e proprio con la risposta a queste critiche il Capreolo concluderà la sua analisi della quarantaduesima distinzione.

Cominciamo ad analizzare allora le critiche tratte dall'opera del *Doctor Authenticus* alla settima conclusione presentata e argomentata dal Capreolo.

Distinzione 42

Questione 1

Articolo 2

A (Obbiezioni)

3 - Contro la settima conclusione<sup>1171</sup>

Le argomentazioni di Gregorio.

Contro la settima conclusione, la quale pone che Dio non possa fare che il passato non sia stato, argomenta in modo molteplice Gregorio da Rimini (dist. 42, q.1)<sup>1172</sup>.

1) In primo luogo così: poiché non appare che una qualche contraddizione

---

1169 È interessante però notare che nel testo dell'Aquinate il primo articolo della prima questione abbia un titolo leggermente diverso, ossia: «Utrum in Deo sit potentia».

1170 Giovanni Capreolo, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis, In I Sent.*, dist. 42, q. 1, a.1 (l'edizione a cui ci siamo rifatti è quella curata da C. Paban – T. Pègues, vol. II, Bibliopolae Editoris, Tours 1900, p. 510): «Septima conclusio est quod Deus non potest illa quae sunt potentiae passivae, nec illa quae sunt contra rationem factibilis, nec illa quae ejus derogant voluntati vel scientiae.».

1171 Ricordiamo che la settima conclusione afferma che Dio non può quelle cose che sono di potenza passiva, né quelle che sono contro la ragione di cose fattibili, né quelle che derogano alla sua volontà o scienza.

1172 CP, T.1.

sia implicata, o segua, dal fatto che una qualche cosa che è passata, come per esempio Adamo, sia posta non passata<sup>1173</sup>; infatti dal momento che un tempo fu vero che Adamo non è stato e come conseguenza non includeva né comportava in precedenza necessariamente una qualche contraddizione, allora nemmeno ora include contraddizione che Adamo non sia stato<sup>1174</sup>.

2) In secondo luogo così: poiché riguardo al fatto che Adamo non sia stato non segue che il primo principio non sia vero [Ant.], allora ciò può essere fatto da Dio. L'antecedente è evidente: infatti non sembra poter esser provato maggiormente che segua una qualche contraddizione in relazione al fatto che Adamo non sia stato, o in relazione a questa proposizione: "Adamo non fu", rispetto che a questa: "L'Anticristo non sarà"<sup>1175</sup>; per la quale tuttavia è certo che non segua una qualche contraddizione essendo possibile che sia vera<sup>1176</sup>.

3) In terzo luogo così: Dio può eternamente non aver mai voluto produrre Adamo [Ant.], quindi può non averlo prodotto. L'antecedente è provato: infatti non meno Adamo, che <Dio> ha voluto eternamente produrre un tempo, può eternamente non averlo voluto produrre, che l'Anticristo, che ugualmente ha voluto eternamente produrre alla fine del mondo, potrebbe eternamente non averlo voluto produrre; ma è certo che Egli può eternamente non aver voluto produrre l'Anticristo<sup>1177</sup>. Diversamente, o l'avrebbe voluto produrre e non lo produrrà come ha voluto e così la sua volontà sarebbe stata frustata e mutata; o non avrebbe potuto non produrre l'Anticristo<sup>1178</sup>. Entrambe queste alternative è certo siano false<sup>1179</sup>. La conseguenza principale è chiara, infatti segue: Dio non ha voluto eternamente produrre Adamo un tempo; quindi Dio non ha voluto produrre

---

1173 Si tratta dell'argomentazione di Gregorio da Rimini da noi riportata al punto  $\neg \neg$  4.1.

1174 CP, T.2.

1175 Questa argomentazione è ripresa da quanto scrive Gregorio nella quarta obiezione alla prima conclusione (da noi riportata al punto  $\neg$  4 della I Conclusione / Argomenti in contrario).

1176 CP, T.3.

1177 Questa argomentazione di Gregorio da Rimini è da noi riportata al punto  $\neg \neg$  4.2.

1178 Ma ciò è impossibile perché significherebbe che Dio era necessitato e quindi non libero, nel produrre Adamo.

1179 Il dilemma qui proposto serve quindi ad escludere che Dio non possa eternamente non aver voluto produrre l'Anticristo. Pertanto, se il ragionamento è applicabile a ciò che è futuro, sarà anche applicabile, in base a quanto detto, a ciò che è passato e da ciò segue la conseguenza immediatamente riportata.

Adamo e se non lo ha voluto, allora non lo produsse.

Forse si obietterà che non è una cosa simile l'essere passato di Adamo e l'essere futuro dell'Anticristo<sup>1180</sup> dal momento che la produzione di Adamo oramai è posta nell'effetto e fuori delle sue cause e per ciò non rimane sotto la contingenza delle sue cause il fatto che possa non essere stata; invece la produzione dell'Anticristo non è ancora posta e perciò è ancora sotto la contingenza delle sue cause e può non esser posta e, per conseguenza, l'Anticristo può non accadere. E così come la produzione di Adamo non può non essere stata, così Dio non può non aver voluto produrre Adamo; può invece non aver voluto produrre l'Anticristo, così come la sua produzione può non accadere.

In primo luogo, tuttavia, questa replica si fonda sopra ciò stesso, sopra, cioè, quella stessa cosa su cui verte il presente dubbio. Questo infatti si indaga principalmente, vale a dire: se Adamo o un'altra Sua produzione, che oramai è stata posta nell'effetto, possa non essere stata prodotta. Cosa che, anche, non significa altro, in tale modo di pensare, che se si dicesse: se sia ancora sotto la contingenza della prima causa quanto all'essere stato e al non essere stato separatamente, allo stesso modo in cui la produzione dell'Anticristo è sotto la contingenza della prima causa quanto all'accadere e al non accadere<sup>1181</sup>. E pertanto la replica non appare scientifica.

Si conferma ciò che è stato detto dal momento che, sebbene rispetto alle cause seconde tale differenza tra l'effetto oramai prodotto e l'effetto producibile, quanto alla contingenza, avrebbe luogo; rispetto invece alla prima causa, a cui qualunque cosa che non implica contraddizione è ugualmente possibile secondo la comune concessione dei teologi, non sembra avere luogo, non apparendo che sia implicata maggior contraddizione se si dicesse “Adamo non è stato”, di quanta se si dicesse: “l'Anticristo non sarà”. E perciò entrambe le affermazioni sembrano rimanere ugualmente sotto la contingenza della prima causa.

In secondo luogo, contro la replica, si dimostra l'antecedente della terza

---

1180 Anche questa possibile auto obiezione, come la sua replica, sono tratte da quanto scrive Gregorio e sono da noi sempre riportate al punto  $\neg \neg$  4.2.

1181 Si sta cioè ancora indagando il parallelismo che intercorre tra ciò che è futuro e ciò che è passato chiedendosi se ciò che è passato possa essere altrettanto contingente di ciò che è futuro, pertanto non si può già dare per scontato che passato e futuro siano in tal senso diversi e il passato non possa non essere stato.

argomentazione. Se fosse impossibile che Dio non avesse voluto produrre Adamo, ciò, come sembra, non lo sarebbe perché lo produsse, ma poiché volle produrlo<sup>1182</sup>. E sarebbe necessario che Lui stesso l'avesse voluto; infatti, prova a pensare per impossibile che sia necessario che Lui l'abbia prodotto e tuttavia non sia necessario che Lui l'abbia voluto produrre, <quindi> ancora sarà possibile che Lui stesso non abbia voluto produrlo<sup>1183</sup>. Consta, tuttavia, che non è meno vero che Dio dall'eternità abbia voluto produrre l'Anticristo di quanto sia vero che Egli abbia voluto produrre Adamo. Da ciò sembra allora che sia contingente tanto questo quanto quello.

Si conferma quanto detto, infatti non sembra vada detto che la nuova e temporale produzione di Adamo in qualche modo abbia diminuito o abbia tolto la libertà o la potenza della volontà divina; come è evidente, infatti, Dio voleva liberamente e contingentemente quella cosa prima che essa stessa venisse posta nell'effetto e poteva non averla voluta; una volta posta, invece, necessariamente l'ha voluta<sup>1184</sup> e non potrebbe non averla voluta. Gregorio sembra anche sostenere il discorso del Maestro [Pietro Lombardo] alla fine della distinzione quarantatreesima del primo libro delle *Sentenze*<sup>1185</sup>. Egli sostiene infatti che Dio ha la potenza di volere, sia ora, sia dall'eternità, ciò che tuttavia in nessun modo vuole, né ha voluto dall'eternità; e non di meno, come sembra, ha la potenza di non volere, sia ora<sup>1186</sup>, sia dall'eternità, ciò che ora vuole e dall'eternità ha voluto<sup>1187</sup>.

4) In quarto luogo, principalmente, si argomenta così: infatti, se una cosa

---

1182 È perché Dio ha voluto produrre Adamo che è impossibile che non l'abbia voluto produrre, non sta invece nel solo fatto che lo produsse la ragione per cui è impossibile che non l'abbia voluto produrre.

1183 In sostanza, se si accetta che sia impossibile che Dio non abbia voluto produrre Adamo, si deve concludere che ciò, in base a quanto si è appena detto, è dovuto al fatto che Dio abbia voluto produrre Adamo; ma ciò significherebbe anche, più profondamente, che sarebbe stato necessitato a volerlo, infatti se è necessario che l'abbia prodotto, allora non può non essere necessario che l'abbia voluto produrre, ma ciò è impossibile, quindi deve essere ancora possibile che Dio non abbia voluto produrre Adamo.

1184 Il testo latino della *Defensiones* riporta: “*noluerit*”, tuttavia, sia il testo di Gregorio a cui ci si rifà, sia il senso complessivo del ragionamento, richiedono che qui il termine sia: “*voluerit*”.

1185 Riportiamo le indicazioni bibliografiche così come sono citate nel testo. Pietro Lombardo, I *Sentenze* dist. 43.

1186 Questo riferimento all' “ora” è importante perché ci permette di tratteggiare meglio il modo in cui la posizione di Gregorio è stata recepita dal Capreolo. La contingenza del passato di cui si fa difensore il *Doctor Authenticus*, infatti, è vista dal *princeps thomistarum* non come qualcosa che era possibile solamente un tempo, bensì come qualcosa di eternamente valido.

1187 CP, T.4.

passata, ecc<sup>1188</sup>, allora sembra seguire che Dio avrebbe potuto dire il falso, o mentire, o ingannare direttamente per sé [Consa.]; ciascuna delle quali cose ripugna la dottrina dei santi<sup>1189</sup>. Si prova la conseguenza. Dio infatti potrebbe predire a qualcuno che qualcosa sarà in un tempo futuro *A*, tramite una rivelazione assoluta e non solo condizionata, e volere che egli in questo modo creda che esso sia futuro; inoltre, con ciò, potrebbe anche causare nella mente di lui un giudizio ed un assenso con cui giudichi e acconsenta che in tal modo esso sia futuro. Accaduto ciò e scivolato nel passato, se il passato non può non essere stato tramite la potenza divina, in seguito sempre sarà vero e necessario che Dio abbia rivelato in questo modo ed egli in tal modo abbia assentito e abbia creduto che quel qualcosa sarebbe stato futuro. Ma, nonostante una qualche rivelazione fatta in precedenza riguardo un qualche futuro che ancora è futuro, è nella potestà di Dio <fare> che quel futuro non accada. Diversamente, essendo state fatte in precedenza molte rivelazioni riguardo la futura morte di Cristo sia dai profeti, sia all'anima di Cristo, sia tramite Cristo stesso agli apostoli, non sarebbe nella libera potestà di Cristo, nell'istante di tempo della sua passione, evitare e non accettare la morte.

Contro la qual cosa Egli stesso afferma nei vangeli<sup>1190</sup>: «Ho il potere di dare la mia vita»; e poco dopo, quando afferma: «Nessuno mi toglie la mia vita, ma io la dono da me stesso», significa chiaramente che in quel momento era nella sua potestà di non morire. Le glosse estraggono questo senso dalle stesse parole; <ugualmente> anche Agostino nel *In Evangelium Ioannis*<sup>1191</sup> e nel *De Trinitate*<sup>1192</sup>. Anche Cristo indicò ciò quando disse a Pietro: «Pensi forse che io non possa pregare il padre mio ed Egli mi fornirà più di dodici legioni di angeli?»<sup>1193</sup>, ecc.

Si ponga quindi che tale futuro non accada, segue che Dio ha detto il falso e ha mentito a quello a cui fece la rivelazione, lo ha ingannato e lo ha tratto in errore; segue anche, similmente, che quando Dio rivelava, in quel momento

---

1188 Se una cosa passata non può non essere stata, allora si generano tutte quelle conseguenze assurde di seguito riportate, pertanto una cosa passata può non essere stata.

1189 Si tratta della famosa argomentazione che abbiamo visto Gregorio riprende più volte e che abbiamo esposto, ad esempio, al punto  $\neg\neg$  4.3 di quel capitolo.

1190 Jo 10.

1191 Agostino, *In Evangelium Ioannis*, 47.

1192 Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*, IV, 13.

1193 Mt 26.

mentiva e traeva in errore in atto, infatti asseriva a quel tale che qualcosa sarebbe stato e voleva, anzi faceva, che quel tale assentisse in atto a qualcosa che, tuttavia, secondo verità, non era futuro; inoltre, che così non fosse, Dio stesso lo sapeva bene, e queste cose senz'altro bastano per dare piena ragione della menzogna<sup>1194</sup> e dell'inganno<sup>1195</sup>.

5) In quinto luogo si argomenta così: dice infatti Agostino nel *Contra Faustum*<sup>1196</sup>: «Tanto non possono le cose future non accadere, quanto le passate non essere state fatte». Inoltre parla in maniera determinata per quanto riguarda la potenza di Dio. In questo modo e non di più, è impossibile per Dio che la cosa passata non sia stata e la futura non accada. Ma è certo che: che la cosa futura non accada non è *simpliciter* e assolutamente impossibile per Dio<sup>1197</sup>, quindi nemmeno che quella passata non sia stata<sup>1198</sup>.

In questa esposizione di quelle che dovrebbero essere la posizione e le argomentazioni di Gregorio da Rimini, la prima cosa che risalta è il fatto che il Capreolo ha scelto di riportare solo una parte dell'intera discussione svolta dal teologo agostiniano, nello specifico quella parte in cui si ha il primo elenco delle *rationes* e delle *auctoritates* a favore della tesi della contingenza del passato<sup>1199</sup>. Tale scelta evidenzia come la posizione di Gregorio, o per lo meno l'articolarsi della sua struttura, siano stati ridotti certamente a quanto effettivamente sostenuto dal *Doctor Authenticus*, ma anche ad un aspetto solo parziale del suo lavoro. È vero infatti che all'interno della distinzione da noi presa in esame Gregorio da Rimini non solo ha esposto le argomentazioni che il Capreolo ha riportate, ma le ha anche successivamente difese; tuttavia, essendo presenti nella discussione da lui costruita anche l'esposizione e la difesa delle argomentazioni favorevoli alla tesi opposta, è difficile poter ridurre il suo pensiero a sole queste cinque argomentazioni. Probabilmente ciò è segno di

---

1194 Stante quindi l'impostazione e la struttura del ragionamento non si può evitare la conclusione secondo cui Dio sarebbe mendace. Per quel che riguarda le condizioni tramite cui si dà menzogna, inganno o falsità, rimandiamo quanto è stato detto alle pp. 27-28.

1195 CP, T.5.

1196 Agostino d'Ipbona, *Contra Faustum*, XXVI, 4.

1197 In quest'ultima argomentazione il Capreolo si limita a citare l'autorità di Agostino, tralasciando quella di Anselmo d'Aosta che era invece richiamata nel testo di Gregorio, tuttavia il significato di quanto sostenuto rimane il medesimo.

1198 CP, T.6.

1199 Si noti tra l'altro che non si tratta di quanto contenuto nell'*additio*, bensì di quanto esposto nel testo ordinario.

come sia stato interpretato complessivamente il pensiero di Gregorio da Rimini in merito al problema in oggetto, ossia di come, al di là degli scrupoli che lo stesso Gregorio pone alla fine del secondo articolo della prima questione, i suoi successori e coloro che si sono confrontati con quanto ha scritto ne abbiano colto quella che per loro ne era l'intima essenza: la difesa della modificabilità del passato da parte di Dio. A riguardo abbiamo già scritto e quello che qui osserviamo in aggiunta è come la scelta di queste argomentazioni da parte del Capreolo e, successivamente, delle rispettive repliche, metterà in luce anche quale tipo di contingenza del passato sia attribuita a Gregorio e sia perciò contrastata. Le repliche del Capreolo ci mostreranno inoltre in quale modo possa essere affrontato questo parallelismo, tra ciò che è passato e ciò che è futuro, che tanta parte ha oramai assunto in questa discussione e che è diventato, come abbiamo visto sia in Gregorio che in un altro nominalista a lui vicino come Pierre d'Ailly, uno degli argomenti più forti a sostegno della modificabilità del passato. Vediamo quindi come il *princeps thomistarum* costruisce la sua replica alle argomentazioni dell'Arminiense.

## B (Soluzioni)

### 3 – A proposito degli argomenti contro la settima conclusione

#### Circa le argomentazioni di Gregorio

–1) Riguardo alla prima argomentazione di Gregorio contro la settima conclusione, dico che, sebbene questa proposizione: “Adamo non fu”, non implichi contraddizione a causa dei suoi termini assunti in modo assoluto, vale a dire: “Adamo” e ad esempio: “non fu”, tuttavia, nonostante ciò, resta che è impossibile per accidente. Infatti non ogni impossibile, se non l'impossibile per sé, implica contraddizione a causa dei suoi termini. D'altra parte si dice impossibile per accidente poiché dal soggetto deriva l'opposto del predicato. San Tommaso pone questa spiegazione sotto forma di sentenza nel *de Potentia Dei*<sup>1200</sup> dove afferma: «Che Socrate non abbia corso, se di fatto ha corso, si dice impossibile per accidente per il fatto che per Socrate, di per sé, correre o non correre è contingente, ma per il fatto dell'implicazione che ciò che è passato non sia stato, diviene impossibile per sé. E perciò si dice impossibile per accidente, quasi accada attraverso una

---

1200 Tommaso d'Aquino, *Q. disp., De potentia*, q.1, a. 3.

circostanza avventizia. D'altra parte questo accadere è impossibile in se stesso. Infatti implica evidentemente contraddizione. Dire infatti che qualcosa fu e non fu è contraddittorio; cosa che segue se facesse che il passato non sia stato.» - Ciò afferma al riguardo – Inoltre, nel primo libro del commento alle *Sentenze*<sup>1201</sup>, dice: «Che il passato non sia stato, può essere inteso come impossibile per accidente o come impossibile per sé. Se infatti si prende la cosa stessa che è detta passata, come la corsa di Socrate, non ha l'impossibilità se non per un suo accidente, che è al di fuori della sua ragione, vale a dire per il fatto di essere passata; e non si dice che la cosa stessa in se considerata è impossibile a Dio; può infatti fare ciò: che Socrate non corra. Se invece è presa nel senso che sta sotto a questo accidente che è l'essere passata, allora è impossibile per sé e questo si dice che Dio non possa farlo. Ed è un caso simile a quello della proposizione: “È impossibile che Socrate non corra mentre corre”, poiché, in ragione di ciò che è aggiunto, ha l'impossibilità per sé.» - Ciò afferma al riguardo – Da ciò è evidente come questa proposizione: “Adamo non fu”, è impossibile per accidente, infatti al soggetto, cioè Adamo, accade di essere passato, che di per sé ripugna a questo predicato, cioè non essere stato. Perciò questa proposizione è di per sé impossibile: “Adamo non fu passato”; ed anche questa: “Adamo è passato e non è stato”.

E se si dicesse: sebbene questa proposizione: “Adamo non fu”, sia impossibile per accidente, tuttavia quell'accidente, cioè l'essere passato, non accade necessariamente al soggetto, vale a dire ad Adamo, non essendo una sua peculiare caratteristica; pertanto Dio potrà fare che non sia presente nel soggetto e per tale motivo non vi è nessuna ripugnanza rispetto al fatto che Adamo non sia stato<sup>1202</sup>; - Dico che, come dice San Tommaso<sup>1203</sup> rispetto ad un altro argomento che è stato affermato in una qualche questione in precedenza, che sia che quell'accidente sia separabile, sia che sia inseparabile dal soggetto, tuttavia qualcosa può essere attribuito al soggetto

---

1201 Tommaso d'Aquino, *Sent.* I, dist. 42, q. 2, a. 2.

1202 Il Capreolo pone qui un'obiezione interna al discorso che sta svolgendo: se l'essere passato è qualcosa di accidentale che non inerte necessariamente al soggetto, allora potrebbe essere separato da esso; quindi Dio potrebbe fare che qualcosa non sia più legato al suo essere passato e possa quindi non essere stato. Questa obiezione, tra l'altro, sembrerebbe suggerire l'idea che Dio in qualunque momento potrebbe operare una tale separazione, vale a dire che in qualunque momento del tempo potrebbe separare un qualcosa dal suo essere passato.

1203 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 13.



per sé considerato, cioè che a quello ripugna quando è sotto un qualche accidente. Dico quindi, che ciò che affermo: “che Adamo non sia stato”, per sé considerato, è a Dio assolutamente possibile; ma non in quanto Adamo sta sotto a questo accidente [ossia di essere passato]. E quella sembra essere la sua opinione, 1. *Sentenze*, come senz'altro affermava, vale a dire che Dio può fare che Adamo non sia stato; non, d'altra parte, che Adamo sia passato e non sia stato. Dico quindi in più che Adamo, a cui accade l'essere passato, non può essere mutato in non passato: infatti quell'accidente, cioè l'essere passato, è inseparabile da esso<sup>1204</sup>; infatti sebbene l'essere passato sia un accidente comune e non un accidente di per sé conseguente ai principi essenziali di Adamo, tuttavia segue la causa fattiva propria di Adamo, vale a dire la produzione di Adamo, la quale è in qualche modo la sua causa<sup>1205</sup>.

– 2) In relazione alla seconda argomentazione, similmente, dico che, riguardo a questa proposizione: “Adamo non fu”, non segue che il primo principio sia falsificato e perciò che Adamo non sia stato è di per sé possibile. Tuttavia accade ad Adamo qualcosa, ossia l'essere passato, a causa di cui, se si dicesse che questo predicato: “non è stato” è contemporaneo con il soggetto, si falsificherebbe il primo principio; né Adamo può essere separato da quell'accidente, infatti non può diventare da passato, non passato. Per cui, che Adamo non sia stato, è a Dio impossibile per accidente, in quanto l'impossibile si oppone al necessario per la necessità di immutabilità<sup>1206</sup>.

– 3) Per quel che riguarda la terza argomentazione dico che non è mai di per sé assolutamente impossibile che Dio eternamente non abbia voluto produrre Adamo; ma è impossibile per accidente, per la ragione dell'essere passato o dell'essere presente dell'opposto volere in Dio. Dico quindi che qualunque di queste proposizioni è impossibile per accidente: “Dio eternamente non ha mai voluto produrre Adamo”, “Dio eternamente non ha voluto produrre l'Anticristo”. Tanto una cosa, quindi, quanto l'altra sono

---

1204 La risposta all'auto obiezione posta è chiara: per quanto l'esser passato sia qualcosa di accidentale, tuttavia, una volta posto, non può essere separato dal soggetto a cui inerisce.

1205 CP, T.7.

1206 CP, T.8.

impossibili, in quanto l'impossibile si oppone al necessario per la necessità di immutabilità. Tuttavia qualsiasi delle cose prodotte, per sé considerata, è in senso assoluto possibile a Dio. Dio può quindi, parlando assolutamente, fare che l'Anticristo non sarà e similmente che Adamo non sia stato; ma non può fare che qualcuna di queste proposizioni inizi ad esser vera, né che l'opposta di qualcuna inizi ad esser falsa. E intendo ciò quando dico che: "Adamo non è stato", è impossibile di impossibilità di immutabilità; infatti evidentemente ciò è falso e non può essere mutato in vero.

In realtà non accetto la risposta che è data alla terza argomentazione<sup>1207</sup>; infatti, a mio giudizio, è razionalmente improbabile<sup>1208</sup>.

¬ 4) A proposito della quarta argomentazione dico che l'argomentazione funzionerebbe se dicessimo che una cosa, a cui accade l'essere passato, sia impossibile in senso assoluto che non sia stata; in quel tempo, infatti, in senso assoluto sarebbe necessario che Cristo avesse detto tali parole e tali <parole> avesse rivelato. D'altra parte non dico questo, ma solo che una cosa a cui accade d'essere passata è necessario sia stata di necessità di immutabilità, con la quale rimane che una tale cosa, parlando in senso assoluto, può non essere stata<sup>1209</sup>. E perciò, se si ponesse che il giorno del giudizio non accadesse mai, da questo fatto sarebbe deposta questa proposizione: "Dio rivelò ai profeti che il giorno del giudizio avverrà". E così per le restanti cose trattate nell'argomentazione. Dico infatti che era nella potestà di Cristo, vivente la vita mortale, non soffrire e, se si ponesse in atto che Cristo non abbia mai sofferto a causa dei giudei, per un tal motivo verrebbe meno questa proposizione: "Dio rivelò ai profeti che Cristo morirà". Questo è chiaramente quanto vuole affermare San Tommaso nel *de Veritate*<sup>1210</sup>, dove in sesto luogo afferma: «Se l'anima di Cristo non sa tutto

---

1207 Questa chiusura del Capreolo non è in realtà molto chiara, non si capisce infatti a che cosa si stia esattamente riferendo: se a quanto ha appena scritto o a una parte dell'argomentazione di Gregorio da Rimini. Nell'uno come nell'altro caso, però, la sinteticità di quanto qui scrive non permette che fragili congetture.

1208 CP, T.9.

1209 In sostanza Capreolo ammette che l'argomentazione proposta da Gregorio da Rimini potrebbe anche funzionare se si opponesse a qualcuno che sostenesse che, in senso assoluto, una cosa passata non possa non essere stata; tuttavia questo non è il caso del teologo domenicano, il quale ci tiene a sottolineare che il tipo di necessità a cui soggiace una cosa oramai passata non nega che essa, in senso assoluto, possa non essere stata.

1210 Tommaso d'Aquino, *Q. disp., De veritate*, q. 20, a. 5.

quello che Dio può fare, concesso che Dio facesse altro, l'anima di Cristo non lo saprebbe se non lo apprendesse nuovamente. Ma è inconveniente porre che l'anima di Cristo ignori qualcosa delle cose esistenti o che apprenda qualcosa di nuovo. Quindi l'anima di Cristo sa tutto quello che Dio può fare». Ecco dunque il suo ragionamento. E così risponde: «In questo modo, afferma, conviene rispondere a questo ragionamento, ossia come all'argomentazione riguardante la predestinazione. Sebbene infatti sia possibile che colui che è predestinato sia dannato, tuttavia appena si pone sia dannato, contemporaneamente con ciò si pone che non sia stato predestinato; infatti queste due cose, cioè che sia predestinato e che sia dannato, non possono stare insieme. Similmente dico che, sapendo l'anima di Cristo tutto quello che Dio ha previsto che avrebbe fatto, appena si pone, con ciò, che Dio faccia qualcos'altro, si pone <contemporaneamente> che Dio abbia previsto che l'avrebbe fatto e che l'anima di Cristo lo sappia. E così non è necessario che poniamo nell'anima di Cristo l'ignoranza di alcuna cosa o che Egli apprenda qualcosa di nuovo.» - Egli risponde così.- Da ciò è evidente che molte cose possibili possono essere fatte da Dio e l'anima di Cristo non le ha previste e tuttavia è possibile che le abbia previste. E per la stessa ragione si deve dire che l'anima di Cristo prevede molte cose future e tuttavia è possibile che non abbia mai previsto che tali cose sarebbero accadute<sup>1211</sup>. E così va detto riguardo alle rivelazioni, alle profezie e a quelle cose che crediamo per fede; infatti né la fede, né la profezia, né la rivelazione o la visione del Verbo possono essere false o inclinare al falso. Tuttavia in opposizione a ciò vi sono molte argomentazioni che si potrebbero trovare alla fine del libro<sup>1212</sup> a tale segno<sup>1213</sup>.

– 5) Riguardo alla quinta argomentazione dico che né una cosa passata, assunta di per sé, è necessario in senso assoluto che sia stata, né una cosa futura <è necessario in senso assoluto> che sia. Tuttavia entrambi sono necessari, di necessità di immutabilità, parlando a proposito del futuro

---

1211 Come sottolinea poco dopo l'autore stesso, questa soluzione non è esente da possibili critiche e perplessità. Come già in altre occasioni da noi affrontate è evidente qui lo stretto intreccio con le problematiche in qualche modo legate al problema dei futuri contingenti, le quali, spesso, non fanno che complicare ulteriormente la portata della discussione.

1212 Giovanni Capreolo, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, Sent. IV, dist. 49, q. 6, a. 3.

1213 CP, T.10.

secondo la causa superiore<sup>1214</sup>; infatti il futuro, secondo la causa inferiore, talora non accade, come altrove è stato detto (dist. 38). In questo modo quindi, è evidente in quale maniera una cosa passata, necessariamente per accidente è stata immutabilmente ed è impossibile per accidente, immutabilmente, che non sia stata. E questo è conforme a quello che altrove è stato detto, vale a dire che una cosa che è, è necessario sia, parlando necessariamente per accidente, di necessità di immutabilità. Questa ritengo sia stata l'opinione di San Tommaso. Per cui questa distinzione circa il necessario per accidente e il necessario per sé e il necessario immutabilmente e il necessario assolutamente, è certamente necessaria in proposito e similmente, proporzionalmente, lo è anche la distinzione riguardo l'impossibile<sup>1215</sup>.

Riguardo all'argomentazione svolta a margine della questione, risponde San Tommaso<sup>1216</sup>: «Va detto, afferma, che la potenza attiva non si contrappone all'atto, ma si fonda in esso; infatti ogni essere agisce in quanto è in atto. La potenza passiva invece si contrappone all'atto; poiché ogni essere è passivo in quanto è in potenza. Per cui questa potenza si esclude da Dio, non invece la potenza attiva.».

Questo sulla questione<sup>1217</sup>.

La tesi centrale intorno a cui ruotano le diverse repliche di Giovanni Capreolo può essere riassunta così: ciò che è passato, una volta che è stato, non può non essere stato. Vi è una necessità, che egli chiama necessità di immutabilità, che fa sì che sia impossibile modificare il passato una volta che sia accaduto. È vero che l'essere passato è qualcosa che appartiene accidentalmente a una cosa, tuttavia, una volta che ha iniziato a competergli, è impossibile che l'essere passato possa essere separato dalla cosa che è passata. Per questa ragione il Capreolo è disposto a concedere valore alle argomentazioni di Gregorio da Rimini solo fintanto che esse si stiano riferendo a qualcosa di non ancora passato, ossia a qualcosa di inteso in senso assoluto. In questo caso infatti, anche il frate domenicano

---

1214 Cioè la causa prima che fa essere qualcosa, qualcosa di futuro.

1215 Si tratta di distinzioni che abbiamo incontrato più volte, magari con denominazioni diverse, ma il cui significato è pressoché il medesimo. Per quanto concerne ciò che è passato si mira a distinguere la necessità che scaturisce dall'essere oramai passato di ciò che è stato, una volta che è stato, dalla necessità che ciò che è stato non possa, da sempre, non essere stato.

1216 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 1.

1217 CP, T.11.

concorda suol fatto che ciò che è accaduto poteva anche non accadere, ossia non era necessitato dall'eternità ad accadere e quindi ad essere passato. Diverso è invece il caso quando si vuole affermare che, anche una volta passata, una cosa possa non essere stata ed è fondamentale questo il senso che il Capreolo attribuisce alle argomentazioni di Gregorio e che, come abbiamo sottolineato noi stessi, vi si può effettivamente attribuire. Il punto fondamentale di disaccordo tra i due autori è allora questo: sebbene entrambi ritengano che in senso assoluto Dio possa fare che qualcosa di passato non sia stato, in quanto era libero di non farlo essere e quindi di non farlo essere passato, mentre Capreolo sostiene che una volta passata una cosa non possa più non essere stata, Gregorio sembra lasciare intendere che in qualche modo, anche una volta accaduta, una cosa possa non essere accaduta. In sostanza al passato, secondo il Capreolo, spetta una necessità condizionale e non assoluta, tale però che non possa in alcun modo essere superata, nemmeno da Dio. Per quel che riguarda poi il parallelismo tra passato e futuro, così centrale nella prospettiva di Gregorio e di molti altri, in queste repliche sembra avere un ruolo solo marginale; anche al futuro come al passato appartiene una necessità di immutabilità, vale a dire che, se una cosa è stata stabilita da Dio, che è la causa superiore, essere futura, allora non può non accadere. Quanto sostenuto al punto  $\neg 4$  del resto, sebbene con tutte le difficoltà del caso, non è che una difesa di questa prospettiva. Ciò che è futuro non ha quindi un ruolo così importante per determinare come dovrebbe essere ciò che è passato e non è quindi esaminando come è fatto il futuro che possiamo capire cosa spetta al passato.

### 7.3 Conclusioni

Alla luce di tutto ciò Capreolo sembra allora distanziarsi da un certo modo in cui era stata trattata la questione della modificabilità del passato nel XIV e XV secolo, per il frate domenicano basta la riflessione su come è strutturato il passato per far capire che esso, una volta accaduto, non può non essere stato, l'analogia con il futuro non rappresenta necessariamente la via per la risoluzione del problema.

D'altro canto, però, va anche rilevato che Capreolo non si espone sulla validità o meno di una tale analogia, mentre altri sostenitori dell'immodificabilità del passato, come per esempio Buckingham, non ritengono che ciò che è valido per il passato possa valere anche per il futuro. Il nostro autore, anzi, si veda il suo discorso sulla necessità di immutabilità, pare considerare passato e futuro alla stessa stregua sotto questo rispetto e pertanto, pur affermando l'immutabilità di ciò che è accaduto, non arriva per questo a negare l'analogia che intercorre con ciò che dovrà accadere. Ecco allora che la prospettiva del *princeps thomistarum* comincia a delineare degli aspetti caratteristici che la differenziano dagli autori che abbiamo precedentemente affrontato, sia che questi fossero a favore della contingenza del passato sia, invece, che fossero sostenitori della prospettiva opposta. Si aggiunga, sempre in riferimento a ciò, il fatto che la replica alle argomentazioni esposte da Gregorio si differenzia molto dalle repliche che lo stesso Gregorio oppone a quanto scrive. Capreolo intraprende una sua strada per difendere la posizione della non contingenza del passato e lascia da parte tutta una serie di argomentazioni che invece, da Buckingham in poi, rappresentavano il cavallo di battaglia della posizione a favore della non modificabilità del passato<sup>1218</sup>. Sulla scia di Tommaso, Capreolo ribadisce la contraddittorietà insita nell'affermare che ciò che è stato possa non esser stato. È il rispetto del primo principio, quindi, per il domenicano francese, il criterio ultimo che assicura l'immutabilità del passato.

Inoltre, anche per quel che riguarda il ricorso alle *auctoritates*, il Capreolo si differenzia dai suoi predecessori. Solo gli scritti di Tommaso d'Aquino sono infatti citati a favore della sua posizione, mentre scompaiono i lunghi elenchi di autori e delle loro

---

1218 Si pensi ad esempio alle argomentazioni che facevano leva sull'impossibilità da parte della potenza divina di poter realizzare il non ente e la privazione o a quelle che insistevano sulle assurdità che sarebbero scaturite dal ritenere che il passato potesse essere modificato (Dio potrebbe fare che mio padre non sia mio padre o che il bianco sia nero o che io, che sono ora a Parigi, sia in cielo o a Roma senza alcuna mutazione, ecc).

citazioni che avevamo visto essere utilizzati nel passato. Certamente quest'opera del Capreolo ha uno scopo ben preciso, per cui il riferimento a Tommaso e a quanto sostiene è d'obbligo, tuttavia è chiaro che non ci si rifà ad altri autori per trovare in essi un sostegno, bensì è la stessa posizione di Tommaso, coadiuvata dalla riflessione del Capreolo, a fornire la risposta alla problematica presa in esame. Come avevamo già notato in Pierre d'Ailly e come si manifesterà anche negli autori successivi, per lo meno per quel che concerne questa questione, vediamo allora il progressivo venire meno del ricorso all'*auctoritas* a favore di una maggiore concentrazione sull'argomentazione razionale.

Con queste specificità, le quali caratterizzano il dettato del *princeps thomistarum*, possiamo dunque dire che con questo autore e quelli successivi si apre una nuova stagione per la riflessione intorno all'immutabilità o meno del passato. In quella corrente di pensiero che è conosciuta con il nome generico di "seconda scolastica" assistiamo infatti al sorgere di una riflessione caratterizzata proprio da alcune peculiarità che già nell'opera del Capreolo abbiamo visto essere centrali. Innanzitutto ribadiamo il ruolo di primo piano giocato dalla posizione e dagli scritti di San Tommaso, il quale, non solo si trasforma da *auctoritas* tra tante a principale punto di riferimento, ma rappresenta anche la posizione che diverrà maggioritaria tra gli autori scolastici del XVI e XVII secolo. Ricordiamo poi il ruolo che finirà per essere rivestito dall'opera dell'Arminiense, come per il Capreolo infatti, anche per gli scolastici successivi Gregorio rappresenterà il sostenitore della tesi della contingenza del passato che dovrà essere sconfitto<sup>1219</sup>. Infine sottolineiamo il ricorso prevalente, se non a volte esclusivo, alle *rationes* e, tra queste, a quelle di un certo tipo, indice dell'approccio oramai diverso che si sta utilizzando per affrontare il problema.

L'opera del Capreolo mostra allora di trovarsi in una zona di confine in quella che è stata la disputa su questa tematica: da un lato essa si pone in confronto diretto e quindi in continuità con il modo di trattare questa questione da parte degli autori tardo medievali, conosciuti come facenti parte della corrente nominalista, e dall'altro lato introduce degli elementi di novità che saranno poi ripresi dallo sviluppo della discussione futura di matrice scolastica. Giovanni Capreolo può rappresentare quindi, per quel che riguarda questa disputa, un valido anello di congiunzione tra il mondo tardo medievale e la modernità.

---

1219 Si può allora qui intravedere una relazione tra un autore appartenente alla corrente nominalista, che il Capreolo e i successivi scolastici combatteranno, e le sue tesi che a loro volta, in quanto frutto di un certo modo di pensare, dovranno essere superate.





## Conclusione

Il lavoro sin qui svolto ci ha permesso di evidenziare come la questione della modificabilità del passato da parte di Dio si sia ripresentata e abbia subito un'evoluzione nel XIV e XV secolo tale per cui, da questione concernente i limiti dell'onnipotenza divina, si sia trasformata in una problematica strettamente legata al tema dei futuri contingenti. Thomas Bradwardine, che abbiamo identificato come il principale esponente di questa rinascita, è esplicito nell'istituire un paragone tra la contingenza che deve spettare a ciò che è futuro e a ciò che è passato. Ciò è necessario, a suo avviso, per poter preservare l'immutabilità della potenza e l'efficacia della volontà divina all'interno della diatriba che lo oppone ai suoi avversari, novelli pelagiani, che, oltre a finire per porre inconsapevolmente assurdi limiti a Dio, erano persino pronti ad attribuirgli la capacità di ingannare l'uomo. Di questo scontro ciò che verrà trattenuto e sviluppato dagli autori successivi sarà proprio questa comparazione tra ciò che è futuro e ciò che è passato e tramite questo la possibilità di tornare a riflettere sulla presunta contingenza che può essere attribuita a ciò che è passato. Thomas Buckingham sarà colui il quale, pur prendendo una posizione negativa sull'argomento, permetterà che esso si diffonda dall'Inghilterra al resto del continente. Il suo commento alle *Sentenze* sarà uno dei principali veicoli di questa diffusione e le argomentazioni in esso contenute, sia che si trattasse di argomenti a favore della modificabilità del passato da parte di Dio, sia che si trattasse di repliche a favore della posizione opposta, fornirono molto del materiale utilizzato dai primi pensatori che affrontarono questa disputa oltremarina. La presenza delle riflessioni di Buckingham è infatti evidente sia in Giovanni di Mirecourt che in Gregorio da Rimini. Nel primo è talmente presente che si è persino pensato ad un vero e proprio plagio, tuttavia l'aspetto più interessante del modo in cui questo autore si è confrontato con questa questione è che si sia dovuto addirittura difendere per ciò che ha scritto in merito. La posizione di Mirecourt in realtà, al di là dei modi in cui è presentata, non si discosta poi fondamentalmente dalla posizione più diffusa sull'immutabilità del passato, eppure l'esser sembrato sostenere la tesi opposta pare avergli creato diversi problemi o quanto meno la necessità di difendersi. Con Gregorio da Rimini si arriva invece ad un punto fondamentale del nostro lavoro: la sua discussione del problema in questione è tra le più articolate e complesse e possiamo

tranquillamente dire abbia lasciato il segno visto il modo in cui verrà ricordato. Nelle sue riflessioni abbiamo una solida difesa della tesi secondo cui Dio può modificare il passato e, benché non prenda partito in maniera chiara sull'argomento, la maggior parte degli autori successivi lo considererà un sostenitore della contingenza del passato. Le argomentazioni che presenterà metteranno ancora più in luce lo stretto legame con i problemi relativi alle rivelazioni divine e ai futuri contingenti. Su questa scia anche Pierre d'Ailly rappresenterà un altro illustre esempio dell'oramai evidente fusione delle due problematiche. Nell'opera di quest'ultimo, infatti, l'intera riflessione sulla contingenza del passato ruota attorno alle considerazioni svolte in merito alla contingenza dei futuri. Parrebbe quindi si fosse diffusa e consolidata un po' alla volta una certa maniera di affrontare la questione o quanto meno un'impostazione, probabilmente associabile ad autori di nomea nominalista, secondo cui dallo stretto confronto tra ciò che è futuro e ciò che è passato non si possa che finire per attribuire o negare la contingenza ad entrambi. A questa impostazione della questione, tuttavia, si oppose un indirizzo di pensiero che presto ebbe un notevole successo e che noi abbiamo incontrato nell'opera di Giovanni Capreolo. Con la difesa e la riproposizione del pensiero dell'Aquinate sia la prospettiva di fondo, sia il modo in cui la nostra questione veniva affrontata, cambiano. La centralità del confronto con ciò che è futuro e dei problemi ad esso collegati vengono meno e anche la posizione difesa torna ad essere quella "classica", sostenuta da Tommaso d'Aquino, secondo cui Dio non può modificare il passato. Seppure, per motivi di tempo, non si è potuto in questa ricerca mostrare il riaffermarsi tra gli autori scolastici della posizione sostenente l'immutabilità del passato, è evidente da una rapida scorsa alle opere dei principali esponenti della scolastica moderna come questa tesi sia stata la più diffusa e difesa. Ci si potrebbe allora domandare a questo punto non solo, come si è già fatto, come mai in questi due secoli presi in esame sia ritornata in auge questa antica questione, ma soprattutto perché abbia trovato un terreno così fertile la posizione da sempre minoritaria della contingenza del passato. Volendo tentare di dare una risposta a questa seconda domanda e guardando per questo agli autori che abbiamo visto sostenere o comunque difendere la contingenza del passato, una prima nota comune che ci sentiamo di evidenziare è quella della difesa di un forte volontarismo divino. Per Bradwardine e Gregorio da Rimini qualcosa è passato, presente o futuro perché è Dio a volere che sia così, ma questo non semplicemente nel senso che sia stato Dio, in ultima istanza, a permettere che qualcosa fosse passato, presente o futuro, ma nel senso che l'essere passato, presente o futuro di qualcosa è sempre soggetto al beneplacito della volontà divina. Allo stesso modo, per questi autori, sono Dio e il suo volere il criterio

ultimo di impossibilità o necessità di qualcosa, pertanto le prerogative della volontà divina vengono estese ben oltre i confini che molti altri pensatori concederebbero. Con ciò non vogliamo sostenere che difendere il volontarismo divino implichi abbracciare la tesi della contingenza del passato, piuttosto rileviamo che la possibilità che Dio possa mutare il passato è accolta per lo più da pensatori preoccupati di difendere l'efficacia e sottolineare le prerogative della volontà divina. In seconda battuta, un successivo punto in comune tra questi autori è la convinzione di entrambi che, attraverso l'affermazione della contingenza del passato, si possano risolvere alcuni punti critici emersi nelle discussioni teologiche che li hanno coinvolti. Si pensi ad esempio a come Gregorio da Rimini si rifaccia alla possibilità divina di poter modificare il passato proprio per evitare che si finisca per accettare l'idea che Dio possa essere ingannatore. Inoltre non si dimentichi quanto sin qui detto a proposito della commistione di questa tematica con quella relativa ai futuri contingenti. In qualche modo, insomma, la tesi della contingenza del passato sembrava difendere meglio le prerogative divine rispondendo a diversi punti problematici della riflessione teologica del tempo. Per tali ragioni possiamo allora capire come mai questi autori, vissuti tra XVI e XV secolo, abbiano avuto l'ardire di riesaminare e mettere nuovamente in dubbio una posizione teologica e filosofica che oramai da tempo sembrava aver ricevuto un riconoscimento comune.

Abbiamo però anche voluto sottolineare in questo lavoro, tramite quei pensatori che all'attribuzione di questa contingenza si sono opposti, come questa stessa tesi della modificabilità del passato da parte di Dio sollevi a sua volta tutta una serie di criticità e problemi che prima non erano presenti e a cui bisogna vedere se è possibile dare risposta. Del resto è proprio dal confronto con queste problematicità che emerge più chiaramente la vera portata della questione presa in esame e il significato che va attribuito all'espressione: "cambiare il passato". Abbiamo potuto osservare infatti come l'affermare che Dio possa cambiare il passato possa essere interpretato in diversi modi e proprio riuscire a capire che cosa si intenda quando si sostiene una simile tesi era uno degli obiettivi di questa ricerca. Ciò che è emerso è che, per quei pensatori che ritengono che Dio sia in grado di modificare il passato, una simile azione divina deve essere concepita come non implicante alcuna mutazione, ossia come mancante di un passaggio dal prima al poi, dall'essere oramai stato al non essere stato. Alla luce di ciò sembrerebbe risultarne che Dio potrebbe cambiare il passato solo se la sua azione non implicasse cambiamento o mutazione, potrebbe cambiare qualcosa, quindi, solo a patto di non cambiare nulla, cosa a prima vista assai strana e quasi assurda ad affermarsi. Del resto, però, questa sottolineatura dell'assenza di mutamento è

anche l'unico modo per evitare la contraddizione insita nell'affermare che ciò che è già stato non sia stato e per tutti questi autori, come abbiamo visto, il principio di non contraddizione rimane in effetti un limite che nemmeno Dio può aggirare. Per uscire da questa *impasse* bisogna allora soffermarsi sul senso che è stato attribuito all'azione divina, la quale deve scaturire, come affermano i diversi pensatori, da un agire non mutabile o meglio: da un "fare" che non sia il positivo porre di qualcosa o la negativa distruzione di qualcos'altro, ma piuttosto il privativo non aver mai fatto o mai posto un determinato qualcosa. Ancor di più, per poter capire questa prospettiva, va tenuto conto del fatto che tale agire divino va concepito come collocantesi nella dimensione dell'eternità di Dio, una dimensione non soggetta al divenire temporale, non soggetta quindi al passaggio tra presente, passato e futuro. È nell'eterno presente di Dio che deve quindi essere pensato questo agire non mutabile, agire che può far sì che anche una cosa che nell'ordine temporale è oramai stata, dalla prospettiva divina possa non essere mai stata. Dio può quindi cambiare il passato perché nell'eterno presente della sua prospettiva può far sì, senza alcuna mutazione, che ciò che è stato non sia mai stato, che ciò che è avvenuto non si sia in realtà mai dato perché mai fu posto in essere. Solo capendo ciò, a nostro avviso, si può allora rendere ragione delle posizioni di quei pensatori come Bradwardine, Gregorio da Rimini e forse lo stesso Pierre d'Ailly, che tanto si sono impegnati a difendere la tesi della contingenza del passato in una discussione che è durata per quasi due secoli e che, diversamente, se stiamo ad altre interpretazione del loro pensiero, verrebbe ridotta ad un semplice *qui pro quo*, in cui tanto i sostenitori della contingenza del passato quanto i loro avversari non si accorgerebbero di stare sostenendo la medesima tesi, ossia che Dio avrebbe potuto anche non creare ciò che ha creato, anche non fare ciò che ha fatto. Per dare dunque il giusto peso alle posizioni di questi autori e rendere ragione della disputa che li ha opposti ai sostenitori della tesi avversaria, bisogna allora far emergere i punti di inconciliabilità tra i diversi schieramenti. Per i fautori della contingenza del passato la possibilità che Dio possa modificare ciò che è stato non può essere qualcosa riguardante solo un ipotetico tempo in cui Dio avrebbe potuto agire diversamente, ma, con tutte le dovute precisazioni, deve essere qualcosa di sempre realizzabile. In questo senso si può rendere ragione anche delle obiezioni degli oppositori, i quali, come mostrano i lavori di Buckingham e Capreolo, insistono sempre nel vedere nelle argomentazioni dei sostenitori della contingenza del passato l'errata affermazione che ciò che è stato, una volta accaduto, possa non essere stato.

Concludiamo infine ammettendo che in questa ricerca non si è mai presa una posizione netta a sostegno di uno degli schieramenti contrapposti. Si è evitato cioè di prendere partito o a favore della contingenza del passato o, invece, a favore della sua immutabilità. Ciò è dovuto al fatto che si è preferito esporre le tesi in campo e le argomentazioni portate a loro sostegno più in un'ottica di chiarificazione e comprensione che non in una prospettiva giudicante. Ammettiamo tuttavia che, sebbene vada riconosciuto ai sostenitori della modificabilità del passato il merito di aver rimesso in dubbio con intelligenza una posizione oramai consolidata e nonostante abbiano tentato di difendere e presentare come plausibile la tesi della contingenza del passato, per noi le loro posizioni rimangono ben più difficili da sostenere rispetto a quelle della tesi dell'immutabilità del passato. Ciononostante, il giudizio più elegante e forse più opportuno con cui ci sembra di poter concludere questo lavoro rimane quello di Gregorio da Rimini: *Ecce, posui utriusque partis probationes et defensiones, quarum quae cui praeferenda sit, doctioris iudicio derelinquo.*



## Appendice

### Note ai testi

Riportiamo in questa sezione i testi latini da noi analizzati e tradotti. Per ciascuno di essi indicheremo in nota l'edizione a cui ci siamo rifatti e le principali avvertenze in merito.

Quando è stato possibile abbiamo riportato questi testi latini avvalendoci delle edizioni curate da studiosi contemporanei, in altri casi ci siamo dovuti accontentare di edizioni moderne comunque leggibili e abbastanza organizzate. Per due testi invece, nello specifico i brani del commento alle *Sentenze* di Thomas Buckingham e Pierre d'Ailly, abbiamo avuto a che fare con delle edizioni scritte in caratteri gotici di non facile lettura. In questi casi abbiamo optato per una trascrizione del testo volta per lo più a presentarlo in una forma leggibile e comprensibile ai più (scioglimento delle abbreviazioni, modernizzazione dell'ortografia solamente dove fosse necessario, ecc). Per tale ragione, pur rifacendoci a quanto consigliato da Alfredo Stussi in *Introduzione agli studi di filologia italiana*<sup>1220</sup> e da Alessandro Pratesi in *Genesi e forma del documento medievale*<sup>1221</sup>, ce ne siamo allontanati qualora fosse necessario per una più chiara presentazione del testo.

---

1220 A. Stussi, *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Il Mulino, Bologna 2015<sup>5</sup>.

1221 A. Pratesi, *Genesi e forma del documento medievale*, Jouvance, Roma 1986<sup>2</sup>.

## I) Thomas Bradwardine

### *De futuris contingentibus*

Octava opinio<sup>1222</sup>

Ad quartum decimum

61 a. Ad quartum decimum, quando sic arguitur: quod si sic, igitur sequitur quod preteritum esse preteritum non est magis necessarium quam futurum esse futurum: consequens est falsum, quia preteritum nunquam potest non esse preteritum in futurum, et quodlibet futurum potest non esse futurum, quia quodlibet < futurum > aliquando erit non futurum, videlicet cum fuerit in actu positum. **BW, T.1**

b. Respondetur: conceditur consequentia et consequens: nisi accipitur magis necessarium pro ullo tempore futuro, potest preteritum non esse preteritum; et ita non est de aliquo futuro, accipiendo futurum pro re futura permanente et non pro successione, sicut est de potencia eternali vite eterne et hujusmodi. Et hec responsio patet, quia aliter sequitur quod Anticicristus, cum fuerit preteritus, est magis necessarius quam ipsum nunc fore est necessarium. Consequens est falsum, quia sic creature et res que non sunt Deus essent cause sciencie Dei; quod est falsum, quia; non ideo Deus scit rem esse preteritam vel futuram quia est preterita vel futura, sed ideo est presens, preterita et futura quia Deus vult eam sic. Et ideo, cum nulla creatura possit resistere voluntati sue, sequitur quod si aliquis sit in futurum peccaturus, quod ipse necessario peccabit; et tamen libere et voluntarie, sed non libertate contradictionis simpliciter, sicut nec contingenter, sed libertate contradictionis secundum quid, sicut contingenter secundum quid. Et ita dicendum est de merito futuro et de mediis subordinatis a Deo ad talem finem bonum vel malum sicut de merenti. Et ita est dicendum quod simpliciter Deus non vult peccata hominum, sed secundum quid tantum, et

---

1222 Il testo qui riportato del *De futuris contingentibus* è quello edito da J.- F. Genest, in *Le «De futuris contingentibus» de Thomas Bradwardine*, «Recherches augustiniennes» 14 (1979), pp. 280- 336. Le pagine da noi riportate vanno dalla 329 alla 332. Per le note al testo e l'apparato critico rimandiamo al lavoro dello studioso francese.



beatitudinem illorum. Simiiter ita est de peccatis hominum, scilicet quod non sunt mala simpliciter, sed secundum quid tantum, quia sunt mala peccantibus, et bona electis et ordinacioni et disposicioni universi. **BW, T.2**

*c.* Item voluntas Dei est eque libera causa preteritorum, presencium et futurorum, et e converso, quia aliter sequitur quod foret aliqua mutacio in Deo, quod est falsum. Igitur sequitur quod necessarium est equaliter quodlibet preteritum esse preteritum, et quodlibet futurum esse futurum,

et sic de presenti. Et ideo dico quod tanta est contingencia in illis de preterito, et de presenti sicut in illis de futuro, et e converso quod tanta est necessitas in illis de futuro sicut in aliis, - nisi dicatur major esse necessitas in illis de preterito, quia quod semel est preteritum semper est preteritum, vel nullo tempore futuro potest non esse preteritum, et ita non est in illis de futuro et de presenti; quia non est aliqua causa quare aliquid est preteritum vel presens nisi voluntas Dei, et ita est de omnibus futuris. Sed tamen quodlibet futurum, presens, vel preteritum potest non esse preteritum, presens, vel futurum de potencia Dei absoluta, licet non ordinata. **BW, T.3**

*d.* Sed contra: si quodlibet futurum potest non esse futurum de potencia Dei absoluta, sequitur quod Deus potest mutari, volendo oppositum illius quod nunc vult fieri et non suum oppositum. Consequens est falsum, quia sic non valeret hec consequencia: "hoc est futurum, igitur hoc erit", quia oppositum consequentis potest esse verum et ipsum consequens erit falsum; igitur. **BW, T.4**

*e.* Respondetur negando primam consequenciam et consequens, quia in aliis terminis patet quod non valet; quia si Sortes sit nunc albus, tunc accipiendo potenciam absolutam predicto modo, sicut in principio solucionis hujus questionis, debet concedi quod Sortes potest nunc esse niger et non albus, et non sequitur hec consequencia: "Sortes nunc est albus, et Sortes de potencia Dei absoluta potest pro nunc esse niger et non albus, igitur potest mutari pro nunc. **BW, T.5**

*f.* Sed contra: Sortes est nunc albus, et pro nunc potest esse niger et pro nunc est albus, igitur sequitur quod pro nunc est albus et non albus, quia albus et niger. Et arguitur sic in proposito: nam ponatur in esse quod aliquod futurum non sit futurum de potencia absoluta,

sicut dicitur quod possibile est quodlibet futurum non esse futurum de potencia cause superioris et inferioris absoluta. **BW, T.6**

g. Respondetur quod ponere quod aliquod futurum non eveniat, vel ita: ponatur in esse quod non eveniat, non includit contradictionem gracia materie, licet gracia forme in consequencia simpliciter formali. Et ideo dico quod simul non possunt verificari quod aliquod est futurum et tamen quod ponatur in esse quod non erit. Sed si ponatur in esse quod nunc erit, tunc dico quod prius non fuit oppositum futurum, sed ipsum ab eterno fuit futurum et non est oppositum. Et ideo dico de preterito et presenti quod potest poni in esse de potencia absoluta, ex qua posicionem non sequitur aliqua contradictio in consequencia simpliciter formali; sed tamen tunc debet negari quodlibet sibi repugnans formaliter. Et ideo, si de potencia absoluta ponatur quod diluvium, quod est preteritum, non sit preteritum, vel quod est presens non sit presens, et quod est futurum non sit futurum, tunc dico quod diluvium non est preteritum, nec illud quod erit nunc est futurum, et sic de presenti. Et ideo dico quod talia non possunt poni in esse stante quod sunt futura, preterita et presencia, sicut nec Deus potest volle illa, scilicet quod ponatur in esse quod velit oppositum illius quod modo vult. Sed tamen dico quod aliqua est de potencia absoluta que non potest poni in esse propter repugnanciam formalem, ut Deum mentiri, licet habeat potenciam sufficientem ad menciendum si velit, quia si vellet mentiri, sequitur hec consequencia quod Deus non esset Deus et veritas non esset veritas: alia est potencia absoluta, que non potest poni in esse propter aliquam aliam repugnanciam quam sit illa que sequitur ex pura et simplici posicionem alicujus in esse, ut quod ponatur in esse ut illud quod nunc est futurum non sit futurum. Tunc ex illa posicionem quod sit futurum sequitur plana contradictio quod non eveniet; et tamen, simpliciter loquendo et absolute, nullum tale includit contradictionem quod ponatur in esse, licet hoc includat contradictionem gracia materie; scilicet legis ordinate. Et ideo dico quod si aliquod tale ponatur in esse, debet negari quodlibet repugnans posito et concedi quodlibet sequens ex posito; igitur. Et sic dico quod aliqua est potencia absoluta repugnancie simpliciter, et aliqua est potencia absoluta non repugnancie simpliciter, licet aliunde sit repugnancia. Et ideo cum in aliquo instanti fuit verum quod diluvium non fuit, ut in primo instanti diluvii, et in aliquo instanti fuit verum quod corrupta est virgo, scilicet quod mulier, que nunc est corrupta, est virgo, ut in primo instanti sui esse, et in aliquo instanti erit verum quod illud, quod nunc est futurum, non sit futurum, ideo dico quod potest poni in esse quod diluvium non fuit, et quod mulier, que nunc est corrupta, non sit corrupta sed virgo, et quod illud quod est presens non sit

presens, et illud quod non est futurum sit futurum; et non sequitur aliqua contradictio ex ipsa posicione in consequencia simpliciter formali. Et sic patet quod hec consequencia non valet: "Sortes non est niger et Sortes potest esse niger, igitur Sortes potest mutari", quia potest esse quod nunc non sit Sortes, nec sit albus vel niger, et potest esse quod sit niger in primo instanti sui esse. Et ideo dico quod non sequitur: "Deus credit Antichristum fore et de poteneia Dei absoluta Antichristus potest non fore, igitur Deus credens Antichristum fore potest mutari vel falli"; quia si ponatur quod Antichristus non eveniet, igitur Deus hoc non credit, nec prius credidit Antichristum fore, quia non fuit futurus. Et ideo, cum tam secundum Philosophum, 1<sup>o</sup> *Priorum*, quam secundum Anselmum, 2<sup>o</sup> *Cur Deus homo*, c. 5<sup>o</sup>, possibile est illud quo posito in esse non sequitur impossibile et hoc in consequencia simpliciter formali et ex illa posicione in esse posita, licet gracia materie sequitur contradictio vel impossibile, dico quod de potencia absoluta Dei potest predicto modo preteritum non esse preteritum, et presens non esse presens, et futurum non esse futurum. Sed si ponatur in esse de potencia ordinata quod aliquod futurum numquam eveniat, tunc sequitur ex illa posicione contradictio, et quod Deus sit mutabilis et mutatus, et per consequens quod Deus non est Deus. Et ideo dico quod de potencia Dei ordinata non potest aliquod preteritum non esse preteritum, nec presens esse non presens, nec futurum esse non futurum, quia potencia Dei ordinata est illa qua Deus vult quod ponatur in actu. Et ita non est de potencia sua absoluta sic loquendum vel concedendum; igitur. **BW, T.7**

*De causa Dei contra Pelagium*

Liber III<sup>1223</sup>

Capitulum LII

Vicesima prima veritas

Circa vicesimam primam acius instat certamen propter plurimos repugnantes; hanc tamen opinor sufficienter ostensam ex ultima parte decimae quintae veritatis: quam et satis ostendit ostensio quintae huius. **BW, T.8**

Sit enim A.nomen singulariter proprium alicuius rei praeteritae,puta diluvii generalis non connotando tamen praeteritionem, nec aliquam conditionem eius accidentalem, sed quatenus est possibile ipsam rem essentialiter, simpliciter, et penitus absolute; cur ergo non posset aut non potest A. non fuisse? quam repugnantiam formaliter implicat? quam contradictionem evidenter includit? Nullam haud dubio, ficut ibi fuit ostensum. **BW, T.9.**

Aliquando namque puta quando A. fuit, vel ante, ex ista annuntiatione, A. nunquam fuit, nullum per se impossibile, nulla contradictio formaliter, simpliciter sequebatur; quare nec modo, sicut ex probatione primae suppositionis apparet. **BW, T.10.**

Ex propositione etiam quae aliquando fuit vera, nunquam formaliter simpliciter sequitur ullum falsum, quia tunc ex vero falsum formaliter sequeretur. **BW, T.11.**

Item eiusdem rationis est rem posse non fuisse, quando fuit, et rem posse fuisse, quando non fuit, scilicet antequam fuit; sed res quae non semper fuit, puta mundus vel Angelus, potest possibilitate huiusmodi absoluta semper fuisse, nullam etiam repugnantiam formaliter implicat, necessario vel importat. Potest etiam tali potentia fuisse per unum diem antequam fuit, aut per unum annum et per duos simili ratione; cur ergo non per tres et

---

1223 Il testo qui riportato è quello dell'edizione opera et studio Henrici Savilii: Thomas Bradwardine, *De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonenses libri tres*, Londini 1618-Ristampa anastatica Minerva, Frankfurt 1964. La parte da noi trascritta va da pagina 856 a pagina 864. Sebbene si tratti di un'edizione moderna a stampa, rimane ancor oggi la principale utilizzata dagli studiosi. Nel 2013 è uscita una nuova edizione dell'opera (*De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum. Auszüge Lateinisch-Deutsch*, ed. A. Lukacs (trad. comm.), V&R Unipress, Göttingen 2013), tuttavia trattandosi di un lavoro parziale non è stato possibile usufruirne per questa ricerca.

quatuor, et ita infinite deinceps? Hoc idem videtur et multorum Doctorum sententia confirmare. **BW, T.12.**

Item per 20<sup>am</sup> veritatem, et per nunc praemissa, res nunc praesens potest irrepugnanter nunc et pro nunc non esse, et illam est ita necessarium pro nunc esse, ficut A fuisse, ergo et A potest non fuisse; Imo videtur quod rem, quae est nunc praesens, sit aliquo modo magis necessarium, saltem multiplicius necessarium pro nunc esse, quam A fuisse: Rem enim praesentem ultra necessitatem ex sola || *voluntate divina* utrique communem et aequalem intrinsece necesse est esse per causas proprias naturales, per materiam et formam, et etiam per causas naturales communes, ipsam in esse naturaliter conservantes, A vero necesse est fuisse ex sola voluntate divina, vel saltem non ex tot causis, quia non ex propriis, cum iam non sint nec causent; vel ponatur, quod Deus omnem causam naturalem A propriam et communem penitus destruat, conservando lapidem existentem; et tunc magis apparebit esse magis necessarium lapidem pro nunc esse, quam A fuisse: Si ergo lapis nuncens, potest nunc et pro nunc non esse, videtur quod A tantum vel magis potest non fuisse. **BW, T.13.**

Respondebitur forsitan, quod ex praeteritione rei praeteritae oritur quaedam relatio, qua necesse est simpliciter illam fuisse, quare impossibile est simpliciter illam non fuisse. **BW, T.14.**

Sed hoc reprobatur est prius, quando monstrabatur A non fuisse, nullam contradictionem formaliter implicare. Illam etiam relationem, non est necesse simpliciter esse vel fuisse; Aliquando enim non fuit; quare nec repugnaret formaliter eam nunc non esse; ergo nihil facit necessarium simpliciter. **BW, T.15.**

Illa quoque relatio vel est ad Deum; seu ad voluntatem divinam, vel rem aliquam naturalem seu res aliquas naturales. Primum erat destructum per 30<sup>um</sup>. huius; Secundum stare non potest: Ponatur enim quod Deus destrueret omnes causas alias naturales: Tanta insuper et tam potens relatio, imo rationabiliter potior, sive ad Deum sive ad causas naturales oritur ex praesentia rei praesentis, sicut ex praeteritione praeterita; et illa non obstante, possibile est rem quae nunc est, nunc et pro nunc non esse, quare et praeteritam non fuisse. Nulla enim res absoluta, puta forma potentissima, seu || *efficientissima* naturalis facit suum formatum seu effectum esse necessario simpliciter, quare nec relatio, cum sit debilioris esse, sicut 20<sup>um</sup>. huius tangit, facit necessario simpliciter quicquam fuisse. **BW,**

## T.16.

Tanta similiter et tam potens relatio videtur oriri ex futuritione futuri, sicut ex praeteritione praeteriti, quare et tam necessario reddere illud futurum dum est futurum, sicut et illa illud praeteritum. Tunc etiam illa relatio necessitaret simpliciter voluntatem Dei ad volendum illam esse, et secundum illam rem fuisse, sicut ex 18. et 19°. primi potest ostendi, quod eius non convenit dignissimae libertati, sicut trigesimum huius, et decima tertia ac decima quarta veritas manifestan. **BW, T.17.**

Adhuc forsitan alii aliter respondebunt, dicentes A non posse non fuisse propter defectum relationis necessario requisitae, propter defectum videlicet voluntabilitatis, seu factibilitatis illius à Deo. **BW, T.18.**

Sed ista responsio non vitat rationes pro hac vigesima prima factas, Nec reddit causam dicti sui. Licet enim Deus non posset velle contrarium, scilicet A non fuisse; posset tamen, ut videtur, et sicut decima quinta veritas asserit, non velle A fuisse, sicut et potuit priusquam A fuit; quo posito, A non fuisset praeteritum per decimum quartum primi, sicut et contra similem responsionem trigesimum huius vadit. **BW, T.19.**

Eadem etiam ratione, res quae nunc est praesens, propter defectum relationis consimilis non posset nunc et pro nunc non esse, contra vigesimam veritatem. **BW, T.20.**

Talis quoque privatio relationis necessitaret simpliciter voluntatem divinam ad eam et secundum eam volendum, impossibilitaret quoque ipsam ad volendum opposite, sicut potuit || *olim* velle, quod reprobatum est prius, contra similem responsionem trigesimo huius scriptam, et est contra decimam tertiam ac decimam quartam veritatem. **BW, T.21.**

Talem etiam defectum relationis non simpliciter necesse est esse, aut fuisse, quia nec relationem illam si esset aut fuisset, sicut nec res absolutas, sicut superius est ostensum, quod et simili modo potest ostendi. **BW, T.22.**

Imo volitionem Dei oppositam, scilicet A non fuisse, est possibile simpliciter nunc esse, sicut fuit ante praeteritionem A, sicut ex praemissis potest ostendi, et ex decima tertia et decima quarta veritate. **BW, T.23.**

Tertio dicitur à quibusdam, quod praeteritum non potest non fuisse, nec Deus potest hoc facere, quia utrumque contradictionem includit, ad quod probandum testimonia Doctorum adducunt. Dicit nempe Augustinus 26. contra Fauustum 2 Quisquis itaque dicit, Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere, Si omnipotens est, faciat ut ea, quae vera sunt, eo ipso, quo vera sunt, falsa sint. Hoc idem videtur sentire Hieronymus ad Eustochium, Aristoteles, & Agatho superius allegati; quos et Sanctus Thomas secutus I. part. summ. partic. 25. quaestione 4<sup>a</sup>. qua quaeritur, Utrum Deus possit facere, quod ea quae sunt praeterita non fuerint, respondendo sic ait; Dicendum quod sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat; Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet; ita, quod sederit, et non sederit; Dicere autem quod sederit, est dicere quod est praeteritum; dicere autem quod non sederit, est dicere quod fuerit eius oppositum; ad quod probandum allegat dicta Augustini et Philosophi memorata. **BW, T.24.**

Sed isti vel intelligunt in sensu composito, vel in sensu diviso quod praeteritum non potest non fuisse. Si in sensu composito, ita habent dicere consequenter, quod praesens non potest non esse praesens, et quod futurum non potest non esse futurum, propter similem contradictionem inclusam. Si in sensu diviso, sumendo scilicet aliquam rem praeteritam, puta diluuium, non convoluendo praeteritionem, aut aliquam conditionem accidentalem, sed tantummodo ipsam rem nude, essentialiter, simpliciter et absolute omnino, quae sic sumpta nonimetur A; sic est absolute et per se, ac simpliciter irrepugnanter possibile A non fuisse, sicut superius est ostensum. **BW, T.25.**

Pro causa quoque eorum ulterius inquirendum numquid intelligant, quod praeteritum non fuisse in sensu diviso, modo praedicto includat contradictionem per se et omnino formaliter, aut per accidens, et ut nunc tantum. Non primo modo, sicut iam constat: Si secundo modo, causa non iuvat loquendo de potentia absolute, sicut loquitur veritas ostendenda. Sic enim et ista, Tu curres, contradictionem includit, si non sis cursurus; includit enim per accidens et ut nunc, quod non cursurus sit cursurus: Tu enim actualiter, et ut nunc es non cursurus; Imo et sic omnis propositio falsa de futuro, et universaliter omnis propositio falsa contradictionem includit; quis tamen negaverit hanc esse possibilem absolute et Deum sic posse verificare istam, Tu curres, et enuntationes alias multas falsas? Sic ergo aestimo rem quae est praeterita, puta A, posse non fuisse, et Deum posse facere A

non fuisse, per quod intelligo quod Deus, quantum est de eius potentia absolute, et de rationes suae potentiae volitivae liberae secundum contradictionem, quatenus praecedit causaliter suum actum, quo nunc vult A fuisse, posset illum non elicere, nec habere, sed eius oppositum, sicut potuit, quando A fuit futurum, sicut et posset homo respectu voluti sui praeteriti, quia apud Deum nihil intrinsece praeteritum aut futurum, sed aeternaliter et instantaneé tantum praesens, sicut ostensio decimae quartae declaravit; necessitate tamen sequente non ex praeritione rei, quia ipsa nihil penitus causat in volutante divina, sed tantum extabilitate et firmitate et praesentanea actus intrinseci voluntatis divinae necesse est Deum velle A fuisse et similiter A fuisse. **BW, T.26.**

Verum licet ista ex praemissis evidentia videantur, ecce adhuc quaedam maiorum meorum testimoniam et evidentia pleniore. Anselmum siquidem 2. Cur Deus Homo 17. Deus inquit improprié dicitur aliquid non posse, aut necessitate facere; omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati: nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem, alienum est à veritate; quare quoniam omnia quae vult, et non nisi quod vult, facit, sicut nulla necessitas aut impossibilitas praedecit eius velle aut nolle; ita nec eius facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat: et sicut cum Deus facit aliquid, postquam factum est, iam non potest non esse factum sed semper verum est factum esse, nec tamen recte dicitur, impossibile Deo esse ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum: nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi, aut impossibilitas faciendi, sed Dei sola voluntas, qui veritatem semper, quoniam ipse veritas est immutabilem, sicuti est, vult esse: ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas. Idem de Concord. 2. Res inquit, aliqua, ut quaedam actio non necessario futura est, quia postquam sit fieri potest ut non sit; et de praeterito similiter est verum, quia res aliqua non est necessitate praeterita quoniam antequam esset, fieri potuit ut non esset, quod non inepte potest intelligi de prioritare potentiae libere secundum contradictionem ad suum actum, sicut in similibus superius est ostensum. **BW, T.27.**

Unde et Iohannes Scotus super 2. sentent. dist. 2. quaestione 7. dicit, quod creatio Angeli, et Angelus non potest non esse in instanti, in quo est in sensu compositionis, in sensu tamen divisioni bene potest, sicut tactum est in materia de praedestinatione et praescientia Dei;



ubi et dicit; quod conservatum possit non esse quando conservatur, et quando producitur in sensu divisionis. Et infra respondendo; Cum, inquit, dicitur in argumento, Deus non potest facere Angelum non fuisse, negatur ista ut rei significatae per fuisse; et si dicatur, praeteritum non potest non fuisse, negatur, quia hoc non est praeteritum in se, id est per se et essentialiter, quia praeteritio seu esse praeteritum non est de sua essentia, neq; sibi essentielle, sed accidentale, quare et est absoluté possibile separari. Haec autem quaest. 7. super distinctionem secundam quibusdam libris est prima super eandem dist. Ipse enim bis scripsit super sententias, et haec est causa discordiae in hoc loco, sicut in aliis locis multis. **BW, T.28.**

Hoc idem testatur Gilbertus super librum Boetii de Trinit. affirmans quod Deus potest facere Petrum numquam fuisse, et quod ista mulier corrupta nunquam fuerit corrupta. **BW, T.29.**

Hunc etiam sequitur Wilhelmus Altissiodiorentis Episcopus, qui super 1. sentent. quaest. 49. querit, Utrum Deus possit damnare Petrum et salvare Iudam: et arguto, quod sic, quia hoc potest de potentia; et quod non, quia hoc non potest de iustitia, sic respondet, Dicimus, quod Deus de potentia pure considerata potest damnare Petrum, habito respectu ad potentiam Dei, et potentiam Petri naturalem qua potuit peccare et non peccare; sed non sequitur, ergo potest damnare Petrum, quia hoc verbum, potest, in concusione respicit merita. Vel si verum est, quod dicit Magister Gilbertus super librum Boetii de Trinit. Dicit enim quod Deus potest facere, quod Petrus nunquam fuisset, potest dici secundum hoc quod deus potest damanare Petrum, quia potest facere quod Petrus incipiat modo esse, et possit peccare et peccet, et sic damnetur. Qui et infra quaest. 50<sup>a</sup>. quaerit Utrum Deus possit facere de corrupta || *virgimen*: et arguto, quod non, per autoritatem Hier. superius allegatam; et quod sic, quia potest reparare caecos et mortuos, quare et corruptam; recitataque; una responsione dicente, quod Deus non potest facere de corrupta virginem, quantum ad omnem dignitatem virginitatis, quia non potest facere ipsam non fuisse corruptam, quod est quaedam dignitas in virgine, secundum quam meretur aureolam; obiicit contra eam, Det Deus huic corruptae omni modam dignitatem virginitatis si potest, ergo potest de corrupta facere virginem; si non potest dare modo, et prius dedit, ergo aliquid impedit, et non nisi praeteritio, quia scilicet quod factum est non potest non fieri; ergo aliquid impedit potentiam Dei; ergo Deus non est omnipotens. Quare et aliter respondendo ad quaestionem subiungit, Propter hoc oportet dicere, sicut dicit Magister

Gilbertus, quod Deus potest facere, quod ista nunquam fuerit corrupta, quia quantum in se, non se habet aliter ad res quam se habuit ab aeterno, unde praeteritum, praesens et futurum ex parte rerum sunt, non ex parte Dei. Sed nos consuevimus in huiusmodi loqui cum suppositione praeteriti; cum dicitur, Deus non potest de corrupta facere virginem: hoc enim non potest facere cum suppositione praeteriti, potest tamen secundum se, cum sit omnipotens, et in omnipotentia eius intelliguntur quatuor scilicet ampliatio potentiae, quae non est determinata ad aliquem effectum, sicut potestas calefaciendi ad calefacere; et quod ex se, et per se possit, id est, sine || *indigentia auxilij extrinseci*, sine coactione, et sine impedimento. Ex hoc autem apparet una solutio obiectorum. Nam secundum istum Doctorem, auctoritates dicentes, praeteritum non posse non fuisse praeteritum, nec Deum posse facere de praeterito non praeteritum, seu virginem de corrupta, intelliguntur in sensu composito, scilicet componendo, et consignificando cum re praeteritionem, non in sensu diviso, dividendo scilicet à re praeteritionem, et sumendo eam nude, essentialiter, et simpliciter absolute, sicut superius dicebatur; vel etiam secundum communem modum assignandi sensum compositum et divisum, qui non differt realiter a priori: Dicit enim, Nos consuevimus in huiusmodi loqui cum suppositione praeteriti, cum dicitur, Deus non potest de corrupta facere virginem, hoc est, non potest hoc facere cum suppositione praeteriti, potest tamen secundum se. **BW, T.30.**

Haec eadem Logica videtur Ansel. de Concord. 2. ubi faciendo istam distinctionem in enuntiationibus de necessario, de futuro, praesenti, atque; praeterito concedit sensum compositum, et negat divisum; unde sic ait, Quippe non est idem, rem esse praeteritam, et rem praeteritam esse praeteritam; aut rem esse praesentem, et rem praesentem esse praesentem; aut rem esse futuram, et rem futuram esse futuram, sicut non idem est, rem esse albam, et rem albam esse albam: Lignu enim non est semper necessitate album, sed aliquando, priusquam fieret album, potuit non fieri album, et postquam est album, potest fieri non album; lignum vero album semper necesse est esse album, quia nec antequam sit, nec postquam est album, fieri potest ut album simul non sit album: Similiter res non necessitate est praesens, quoniam antequam esset praesens, potuit fieri ut praesens non esset, et postquam est praesens, potest fieri non praesens; rem autem praesentem necesse est esse praesentem semper, quia nec priusquam sit, nec postquam est praesens, potest simul esse non praesens. Eodem modo res aliqua, ut quaedam actio, non necessitate futura est, quia priusquam sit, fieri potest ut non sit futura; rem vero futuram necesse est esse futuram, quia futurum nequit simul esse non futurum: De praeterito autem similiter est

verum, quia res aliqua non est necessitate praeterita, quoniam antequam esset, potuit fieri ut non esset, et quia praeteritum semper necesse est praeteritum esse, quoniam non potest simul non esse praeteritum. **BW, T.31.**

Secundum eandem quoque; Logicam Io. Scotus || *incedens* sup. 1. sent. dist. 39. simili modo distinguit, concedit et negat illud vulgatum Philos. 1. peri hermeneias ult. Esse quod est, quando est, necesse est. Dicit enim quod res aliqua, puta A que nunc est, nunc et pro nunc potest non esse, sicut in ostensione quinate veritatis allegatum. **BW, T.32.**

Eandem etiam Logicam innuens Sanctus Thomas 1. part. sum. ubi fuerat allegatus, respondendo sic ait; Dicendum, quod licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, scilicet cursus Socratis, si tamen consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile per se, et absolute contradictionem implicans. Videtur igitur, quod quando dicit praeterita non posse non fuisse, nec Deum hoc posse facere, intelligat in sensu composito, non diviso. Huic etiam attestatur aliud dictum eius in De aeternitate mundi, et distinctio eius de necessario, et alia distinctio similis prima parte summae partic. 19<sup>a</sup>. quaestione 3<sup>a</sup>. 50<sup>o</sup>. huius praemissa. Hoc idem potest et aliter confirmari; Ipse namque non audet concedere diminutionem potentiae Dei intrinsecus qualemcunque, quare nec audebit concedere, quod Deus olim potuit quicquam velle vel nolle, quod modo non potest. Arguit siquidem, ubi prius, praeterita posse non fuisse, hoc modo; Quicquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuatur; sed Deus potuit facere antequam Socrates curreret, quod non curreret; ergo etc et respondet hoc modo; Dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt à ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quicquid Deus potuit, potest; et potuit olim velle diluvium nunquam fuisse futurum, praesens, nec praeteritum, potest ergo et modo. **BW, T.33.**

Verum contra istam responsionem horum Doctorum potest non improbabiler replicari. Si enim Philosophi et Theologi asserentes praeterita non posse non fuisse, nec Deum hoc posse facere, intelligant in sensu composito, habet asserere consequenter ad similem intellectum, futura non posse non fore, praesentia non posse non esse, nec Deum posse facere hoc vel illud nec aliquid quod non facit; cum tamen haec asserant, illa negant. **BW, T.34.**

Quamobrem pro intellectu Philosophorum et Doctorum elucidatius forsitan cognoscendo, scendum quod Philosophi considerantes de causis naturalibus, et cursu entium naturali, dicentes quicquam posse fieri vel non posse, intelligunt ut frequenter de potentia causarum naturalium et inferiorum, et secundum cursum et ordinem naturalem rebus naturalibus naturaliter institutum; sicque verum est praeterita non posse fieri non praeterita, sicut futura possunt fieri non futura, et praesentia non praesentia, cum illa adveniunt, haec recedunt. Adhuc autem, ut reor, est alius profundior et sincerior intellectus; voluendo sicquidem diligenter libros Philosophorum, et diligentius revoluendo, apparet eos ponere divisionem generalem bimembrem, in terminos, scilicet, et in vias: Termini autem sunt duo, esse scilicet et non esse; viae quoque correspondenter sunt duae generatio et corruptio ad hos terminos deducentes. Videntes igitur Philosophi rem quamcunque in alterutro termino existentem, ad hoc quod sit in altro, transire per viam ad illum, vel quod terminus ad illam quoquomodo accedat, dicunt oportere hoc fieri per generationem vel corruptionem, mutationem, seu motum in ipsa vel in alia; quare et cum dicunt rem existentem in aliquo termino, hoc est, in vel sub qualiquaque esse vel non esse, posse esse in vel sub termino opposito, intelligunt de potentia mutabili, actuabili, et terminabili terminis oppositis succedentibus invicem, quae non potest exire in actum nisi per qualemcunque mutationem in illa re vel in alia, per accessum scilicet ad unum oppositorum, et recessum ab altero. **BW, T.35.**

Ut autem quam brevius scivero, hoc exponam, dico, quod duplex est potentia; una scilicet penitus absoluta, seu non repugnantiae, et sic aliquid quod est aliquale, potest esse non tale sine mutatione quacunque, sicut undecima veritas ostendebat; alia est potentia naturalis, et secundum contradictionem et ordinem naturalem mutabilis, actuabilis, et terminabilis terminis oppositis successive; et secundum istam, quicquid, quaecunque est, non potest esse non tale, nisi per aliquam mutationem inter terminos oppositos in ipso vel in aliquo alio, sicut duodecima veritas suadebat: et de potentia ista communiter loquuntur Philosophi, quando dicunt aliquid seu aliquale posse, vel non posse esse tale vel tale propter causam praemissam. Sic ergo loquendo de potentia verissimum est, praeteritum non posse non esse praeteritum: Non enim hoc potest per mutationem, seu factionem inter terminos oppositos, scilicet inter praeteritum et non praeteritum; Nam contradictionem evidenter includit, quod A prius fuit praeteritum, et nunc non sit praeteritum; de futuris autem et praesentibus non est ita. Futurum enim potest mutari, et mutabitur de futuro in

non futurum, quando fiet praesens, et praesens de praesenti in non praesens, quando in praeteritum dilabetur. Haec ergo secundum Philosophos et Theologos est differentia rerum secundum triplicem differentiam temporis divisarum, quod futurum potest mutari, et fieri de futuro non futurum, et praesens de praesenti non praesens, praeteritum autem de praeterito mutari in non praeteritum, est impossibile absolute. Adhuc autem iuxta praemissa ulterius advertendum, quod duplex est factio, una mutabilis seu ipsa mutatio, initiabilis et terminabilis terminis oppositis, quae correspondet simili potentiae, scilicet naturali, mutabili, actuabili, et terminabili supradictae. **BW, T.36.**

De qua potentia quasi semper intelligunt, et loquuntur Philosophi, Theologi, et universaliter omnes docti pariter et indocti, cum dicant quicquam posse fieri, vel non posse, cuius causa est, quia quicquid vident fieri naturaliter, artificialiter, voluntarie, violente, casualiter, vel fortuito, vident fieri per huiusmodi factionem. Huius autem causae videtur alia causa prior; factio namque praecedat saltem naturaliter et causaliter suum factum, quare nec temporaliter potest ab eo praecedi, faciens quoque similiter factionem, nec potest temporaliter ab ea praecedi: quamobrem et facens suum factum, nec potest temporaliter ab eo antecedi. Quare et sicut omne facens temporale habet principium temporale, sic et quaelibet eius factio, et quodlibet factum eius. Prima igitur factione, scilicet mutabili et terminabili terminis oppositis, non potest Deus facere de praeterito non praeteritum, ita videlicet quod aliquid primo sit praeteritum, et deinde recedat ab illo tanquam à termino à quo factionis et motus, et accedat ad non praeteritum tanquam ad terminum ad quem eiusdem factionis et motus: sic enim aliquid primo esset praeteritum, et postea non praeteritum, quod contradictoria implicat evidenter. Philosophi ergo et Theologi dividentes generaliter universa secundum differentiam triplicem temporalem, secundum futurum, videlicet, praesens, et praeteritum, intendunt assignare ulterius istam differentiam inter membra, quod Deus hac factione initiabili et terminabili terminis oppositis potest facere de futuro non futurum per productionem eius in esse, et de praesenti non praesens per subductionem eius ab esse; de praeterito autem non praeteritum nullo modo. **BW, T.37.**

Is autem intellectus evidenter apparet ex verbis Doctorum et Philosophorum ad oppositum proximo aductorum. Unde beatus Augustinus 26. contra Faustum negans Deum posse facere ut quae facta sunt non fuerint, sicut plenius allegabatur superius, ostendendo se loqui de huiusmodi factione terminabili, et mutabili de aliquo termino in eius oppositum, immediate subiungit; Potest facere ut aliquid non sit quod erat; tunc enim facit ut non sit,

quando aliquid esse invenerit de quo fiat, velut cum aliquem, qui coepit esse nascendo, faciat non esse moriendo; hoc enim factum invenit de quo fieret. Quis autem dicat, ut id quod iam non est, faciat non esse? Quicquid enim praeteritum est, iam non est; quod si de ipso fieri aliquid potest, ad huc est de quo fiat; et si est, quomodo praeteritum est? Autoritates vero dicentes creaturam non posse semper fuisse, intelligunt ut creatura importat factionem ex nihilo praecedenti, initiabilem scilicet atque mutabilem factionem, supponentes Catholicam veritatem: aliae autem, quae dicunt nihil aliud à Deo posse esse coaeternum, cum eo intelligunt forsitan, supposita Catholica veritate, videlicet quod omne aliud a Deo sit factum, post non esse ab eo. Vel forte subtilius, quod nihil aliud a Deo potest esse aeternum proprie, ita quod habeat totum esse suum simul, sine aliqua successione mutabili, et sine possibilitate ad mutationem, sicut Boetius, Anselmus, et capitulum proximum loquebatur. Unde licet mundus non haberet principium durationis seu temporis, neque finem, nequaquam aeternus proprie diceretur propter defectum causae praedictae. Quare et Boetius 5. de consolatione Philosophiae prosa ultima ita scribit, Quod temporis patitur conditionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse, nec desinat, vita eius cum temporis infinitate protendatur, nondum tamen tale est ut aeternum esse iure credatur: non enim totum simul, infinitae licet vitae, spacium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum habet, transacta iam non habet; quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit hac possidet, cui neque futuri quicquam absit, nec praeteriti fluxerit, illud aeternum esse iure perhibetur, idque necesse est et sui compos praesens sibi semper adsistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem; unde non recte quidam, qui cum audiunt visum Platoni mundum hunc non habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem duci vitam, quod Mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod divinae mentis proprium esse manifestum est: neque enim Deus conditis rebus antiquior videri debet temporis quantitate, sed simplicis potius proprietate naturae. Pro his tamen et aliis quaedam distinctio de aeternitate seu aeterno non inutilis est notanda. Uno namque modo sumunt Autores aeternum, sicut nunc est dictum; alio autem modo ut importat tantum carentiam principii atque finis; unde et Grammatici, sequentes Everardum Bithyniensem, seu secundum quosdam, Bathoniensem in suo Graecismo, ubi assignat differentias nominum, ita dicunt; Aeternum vere sine principio, sine fine, perpetuum cui principium, sed fine carebit: et quia iste secundus modus est facilius intellectu quam primus, omnes poene, neglecto primo, || *adhaerent* secundo. Aliae adhuc

Autoritates, quae asserunt creaturam non posse esse coeternam Creatori, possunt intelligi et exponi ut aliae prius tactae. Eundem etiam intellectum innuit Hieronymus manifeste, cum dicit Deum non posse suscitare virginem post ruinam: suscitatio namque evidenter importat aliquem transitum de uno oppositorum in aliud, puta de morte ad vitam, de malicia ad bonitatem, et universaliter de qualicumque non esse ad esse oppositum. Simili modo potest et glossa intelligi super Amos, quae dicit quod virgo quae virginitatem perdidit, virginitatem recipere non valebit: recipere namque iterum capere, et alia vice capere, et ita mutationem et terminum initiantem designat. Vel forsitan intelligit secundum legem statutam; immediate namque subiungit, Vix conceditur ei, ut de mille redeat ad centum, et de centum ad decem; quod fortassis debet intelligi secundum dignitatem et ordinem in Ecclesia militante, non secundum gratiam et meritum. Secundum namque iura Ecclesiae in Decretis et Decretalibus satis vulgata, in ordinibus et dignitatibus constituti sic possunt peccare, quod debent deiici aut suspendi, nec in perpetuum reparari, sed in statu inferiori perpetuo remanere: omne autem peccatum est quaedam devirginatio, defloratio, atque corruptio peccatoris. Et iste similiter intellectus consonat verbis glossae; ait enim, Ita fit ut virgo Israel, quae erraverit, non habeat suscitantem, quia qui semel ad unionem discesserit, et virginitatem, quam cum uno viro habebat, perdidit, pristinum statum, et virginitatem, et unionis beatitudinem recipere non valebit; et vix conceditur ei, ut de mille redeat ad centum, et de centum ad decem.

Concordat etiam textui qui pro eodem habet, domum Israel cecidisse, et virginem Israel esse proiectam in terram; quae etiam non negat potentiam resurgendi ad statum aequalem, sed actum, gradum inferiorem ei assignans: unde sic ait, domus Israel cecidit, non adiiciet ut resurgat; virgo Israel proiecta est in terram suam, non est qui suscitet eam, quia haec dicit Dominus Deus; Urbs de qua egrediebantur mille, relinquentur in ea centum; et de qua egrediebantur centum, relinquentur in ea decem. Super quod Glossa, Non negat posse resurgere, sed non resurget virgo Israel, quia semel aberrans; et si reportatur humeris pastoris, non habet eandem gloriam cum illo, qui nunquam à Deo aberravit: unde per Prophetam, Malo poenitentiam peccatoris quam mortem; poenitentiam non sanctitati Ecclesiae || *comparat*, sed quod comparata morti et inferis, melior sit. Ad literam etiam, nulla foemina vitiata etiam ante baptismum potest inter Dei virgines consecrari, teste Augustino super epistolam ad Titum, et allegatur in Canone dist. 26. Acutius, cui et concordant alia iura multa. Per praedicta similiter patet intellectus Philosophi 6. Eth. dicentis, quod factum non contingit non fieri: loquitur enim ibi de consiliabili et eligibili per causas inferiores, puta per homines; dicitque quod nullus eligit factum, scilicet

praeteritum, puta Illion captam fuisse, nec consiliatur de facto, sed de futuro et contingenti, quia factum non contingit non fieri: quod totum uniformiter et conformiter processui intelligitur manifeste de potentia causarum secundarum, scilicet hominum, et verum est quod per potentiam, consiliationem, aut electionem humanam quod factum est, non contingit non fieri, sed futurum contingens contingit fieri, vel non fieri per has causas. Intelligit etiam consequenter, quod praeteritum non potest non esse, seu fieri non praeteritum potentia et factione mutabili, initiabili et terminabili terminis oppositis, sicut fiunt omnes veri propriique effectus causae vere et proprie facientis; unde et ipsemet 2. Phys. 31. Medicus, inquit, et consilians, et omnino faciens, omnes sunt principium mutationis aut status. Dictum autem ipsius Agathonis videtur calumniam iustam pati: non enim hoc || *solo* Deus privatur, ingenita facere quae sunt facta. Privatur namque et isto, de praesenti nunc facere mutabiliter nunc et pro nunc non praesens; de futuro autem exhibitionem rei facere mutabiliter non futuram; de numero quatuor contradictoriorum contingentium facere omnia simul vera quae possunt esse simul vera, et quae potest facere simul vera; facere maximam lineam circularem, aut rectam finitam possibilem fieri, seu quam potest, facere, inscribere, vel circumscribere circulo maximam vel minimam figuram rectilineam; facere alium Deum, et deos infinitos, et universaliter nihil quod contradictionem necessario implicat, potest Deus. Dicit quisnam fortassis pro Agathone, quod nihil horum est aliquid; et ego contra utrumque; ergo nec ingenita facere quae sunt facta. Verum ne Agathonem non recte dixisse, quem Aristoteles recte dixisse testatur, videar dicere minus recte; dico quod ad literam recte dixit: dicit enim Deum privari huiusmodi facere, sed non potentia faciendi; et verum est, et necessarium est, Deum nequaquam ingenita facere quae sunt facta, quod tamen hoc non possit, non dicit. Potest etiam intelligi et exponi quod Deus hoc non potest per potentiam et actionem causarum naturalium et inferiorum, sicut potest facere effectus futuros, nec etiam potentia et factione mutabili et terminabili terminis oppositis, sicut dictum Philosophi expositum erat prius. Fortassis autem et aliter potest, exponi propinquius menti suae, ut supponat generaliter omnia esse divisa in tria, futurum, praesens et praeteritum, sine factum; et per hoc, quod dicit exclusive, solo ipso Deus privatur, Ingenita facere, etc. intendat includere ultimum trium membrorum divisionis praemissae, et excludere duo priora: intelligat etiam de factione mutabili et terminabili terminis oppositis, et sic verum est, quod de numero horum trium, hoc solo Deus privatur facere, id est, posse facere huiusmodi factione de praeterito tanquam de termino à quo factionis et mutationis, non praeteritum; Hoc enim contradictionem evidenter includit, quod scilicet aliquid prius sit aut fuit praeteritum, et



postea non praeteritum; de futuro autem tanquam de termino à quo potest facere factione huiusmodi non futurum; et de praesenti non praesens; quod et facit continue, cum illud advenit, hoc recedit. Dictum vero Aristotelis in De mundo similiter potest intelligi et exponi secundum praemissa, et similiter dictum Plinii recitatum; veruntamen Plinius pessime delirare videtur, dicendo Deum nullum ius habere in praeterita, nisi oblivionis, sicut 14<sup>um</sup>. 6<sup>um</sup>. et 23<sup>m</sup>. primi docent. Negantes ergo Deum posse facere de praeterito non praeteritum, intelligunt de potentia et factione secundum cursum et ordinem naturalem rebus naturalibus naturaliter institutum, de potentia et factione mutabili, actuabili, et terminabili terminis oppositis supradicta. **BW, T.38.**

Verum, sicut superius breviter tangebatur, est quaedam alia factio huic opposita, scilicet stabilis, non mutabilis, non actuabilis, noviter, non initiabilis nec terminabilis terminis oppositis, et haec correspondet potentiae absolutae et irrepugnantiae supradictae, secundum quam etiam illud quod est aliquale in hoc praesenti instante, potest fieri a Deo in hoc praesenti instanti non tale, imo et conditionis oppositae sine mutatione quacunque, iuxta 11<sup>m</sup>. veritatem; Deum enim sic facere, esset ipsum sic velle: sic enim fortassis posset Deus facere mundum, qui est initiatus et temporalis, non esse huiusmodi, sed aeternum. Nullam enim contradictionem includit formaliter simpliciter, ut videtur, mundum non habere initium durationis vel temporis, sed semper fuisse, sicut nonnullis videtur, vel saltem sic posset facere mundum antiquiorem, et fuisse priorem temporaliter, quantumcunque: Hoc enim nullam repugnantiam formaliter implicat aut importat. **BW, T.39.**

Huiusmodi autem factio similis est generationi, cognitioni, et volutioni divinae, imo verius scientiae et volutioni Dei ad extra; qua secundum quintam, sextam, et octavam veritatem, quod vult nunc et scit, posset et potest nunc et pro nunc non scire nec velle sine mutatione quacunque; similis etiam est doctrinae, qua Pater aeternaliter Filium et Spiritum Sanctum docet de qua || 34. huius. Huiusmodi autem modus loquendi de factione habetur Ioh. 11. ubi quaeritur sic de Christo, Non poterat hic, qui aperuit oculos caeci nati, facere ut et hic non moreretur? Sic etiam loquitur Augustinus 26. contra Faustum 2. Si audiam, inquires, quod aliquid futurum erat, si Deus fecit ne fieret, fidissime respondebo, Illud potius futurum erat quod Deus fecit, non illud, quod si futurum esset, hoc fecisset; Nam Deus quid facturus erat utique sciebat, et ideo simul sciebat illud futurum non fuisse quod ne fieret facturus erat. Sic insuper loquitur Petrus 1. sentent. dist. 38. dicens, quod Deus potuit

facere ut quod sit non fieret, et ita non esset praescitum. **BW, T.40.**

De potentia igitur absoluta et non repugnantiae supradicta et huiusmodi factione potest Deus facere rem quae est praeterita, puta A. nude et absolute consideratam non esse praeteritam. Deum namque sic facere, non esset aliud quam nolle ipsa esse praeteritam, seu velle oppositum nolitione seu volutione non mutabili, non innitiabili aut terminabili, sed stabili et aeterna, quod est absolute et irrepugnanter possibile, et quantum est de ratione suae potentiae absolutae, et quantum est de ratione suae potentiae volutivae liberae secundum contradictionem, quatenus praecedit causaliter suum actum, quo omni eodem modo intrinsece vult nunc A. fuisse, sicut voluit prius nunc A. fore, ut praecedentia docuerunt; cuius causa est, quia apud Deum intrinsece nihil est praeteritum nec futurum, sed immutabiliter, stabiliter, aeternaliter, et instantanee tantum praesens, sicut superius monstrabatur. **BW, T.41.**

Porro quia videtur fortassis aliquibus difficile intellectu, quomodo praeteritum potest fieri non praeteritum factione non mutabili, non initiabili, nec terminabili terminis oppositis supra dicta, ecce ad hoc exemplum patulum facile intellectu: futurum siquidem potest fieri non futurum antequam eveniat, seu, ut verius dicam, ipso nunquam eveniente ipso nunquam posito in esse, ipso nunquam praesentificato, seu facto praesenti. Sit enim A. cursus Iohannis cras contingenter futurus; et quis hominum dubitat Deum de sua potentia, imo omnipotentia absoluta posse facere, quod Iohannes non curret, quare et quod A. non erit; quamobrem et consequenter aliquod futurum facere non futurum, ipsum nunquam fatto praesenti? Et proculdubio hoc non potest factione mutabili, initiabili, et terminabili supradicta: nam contradictionem evidenter includit, quod aliquid de futuro, tanquam de termino à quo factionis et mutationis fiat non futurum, nisi per positionem eius in esse. **BW, T.42.**

Ecce adhuc exemplum evidentius forsitan ad hoc idem; Aliquid, nempe non futurum, potest fieri futurum: Sit enim A. effectus possibilis fieri, qui non fiet; et, sicut quilibet confitetur, Deus de sua potentia absoluta potest facere quod A. erit; quare et quod non est futurum, esse futurum, sed non factione mutabili, initiabili, aut terminabili saepe dicta: nam contradictionem implicat evidenter, quod aliquid aliquando sit futurum, et semper vel aliquando prius fuit non futurum, sicut decimum octavum huius ostendit. Sicut igitur non futurum potest fieri futurum, et futurum non futurum absque positione eius in esse factione

non mutabili sed stabili, sic et praeteritum non praeteritum simili modo potest. **BW, T.43.**

Non ergo sequitur, sicut obiicebatur superius, si praeterita possunt ista potentia non fuisse, quod per mutationem hoc || *possunt*: nec etiam sequitur, si praeterita possunt esse aut fieri non praeterita, expedire hominibus consiliari de ipsis; non enim omne quod potest esse aut fieri, hoc potest per consilium hominum potentiamve humanam. **BW, T.44.**

## II) Thomas Buckingham

### *Questiones [...] in quattuor libros sententiarum*

#### Tertia questio<sup>1224</sup>

Primus articulus est iste: utrum Deus potest velle mundum nunquam fuisse. Arguo primo sit, quia aliquis homo voluit aliquid et potest esse quod nunquam voluit illud. Et similiter aliqua volitio creata fuit volitio respectu alicuius obiecti et potest esse quod nunquam fuit volitio respectu illius et multa consimilia sunt possibilia et eadem ratione qua ista sunt possibilia, ita est de aliis rebus futuris et praeteritis et per consequens de re praeterita potest esse quod ipsa nunquam fuit, et sic potest Deus velle mundum nunquam fuisse. Assumptus probo et arguo de homine Christo sic: Christus voluit antichristum fore et potest esse quod Christus nunquam voluit antichristum fore. Hoc probo quia si non potest esse hoc maxime esset quoniam Christus voluit antichristus fore, sed hoc non, quia sequitur bene, ergo necesse est quod Christus voluit antichristum fore. Sed contra, si necessarie est quod Christus voluit antichristum fore et possibile est quod antichristus non sit nec fuit nec erit, ergo possibile est quod Christus aliquid voluit facere quod nec factum est nec fiet. Consequens est falsum, quia si foret possibile de Christo foret possibile de Deo. Similiter nisi foret possibile Christum nunquam voluisse antichristum fore, sequitur quod sit possibile nunc quod Christus non novit omnia quae Deus novit nec omnia possibilia. Et foret possibile quod Christus fuerit ignorans et quod Christus decipiebatur, et erravit, et dixisset similiter et iurasset esse verum quod nunquam fuit verum, sed similiter ad intellectum ad quae iuravit, multa consimilia sequuntur quae videntur inconvenientia. **BU, T.1.**

---

1224 Per quanto riguarda il testo del commento alle *Sentenze* di Buckingham l'edizione a cui si è fatto riferimento è quella di Augustinus Perez de Olivano (unica edizione a stampa esistente): Thomas Buckingham, *Questiones solertissimi viri totiusque sacre quondam pagine professoris vernatissimi necnon torrentis liquidos inter rivulos affatim manantis Johannis [sic] Bokinkam genere anglici, in quattuor libros sententiarum*, Paris 1505. Il testo da noi qui riportato concerne il primo articolo della terza questione e va dal folio 38<sup>v</sup> al folio 45<sup>v</sup>.

Secundo ad idem arguo sic: si Deus non potest velle mundum nunquam fuisse et cum aliquando hoc potuit, sequitur quod nunc esset mutata potentia Dei et diminuta. Et eodem si Deus respectum istius obiecti quod est velle mundum nunquam fuisse, habuit libertatem, et nunc non habet libertatem, sed necessitatem, igitur libertas Dei est diminuta, quia quoque ad omnia (ad quae nunc habet libertatem et potestatem) ab eterno habuit et ad aliquae quae prius habuit libertatem et potestatem, nunc non habet libertatem et potestatem, ergo potentia et libertas Dei sunt minutae, et patet per dicta magistri primo sententiarum dist. 44, cap. 4, ubi tractatur: Deus possit supra omnia quae olim voluit. Et istud argumentum possit confirmari similiter nisi Deus potest velle et facere illud quod futurum est non esse et non fuisse futurum, non foret omnipotens, ergo a simili si non potest facere et velle illud quod praeteritum est non esse praeteritum, non foret omnipotens. Similiter si illud quod praeteritum non potest Deus velle non esse praeteritum aut hoc est quia illud quod praeteritum est non potest esse obiectum voluntatis divinae, ita quod defectus est ex parte obiecti, vel hoc est quia voluntas divina non potest illud velle ita quod defectus sit ex parte voluntatis divinae. Non primum quia praeteritum esse praeteritum, potest esse in causando obiectum voluntatis creatae, ergo multo magis voluntatis divinae. Nec secundo quia tunc voluntas divina non foret omnipotens. Si dicatur primo sit quod illud quod est praeteritum non esse praeteritum non potest esse obiectum voluntatis divinae itaque defectus sit ex parte obiecti. Contra illud non esse praeteritum, est bene et rationabiliter in casu obiectum voluntatis creatae ergo potest esse obiectum voluntatis divinae. Similiter mundum nunquam fuisse aliquando fuit obiectum divinae voluntatis, ergo non est defectus ex parte obiecti cum eodem modo se habeat nunc et prius. Modus iste arguendi videtur bonus in omni materia ut si visus non potest videre a obiectum vel est de recto ex parte visus vel ex parte obiecti ita quod semper erit defectus ex parte potentiae activae vel passivae. **BU, T.2.**

Arguitur ad idem sic per Magistrum primo sententiarum dist. 44, cap. 5, ubi dicit magister: manifestum est Deum omnia posse facere praeterea quibus dignitas eius lederetur eiusque excellentiae derogaretur. Sed et si Adam vel mundus nunquam fuisse in nullo derogaretur dignitati et excellentiae Dei et per consequens Deus potest facere et velle mundum nunquam fuisse et aliquod praeteritum nunquam fuisse, et sic de omnibus aliis praeteritis. **BU, T.3.**

Arguitur ad idem sic: mundum nunquam fuisse formaliter non includit contradictionem, igitur mundum nunquam fuisse est simpliciter et per se possibile, ergo hoc potest Deus facere et velle scilicet mundum nunquam fuisse quia haec mundus nunquam fuit non includit contradictionem formaliter. Probo quia quicquid sequitur ex isto formaliter, prius sequebatur ex illa. Si illa fuisse antequam mundus vel Adam fuisset, sed tunc non sequebatur formaliter contradictio, ergo nec nunc. Si dicatur quod ista est impossibilis: Adam nunquam fuit vel mundus nunquam fuit, quia ut mihi sequitur contradictio licet non formaliter. Contra quia secundum hoc foret haec impossibilis: ego sto nec posset me Deus facere stare quia sequitur ut mihi, ego sto igitur quando sedeo hic sto, quia illa ut nunc convertuntur et ultra, ergo sedeo et sto. Et sic ex ista ego sto, ut nunc sequitur contradictio quod autem omnem tale sit possibile quod formaliter contradictionem non includit, patet per doctores per god. 6, q. 2, dicit quod possibile est fieri omne quod universaliter enti non opponitur et hoc est quicquid contradictionem non importat, patet etiam per Philosophum, in multis locis ubi dicitur quod possibile est illud quo posito in esse nullum accidit impossibile, nec contradictio. Similiter per regulas logicales in obligatione possibili haec est admittenda si ponatur mundus antequam fuit, ergo etc, quia illa est possibilis. **BU, T.4.**

Arguitur ad idem, si Deus potest velle mundum non fuisse, sequitur quod necessario vult mundum fuisse; quod est falsum, quia omnia quod Deus voluit ad extra vult libere liberate indifferentiae. Et potest confirmari per Anselmum 2, Cur Deus homo, cap. 16, ubi dicitur quod omnis necessitas Dei subiacet voluntati et eius voluntas nulli subiacet necessitati. **BU, T.5.**

Arguitur ad idem sic: si Deus non potest velle mundum nunquam fuisse, ergo necessarie est quod Deus velit mundum fuisse, et per hoc instanti esse. Ad sic volendum non est voluntas libera, sed necessaria et prius fuit libera, ergo voluntati Dei mihi accidit nova necessitas et huius necessitatis aliquid est causa, et non nisi obiecti existencia ergo res ad extra vel praeteritio rei necessitare voluntatem Dei. Et ita voluntas Dei subiceretur novae servituti per adventum rerum quod videtur inconvenientes. Et per multas rationes probo. Primo sic: si existencia rei vel praeteritio rei necessitaret voluntatem Dei, voluntas Dei foret minus libera quam nostra, quia voluntatem nostram non potest necessitare adventus, vel

praeteritio rerum. Similiter volita ad Deo non sunt volitionis divinae ergo causa non necessitant eum ad volendum. **BU, T.6.**

Arguitur ad idem: si praeteritio rei necessitaret voluntatem Dei ad volendum cum futuritio rei plus habet de esse quam praeterito, quia habet esse in potentia, futuritio rei necessitaret voluntatem Dei ad volendum rem esse futuram. Hic forte respondetur quod nec res, nec existencia, nec praeteritio rei, facit necessario velle rem praeteritam esse praeteritam, nec rem praesentem esse praesentem. Sed voluntas Dei necessitat seipsam, quia eo quod vult rem praesentem vel praeteritam, necessitat seipsam ad volendum praesens esse praesens, et praeteritum esse praeteritum. **BU, T.7.**

Contra arguo quod Deus non potest velle necessitare seipsum ad volendum praesens esse praesens, vel praeteritum esse praeteritum, quia si posset se velle necessitari respectu praeteriti posset se velle necessitari respectu futuri quod est impossibile, quia ponatur quod Deus velit se necessitari respectu futuri, scilicet antichristi, tunc sequitur quod anticristus necessario erit et Deus non potest impedire productionem antichristi, consequens est impossibile si sit Deus. Similiter illae voluntates in Deo sunt diversae quibus Deus vult rem fieri, et qua vult se necessitari velle rem esse, igitur potest Deus velle rem esse sine hoc quod velit se necessitari. Similiter illa volitione (quam vult rem esse) potest Deus producere rem in esse sine volitione qua vult se necessitari. Similiter si Deus potest se necessitare ad volendum aliquid esse praeteritum, eadem ratione potest se necessitare ad non volendum aliquid facere, ergo necessario nihil faceret, consequens est impossibile, quia tunc non posset illud facere. **BU, T.8.**

Arguitur ad idem: si Deus necessario voluit praeteritum esse praeteritum et contingenter vult futurum esse futurum, aliter vult praeteritum quam futurum, ergo mutatio est in Deo. Similiter secundum illud sequitur quod Deus aliter sciret creata quam creanda, quod est contra Aug. 15, de trini, ca. 6, similiter dato isto Deus foret minus liber, minus potens ad volendum imperfectas res vel imperfecta quam perfecta et meliora vel consimilia ad volendum. **BU, T.9.**

Arguo ad idem quod si Deus non potest velle mundum numquam fuisse eadem ratione nec potest Deus nunc velle mundum prius fuisse quam fuit vel quod illud quod nunc prius est factum, heri fuisset factum. Consequens videtur inconueniens, quia si Deus non potest velle et facere mundum prius fuisse quam fuit, sequitur quod Deus non potuit ab aeterno produxisse mundum, consequentia patet, quia in omni instanti aeternitatis repugnabile ita fuit quod Deus ante illud potuit produxisse mundum, ergo in omni instanti aeternitatis ista fuit vera: Deus non est potens sed impotens prius produxisse mundum. **BU, T.10.**

Arguitur similiter sic: Deus nunc potest tempus quod heri fuit recreare et in illo creare illud quod hodie primo est creatum, ergo nunc potest Deus facere (illud quod hodie primo est) fuisse heri, istam materiam postea magis tractabo. **BU, T.11.**

Arguo ad idem quod aliqua volitio creata prius fuit, et nunc potest esse quod illa volitio nunquam fuit vel ad minus quod nunquam fuit volitio respectu illius obiecti respectu cuius fuit volitio, quia Deus voluit aliquid ab aeterno, et potest nunc esse quod nunquam sic voluit, sed per contrarium, ergo eadem ratione sic potest esse de voluntate creata, vel dicatur ratio quare est possibile de voluntate increata et non creata. **BU, T.12.**

Arguo ad idem: praeteritum non esse praeteritum est imaginabile et ab intellectu nostro concepibile, ergo est Deo possibile. Consequentia patet per illud ad Ephe. 3<sup>o</sup> capi. Et qui potuit omnia facere, glossatur idest supra quam possumus intelligere. **BU, T.13.**

Arguo ad idem sic: aliqua propositio vel aliquis terminus, vel aliud consimile, representavit aliqui aliquid, et potest esse quod non representavit sibi illud, ergo eadem ratione sic potest esse de omni alio praeterito. Assumptum patet, quia essentia divina representat animam Christi et angelis beatis quod antichristis erit, et tamen potest esse quod essentia divina nunquam representavit antichristum fore, ergo consimiliter potest esse de representatione alicuius propositionis termini vel alterius consimilis. **BU, T.14.**

Ad oppositum istius articuli arguo primo per auctoritates sanctorum et testimonia doctorum [...] **BU, T.15.**



[...] per Augu. 26. li°. Contra Faustum, ca. 3°, ubi Aug. tractans materiam de omnipotentia Dei, dicit: quisquis dicit si omnipotens est Deus faciat quod quae facta sunt facta non fuerint, non videt haec se dicere, scilicet, si omnipotens est Deus faciat ut quae vera sunt ex ipso quo vera sunt falsa sint, volens Augu. quod idem vel simile sit facere, quae facta sunt facta non fuisse et facere ea quae vera sunt eo ipso quo ubi sunt falsa esse. Et prius dicit Aug. sententiam, quae aliquando diximus aliquid fuisse, Deus falsam facere non potest. **BU, T.16.**

Arguo ad idem per Hieronimum ad Eustochium virginem dicit sic Hieronimus: Audenter loquor, cum omnia possit Deus, suscitare virginem post ruinam non potest. Et constat quod loquitur Hieronimus de reparare, quod est corrupta facere clausam esse, et sigillatam sine omni corruptione, sicut prius erat. Sed ideo loquitur quia non potest Deus facere de illa quae fuit corrupta quod fuit corrupta, et eadem ratione qua non potest hoc facere de virgine, nec potest hoc facere de alia re praeterita quod non fuerit praeterita. **BU, T.17.**

Ad idem arguo per Anselmum, 2° Cur Deus homo, ca. 17°, ubi dicit Anselmus quod postquam aliquid factum est iam non potest non esse factum. Et Proslogion, ca. 7°, quaerit Anselmus dicens de Deo: omnipotens quod es si omnia non potes et quod factum non esse facum, et in ista quaestione supponit Anselmus quod Deus non potest facere quod factum est non esse factum. **BU, T.18.**

Arguo ad idem per Magistrum primo sententiarum dis. 44, solvit quaestionem: utrum Deus possit omnia quod olim potuit, dicit magister fateamur Deum omnem illam potentiam habere quam semel habuit. Sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere. Et eodem modo de voluntate, scilicet, si Deus potest facere omne praeteritum non esse praeteritum cum omne futurum et praesens quod potuit facere, potest nunc facere, et omne illud quod olim potuit posset nunc facere, et omnem rem corruptam potest recreare. Istud argumentum tenet ad intellectum magistri bene intelligendo qualiter supponit omne illud quod dicitur, omne quod potuit. **BU, T.19.**

Arguo ad idem per Philosophum, 6°. ethicorum, ca. 2°, ubi dicit Philosophus quod Agathon recte dixisset hoc solo privatur Deus: ingenitam facere quae utique facta sunt et per consequens hoc non potest Deus facere quod quae facta sunt fuerint non facta. **BU, T.20.**

Arguo ad idem per Anselmum de concor. ca. 4°, ubi ponit differentiam inter futurum/praesens/ et praeteritum, et dicit: nunquam enim fieri potest, ut res (quae praeterita est) fiat non praeterita, sicut quodlibet res quae praesens est, potest fieri non praesens, et aliqua res (quae non de necessitate futura est) potest non esse futura. Et post tamen dicit causam. Quia opus est in hiis verbis, quod praescivit/praedestinavit/vocavit/et iustificavit/ utitur verbo praeteriti temporis. Et dicit causam communem, quia quae sunt praeterita sunt ad similitudinem aeternitatis praesentis omnia incausabilia sunt et post tempora praeterita/ non valet non esse praeterita secundum quod ponentes omnia (quae eveniunt) de necessitate evenire, et praeterita ita per se non posse esse praeterita, non maior foret certitudo in praeteritis quam in futuris, quod est contra omnes loquentes et ponentes rationem, quare prophetiae factae fuerunt per verba de praeterito. Dicunt quod hoc est propter immutabilem certitudinem illius quod praeteritum est. **BU, T.21.**

Arguo ad idem per Philosophum primo peryarmeneias ubi ponit differentiam inter enuntiationem praesenti de praeterito et futuro, dicit quod illis de praeterito et de praesenti est determinata veritas et necessitas non sic in illis de futuro. Et post dicit omne quod est quando est (et non esse quando non est) necesse est esse. **BU, T.22.**

Arguo ad idem per Magistrum primo sententiarum distinctio 44, ca. 4, quod Christus non potest modo incarnari vel resurgere sicut olim potuit, quia non potest modo surgere vel incarnari. **BU, T.23.**

Arguo ad idem per testimonia doctorum per fratrem Altissioderensem primo sententiarum distinctio 4 ubi tractat de invariabilitate divinae potentiae. Et in responsione dicit quod facere quod non fuerim, vel quod mundus non fuerit, quamvis esse possibile ante mundum factum vel antequam ego essem, tamen postquam mundus factus est, hoc posse, non est posse, et allegat illud Augustini Contra Faustum libro 2°. **BU, T.24.**

Item dicit sanctus Thomas primo sententiarum distinctione 44, quaestione ultima, ubi expresse tenet quod nullum praeteritum potest non fuisse, idem patet per doctorem subtilem primo sententiarum distinctione. 4, et in quodam argumento ad quaestionem de praedestino, supponit per certo quod omne praeteritum est simpliciter necessarium et saepe supponit illud in quaestionibus suis. **BU, T.25.**

Ad idem est doctor Egidius super primum sententiarum distinctione 44, ubi quaerit utrum Deus possit quicquid potuit. Et in responsione dicit quod Deus omnipotens est, et licet verificari non possit contradicta vel quod aliquid sit simul album et non album vel quod praeteritum non sit praeteritum. Nam dicit ipse praeteritum non esse praeteritum, contradicione implicat, et allegat per se illud Philosophi, 6<sup>o</sup> ethicorum. Idem potest per Albertum primo sententiarum distinctione 42, quaestione qua quaeritur utrum Deus possit impossibile per accidens. Et dicit in responsione ad argumenta quod praeteritum non esse praeteritum est impossibile per accidens quia nunc non potest sed potuisset fuisse verum. Et post dicit de auctoritate Hieromini in epistula ad Eustochium virginem, quod Hierominus non negat quod virgo potest reintegrari mente et corpore, sed praeteritum non potest non fuisse praeteritum quia non est virgo quae nunc integra est, sed quae nunquam corrupta fuit. Idem patet per Bona. super primum sententiarum distinctione. 42, q. tertia dicit quod quamvis Deus de omni ente creato possit facere quod non sit sive de ordinatione sive de re cum de eo quod fuit et est facere quod non fuit omnino est impossibile. Idem patet per dominum Altissidor. 1<sup>o</sup>. sententiarum quaestione. 58, ubi quaerit utrum Deus de corrupta potest facere non corruptam et allegat dictam auctoritatem Hieromini ad quam ponit duas rationes. Prima est quod Deus non potest resuscitare virginem quia nunquam declaravit se posse et haec responsio fuit Gilberti Porritani quo posuit quod praeteritum est possibile non esse praeteritum, quam reprobabit Bonventura. Secunda responsio domini Altissidiorensis fuit quod licet Deus virginem corruptam potest reparare quantum ad statum virginitatis, non tamen quantum ad statum dignitatis, quia de illa quae corrupta fuerit non potest facere quin corrupta fuerit. Idem patet per quendam antiquum doctorem Ricchardum Traruthi in quaestionibus suis sup. 4. sententiarum, qui sic incipit: tria sunt mihi difficilia dis. 42, ubi quaerit utrum Deus possit facere impossibile per accidens ut facere praeteritum non fuisse, et corruptam facere virginem et huiusmodi. Et respondet quod sicut Deus non potest ista duo, scilicet dedisse petro esse, et non dedisse petro esse, sic non potest facere aliquid

praeteritum non fuisse. Item per doctorem solemnem Henricum de Gandavo primo sententiarum quaestio septima et octava ubi tractat per simile de praedestinatione quod sicut ab aeterno quod praedestinatum est fore ab aeterno potuit non praedestinari fore, vel praedestinari non fore. Sic a simili de creatura, quod licet ponatur ab aeterno habere esse a Deo cum hoc stat quod potuit ab aeterno non habere esse a Deo. Ita quod ab aeterno potuit habuisse esse acquisitum a Deo in aliquo tempore. Et cum hoc stat quod ab aeterno potuit non fuisse. Respondet quod non est similiter et dicit quod ab aeterno praedestinatum fore, non potuit praedestinari fore vel praedestinari non fore, habens autem esse ab aeterno a Deo non potuit ab aeterno habere non esse nec habere esse acquisitum minime sine nullo modo, et prius in eadem quaestione dicit, dicendum est, quod fuit (pro tempore pro quo fuit) necesse est fuisse. Idem potest haberi ex sententia Godofredi quodlibeto. 4<sup>o</sup>, q. 2. **BU, T.26.**

Arguo ad idem per rationem et probo quod Deus non potest velle de praeterito aliquo modo ipsum nunquam fuisse. Et arguo sic: quod est non ens non potest per se esse obiectum potentiae divinae, sed solum ex hoc quod ipsum respicit ens aliquod, ut principium vel terminum, et secundum quod ipsum sequitur positionem vel destructionem alicuius entis, sed illud praeteritum non fuisse est unum privativum et aliquod non ens quod non sequitur ad destructionem vel positionem alicuius non entis, ergo illud quod praeteritum est nunquam fuisse non potest esse obiectum potentiae divinae, ergo etc. Maiorem volo sic declarare, ponatur gratia exempli quod Deus adhuc nichil fecisset; probo quod Deus non potest facere immediate quod nichil sit, vel quod nichil erit nec potest nichil fore esse obiectum potentiae divinae quia, si foret, tunc Deus in illo casu faceret illud fore, vel foret voluntas Dei causa quare nichil foret; probatur quod non quia et si per imaginationem vel per impossibile Deus non esset, adhuc nichil foret, ergo voluntas Dei non esset causa quare nichil foret. Similiter destructa omni causa mundi, adhuc nichil foret, ergo nichil fore non est proprie obiectum alicuius potentiae et causae. Similiter antequam mundus fuit ita fuit quod nunquam mundus fuit. Et quare mundus non fuit, non fuit Deus causa nisi talis qualis de qua loquitur Anselmus De casu dyaboli cap. 7, quod Deus potuisset facere mundus, quo facto non fuisset, ita quod mundus nunquam fuit, et hoc est esse causa non entis, et privationis ut ipsum non ens respicit aliquod ens ad cuius positionem vel destructionem ipsum sequitur quod etc. Isto modo potest Deus esse causa quare mundus nunquam fuit et non aliter probo quia si Deus posset illorum esse causa, aliter quam illo modo, ponatur tunc

quod ita sic, tunc potest Deus aliquo modo abstulisse illam privationem per perfectionem mundi. **BU, T.27.**

Arguitur similiter de futuro: Deus non potest facere esse antichristum futurum nisi faciendo antichristum, quo facto, sequitur ipsum fuisse futurum. Similiter Deus non potest facere non esse antichristum si antichristus sit, nisi annihilato antichristo quo annihilato sequitur ipsum non esse. Eodem modo Deus non potest esse causa non esse antichristi nisi impediendo productionem antichristi. Et sic universaliter videtur quod Deus non est causa privationis et non entis nisi per positionem et destructionem alicuius entis. **BU, T.28.**

Arguitur ex hoc ultra nulla privatio vel non ens est obiectum potentiae divinae, nisi secundum quod ipsum respicit aliquod ens, et ipsum sequitur ad positionem vel destructionem alicuius entis, sed illud quod est praeteritum non fuisse, est unum privativum et aliquod non ens, quod non sequitur ad positionem vel destructionem alicuius non entis. Igitur illud quod praeteritum est nunquam fuisse non potest esse obiectum potentiae divinae. Quod praeteritum non esse praeteritum vel mundum nunquam fuisse sit aliquod privativum, et non ens quod non respicit aliquod ens ad cuius positionem vel destructionem sequitur illud non ens, patet quia et si Deus creat omnia, quae ipse potest creare, adhuc staret quod mundus fuit, et sic de omnibus praeteritis. Similiter et si Deus annihilaret omnia quae ipse potest annihilare, adhuc stat mundum fuisse. Ex istis arguo ultra sic: mundum non fuisse non potest esse obiectum potentiae divinae, ergo Deus non potest facere mundum nunquam fuisse et si sic, ergo non potest esse quod mundus nunquam fuit postquam mundus fuit, ergo Deus nunc non potest velle mundum nunquam fuisse. **BU, T.29.**

Arguitur ad idem: si Deus potest facere mundum nunquam fuisse, similiter posset facere nichil fuisse/ nichil futurum esse/ et nichil esse, tamen hoc non potest Deus facere per aliquam mutationem sine omni mutatione praesenti praeterita vel futura potest Deus facere illa. Arguo contra hoc multipliciter: primo secundum hoc potest Deus de patre meo facere ipsum non esse patrem meum sine omni mutatione et de albo facere nigrum sine omni mutatione. Quod ista sequantur patet necessario. Similiter secundum hanc responsionem est haec copulativa possibilis: hoc erat pater vel album demonstrato non patre vel uno non

albo, et tamen nec est nec erit in aliqua mutacione, ymmo omnem creaturam possibilem potest Deus producere sine omni mutacione. Patet quia non potest esse quod Deus omnem creaturam produxit ab aeterno et adhuc producat et producet, et hoc erit sine omni mutacione, quia tunc non foret terminus a quo incipit mutacio. Similiter sequitur quod Deus potest facere me non esse sine hoc quod destrueret esse meum/ quia potest Deus facere me nunquam fuisse et nunc non esse, et si ita faceret, faceret me non esse sine hoc quod defineret esse meum quia nunquam habuissem esse. Similiter quod Deus potest facere antichristum fore sine hoc quod producat eum in esse. **BU, T.30.**

Arguo ad idem et probo quod voluntas Dei non potest esse causa istius: mundus nunquam fuit, quia hoc non esset nisi volendo illud. Et ex hoc quod Deus velle mundus nunquam fuisse, foret voluntas Dei causa quare contradictoria essent simul vera et quare Deus vult non velle hominem peccare et sic de similibus. Et probo quod non, quia si voluntas Dei sit causa quare Deus vult non velle hominem peccare aut ergo est causa libera vel necessaria. Si libera ergo potest non esse causa, et non velle hominem peccare; consequens est impossibile, quia tunc possibile foret Deo velle hominem peccare cum illa causa sit ad extra, ergo voluntas Dei foret necessitata ad productionem alicuius positivi. Similiter si Deus esset casua talium privationum et non entium ex hoc quod Deus vult illa esse, eadem ratione voluntas Dei foret causa cuiuslibet voliti a Deo et tunc voluntas Dei esset causa esse filii et quare Deus est ubique et sciens omnia et omnipotens, quod est falsum reprobatum et hereticum. **BU, T.31.**

Arguo ad idem sic: si Deus potest velle mundum nunquam fuisse, ergo posset ita esse quod mundus nunquam fuit. Faciat ergo Deus quod mundus nunquam fuit. Quod hoc sit impossibile, patet quia si Deus faciat vel fecit mundum non fuisse, vel ergo facit ex aliquo vel ex nichilo: si ex aliquo, ergo est aliquid ex quo factum est mundum nunquam fuisse; si ex nichilo, illud est non intelligibile ex nichilo fieri immediate nichil sicut nec ex homine immediate facere eundem homine. Similiter omnis factio est mutatio, et omnis mutatio requirit terminum a quo et terminum ad quem, sed expresse includit contradictionem ponere terminus a quo illius privationis cum necessario sequitur est, ergo fuit ab aeterno. Similiter omnis factio vel est productio entis ad esse vel destructio entis ad non esse, sed ponere Deum facere mundum nunquam fuisse per factionem alicuius entis vel per destructionem alicuius entis est impossibile, ergo Deum facere vel producere mundum

nunquam fuisse est impossibile. Similiter si Deus posset facere mundum nunquam fuisse, ergo eadem ratione potest facere mundum semper fuisse, quod impugnabitur in octavo argumento principali ubi faciam plura argumenta ad istum articulum. Similiter si Deus potest esse causa istius, puta non entis quod est nichil fore fuisse, vel esse, tunc ponatur quod sit ita, et sequitur quod illa privatio est aliquo modo bonum, quia producta a Deo in esse et propter aliquem finem. Consequens est falsum quia non est secundum se bonum, nec ad alium est bonum, ergo nullo modo est bonum. Similiter sequitur quod Deus est necessario causa et necessario est factor/ et productor ad extra quia non potest esse nec potuit esse quin fuit causa efficiens habitus vel suae privationis. **BU, T.32.**

Ad istum articulum: utrum Deus potuit velle mundum nunquam fuisse/ teneo quod non, et movet me quia non est ita, quod mundus nunquam fuit nec potest Deus esse causa proprie illius non entis, nec facere quod mundus nunquam fuit, ergo non potest Deus velle mundum nunquam fuisse ymmo sicut prius argumentatum est. Dico quod nullius non entis est Deus causa, nisi illud aliquo modo conservat ens ut terminus, et ipsum sequatur ad positionem entis vel ad destructionem, et ideo non esse rei (quod simpliciter praecedit esse) Deus non est causa est tamen Deus causa non esse rei, quod sequitur ad destructionem entis, et etiam futuritionis rei quae est via ad ens, et tamen privationis aeternae esse mundi ante productionem mundi non fuit Deus causa, nec potest esse. Et ideo cum illa privatio nunc non sit nec aliqua potest esse causa illius, illa privatio non potest esse, et ideo Deus non potest illam velle esse. Et ideo dico de omni praeterito ipsum non esse praeteritum est impossibile, et hoc non est ex impotentia Dei, sed propter hoc quod ipsum non potest esse obiectum potentiae. Probabile videtur quod si Deus ab aeterno fuit causa illius privationis mundum nunquam fuisse et fecit eam non per positionem alicuius entis nec per destructionem alterius cum illa privatio non videtur esse res successiva, sed tamen permanens, quod Deus posset iterum de novo facere illam privationem sicut potest recreare omnes res permanentes. **BU, T.33.**

Contra ista potest sic obiici: ab aeterno voluit Deus et praescivit noticia beneplaciti mundum nunquam fuisse, ergo voluntas Dei et eius noticia causa fuit quare mundus nunquam fuit, consequentia patet per Magistrum primo sententia dist. 38, capitu. 6, ubi vult Magister quod noticia cum beneplacito est causa rerum. Similiter dis. 64, in multis locis dicitur quod idem est Deo voluntate et auctoritate. Et per Augustinum, 83. q. q.3, idem et

eodem modo ostendetur ibidem quod Deus non vult peccatum quia tunc esset auctor peccati. Similiter. **BU, T.34.**

Arguitur ad idem in proposito sic: Deus ab aeterno voluit et novit mundum nunquam fuisse aut ergo voluit/ aut novit hoc, quia sic fuit, vel sic fuit vel, quia Deus sic esse voluit et novit mundus nunquam fuisset, tunc voluntas et noticia Dei fuit causa quare mundus nunquam fuit, quod est probatum. Si dicatur primum, scilicet quod Deus voluit et novit mundum fuisse, nunquam fuisse, quia mundus nunquam fuit, tunc mundum nunquam fuisse fuit causa quare Deus sic voluit et novit. Modus istea arguendi est Magistri primo sententiarum dis. 38, ubi quaerit quaestionem: utrum scientia vel praesentia Dei sit causa rerum vel econtra. **BU, T.35.**

Arguo ad idem sic: voluntas Dei est causa essendi rerum, ergo non velle vel nolitio Dei est causa non essendi rerum et per consequens non esse mundum ab aeterno habuit causam. Modus arguendi est Philosophi primo posteriorum capitu. 8, ubi arguit sic Philosophus: si habere pulmonem esset causa respirationis, non habere pulmonem esset causa non respirationis, sic in proposito. **BU, T.36.**

Arguitur ad idem: futuritio antichristi fuit ab aeterno et effective a Deo, et tamen futuritio antichristi nichil est. Et consimiliter videtur esse possibile quod Deus sit causa non esse mundi ab aeterno. **BU, T.37.**

Ad ista argumenta iam facta, respondeo ut prius quod Deus non fuit ab aeterno causa proprie loquendo quare mundus nunquam fuit, quia nec per voluntatem qua aliquid voluit producere in esse, nec per voluntatem qua aliquid voluit impedire esse, igitur. **BU, T.38.**

Ad primam formam, ad auctoritate Magistri dico quod voluntas Dei beneplaciti est causa omnium rerum, sed non omnium privationum quod non sunt peccata, sicut dicit Magister ibidem quod Augustinus ibidem de donis tamen agit et de creaturis et de hiis quod Deus facit. Sed ad argumentum ultra, quomodo tenet de peccato cum peccatum sit privatio et non ens ut patet Ihoannis primo, dico quod peccatum non pure non est ens, sed



quodammodo est aliquid. **BU, T.39.**

Ad secundam formam, nego istam divisionem: aut Deus voluit et novit mundum nunquam fuisse etc, et istam divisionem negat Magister primo sententiarum ca. 5, ubi tractat quaestionem: utrum praesentia sit causa rerum vel econtra et respondet per Boetium in libro De consolatione philosophiae quod neutrum est concedendum. Nam idem argutum est de peccato: Deus novit peccatum esse, aut ideo novit quia peccatum est aut ideo est quia novit. Neutrum est concedendum nec est aliquid causa quare Deus novit nisi ipsa noticia quae Deus est. Ad Magistrum dicitur quod illud dixit arguendo vel potest dici quod Magister loquitur de donis et creaturis. **BU, T.40.**

Ad terciam formam, de modo arguendi Philosophi, dico quod non habere pulmonem non est proprie causa quare non facit, sed dicitur in modo loquendi causa privativa quia privatio causae est. Ad argumentum de causalitate futuricionis patebit post. **BU, T.41.**

Et si obiiciatur ultra: Deus potuit ab aeterno ordinasse et disposuisse quod nichil nunquam fieret, et tunc non esse rerum esset Deus causa. **BU, T.42.**

Dico quod illa ordinatio et dispositio Dei non fuisset causa non esse rerum, proprie et effective loquendo de causa. Alia etiam causa potest assignari quare Deus non potest velle mundum nunquam fuisse, vel non fuisse heri antichristum (quod non dum est) fuisse heri et est causa talis licet in rebus permanentibus Deus posset corruptam reparare et recreare, tamen contrarium est verum in successus quorum esse in continuo fluxu est, quia tempus praeteritum Deus non potest reparare nec renovare nec retrahere nec facere praesentes temporis prius esse quam fuerunt vel erunt, et ideo Deus non potest revocare permanencia ab esse successivo, quod habuerunt in tempore, licet posset ea revocare ad esse. Eodem modo dicitur de praesenti quod tempus praesens pro nunc Deus non potest facere non praesens. Et ratio est quia si Deus faceret quantum faceret potest ad faciendum non esse praesens, adhuc praesens esset. Probo quia sequitur ante hoc continue tempus fuit, et nunc non est, ergo mutatio est de non esse ad esse, ergo praesens est. Et sicut praesens pro nunc non potest non esse praesens, ita ista res permanens (quo ad esse fluxibile quod habet in

tempore) necessitatem habet sicut et tempus. Istud aliquialiter tangit God. 6, q. q. 2. Similiter videtur quod Deus non potest facere aliquid non esse, pro illo instanti quo habet esse, quia si faceret, includit contradictionem. Probo. Ponatur quod Deus creet aliquid in hoc instanti primo, sit *a*, si Deus potest facere rem non esse pro instanti pro quo est, et non est ratio quare quod plus potest aliam rem quam *a*, faciat igitur *a* non esse, consequenter sequitur quod Deus annihilat *a*, igitur *a* fuit quod est, est impossibile. Similiter si Deus faciat *a* non esse aut hoc facit ex *a* non esse aut ex *a* esse. Similiter facit hoc aliquid producendo in esse vel aliquid destruendo, neutrum est verum ut patet. Alio modo eciam dicitur quare praeteritum non potest non esse praeteritum sicut futurum nunc non esse futurum. Eodem modo de praesenti, quia voluntas Dei semper respectu futuri est libera, et contingens, respectu tamen praesentis et praeteriti (de quibus est veritas determinata et necessitas consequens positionem rei in esse) non tamen est necessitas antecedens, quae facit rem necessario esse. Et ratio est quia cum voluntate respectu futuri stat possibilitas, et via ad contrariam, respectu tamen praesentis et praeteriti non. Et ideo est necessitas. **BU, T.43.**

Ad primum argumentum respondeo consequenter, concedo conclusionem ad quam deducitur, et dicitur quod est satis possibile quod Christus aliquid voluit fieri et tamen nec factum est nec fiet. Similiter quod Christus fuit ignorans deceptus et errans. Similiter est possibile quod Christus iuravit aliquid fieri quod nec factum est nec fiet. Et eodem modo de promissione. Et etiam quod Christus iuravit aliquid fieri quod nec factum est. Et etiam quod Christus iuravit aliquid esse verum quod pro tunc scivit esse falsum ad intellectum ad quem iurat illud esse verum. Et eodem modo respondetur ad omnia consimilia. Potuit etiam Christus decipi, et decipere per se non tamen mentiri, ut patet secundo Cur Deus homo, cap. 4<sup>o</sup>, quia non potuit dicere aliquid cum inordinata intentione falsificandi seu fallendi. Et eodem modo concedunt esse possibile quod Christus iuret quod antichristus erit cras, et tamen scit quod non erit cras ymmo ut videtur iuret contra conscientiam. Similiter iuret se nullo modo scire antichristum, et tamen scit antichristum esse futurum. Sed quia isti defectus videntur esse tanti quod in virum perfectum cadere non possunt, sed multo magis in Deum cadere non possunt nec in aliquem beatum. **BU, T.44.**

Et confirmari potest per Magistrum secundo sententiarum distinctione quarta capi. 4<sup>o</sup>, ubi dicitur: beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, de isto magis post tractabitur. Ideo dicunt aliqui quod si Christus promisit vel iuravit aliqua

fieri absolute tunc necesse est illa fieri. Et potest haec responsio confirmari per illud Magistri. 24. Caelum et terra transibunt verba mea autem non praeteribunt. Et Mathei. 3°, et Luce. 16°, Luce. 21°, facilius est autem caelum et terram praeterire, quam de lege unum apicem cadere. Et super illud ad Thimoth. 2°, quod Christus veritas est, et negare seipsum non potest Deus quod tamen faceret si dicta sua non ad implerentur. Sed contra istud arguitur sic: Christus multa praedixit futura et promisit ut patet ex serie evangelii, sine omni expressa conditione, aut igitur promisit illa sub tacita conditione vel non. Si absolute tunc secundum istam positionem necesse est omnia illa evenire, si sub tacita conditione tunc cum illa conditio sit nobis ignota de omni futuro promisso et praedicto/ adeo debemus dubitare an eveniet, et sic nulla fides vel adhesio foret danda dictis Christi. Similiter Deus sine omni conditione certitudinaliter et absolute scit futura contingentia, ergo si coepit ea promittere praedicere vel revelare. **BU, T.45.**

Ad idem haec copulativa est vera: antichristus erit, et tamen est possibile antichristum nunquam fore potest ergo Deus talem veritatem iurare, et promittere, etc. Similiter secundum istam responsionem Deus potest necessitari ad productionem alicuius effectus futuri, et tunc necessario produceret aliquid ad extra, et hoc necessitate antecedentis, quod est erroneum. Similiter potest Deus necessitari ad nichil faciendum, et tunc nichil Deus faceret et sic potest Deus reddere se impotentem. Similiter isti qui dicunt istam responsionem habent concedere ista superius enumerata esse possible, videlicet quod Christus fuit ignorans et consimilia. Ideo respondeo alio modo sic: quod omnia futura contingentia Deus novit ab aeterno, et sicut sunt futura sic Deus novit illa esse futura, et vult illa esse futura. Et sic quando aliquis in verbo videt aliqua esse futura vel quando Deus revelat in verbo aliqua futura adhuc haec est contingens quod illa futura sunt revelata, vel visa in verbo, ymmo stat quod non sint visa sed opposita sint visa. Et eodem modo si Deus promittat aliqua contingenter promittit et contingenter iurat. Et eodem modo dico de beatis qui vident futura contingentia in verbo, et maxime de Christo qui fuit Deus et homo quod scivit in verbo contingentia et contingenter sciunt illa et scivit contingenter sciunt, sic contingenter voluit ita et ea esse futura asseruit. Nec est possibile quod Christus aliquid voluit vel asseruit aliquid dixit et iuravit vel promisit quod non factum est nec fiet. Sed aliquid scivit et fieri asseruit, et potest esse quod illud nec scivit nec credidit nec asseruit sed contrarium. De omni volitione, tamen quod iam Christus habuit scientiam et assertionem/ et sic de consimilibus est hunc necesse illa fuisse, sicut iste terminus futurum

significat antichristum et supponit pro illo contingenter et potest esse quod nunquam significabat antichristum nec pro illo supposuit. Sic dico de "cognitione" in verbo, et de hiis quae illam cognitionem consequitur haec videtur esse responsio. Doctoris solemniter tertio quodlibet, q. 24, ubi quaerit utrum Petrus potuit non negare Christum postquam dixit ei prius quam etc. Respondet sicut consimiliter ad quaestionem de praedestinatione. **BU, T.46.**

Contra ista obiicitur sic: Christus potuit aliquid scire per cognitionem in proprio genere, et secundum illam cognitionem et voluisse et pronunciasset, et stat totum argumentum, quia non potest plus esse de Christo quod credidit/ vel voluit/ vel asseruit/ et tamen potest esse quod nec credidit nec voluit/ nec asseruit/ etiam quam de alia creatura. Respondeo et dico quod Christus non potuit asserere nec velle aliquid nisi per cognitionem quam habuit in verbo. **BU, T.47.**

Item arguitur sic, secundum istud foret possibile quod Christus et Deus deciperet aliquem, quia ponatur quod Deus revelet Petro antichristum esse futurum et credat Petrus revelationi, tunc Deus facit credere Petrum antichristum esse futurum. Arguo tunc sic: antichristus non erit, ergo Petrus est deceptus, et non nisi a Deo, ergo Deus decepit eum. Consequentia est bona et antecedens possibile ergo et consequens quod tamen est contra: Augustinum 83. q. q. 14, et contra: Anselmum in Meditatione humanae redemptionis, ubi dicit quod corpus Christi fuit verum corpus, non fantasma. Similiter 83. q. q. 53, Deus per se ipsum neminem decepit. Ad istud respondeo et dico quod facta revelatione in verbo adhuc est possibile antichristum non fore et si ita sit nunquam fuit revelatum, et erit Petrus in casu deceptus, si credat hoc cognitione in proprio genere. Nec tamen Deus decepit ipsum sed ipse se ipsum. Credo tamen quod est possibile quod Deus aliquem decipiat non tamen principaliter intendit decipere, seu deceptionem. De argumento Augustini 83. q. q. 14 dicitur quod tenet ratione materiae, quia Christus ostendebat se tunc discipulis pro confirmatione fidei eorum. **BU, T.48.**

Sed hic obiicitur adhuc et arguo sic quod nullus habet rationabiliter firmiter adherere alicui revelationi, quia ponatur quod Petro reveletur antichristum esse futurum, de inde adhuc est possibile antichristum non venire, ponatur in esse. Arguo tunc sic: Petrus credidit *a* fuisse

sibi revelatum et non potest majorem certitudinem habere de aliquo revelato quam de *a* habuit, ergo nulla revelatio in verbo est sufficiens certitudo cum stet cum potestate ad oppositum. Respondeo quod revelatio in verbo est sufficiens certitudo, stat tamen potestas ad contrarium et est nunc maxima certitudo "et potest esse" quod nulla sit nec fuit. **BU, T.49.**

Ad idem reveletur Petro aliquid unde multum gaudeat tunc non potest esse quin illud gaudium fuit, ergo causa illius fuit quando illud fuit sibi revelatum. Respondeo quod si loquatur de gaudio quod Petrus habuit in verbo, potest esse quod illud gaudium nunquam fuit respectu illius obiecti, sicut nec revelatio, loquendo autem de gaudio in proprio genere possibile est quod fuit a credulitate qua credidit *a* esse futurum. **BU, T.50.**

Ad idem, reveletur Petro quod fortes damnabitur et praecipiat sibi se conformare revelationi velit tunc Petrus fortem damnari moriatur Petrus. Nunc probo quod est possibile Petrus peccasse. Arguo sic: non fuit revelatum Petro fortem damnari, et Petrus voluit fortem damnari, ergo voluit disconformiter praecepto divino, et voluit contra praeceptum et peccavit. Ad istud respondeo quod si loquatur de volitione quae est secundum cognitionem in verbo, potest esse quod Petrus nunquam voluit fortem damnari. Sed si loquatur de volitione quam est secundum cognitionem in proprio genere dico quod si voluit non potest non esse quando voluit. Sed non sequitur voluit fortem damnari, ergo peccavit, quia licet voluit difformiter praecepto tamen credidit velle conformiter praecepto, et ignorantia illa quod non fuit ex culpa excusat, pro illo tamen tempore pro quo durat cognitio in verbo, non est credulitas, neque volitio nec assertio, nec aliquis consimilis actus, nisi secundum cognitionem in verbo. Et si alio modo esset sequitur quod foret possibile quod idem homo pro eodem instanti faceret aliquid distincte et tamen crederet suum oppositum, patet posito quod Deus revelet omnia futura quae facit cras, sicut quod antichristus erit cras iste tunc scit quod antichristus cras erit cognitione in proprio genere, ergo semper necesse est sic esse, quod iste credidit antichristum fore, et possibile est quod pro tunc scivit antichristum non fore, quia scivit in verbo omne contingens futurum ergo et cetera. **BU, T.51.**

Et si obiiciatur sic: necesse est quod Christus dixit antichristum fore et potest esse quod

antichristus non erit, ergo possibile est quod Christus dixit falsum. Respondeo et concedo quod possibile est quod Christus dixit falsum, et quod necesse est quod Christus dixit illa verba. Sed non est necesse quod Christus asseruit illam. Sed hoc est futurum contingens. **BU, T.52.**

Ad secundum argumentum principale nego quod diminuta est potentia Dei, et libertas quia primus fuit posita potentia et potestas et possibilitas ad omne quod possibile fuit et si est nunc ad esse quod possibile est, tamen ad aliquid volendum habuit Deus prius possibilitatem et libertatem, ad quod nunc non habet, non tamen est minuta potentia et libertas. **BU, T.53.**

Ad tertiam rationem concedo quod nisi Deus posset facere et velle futurum non esse futurum, non esset omnipotens, ergo eadem ratione sic erit in praeteritis, nego consequentiam. Et ratio est quia facere futurum non esse futurum non est nisi quod futurum est non producere, et sic non potest esse de praeterito, quia non dependet ab aliquo quod Deus potest facere esse, vel non esse vel impedire esse, impedire futurum est possibile. Sed facere praeteritum non esse praeteritum non est possibile. **BU, T.54.**

Ad quartam rationem patet per praedicta quare Deus non sic velle potest, sicut prius potuit, quia non potest esse sicut prius fuit. Et ratio prius dicta fuit principaliter cum causa est quia Deus immutabiliter sic vult. **BU, T.55.**

Ad quintam rationem dico quod Christus potest omnia quae posse possible sunt et non alia, ut sunt quae derogant excellentiae suae et privationes quae fieri non possunt et consimilia. **BU, T.56.**

Ad sextam rationem nego consequentiam: mundum non fuisse formaliter non includit contradictionem, ergo potest esse quod mundus nunquam fuit, quia licet mundum nunquam fuisse non sit per se impossibile est tamen impossibile per accidens. **BU, T.57.**

Ad septimam rationem dico quod loquendo de necessitate antecedentis Deus non necessario voluit mundum nunquam fuisse, vel aliquid. Sed loquendo de necessitate immutabilitatis concedo quod Deus necessario sic voluit. **BU, T.58.**

Ad octavam rationem dico et nego quod accidit aliquid voluntati Dei. Et ultra ad argumentum dico quod nec praeteritio nec voluntas Dei necessitat Deum ad volendum *a* esse praeteritum, nec proprie dicitur quod Deus ad hoc necessitatur, sed necesse est Deum sic velle eo quod necesse est sic esse ex causa superius dicta. **BU, T.59.**

Ad nonam rationem concedo quod nunc Deus non potest velle mundum prius fuisse quam fuit nec potest velle illud quod nunc est factum prius fuisse factum. Et ultra ad reductionem nunquam Deus potuit ab aeterno produxisse mundum vel recreare tempus corruptum et praeteritum patebit post in aliis articulis. **BU, T.60.**

Ad decimam rationem, dico quod ratio quare est possibile de volitione divina vel de volitione in verbo divino quod est volitio respectu alicuius, et tamen potest esse quod nunquam fuit volitio respectu illius et non sic de volitione creata et in proprio genere. Dico quod causa est quia sicut noticia divina et in verbo est contingenter noticia et scientia, sic est de volitione, sed volitio in proprio genere non est contingenter noticia nec volitio. **BU, T.61.**

Ad undecimam rationem de auctoritate Apostoli dico quod plus potest Deus facere quam mens nostra concipere, tamen non potest omne quod potest ymaginari, quia aliquid tale non est possibile. **BU, T.62.**

Ad duodecimam rationem patet per praedicta. **BU, T.63.**

## *Determinatio de contingentia futurorum*

Conclusio duodecima<sup>1225</sup>

Conclusio duodecima fuit ista. *Quando res est presens in preteritumve delapsa, necesse est illam presentem esse in preteritumve delapsam.* **BU, T.64.**

Probatur hec conclusio multis modis, et principaliter per testimonium sapientum doctorum. **BU, T.65.**

Per Augustinum. 26° libro *Contra Faustum*, c. 3°, Augustinus, tractans materiam de omnipotentia Dei, dicit: «Quisquis dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut que facta sunt non fuerunt, non videt hoc se dicere: Si omnipotens est Deus, faciat ut que vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint»; volens Augustinus quod idem vel simile sit, facere que facta sunt facta non fuisse, et facere que sunt vera, eo ipso quod vera sunt, falsa esse. Et post dicit Augustinus : «Sententiam qua dicimus aliquid fuisse, Deus falsam facere non potest».

Similiter Augustinus *Super Psalterium* sepiissime, et in multis aliis libris suis, ponit causam quare prophete, ut sepe, ponuntur sub verbis de preterito. Et dicit: ut ostendatur certitudo et immutabilitas prophete, ut que preterita sunt non possunt non esse preterita, sic ista quodammodo sunt necessaria et certissime sunt credenda. **BU, T.66.**

Ad idem arguo per Jeronimum, et est in epistola ad Eustochium virginem ubi dicit Jeronimus : «Audacter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam.» Et constat quod Jeronimus non loquitur de reparare quod est facere corruptam esse clausam et sigillatam sine omni corrupcione, sicut prius erat, set ideo loquitur, quia Deus non potest facere de ista que fuit corrupta quin fuerit corrupta. Nec est ad propositum dicere quod loquitur sensu composito, scilicet quod maneat corrupta et virgo, quia tunc per hec dicta non hortaret eam ad corrupcionem vitandam et castitatem servandam. **BU, T.67.**

---

1225 Relativamente alle due conclusioni della *Determinatio de contingentia futurorum*, il testo da noi qui riportato è quello edito da J.- F.Genest in *Prédétermination et liberté créé à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Virin, Paris 1992. Le pagine considerate vanno dalla 269 alla 277. Per le note al testo e l'apparato critico rimandiamo anche in questo caso al lavoro dello studioso francese.



Similiter Anselmus, 2° *Cur Deus homo*, c. 17°, dicit sic: Postquam aliquid factum est, jam non potest non esse factum.» Et eiam 12 *Prosologion*, c. 7°, alloquitur Deum dicens: «Omnipotens quomodo es, si omnia non potes? » etc., ut «quod factum est non esse factum?» Et Anselmus, *De concordia*, c. 4°, ubi <ponit> differentiam inter futurum, presens et preteritum, et dicit: «Nunquam enim fieri potest ut res que preterita est fiat non preterita, sicut quedam res que presens est potest fieri non presens, et aliqua res que non necessitate futura est potest non esse futura.» Et post, c. 8°, dicit causam quare Apostolus in hiis verbis: «Quos prescivit, predestinavit, vocavit, justificavit», utitur verbo preteriti temporis. Et dicit causam: «Quoniam que tempore preterita sunt, ad similitudinem eterni presentis omnino inmutabilia sunt.» Et post: «Tempora preterita non valent preterita non esse.» **BU, T.68.**

Similiter per Magistrum, 2° *Sentenciarum*, dist. 25: «Liberum arbitrium ad presens vel preteritum non refertur, set ad futura contingencia.» Et addit: «Quod enim in presenti est, determinatum est, nec in nostra potestate est ut tunc sit vel non sit quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea.»

Similiter Magister, 1° *Sentenciarum*, dist. 44, c. 5°, solvit questionem *Utrum Deus possit omne quod olim potuit*. Et dicit Magister: «Fateamur Deum omnem illam habere potenciam quam semel habuit; set non posse facere omne illud quod aliquando potuit.» Et eodem modo de voluntate. Set si Deus posset facere preteritum non esse preteritum, cum omne futurum et presens quod potuit facere, potest nunc facere, et omnem rem corruptam potest recreare, posset Deus nunc facere omne quod olim potuit. Et 1° *Sentenciarum*, dist. 44, c. 4°, dicit Magister quod Christus non potest incarnari vel resurgere sicut olim potuit, quia non potest modo primo resurgere vel incarnari. **BU, T.69.**

Similiter per Philosophum, 6° *Ethicorum*, c. 2°, ubi dicit quod Agaton recte dixit: «Hoc solo privatur Deus, ingenita facere que utique sunt facta». Et 1° *Periarmerieias*, ponit Philosophus differentiam inter enunciacionem de presenti et de preterito et de futuro, et dicit quod in illis de preterito et presenti est veritas determinata et necessitas, et non sic in illis de futuro. Et post dicit: «Omne quod est, esse quando est, et non esse quando non est, necesse est.» **BU, T.70.**

Ad idem, Hales, 1° *Summe*, ubi tractat de invariabilitate divine potencie. In responsione

dicit quod facere quod non fuerim, vel quod mundus non fuerit, quamvis esset potencie ante mundum factum, vel antequam ego essem, tamen, postquam mundus factus <est>, hoc posse non est posse. Et allegat Augustinum, *Contra Faustum*, libro 26°. **BU, T.71.**

Idem dicit sanctus Thomas, *Super 1<sup>um</sup> Sententiarum*, dist. 44, q. ultima. Expresse tenet quod nullum preteritum potuit non fuisse. **BU, T.72.**

Idem patet per Doctorem subtilem Scotum, 1° *Sententiarum*, dist. 40<sup>a</sup>, in quodam argumento ad questionem de predestinatione: supponit pro certo quod omne preteritum est simpliciter necessarium. Et sepe in suis questionibus hoc supponit. **BU, T.73.**

Ad idem est doctor Egidius, *Super 1<sup>um</sup> Sententiarum*, dist. 44<sup>a</sup>, q. 4<sup>a</sup>, ubi querit *Utrum Deus possit quicquid potuit*. Et in responsione dicit quod Deus omnipotens est, licet contradictoria verificare non possit, ut quod aliquid sit simul album et non album, vel quod preteritum non sit preteritum. Nam dicit ipse: «Preteritum non esse preteritum contradiccionem implicat.» Et allegat pro se illud Philosophi 6° *Ethicorum* superius allegatum. **BU, T.74.**

Idem patet per Albertum, 1° *Sententiarum*, dist. 42<sup>a</sup>, questione qua queritur *Utrum Deus possit impossibilia per accidens*. In responsione dicit ad argumenta quod preteritum non esse preteritum est impossibile per accidens, et est impossibile per accidens quod nunc non potest, set potuit fuisse verum. Et post dicit de auctoritate Jeronimi ad Eustochium virginem, quod Jeronimus non negat quin Virgo posset reintegrari in corpore et mente, set preteritum non potest non fuisse preteritum, et non est virgo que nunc integra est, set que, nunquam fuit corrupta. **BU, T.75.**

Idem eciam patet per doctorem Bonam adventuram *Super 1<sup>um</sup> Sententiarum*, dist. 42<sup>a</sup>, q. 3<sup>a</sup>. Dicit: «Quamvis Deus de omni ente creato possit facere quod non sit, sive de oracione, sive de re, tamen de eo quod fuit et non est facere quod non fuerit, hoc omnino est impossibile.» **BU, T.76.**

Idem patet per dominum Altissiodorensem, 1° *Summe*, q. 58<sup>a</sup>, ubi querit *Utrum Deus de corrupta possit facere non corruptam*, et allegat dictam auctoritatem Jeronimi, ad quam ponit duas responsiones. Prima est quod Deus non potest resuscitare virginem, quia

nunquam declaravit se posse; et hec responsio fuit Gilberti Porretani, qui posuit quod preteritum est posse non esse preteritum, quem reprobavit doctor de Bona adventura. Secunda responsio domini Altissiodorensis est quod, licet Deus virginem corruptam possit reparare quantum <ad statum virginitatis, non quantum> ad statum dignitatis, quia de illa que corrupta fuit non potest facere quin corrupta fuerit. **BU, T.77.**

Idem patet per quemdam antiquum doctorem Ricardum Karuch, in questionibus suis *Super I<sup>um</sup> Sententiarum* que sic incipiunt: «Tria sunt michi difficilia», dist. 42<sup>a</sup>, ubi querit *Utrum Deus possit impossibile per accidens*, ut facere Petrum nunquam fuisse, et corruptam facere virginem, et hujusmodi. Respondet quod sicut Deus non potest ista duo, scilicet dedisse Petro esse et non dedisse, sic non potest aliquod preteritum facere non fuisse. **BU, T.78.**

Idem patet per Doctorem solempnem, 1<sup>o</sup> *Quolibet*, q. 7<sup>a</sup> et 8<sup>a</sup>, ubi tractat per simile de predestinatione: quod sicut ab eterno quod predestinatum est fore, ab eterno potuit non predestinari fore, vel predestinari non fore, sic a simili de creatura, quod licet ab eterno ponatur habere esse a Deo, cum hoc stat quod ab eterno potuit non habuisse esse a Deo, ita quod ab eterno potuit habuisse esse acquisitum a Deo in aliquo tempore. Respondet quod non est simile, et dicit: «Quod ab eterno predestinatum <est> fore, potuit non predestinari fore, vel predestinari non fore; habens autem esse a Deo ab eterno, non potuit ab eterno habere non esse, neque habere esse acquisitum ullo modo.» Et prius in eadem questione dicit: «De eo quod fuit, pro tempore quo fuit, necesse est fuisse.» **BU, T.79.**

Iem potest haberi ex sententia Godefridi, 6<sup>o</sup> *Quolibet*, 2<sup>o</sup>. **BU, T.80.**

Ad idem arguitur sic. Quod pure est non ens, non potest per se esse objectum alicujus potencie, set solum ex hoc quod ipsum respicit ens aliquod ut principium vel terminum, et secundum quod ipsum sequitur posicionem vel destruccionem alicujus entis. Istud intendo primo paululum declarare. Sit, gracia exempli, quod Deus nichil fecisset. Probo quod Deus non potest facere per se immediate quod nichil sit vel quod nichil erit, nec potest nichil fore esse per se objectum divine potencie: quia tunc, si esset, Deus in casu illo faceret nichil fore, et esset tunc divina voluntas seu Dei velle causa quare nichil foret; igitur velle divinum non est causa quare nichil est. Non videtur quod illud sit causa alicujus, quo posito vel amoto nichil majus vel minus ponitur illud esse, cujus ponitur esse causa. Potest

tamen Deus esse causa pure privacionis, in quantum illud pure non ens concernit aliquod ens ad cuius posicionem vel destruccionem destruitur vel ponitur illud non ens. Unde potest Deus esse causa hujus: «Mundus non est», quia Deus potest destruere mundum; quo destructo, erit ita quod nichil est. **BU, T.81.**

Similiter potuit Deus ab eterno fecisse mundum nunquam fuisse, quia potuit Deus nunquam produxisse mundum, quem de facto produxit, et tunc mundus nunquam fuisset, et sic potuit Deus fuisse causa quare mundus nunquam fuisset. Sic de causa loquitur Anselmus, *De casu diaboli*, c. 1<sup>o</sup>, dicens: «Qui potest facere ut non sit aliquid, et non facit, dicitur facere non esse.» Simile habetur 1<sup>o</sup> *Cur Deus homo*, c. 10<sup>o</sup>. Set nunc mundum fuisse nunquam, respicit aliquod ens ad cuius posicionem vel destruccionem sequitur mundum nunquam fuisse: quia, etsi Deus adnichilaret omnia que potest adnichilare, et sic faceret nichil fore, adhuc stat aliquid fuisse et mundum fuisse. **BU, T.82.**

Similiter, etsi Deus recrearet et poneret in esse omnia que posset, adhuc ita foret quod mundus fuit; et per consequens, mundum nunquam fuisse, licet olim potuit, nunc non potest esse objectum divine potencie. Unde videtur quod hec sententia sit Anselmi, 2<sup>o</sup> *Cur Deus homo*, c. 17<sup>o</sup>: «Sicut cum Deus <facit> aliquid, postquam factum est, jam non potest non esse factum, set semper verum est factum esse, nec tamen recte dicitur impossibile Deo ut faciat quod preteritum est non esse preteritum.» Et post dicit: «De talibus impossibilibus usitata est multum hujusmodi locucio, ut dicatur res aliqua non posse, non quia in ista re, set quia in alia est inpotencia.» Videtur quod velit dicere quod, quia de re, que preterita est, esse non preteritam non est potencia, set inpotencia ex parte rei fiende, Deus non potest illud facere non propter aliquam inpotenciam in Deo ponendam. **BU, T.83.**

Similiter, si Deus posset facere vel velle nunc mundum nunquam fuisse, posset omnia destruere sine omni mutacione, quia facere quod nichil unquam fuit, et sic non esset mutacio nec termini mutacionis. **BU, T.84.**

Similiter, secundum istud, potest Deus facere omnia presencia ab eterno fuisse. **BU, T.85.**

Similiter, si Deus posset nunc facere nichil preter Deum unquam fuisse, quomodo hoc faceret? Ex aliquo, vel ex nichilo. Si ex nichilo, illud est mirabile, facere immediate ex pura privacione puram privacionem. Si ex aliquo, tunc aliud a Deo fuisset quod est contra positum. Et sic videtur nichil fuisse non potest fieri, nisi loquendo de faccione ut loquitur Anselmus, *De casu diaboli*, c. 1°. **BU, T.86.**

Similiter, consimili ratione qua est dicendum quod Deus est per se et proprie causa pure non entis et privacionis, eadem ratione esset dicendum quod Deus esset prima ratio et causa cujuslibet impossibilitatis, quod est contra conclusionem undecimam supra dictam. **BU, T.87.**

Contra jam dicta sunt multa et difficilia argumenta, ad que posterius respondebo. **BU, T.88.**

#### Conclusio tertia decima

Conclusio tertia decima fuit ista. *Voluntas divina respectu futurorum contingencium, quamdiu sunt futura, est libera libertate contradiccionis; set cum fuerint presencia in preteritumve labuntur, desinit esse libera hujusmodi libertate et incipit esse necessaria necessitate opposita respectu eorum, et hoc sine mutacione in Deo posita vel ponenda. Et consimiliter est dicendum de Dei prescencia futurorum, quod Dei sciencia et cognicio respectu futurorum contingencium, quamdiu sunt futura, est contingens; set quando fiunt presencia, vel in preteritum transeunt, desinit esse contingens et incipit esse necessaria necessitate opposita respectu eorum, et hoc sine omni mutacione in Dei sciencia posita vel ponenda.* **BU, T.89.**

Hec conclusio probatur sic. Primo, quod voluntas divina respectu futurorum contingencium, quamdiu sunt futura, est libera libertate contradiccionis, patet per conclusionem sextam. Et quod, cum fuerint presencia in preteritumve labuntur, desinat esse libera hujusmodi libertate et incipiat esse necessaria, patet, quia secundum conclusionem duodecimam quando est presens, necesse est pro tunc esse presens, et quando aliquid est preteritum, necesse est esse preteritum; igitur rem presentem necesse est Deum velle illam

esse presentem, et preteritum necesse est Deum velle esse preteritum. Consequencia patet clare, quia si necesse esset rem sic esse, et non esset necesse Deum velle sic esse, vel Deum scire sic esse, esset possibile quod aliquid esset quod Deus non vellet esse, vel quod Deus non sciret esse, quia hec consequencia aliter < non > esset necessaria: «A est, vel A est preteritum, igitur Deus vult et scit A esse, vel A esse preteritum». Antecedens esset necessarium et consequens non, et posset tunc sic esse sicut significatur per antecedens, non existente ut significatur per consequens. **BU, T.90.**

Set contra conclusionem istam, simul et duodecimam arguitur sic. **BU, T.91.**

Et primo, quod potest esse de re presenti quod non sit presens, et quod aliqua res est in hoc instanti, et nunc et pro nunc est possibile quod nec sit, nec fuit in hoc instanti, arguitur sic de Petro existente in hoc instanti et non ante: tunc est possibile quod Deus adnichilet Petrum in hoc instanti; quod patet, quia si Petrus fuisset in instanti eternitatis et eternaliter circumscripto omni tempore, posset Deus eum adnichilasse; igitur a simili racione, posset eum adnichilare in instanti presenti in quo ponitur esse. Similiter et si Deus adnichilasset eum in instanti eternitatis, sequitur quod illud quod sic ponitur adnichilari nunquam fuit; quia aliter in eternitate esset mutacio de esse in non esse, quod notorie contradiccionem includit, et est contra Anselmum, *De concordia*, 8°. Et tunc ultra sequitur de instanti eternitatis, quod aliquid est in illo, et possibile est quod non sit, nec fuit. Et consimiliter de instanti temporis est dicendum. **BU, T.92.**

Ad idem, si quando res est presens in preteritum <ve> delapsa, necesse esset Deum velle illam rem pro tunc esse preteritamve fuisse, sequitur quod Deus intrinsece variatur et ejus potencia minoratur. Arguit <ur> sub hac forma: prius fuit possibile Deum velle Petrum, nunc hominem existentem, nec esse, nec fuisse, et potuit Deus aliquando velle Petrum non esse in hoc instanti, nec in preteritum delapsum, et nunc non potest sic facere; igitur est minus potens quam prius fuit: quia heri potuit velle et nolle, hodie non potest, et actum voluntatis intrinsecum, quem heri potuit producere seu habere, hodie non potest, et quod heri potuit nunc non potest, et sic continue Dei omnipotencia minoratur. Sic arguit <ur> quod Deus intrinsece mutatur: quia antequam Petrus fuit, fuit in Deo libertas ad nunquam volendum Petrum fore, vel fuisse, vel futurum fuisse, et nunc non est libertas ad illa, set

necessitas et impossibilitas ad eorum opposita; cum nunc sit necesse Deum velle Petrum esse, ac fuisse, in preteritumque futurum fuisse, et impossibile est istorum opposita nunc Deum velle, videtur quod Dei libertas in necessitatem mutatur, et talis mutacio non est ab extrinseco. **BU, T.93.**

Et arguitur hic specialiter quod Deus intrinsece mutatur, data ista responsione. Si sit <prius> necesse rem presentem esse pro nunc presentem, et preteritum esse preteritum, quam sit necesse <Deum velle> presens esse presens et preteritum esse preteritum, tunc in illo instanti priori nature est necesse Deum sic velle, et prius fuit non necesse, quia liberum et contingens. Erit tunc mutacio in Deo, et nondum est mutacio similis in re extra: erit tunc ista mutacio intrinsece, non propter mutacionem ad extra. Istud argumentum est sufficienter deductum in conclusione undecima, pro et contra multipliciter arguendo. **BU, T.94.**

Ad idem, si Deus, re futura, vellet libere, et ipsa presente in preteritumve delapsa, necessario, aliqua esset causa quare tunc necessario velit et non prius, et <non> nisi presencia vel pretericio rei facte; igitur res facta Deum necessario necessitaret, quod videtur Deo indecens et indignum. **BU, T.95.**

Ad idem, Deus ab etemo ordinavit Antichristum esse futurum et produxit futuricionem Antichristi, et adhuc potest nunc non velle futuricionem, set velle illam nunquam fuisse; igitur, eadem racione, sic potes velle de volucione qua voluit mundum esse presentem. De re futura, que diu fuit futura, potest Deus velle illam nunquam futuram fuisse: quare tunc non potest de re preterita velle illam nunquam fuisse preteritam? **BU, T.96.**

Ad idem, secundum istud Deus aliter cognosceret et vellet futura quam presencia vel preterita, quia cognovit et vult futura libere et contingenter, presencia et preterita necessario. Consequens tamen est contra Augustinum, 15° *De Trinitate*, c. 33°: dicit quod Deus non aliter scit creata quam creanda. **BU, T.97.**

Similiter mundum nunquam fuisse, est ymaginabile et ab intellectu nostra conceptibile,

igitur est Deo possibile. Consequencia patet per illud <ad> *Ephesios*, 3<sup>o</sup>: «Ei qui omnia potest, supra quam possumus intelligere.» Et dicit Hugo, *De sacramentis*, parte 2<sup>a</sup>, c. 22<sup>o</sup>: «Omnia potest Deus facere, preter illud solum quod sine ejus lesione fieri non potest.» **BU, T.98.**

Ad argumenta jam facta respondeo, semper salvo iudicio meliori, tenendo conclusionem predictam. Et ad primum argumentum, cum deducitur de re presenti quod est possibile nunc et pro nunc quod nec sit nec fuit presens, arguendo de Petro pro primo instanti sui esse: Deus potest et est possibile quod Deus Petrum adnichilet in hoc instanti, - hoc nego, salvo iudicio meliori et sub correptione majorum. Habet Deus tamen potentiam adnichilandi eum in hoc instanti ad modum loquendi Anselmi. Istud potest sic aliquantulum declarari, loquendo de instanti ut communiter loquuntur doctores: Deus non potest adnichilare hoc instans in hoc instanti, quia si potest, faciat; tunc Deus adnichilavit A instans, igitur A instans fuit, et per consequens in A instanti non adnichilavit A, quia si in A adnichilavit A, sequitur quod A in eadem mensura indivisibili habuit non esse post esse. **BU, T.99.**

Set adhuc dicitur: Deus potest facere hoc nunc non esse, nec unquam fuisse. Dico, semper sub correptione, quod non, quia quando res est posita in esse, non est possibile facere illam non esse, nisi destruendo illud esse, et tunc sequitur illam rem fuisse. **BU, T.100.**

Et ultra ad argumentum, quando reducitur: si Petrus fuisset in instanti eternitatis, et faceret quod Petrus nunquam fuit, dico quod non. Posset tamen eum adnichilare et facere habere non esse temporale post esse eternum. **BU, T.101.**

Et adhuc obicitur sic: Deus nunc habet actum volendi Antichristum dampnari, et adhuc nunc est possibile quod nunquam habuit sic actum volendi Antichristum dampnari, set semper salvari; igitur, ut videtur, sic potest esse de Petro, quod licet Petrus fuerit ab eterno, nunc tamen est possibile Deo quod Petrus nunquam fuit. Similiter futuricio Antichristi fuit ab eterno, et tamen nunc potest esse quod nunquam fuit: quare non similiter est de Petro? - Dico quod non est simile de uno et alio; cujus in fine conclusionis sexte ratio assignatur.



**BU, T.102.**

Ad aliud argumentum, in quo deducitur Deum intrinsece variari et ejus potenciam minorari, dico quod non sequitur. Et cum dicitur: Deus prius contingenter et libere voluit A, et nunc necessario vult A, igitur Deus intrinsece variatur, consequentia non tenet, set est varietas ex parte A, quia A prius non habuit necessario esse vel fuisse, et nunc habet. Nec etiam sequitur quod Dei omnipotencia minoratur, quia licet prius potest facere A non fore in hoc instanti, vel nunquam fuisse, et nunc non, ob hoc ejus potencia <non> minoratur: quia adhuc potest omne possibile sicut prius. Bene verum est quod A non nunc fore, vel nunquam fuisse, prius fuit objectum potencie divine, et nunc non; et sic mutacio est ex parte subjecti extra, non potencie divine. Unde si A esset opus possibile a me fieri, et post desineret esse possibile fieri, non propter hoc esset in me potencia minorata. Unde dicit Magister, 1<sup>o</sup> *Sentenciarum*, dist. 39<sup>a</sup>, quod licet posset aliquid esse subjectum divine sciencie quod non est, et posset non esse subjectum quod est, hoc tamen est sine mutacione sciencie, nec ex hoc sequitur divinam scienciam posse mutari, diminui, vel augeri. Sic in toto proposito est dicendum, et istum reputo intellectum Anselmi, 2<sup>o</sup> *Cur Deus homo*, c. 17<sup>o</sup>. Sic respondent doctores. **BU, T.103.**

Ad aliam formam, in qua sumitur quod prius naturaliter est necesse Deum velle mundum fuisse, quam est necesse mundum fuisse, dico quod non, set potius est econtra, sicut in conclusione undecima clarius est probatum. **BU, T.104.**

Ad aliud de causa, dico quod voluntas Dei est illius necessitatis causa, nec dico: res, necessario necessitate consequente presens, Deum necessitat ad volendum vel preteritum fuisse sciendum; set necesse est ipsum sic velle, quia vult, ut dicit Anselmus, 2<sup>o</sup> *Cur Deus homo*, c. 17<sup>o</sup>. Istud est in conclusione undecima satis dictum. **BU, T.105.**

Ad aliam racionem, quando arguitur quod futuricio Antichristi fuit ab eterno, et tamen nunc est possibile quod nunquam fuit talis futuricio, igitur consimili racione sic posset esse de esse mundi, de Petro et Paulo et ceteris que fuerunt: ad hoc responsio supra patet, conclusione sexta et alibi locis multis. **BU, T.106.**

Ad aliud, quando dicitur quod non aliter novit Deus preterita vel presencia quam futura, concedo loquendo de alietate intrinseca, set manet omnino Dei cognicio inmutata; tamen preterita et presencia aliter sunt scibilia et voluta quam futura. Illa alietas non est intrinseca, set pocius ab extra et racione alietatis in re extra. **BU, T.107.**

Ad aliud dico quod quamvis Deus plus potest facere quam nos poterimus cogitare, non tamen quicquid omne ymaginabile est possibile. **BU, T.108.**

### III) Giovanni di Mirecourt

#### *Quaestiones in librum primum Sententiarum*

#### Questio 38<sup>1226</sup>

{1} Utrum Deus possit velle vel facere mundum numquam fuisse.

{2} Probatur quod sic per Magistrum, primo *Sententiarum*, distinctione 42, capitulo 5: «manifestum est Deum omnia posse facere preter ea quibus eius dignitas lederetur eiusque excellentie derogaretur», sed, si mundus numquam fuisset in nullo derogaretur dignitati vel excellentie Dei, igitur. **MR, T.1.**

{3} Oppositum arguitur: omnis propositio de preterito vera est necessaria et eius opposita impossibilis; sed ista "mundus fuit" est vera de preterito, igitur etcetera. **MR, T.2.**

{4} Pro ista questione pono breviter et sine assertione aliqua conclusiones aliquas, sed antequam ponam conclusiones volo aliqua premittere.

{4.1} Primo sciendum, quod dupliciter dicitur aliquid necessarium: uno modo simpliciter quod semper fuit necessarium et semper erit; alio modo per accidens quod non semper fuit necessarium, sed est necessarium per accidens sicut mundum numquam fuisse.

{4.2} Secundo sciendum, quod facere potest capi generaliter pro quolibet producere vel agere et sic volo uti; secundo generaliter pro agere extra se.

{4.3} Tertio sciendum, quod dupliciter potest dici vel dicitur aliqua res agere: uno modo positive, alio modo privative. Positive dicitur uno modo aliquid ponendo in esse, alio modo aliquid destruendo privative, sicut dicimus quod nauta per suam absentiam causa est periclitationis navis, quia ipse non custodivit navem quam

---

1226 Il testo qui riportato è quello dell'edizione online provvisoria curata da M. Parodi ([http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame\\_quest.htm](http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm)), Giovanni di Mirecourt, *Lectura super Sententias*. Il testo concerne la 38<sup>a</sup> questione del commento al primo libro delle *Sentenze*. Per le note critiche e i riferimenti presenti nel testo rimandiamo a quest'edizione.

custoditurus erat: et isto modo dicitur uno modo aliquid construendo alio modo aliquid destruendo vel impediendo. **MR, T.3.**

{5} Ex istis infero correlaria.

{5.1} Primum est, quod aliquid quod necessarium est potest ab aliquo produci; patet, quia filium Dei necessarium est esse, et tamen potest a Deo produci per productionem filii a patre.

{5.2} Secundum: aliquo modo potest esse et aliquo modo est et nihil facit sic esse generaliter qualitercumque necessarium est esse simpliciter extra Deum; patet, quia ita est quod, si homo est, animal est, et Deus non facit sic esse.

{5.2.1} Probo, quia vel positive, et hoc non, quia, dato quod nullus homo esset, adhuc ita esset; nec destruendo, quia, dato quod nihil destruat, adhuc ita est; nec privative, quia tunc ipse posset esse causa oppositi quod est falsum.

{5.3} Tertium: si impossibile sit simpliciter Deum non esse, Deus non potest facere Deum non esse; patet, quia illo posito, sequeretur illud esse possibile.

{5.4} Quartum: qualitercumque contingens est esse vel non esse, distinguendo contingens contra necessarium, taliter potest Deus facere esse vel non esse; patet, quia quodlibet contingenter ens potest destruere, et quodlibet contingenter non ens potest Deus ponere, et quodlibet contingenter futurum potest Deus non ponere.

{5.5} Quintum: si aliquo modo est et Deus est causa quod taliter sit, tunc, si non taliter sit, Deus erit causa et faciet quod non taliter erit; apparet quia saltem privative.

{5.6} Sextum est: si aliquo modo potest esse vel aliquo modo non esse et non erit qualiter potest esse vel qualiter potest non esse, Deus sic faciet esse vel sic faciet non esse. Omnia ista patent ymaginando modos fieri positorum et privatorum. **MR, T.4.**

{6} Istis presuppositis, venio ad conclusiones et sit hec prima: non est evidens nec evidenter probatum nec ex fide sequens viatori, quod Deus possit velle mundum numquam fuisse.

{7} Probatur, quia nec per experientiam nec per se notum nec <per> demonstrationem, quia alias ego non possem dubitare vel non dubitarem et tamen est mihi dubium. **MR, T.5.**

{8} Contra conclusionem arguitur primo sic: aliquis homo voluit aliquid et potest esse quod ipse numquam voluerit illud, igitur cum hoc quod Deus voluerit aliquid potest esse quod ipse numquam voluerit illud, et per consequens potest velle mundum numquam fuisse.

{8.1} Prima consequentia patet, quia non minus apparet possibile de Deo quam de homine; et secunda patet quia non minus de isto voluto quam de alio.

{8.2} Sed antecedens probo de Christo homine: Christus voluit Antichristum fore; probo, quia, si non potest esse quin Christus voluerit Antichristum fore, igitur necesse est quod Christus voluerit Antichristum fore; consequens falsum, quia, si necesse est quod Christus voluit Antichristum fore et possibile est quod Antichristus non erit, igitur possibile est quod Christus voluit aliquid fieri quod nec factum est nec fiet, et eadem ratione quod Deus voluit aliquid fieri. **MR, T.6.**

{9} Secundo sic: Deus quandoque potuit libere velle mundum numquam fuisse, immo de facto voluit libere et non potest non velle libere numquam fuisse, igitur minuta est potentia Dei et libertas.

{9.1} Patet consequentia, quia ad omnia ad que ab eterno habuit libertatem et potestatem nunc habet libertatem et potestatem, et ad aliqua habuit prius libertatem et potestatem ad que non habet nunc potestatem et libertatem, igitur libertas et potestas Dei sunt minute.

{9.1.1} Consequentia patet per dicta Magistri, libro primo, distinctione 44, capitulo quarto, ubi tractat an Deus semper velit et possit omne quod prius potuit et voluit. **MR, T.7.**

{10} Tertio: si Deus non potest velle mundum vel aliquid preteritum numquam fuisse, hoc est quia illud quod preteritum est non potest esse obiectum divine voluntatis, ita quod defectus est ex parte obiecti; vel hoc est quia voluntas divina non potest illud velle, ita quod sit ibi defectus ex parte divine voluntatis.

{10.1} Non secundo modo, quia tunc voluntas divina non foret tunc omnipotens.

{10.2} Si dicatur quod hoc sit primo modo, quia illud quod preteritum est non esse preteritum non potest esse obiectum divine voluntatis, ita quod defectus sit ex parte obiecti; contra: aliquod est preteritum quod non esse preteritum est bene et rationabiliter in casu obiectum voluntatis create, scilicet se peccasse, igitur potest esse obiectum divine voluntatis, igitur non est defectus ex parte obiecti cum eodem

modo se habeat nunc et prius; iste modus arguendi videtur bonus in omni materia ut, si visus non posset videre A obiectum, vel est defectus ex parte visus, vel ex parte obiecti, ita quod semper erit defectus vel ex parte potentie active vel passive.

**MR, T.8.**

{11} Quarto: si Deus non potest incipere velle mundum numquam fuisse, sequitur quod necessario vult mundum fuisse, quod est falsum, quia omnia que Deus vult ad extra vult libere libertate indifferentie; et potest confirmari per Anselmum, 2 *Cur Deus homo*, capitulo 17, ubi dicitur quod omnis necessitas Dei subiacet voluntati et eius voluntas nulli subiacet necessitati. **MR, T.9.**

{12} Quinto: si Deus aliquando potuit velle mundum numquam fuisse et non potest modo velle mundum numquam fuisse, et ita necessarium est Deum velle ita, igitur voluntati Dei nunc accidit nova necessitas; huius necessitatis aliqua est causa et non nisi preteritio mundi, igitur preteritio mundi necessitaret voluntatem Dei; consequens falsum, igitur.

{12.1} Falsitas consequentis probatur primo, quia, si preteritio rei necessitaret voluntatem Dei, voluntas Dei foret minus libera quam nostra, quia voluntatem nostram non potest necessitare preteritio rei.

{12.2} Secundo, quia volita a Deo non sunt cause volitionis divine, igitur non necessitant eam ad volendum.

{12.3} Tertio, quia, si preteritio rerum necessitaret voluntatem divinam ad volendum preteritum fuisse, tum futuritio rei plus habeat de esse quam preteritio, quia habet esse in potentia, futuritio necessitaret voluntatem Dei ad volendum rem esse futuram. **MR, T.10.**

{13} Sexto, quia, si Deus non posset velle mundum numquam fuisse, eadem ratione nec posset Deus velle nunc mundum prius fuisse quam fuit, vel quod illud quod nunc primo est factum fuisse heri factum.

{13.1} Consequens videtur inconueniens, quia, si Deus non posset velle mundum prius fuisse quam fuit, sequitur quod Deus non potuit ab eterno produxisse mundum.

{13.1.1} Consequentia patet, quia in omni instanti eternitatis ymaginabili ita fuit quod in illo instanti Deus non erat potens prius produxisse mundum, igitur numquam potuit ab eterno produxisse mundum. **MR, T.11.**

{14} Septimo sic: aliqua volitio fuit et potuit nunc esse quod illa volitio numquam fuerit, vel ad minus quod numquam fuerit volitio respectu illius obiecti cuius fuit volitio, quia Deus voluit aliquid ab eterno et potest nunc esse quod numquam sic voluerit sed semper contrarium, igitur eadem ratione sic potest de voluntate creata. **MR, T.12.**

{15} Octavo: aliquid est preteritum quod melius esset non fuisse quam fuisse, igitur Deus potest velle illud numquam fuisse.

{15.1} Antecedens patet, quia actum peccandi melius esset non fuisse quam fuisse, et consequentia patet, quia aliter Deus non esset summe bonus nisi velle posset illud quod melius est. **MR, T.13.**

{16} Ad primum, supponendo quod nulla creatura velle possit per volitionem increatam, sicut alias tenui, respondeo.

{16.1} Primam conclusionem concedo et nego aliam, scilicet aliquid voluit Deus et potest esse quod ipse numquam voluit illud, igitur potest velle mundum numquam fuisse; nego etiam antecedens prime consequentie.

{16.2} Ad probationem consequentie, cum dicitur quia non minus de isto voluto quam de alio, nego istud; nam dico quod aliquid est volitum a Deo contingenter, et de tali voluto potest esse quod ipse numquam voluerit illud, aliquid necessario sicut quod ipse est Deus, quod mundus fuerit et huius<modi>, et de tali voluto non est possibile quod Deus numquam voluerit illud.

{16.3} Ad probationem antecedentis, cum dicitur "Christus voluit Antichristum fore", dico quod illud vel intelligitur de volitione increata, et de illa dico quod quantumcumque voluerit Antichristum fore adhuc est possibile quod ipse numquam sic voluerit; vel de volitione creata, et de ista dico quod, si voluerit Antichristum fore, non est possibile ipsum numquam sic voluisse, et dico etiam quod satis erat possibile quod per volitionem creatam Deus aliquid voluerit et numquam sic debuerit evenire. **MR, T.14.**

{17} Ad secundum, nego consequentiam utriusque forme, sicut ad istam: Deus scit quidquid ipse scivit, et ipse scit quod Sor est quod numquam prius scivit, igitur scientia Dei est augmentata; nec sequitur: Deus potuit facere Sortem primo esse, et non potest modo facere Sortem primo esse, igitur potentia sua est diminuta; similiter non sequitur: Sor

sit in rerum natura, Deus quandoque potuit de novo producere Sortem non corrumpendo Sortem et non potest, igitur; sed bene sequeretur: aliqua res potest a Deo produci, et illa non potest a Deo produci, igitur potentia eius est diminuta. **MR, T.15.**

{18} Ad tertium, dico breviter, quod nullus est defectus nec ex parte preteriti nec ex parte Dei, sed quia Deus alias produxit illud non est possibile quod nunc produxerit illud, et per consequens quin velit se illud produxisse, quia, cum in argumento probatur quod preteritum non fuisse est bene et rationabiliter in casu obiectum create voluntatis, immo debet sibi displicere quod illud numquam fuerit, igitur et divine voluntatis, potest dici quod velle Deum aliquid potest intelligi dupliciter pro nunc: uno modo voluntate signi, alio modo voluntate beneplaciti, unde dico Sortem non peccasse potest Deus velle voluntate signi, sed non voluntate beneplaciti, et ideo concedo consequentiam illam: est rationabiliter obiectum create voluntatis, igitur et divine; verum est voluntate signi, sed non oportet quod voluntate beneplaciti, quia impossibile non potest Deus velle voluntate beneplaciti. **MR, T.16.**

{19} Ad quartum concedo consequentiam et consequens, et quando probatur falsitas consequentis, quia omnia que Deus vult etcetera, dico quod nihil est nec esse potest quod non sit Deus quin illud possit Deus velle esse vel non esse indifferenter.

{19.1} Ad auctoritatem beati Anselmi, dico quod beatus Anselmus intelligit quod effectus quicumque futurus, quia a causis naturalibus cum influenza Dei generali non potest impediri, et ideo secundum causas naturales necessarium est illum fore sicut solem oriri cras, talis effectus subiacet divine voluntati. **MR, T.17.**

{20} Ad quintum, dico quod voluntati Dei non accidit nova necessitas, sed Deus necessario vult mundum fuisse et non prius vel non semper necessario voluit mundum fuisse, et dico quod nulla est ibi causa nisi Deus qui posuit mundum in esse quem non semper non posuerat in esse, et ideo quia posuit mundum in esse et voluit ponere mundum in esse voluntate beneplaciti necessarium est ipsum posuisse mundum in esse et sic voluisse. **MR, T.18.**

{21} Ad sextum: quidquid sit de consequentia, concedo tamen consequens, quia est in sensu composito, unde implicat contradictionem quod mundus fuit antequam fuit, nec sic potest Deus velle; concedo tamen istud, quod, antequam Deus voluerit mundum esse,



potuit velle mundum esse, et antequam aliquid fuit factum, potuit esse factum; et ideo concedo quod ab eterno potuit Deus voluisse mundum esse et mundum fuisse, nec prius potuit velle mundum esse quam potuit velle mundum fuisse, nec e converso. **MR, T.19.**

{22} Ad septimum, concedo antecedens et nego consequentiam, et causa est quia ad antecedens non sequitur aliquam rem que fuit non fuisse, sed hoc bene sequitur ad consequens. **MR, T.20.**

{23} Ad octavum, ab aliquibus negatur antecedens et dicitur quod nec est bonum nec malum quod Sor peccavit vel quod Sor non peccavit, et ideo nec melius nec peius, sed bonum fuit quod non peccavit et malum quod peccavit et bonum erat quod non peccabat et sic de aliis.

{23.1} Sed contra: bonum est sibi quod non peccaverit, igitur bonum est sibi quod non peccavit; negatur antecedens, contra: debet Sorti displicere quod peccavit, igitur malum est quod peccavit; negatur consequentia, sed sequitur quod malum fuerit quod peccaverit.

{23.2} Aliter potest dici sicut ad tertium, negando primam consequentiam loquendo de voluntate beneplaciti, licet bene esset consequens verum de voluntate signi.

{23.3} Ad probationem consequentie, cum dicitur "quia aliter Deus" etcetera, nego illud, quia ex quo possibile est Deus non esset summe bonus si vellet illud voluntate beneplaciti, aliter videtur mihi dicendum, dicendo quod melius est peccatum esse et fuisse quam oppositum licet non facienti, unde Magister, libro primo, distinctione 46, et est Augustini in *Enchiridion*, capitulo 5: «melius iudicavit de malis bona facere quam mala nulla permittere». **MR, T.21.**

{24} Secunda conclusio est ista: non est mihi evidens nec evidenter mihi probatum quod possibile sit mundum non fuisse.

{25} Probatur eodem modo sicut prima. **MR, T.22.**

{26} Contra conclusionem istam arguitur: Deus potest facere mundum non fuisse, igitur possibile est mundum non fuisse.

{26.1} Consequentia patet; sed antecedens probo, quia, nisi Deus posset facere illud quod futurum est non esse et non fuisse futurum, non foret omnipotens, igitur; a simili: si Deus non potest facere et velle illud quod preteritum est non esse

preteritum, non erit omnipotens. **MR, T.23.**

{27} Secundo: preteritum non esse preteritum est ymaginabile et ab intellectu nostro concepibile, igitur Deo est possibile.

{27.1} Consequentia patet per illud *Ad Ephesinos* 3: «ei qui omnia potest facere super quam possumus intelligere». **MR, T.24**

{28} Tertio: aliqua propositio vel aliquis terminus vel aliquid consimile representavit alicui aliquid et potest esse quod non representavit sibi illud, igitur eadem ratione ita potest esse de omni alio preterito.

{28.1} Assumptum patet, quia essentia divina representavit anime Christi et angelis quod Antichristus erit, et tamen potest esse quod essentia divina numquam representavit Antichristum fore, et consimiliter potest esse de representatione alicuius propositionis vel termini vel alterius consimilis. **MR, T.25.**

{29} Quarto sic: hec est possibilis "mundus non fuit", igitur aliqua potentia potest eam verificare, igitur Deus hoc potest, cum non sit peccatum nec actus liberi arbitrii.

{29.1} Consequentia patet; antecedens probatur, nam omnis differentia essendi secundum quodcumque tempus mundo accidit, cum non sit de ratione mundi nec de eius essentia, puta esse et non fuisse etcetera, sed nulla est propositio necessaria cuius predicatum accidat subiectum vel accidentaliter sibi convenit, igitur etcetera.

**MR, T.26.**

{30} Quinto: si mundus necessario fuit et non est possibile quod a se ipso, igitur necessario mundus fuit productus ab alio, et ultra: igitur aliquid necessario produxit mundum, igitur Deus necessario produxit mundum, igitur non libere; et sic sequitur quod Deus necessario egit, et eadem ratione necessario agit ad extra. **MR, T.27.**

{31} Sexto: creatura aliqua potest facere de aliquo successivo, scilicet de motu terminando ad A qui ante hoc fuit, quod ante hoc non fuerit, quia potest creatura talis que ante hoc movebatur motu terminando ad A facere quod non terminabitur ad A, igitur Deus, cum in infinitum maioris potentie sit quam aliqua creatura, potest facere de aliquo mere preterito [?] non preteritum. **MR, T.28.**

{32} Septimo: apud Deum nihil preteriit, igitur, si potest facere apud Deum quod nihil preteriit, igitur potest facere apud creaturam quod nihil preteriit.

{32.1} Antecedens patet per Augustinum super illud *Psalmi*: «pulchritudo agri mecum[?]» etcetera, et allegat Magister, libro primo, distinctione 35: «apud Deum nil preteriit vel futurum est». **MR, T.29.**

{33} Octavo: mundum non fuisse formaliter non includit contradictionem, igitur mundum numquam fuisse est simpliciter et per se possibile.

{33.1} Antecedens probo, quia quidquid sequitur ex ista formaliter prius sequebatur ex illa, si illa fuisset antequam mundus fuisset, et tunc non sequebatur formaliter contradictio, igitur nunc non sequitur formaliter.

{33.2} Si dicatur, quod hec est impossibilis "mundus numquam fuit", quia sequitur contradictoria ut nunc, licet non formaliter.

{33.2.1} Contra: secundum hoc hec foret impossibilis "ego sto nec Deus posset me facere stare", quia sequitur ut nunc: ego sto, igitur qui sedeo hic sto, quia illa ut nunc convertuntur, et ultra: igitur sedeo et sto et sic ex ista sequitur contradictoria "ego sto <et ego sedeo>".

{33.2.2} Item, quia nec etiam ut nunc plus sequitur contradictoria ad istam "mundus qui fuit numquam fuit", quam ad istam "mundus numquam fuit".

{33.2.3} Item, quia trufa est dicere aliquam esse bonam consequentiam ut nunc et non formaliter, quia, nisi consequentia sit formalis, non valet nec nunc nec umquam valuit vel valebit. **MR, T.30.**

{34} Ad primum, concedo consequentiam et nego antecedens

{34.1} et ad probationem nego consequentiam, quia non est simile de preterito et futuro, sicut nec de necessario et contingenti. **MR, T.31.**

{35} Ad secundum: quidquid sit de antecedenti, nego consequentiam

{35.1} et ad probationem dico quod Apostolus vult dicere quod multa potest Deus facere et multis modis que nec quos modos cognoscimus nec cognoscere possumus in speciali, saltem naturaliter. **MR, T.32.**

{36} Ad tertium, nego consequentiam, quia essentiam sic quandoque representasse adhuc est contingens, non sic aliquod preteritum fuisse de termino vel de propositione dico quod

non est possibile. **MR, T.33.**

{37} Ad quartum nego antecedens.

{37.1} Ad probationem dico, quod non accidit modo mundo ipsum fuisse verum et tamen quod in quacumque differentia temporis et mundus est contingenter et accidentaliter est. **MR, T.34.**

{38} Ad quintum dico, quod mundus non necessario fuit sed contingenter, et quod quandoque contingens fuit ipsum fuisse sed modo non est contingens. **MR, T.35.**

{39} Ad sextum, concedo antecedens et nego consequentiam, et causa est quia, quantumcumque motus talis fuisset terminandus ad A, tamen semper usque ad finem motus fuit contingens ipsum terminari ad A. **MR, T.36.**

{40} Ad septimum dico, quod beatus Augustinus vult dicere quod Deus nihil habuit nec aliquam perfectionem qua modo careat, nec est habiturus aliquam perfectionem quam modo non habeat. **MR, T.37.**

{41} Ad octavum

{41.1} dico primo, quod est aliqua propositio de qua non est mihi evidens quod ex illa sequantur contradictoria nec oppositum, et tamen illa est impossibilis, utpote "Deus est nihil vel est";

{41.2} ex qua sequitur secundo, quod non de quolibet impossibili est mihi evidens quod ex illo sequantur contradictoria.

{41.3} Dico tertio, quod, dato quod ex aliquo non sequantur contradictoria formaliter, potest tamen esse impossibile saltem per accidens. Ex istis patet quid sit dicendum ad argumentum. **MR, T.38.**

{42} Tertia conclusio est ista: evidens est mihi quod Deus non potest facere mundum non fuisse, capiendo facere pro positione vel destructione.

{42.1} Patet, quia implicat contradictionem mundum non fuisse, mundum ponendo in esse vel mundum destruendo. **MR, T.39.**

{43} Quarta conclusio est ista: non est mihi evidens etcetera quod impossibile sit aliquod

preteritum numquam fuisse, non enim per experientiam nec per rationes, quia nulle demonstrant, ut videbitur, igitur. **MR, T.40.**

{44} Contra istam conclusionem arguitur multipliciter; primo sic: si de preterito posset esse quod numquam fuerit, igitur hec propositio "ego sum vel ego cognosco" non esset mihi evidenter nota. Consequens falsum et contra Augustinum, 15 *De trinitate*, capitulo 13. Vel saltem sequitur quod nullus scit evidenter se appetere vel desiderare gaudere vel dolere, et etiam sequitur quod nullus debet iurare super Dei Ewangelia quod heri vidit aliquem vel heri alicui loquebatur.

{44.1} Consequentia patet, quia potest esse quod non sit ita nec umquam sic fuerit vel poterit esse quod numquam sic fuerit, igitur potest rationabiliter dubitare. **MR, T.41.**

{45} Secundo, quia, si sic, sequitur quod hoc modo est possibilis Christus heri fuit crucifixus, heri natus et a sua matre negatus sicut a Petro.

{45.1} Patet consequentia, quia, si de illo quod fuit potest esse quod non fuit, igitur eadem ratione de illo quod non fuit quod fuit. **MR, T.42.**

{46} Tertio: si de preterito etcetera, igitur potest Deus de puero dampnato propter originale facere quod numquam fuerit concupiscienter propagatus et quod numquam contraxit originale, et sit tunc cruciatus in inferno quod numquam cruciati fuerunt. **MR, T.43.**

{47} Quarto: si sic, igitur hec est possibilis "Petrus numquam peccavit", igitur potest Petro revelari quod hec verificabitur "Petrus numquam peccavit"; igitur, ut videtur, Petrus novo gradu gaudii nunc gauderet rationabiliter.

{47.1} Consequens falsum, quia ponatur hoc in esse quod Petrus numquam peccavit sicut nec Paulus, et sequitur quod non habet in hoc maiorem rationem gaudii quam Paulus. **MR, T.44.**

{48} Quinto: si de illo qui peccavit potest esse quod numquam peccavit, igitur eadem ratione e converso, et sic innocens necessitari posset ad peccandum.

{48.1} Ista ultima consequentia patet quia, si hoc fiat, hoc non erit a libertate istius. **MR, T.45.**

{49} Sexto: si sic, igitur patrem tuum te remanente potest facere numquam fuisse et sic istam verificare "natus es de virgine"; et similiter potest facere quod nullam matrem habuisti. **MR, T.46.**

{50} Septimo: si sic, igitur patrem tuum et te potest facere coevos, et eadem ratione quod mundus iste non duravit nisi per unum diem.

{50.1} Probatur prima consequentia, quia, si potest facere quod pater tuus numquam fuit, igitur potest facere quod numquam fuit partus precedens te, qui enim potest tollere totum tempus et partem potest aliam partem relinquendo. **MR, T.47.**

{51} Octavo: si sic, pono quod Deus adnihilet Michaellem, ita quod hec sit vera "Michael fuit et non est" et quero si plus requiritur ad verificandum istam "Michael numquam fuit" aut minus aut equalis potentia; quodcumque dicatur, nulla potentia requiritur, quia posito quod nulla potentia fuit Michael numquam fuit. Et confirmo, quia de Michaelle existente non potest Deus facere ipsum non existere, nisi eum corrumpat vel adnihilet, igitur non potest facere quin existat vel existeret, quia sequitur formaliter: Michael corrumpitur vel adnihilatur, igitur Michael fuit. **MR, T.48.**

{52} Ad primum, diceret adversarius: nego consequentiam, nam, sicut alias dixi, cum contingentia stat evidentia, et ideo, quantumcumque de Sorte qui gaudet posset esse quod ipse numquam gaudebat, tamen ita est quod ipse gaudet et hoc novit per experientiam. **MR, T.49.**

{53} Ad secundum non apparet quod oppositum conclusionis sit evidens mihi, diceret ipse; **MR, T.50.**

{54} et eodem modo respondeo ad tertium, concedendo quod oppositum conclusionis non est evidens. **MR, T.51.**

{55} Ad quartum diceret, concedendo consequentiam, unde hec est possibilis "Petrus numquam peccavit", et hec "Petro revelari potest quod ipse numquam peccavit", et dico quod in hoc habet maiorem occasionem gaudii eo quod sic certificatur per revelationem. **MR, T.52.**

{56} Ad quintum diceret: concedo quod de illo qui numquam peccavit potest esse quod ipse peccavit, et nego consequentiam "igitur innocens necessitari potest ad peccandum", quidquid sit de consequente et dico quod, quantumcumque non sit possibile quod innocens peccet, tamen illum qui fuit innocens possibile est peccasse.

{56.1} Ad probationem, cum dicitur quod, si hoc fiat, hoc non erit a libertate illius, dico quod, sicut de illo qui non peccavit possibile est quod peccavit, ita de illo a cuius libertate non processit peccatum possibile est peccatum processisse. **MR, T.53.**

{57} Ad sextum diceret ipse: concedo primam consequentiam, quia consequens est una propositio de sensu diviso et concederet etiam istam "igitur Deus potest facere patrem tuum numquam fuisse te remanente, quia adhuc potest facere te remanente quod numquam habueris nec patrem nec matrem", et tunc concedo ulteriorem consequentiam: igitur potest verificare istam "tu natus est ex virgine". **MR, T.54.**

{58} Ad septimum diceret: concedo consequentiam, et tamen dico quod hec est impossibilis "pater tuus et tu fuistis coevi", et concedo ulterius aliud consequens, quia hec est possibilis "iste mundus non duravit nisi per unum diem"; volo dicere in omnibus istis quod non est evidens istam consequentiam esse falsam. **MR, T.55.**

{59} Ad octavum: admitto casum, diceret ille qui tenet oppositum, et quando queritur an plus requiratur, dico quod non maior potentia sed equalis requiritur et eadem, quia eadem que sufficit Michaellem destruere sufficit Michaellem numquam fuisse, et quando dicitur quod nulla potentia requiritur, quia, si nulla potentia fuit Michael numquam fuit, concedo consequentiam, et dico quod antecedens implicat contradictionem et etiam consequens; sic igitur diceret adversarius; patet igitur quod non probant evidenter. **MR, T.56.**

{60} Quinta conclusio est ista: non est mihi evidens nec evidenter probatum nec ex fide sequens quod impossibile sit quod Deus faciat mundum numquam fuisse, capiendo facere ut prius.

{61} Probatur omnino sicut precedens. **MR, T.57.**

{62} Contra tamen conclusionem arguitur multipliciter; primo sic: quod est purum non ens

non potest esse per se obiectum potentie factibile ab eadem, sed solum ex hoc quod ipsum respicit ens aliquod ut principium vel terminum vel sequitur positionem vel destructionem alicuius entis, sed hoc nego; mundum numquam fuisse est pure non ens, nec aliquo istorum modorum respicit ens, igitur non potest esse obiectum alicuius potentie factibile ab illa.

{62.1} Maior detur sic: posito quod Deus adhuc nihil fecisset, probatur quod Deus non potest facere per se et immediate quod mundus non sit vel non erit; probatur sic, nam tunc Deus esset causa quare vel esset aliud a Deo vel foret; consequens falsum, quia, si per ymaginationem vel per impossibile Deus non esset, adhuc mundus non esset nec foret, igitur voluntas Dei non esset causa quare mundus non foret; similiter, destructa omni causa mundi, adhuc mundus non esset mundus, igitur mundum non esse non est causa alicuius potentie obiectum factibile ab illa.

{62.2} Similiter, antequam mundus fuit, ita fuit quod mundus numquam fuit, igitur quare mundus numquam fuit non fuit Deus causa, nisi sicut Anselmus loquitur, *De casu dyaboli*, capitulo primo 8, quod Deus potest facere mundum quo facto sequitur quod non est vel quod mundus numquam fuit et hoc est esse causam non entis et privationis, ut ipsum non ens respicit ens aliquod ad cuius positionem vel destructionem sequitur ipsum, et ita non potest Deus abstulisse illam privationem nisi per factionem mundi. Similiter ostenditur quod Deus non potest facere Antichristum esse futurum, nisi faciendo Antichristum, quo facto sequitur ipsum esse futurum; similiter Deus non potest facere non esse Antichristi nisi impediendo productionem Antichristi, et sic ultra: Deus non est causa alicuius non entis nisi per positionem vel destructionem alicuius entis. Arguitur igitur sic: nulla privatio vel non ens est obiectum potentie divine factibile, nisi secundum quod respicit ens ut principium vel terminum, sequendo scilicet positionem vel destructionem alicuius entis, sed huius<modi> est mundum non fuisse, quod scilicet nullo istorum modorum ipsum respicit ens; probatur, quia, si Deus faciat omnia que potest, adhuc non sequitur quod mundus numquam fiet; similiter, si adnihilet omnia, adhuc non sequitur quod mundus numquam fuit. Ex hiis igitur, ut patet, sequitur quod Deus non potest facere mundum non fuisse. **MR, T.58.**

{63} Secundo: si Deus potest facere quod mundus non fuit, sequitur quod Deus possit facere quod mundus non fuit et quod nihil sit sine omni mutatione, et eadem ratione quod pater meus non sit et ego sim Rome sine mutatione omni; sequeretur etiam quod posset facere me non esse sine hoc quod destrueretur esse meum et multa talia.



{63.1} Patet consequentia, quia, si faceret quod mundus non fuit, non esset terminus a quo est mutatio nec terminus ad quem. **MR, T.59.**

{64} Tertio: si Deus posset facere mundum non fuisse, cum hoc non sit nisi volendo, sequitur quod voluntas Dei, si hoc ponatur, erit causa quare mundus non fuit; si sic, igitur eadem ratione erit causa quare contradictoria non sint simul vera, igitur aut causa necessaria aut libera: si libera, igitur potest esse causa quare contradictoria non sunt simul vera et esse causa quare ipsa sint simul vera, et ita contradictoria possent <esse> simul vera; si dicatur quod sit causa necessaria, sequitur quod voluntas Dei sit necessitata ad productionem alicuius privationis, quod ita videtur inconueniens, sicut si voluntas Dei necessitetur ad productionem alicuius positivi. **MR, T.60.**

{65} Quarto: si Deus potest facere quod mundus numquam fuit, faciat igitur quod mundus numquam fuit. Contra: hoc est impossibile, quod Deus faciat mundum numquam fuisse, aut igitur fecit hoc ex aliquo aut ex nihilo: si ex aliquo, igitur aliquid fuit ex quo mundum non fuisse, quod est impossibile; si ex nihilo, contra: illud non est intelligibile, scilicet quod ex nihilo immediate fiat vel sicut quod ex homine fiat idem homo numero; similiter omnis factio est numeratio requirens terminum a quo et ad quem, sed expresse contradictionem includit quod illius numerationis sit aliquis terminus a quo nec terminus ad quem, igitur etcetera. **MR, T.61.**

{66} Quinto: si Deus posset esse causa efficiens istius pure non entis, quod est mundum numquam fuisse nec esse, tunc ponatur quod ita sit et sequitur tunc quod illa privatio est aliquod bonum, quia producta a Deo in esse et propter aliquem finem.

{66.1} Consequens falsum, quia non est secundum se bonum nec ad aliud bonum, igitur nullo modo est bonum. **MR, T.62.**

{67} Sexto: si sic, sequitur quod Deus necessario esset causa et necessario factor et productor ad extra.

{67.1} Consequens falsum; probatur consequentia, quia non potest esse nec potuit esse quin fuerit causa efficiens habitus vel sue privationis. **MR, T.63.**

{68} Septimo: si sic, ponatur in esse et sequitur quod non plus per potentiam Dei hic mundus non fuit quam per potentiam meam.

{68.1} Patet consequentia, quia tunc etiam potentie Dei ascriberetur quod numquam alius mundus fuit. **MR, T.64.**

{69} Octavo: si sic, eadem ratione quod non fuit potest facere semper fuisse; faciat ergo quodlibet futurum tempus fuisse et sequitur quod plura tempora simul fuerunt. **MR, T.65.**

{70} Ad ista posset respondere qui tenet oppositum, quia nec mihi etiam demonstrant. **MR, T.66.**

Unde ad primam, cum dicitur quod est pure non ens non potest esse per se obiectum potentie factibile ab illa, sed solum ut ipsum respicit aliquod ens ut principium vel terminum, vel sequitur positionem vel destructionem alicuius entis, sed mundum non fuisse est huius<modi>, puta principio nec aliquo istorum modorum respicit ens, igitur; hoc potest dici, quod sicut multa que non sunt entia nec aliquid secundum rem dicuntur tamen aliquid secundum formam loquendi, sicut cecitas dicitur aliquid, ut patet ex Anselmo, *De casu dyaboli*, ita potest dici et fuit dictum in principio questionis quod facere potest dici dupliciter: uno modo secundum rem quod non est nisi quando aliqua res fit; alio modo secundum formam loquendi, quo dicimus quod aliquis facit ne res sit, et hoc dicit Augustinus, 26 *Contra Faustum*, capitulo 3, quod Deus fecit ne fieret vel esset futurum quod homo opinatur esse futurum.

{70.1} Dico igitur, quod, isto secundo modo loquendo de potentia activa qualis est voluntas Dei, falsa est maior assumpta et sua contradictoria est vera; sic enim Deus modo facit multas negationes que non sunt res nec erunt, puta, si A significet aliquid quod Deus posset facere quod non faciet nec fecit, tunc Deus nunc facit A non esse nec futurum esse ex hoc quod vult A non esse nec fore.

{70.2} Ad probationem, quando dicitur "si per impossibile Deus non esset vel voluntas Dei non esset, adhuc A non esset nec futurum esset, igitur voluntas Dei non est causa", dico quod, si per impossibile voluntas Dei non esset, ipsa non esset precisa causa quare A non esset, licet modo sit precisa causa quare A non est. Exemplum: sicut, si nauta existente in navi velit ipse nauta navem submergere, tunc submersionis navis causa est voluntas naute et non absentia naute, cum hoc tamen stat quod absentia naute possit esse causa, ita non sequitur, posito per impossibile quod voluntas Dei non sit, tunc voluntas Dei non erit causa A non esse, igitur voluntas Dei existentis non potest esse causa A non esse. Vel posset dici quod

Deum non esse implicat contradictionem, et ideo ad Deum non esse sequuntur contradictoria; pro me dico ad istam rationem quod verisimiliter concludit sed non facit[?] evidentiam. **MR, T.67.**

{71} Ad secundum, concedens conclusionem, diceret quod Deus potest facere quod mundus numquam fuerit et quod mundus nihil sit; concederetur etiam quod Deus potest facere patrem meum numquam fuisse sine omni mutatione, non solum in sensu diviso immo in sensu composito, cuius oppositum dicunt alii tenentes etiam Deum posse facere mundum numquam fuisse, et hoc apparet quia illa est una negativa que nihil ponit; concederetur etiam quod Deus posset facere me esse Rome sine omni mutatione; pro me dico quod non est mihi evidens quod ista sint impossibilia. **MR, T.68.**

{72} Ad tertium, quando dicitur "si Deus potest facere mundum non fuisse cum hoc non sit nisi volendo" etcetera, "tunc eadem ratione voluntas Dei erit causa quare contradictoria non sunt simul vera", nego istud quantum, dato quod contradictoria sint eius quod est, ipsa non esse simul vera nulla causa est cum hoc sit absolute necessarium, sicut quod filius sit in divinis a patre nulla est causa proprie loquendo cum hoc sit absolute necessarium, et ita dicerent tenentes oppositum quod vera est causa quod mundus numquam fuit. **MR, T.69.**

{73} Ad quartum, quando dicitur "si Deus potest facere quod mundus numquam fuerit, ponatur igitur in esse", admitto; et quando dicitur "aut igitur fecit Deus mundum non fuisse ex aliquo aut ex nihilo", dico: diceret tenens oppositum quod non ex aliquo sed ex nihilo, sicut commune principium apud philosophos fuit "ex nihilo nihil fit"; et quando dicitur quod ex nihilo nihil fieri non est intelligibile, sicut quod ex Sorte fiat immediate homo idem non est intelligibile, quod hec obiectio ex falsa procedit ymaginatione certa hunc terminum "nihil" ymaginatur enim quod huic termino correspondeat aliquod unum significatum ex quo diceretur nihil fieri, sicut huic termino "Sor" correspondet et certe fateor quod hoc non esset intelligibile, sed vera ymaginatio certa hunc terminum "nihil" est quod iste terminus significat idem quod non aliqua res, ut sit sensus: ex nihilo nihil fit; ac, si diceretur non ex aliqua res nihil sit, et iste modus loquendi satis est intelligibilis, quia significatur quod Deus vel aliquod agens aliud facit quod nihil sit aliud ab ipso et hoc non facit ex aliqua re alia sic enim fuit de facto ante productionem mundi. **MR, T.70.**

{74} Ad quintum, concedo quod, si illa privatio fieret a Deo, quod illa esset aliquod

bonum, quia Deus bene et iuste vellet mundum non fuisse, vel potest dici et melius quod non sequitur nisi sit res positiva. **MR, T.71.**

{75} Ad sextum, diceret tenens oppositum quod Deus non est necessario causa istius quod mundus sit vel fuit, nec est etiam necessario causa quod mundus non fuit, nec est etiam necessario causa, immo forte nec causa quod mundus fuit vel non fuit, quia hoc est simpliciter necessarium; ego tamen dico oppositum et ideo, quantumcumque Deus necessario sit causa habitus vel sue privationis, non tamen est necessario causa habitus nec est necessario causa privationis. **MR, T.72.**

{76} Ad septimum, nego consequentiam, quia ex quo per potentiam Dei mundus fuit positus in esse per potentiam etiam Dei fieret, si fieret, quod mundus numquam fuit in esse positus, non sic de potentia mea; cum dicitur quod tunc Deus esset causa quod alius mundus ab isto numquam fuit, respondetur consequenter concedendo conclusionem. **MR, T.73.**

{77} Ad octavum, concedo primam consequentiam et consequens et dico quod quodlibet tempus futurum possit ipse facere semper fuisse, quia non pono quod tempus sit aliud a rebus permanentibus vel a re permanenti.

{78} Sic igitur respondetur ad ista. **MR, T.74.**

Ad ista argumenta dedi responsiones, quas haberent dare tenentes Deum posse facere mundum numquam fuisse, sed ad omnia argumenta dico sustinendo predictam conclusionem quod vel non concludunt evidenter vel assumunt antecedentia inevidentia vel concludunt conclusiones quas non est evidens esse impossibiles, et ideo non probant oppositum conclusionis. **MR, T.75.**

{79} Sexta conclusio est ista, quod proprie loquendo non esset concedendum quod aliquid esset vel esse posset causa alicuius talis privationis vel negationis.

{80} Probatur, quia illud non est causa alicuius, quo posito vel non posito, vel unus effectus poneretur, sed sive talis causa esset vel non esset nihilominus poneretur talis privatio. **MR, T.76.**

{81} Contra hoc arguitur: sit ita quod mundus numquam fuerit, arguo tunc sic: ab eterno

voluit Deus et prescivit voluntate beneplaciti et notitia approbationis mundum numquam fuisse, igitur voluntas Dei et notitia eius fuit causa quare mundus numquam fuit.

{81.1} Consequentia patet per Magistrum, primo *Sententiarum*, distinctione 38, ubi vult Magister quod notitia beneplaciti sit causa rerum; similiter, distinctione 46, dicitur quod idem est Deo volente et Deo auctore. **MR, T.77.**

{82} Secundo sic: ab eterno novit et voluit mundum numquam fuisse: aut igitur Deus novit et voluit hoc quia ita fuit, vel sic fuit quia Deus sic esse voluit et novit. Si numquam mundus fuit, quia Deus novit et voluit mundum numquam fuisse, tunc Dei voluntas et notitia fuit causa quare mundus numquam fuit, quod erat probandum. Si dicatur quod Deus voluit et novit mundum numquam fuisse quia mundus numquam fuit, tunc mundum numquam fuisse fuit causa quare Deus sic voluit et novit; ille est modus arguendi Magistri, primo *Sententiarum*, distinctione 38, ubi querit questionem: utrum scientia vel prescientia Dei sit causa rerum vel e converso. **MR, T.78.**

{83} Tertio sic: voluntas Dei est causa essendi rerum, igitur non velle vel nolitio Dei est causa non essendi rerum, et per consequens non esse mundi ab eterno habuit causam; ille modus arguendi est Philosophi, primo *Posteriorum*, ubi arguit sic: si habere pulmonem esset causa respirationis, non habere pulmonem esset causa non respirationis; sic in proposito. **MR, T.79.**

{84} Quarto sic: futuritio Antichristi fuit ab eterno et effective a Deo, et tamen futuritio Antichristi nihil erat, igitur consimiliter videtur esse possibile quod Deus sit causa non esse mundi ab eterno. **MR, T.80.**

{85} Ad ista potest responderi, dicendo quod Deus non fuit ab eterno causa proprie loquendo, quare mundus numquam fuit, quia nec per voluntatem qua aliquid voluit producere in esse nec per voluntatem qua aliquid voluit impedire esse. **MR, T.81.**

Ad primum, ad auctoritatem Magistri, dico quod voluntas Dei beneplaciti est causa omnium rerum sed non omnium privationum, que non sunt sicut dicit Magister ibidem, quod Augustinus intelligit de bonis tantum et de creaturis quas Deus agit.

{85.1} Et, si dicatur "peccatum est privatio et tamen voluntas peccatoris est causa peccati", quod peccatum sit non ens et privatio patet per beatum Augustinum, super

illud Johannis primo: «sine ipso factum est nihil»; *Glossa*: «nihil idest peccatum»; dico quod peccatum potest sumi pro privatione debite rectitudinis, et ita nihil est nec causam habet; alio modo pro actu privato tali rectitudine, et talis actus est ab aliqua causa. **MR, T.82.**

{86} Ad secundum negaretur ista divisio: aut Deus voluit et novit mundum numquam fuisse quia numquam fuit, vel e contrario; et hanc divisionem negat Magister, libro primo, distinctione 38, nam idem argumentum est de peccato: Deus novit peccatum esse, aut ideo novit quia peccatum est, aut ideo est quia novit Deus: neutrum est concedendum, nec est aliqua causa quare Deus novit ista, cum causalis est vera "Deus novit mundum numquam fuisse, quia Deus est". Ad Magistrum dicitur quod illud dicit arguendo vel dicendum quod Magister loquitur ibi de bonis et creaturis. **MR, T.83.**

{87} Ad tertium, de modo arguendi Philosophi, dicitur quod non habere pulmonem non est proprie causa non respirationis, quia nihil facit cum nihil sit, sed dicitur modo loquendi causa privativa et sic non nego, quia isto modo possit esse aliquid causa privationis vel pure negationis. **MR, T.84.**

{88} Ad quartum, de causalitate futuritionis, de hoc dicitur in alia questione. **MR, T.85.**

{89} Adhuc quinto potest argui contra conclusionem: Deus potuit ab eterno ordinasse et disposuisse quod nihil unquam fieret, tunc non esse rerum Deus esset causa.

{89.1} Dico quod illa ordinatio vel dispositio Dei non fuisset causa non esse rerum proprie et effective loquendo de causa. **MR, T.86.**

{90} Septima conclusio est ista: verisimilius est mihi et probabilius quod Deus non possit facere mundum vel aliquod preteritum numquam fuisse quam oppositum. **MR, T.87.**

{91} Ad hoc namque tenendum moveor auctoritatibus sanctorum,

{91.1} primo, auctoritate beati Augustini, 26 libro *Contra Faustum*, capitulo 3, ubi Augustinus, tractans materiam de omnipotentia Dei dicit: «quisquis dicit: 'si omnipotens Deus est, faciat ut que facta sunt facta non fuerunt', non videt hoc se dicere: 'si omnipotens est Deus faciat ut que vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint'»; volens Augustinus quod idem vel simile sit dicere "que facta sunt facta non

fuisse" et "facere que vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa esse"; et post addit Augustinus: «sententiam qua dicimus aliquid fuisse Deus falsam facere non potest».

{91.2} Secundo, auctoritate Jeronimi in *Epistola ad Eustochium*: «cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam».

{91.3} Tertio, auctoritate beati Anselmi, 2 *Cur Deus homo*, capitulo 17, ubi dicit quod postquam aliquid factum iam non potest non esse factum.

{91.4} Quinto, auctoritate Magistri primo *Sententiarum*, distinctione 44, ubi dicit quod, licet Deus habeat omnem potentiam quam prius habuit, non tamen potest in omne illud in quod olim potuit.

{91.5} Quarto, auctoritate Anselmi, *De concordia*, capitulo 4, ubi ponit differentiam inter futurum, presens et preteritum, dicens «numquam enim fieri potest ut res que preterita est fiat non preterita, sicut quedam res que presens est potest fieri non presens, et aliqua res que non necessario futura est potest non esse futura».

{91.6} Sexto, auctoritate Magistri, primo libro, distinctione 44, ubi dicit quod Christus non potest modo incarnari vel resurgere sicut olim potuit, quia non potest nunc primo resurgere vel incarnari.

{91.7} Septimo, per Aristotelem, 7 *Ethicorum*, in hoc recte dixit «agathon hoc solo privatur Deus ingenita facere que utique sunt facta».

{91.8} Item ad hoc tenendum moveor rationibus doctorum. Hoc tenet frater Alexander de Hales, *Super primum Sententiarum*; sanctus Thomas, *Super primum Sententiarum*, distinctione 44, questione ultima, ubi expresse dicit quod nullum preteritum potest non fuisse preteritum. Item Egidius, *Super primum Sententiarum*, distinctione 44, questione 4. Item Albertus, *Super primum Sententiarum*, distinctione 42. Item Altissiodorensis, *Super primum*, questione 58. Item magister Henricus de Gandavo, primo *Quodlibet*, conclusione 7. Item Bonaventura, *Super primum*, distinctione 42, questione 3. Item Godofridus, in *Summa*, 6 *Quodlibet*, questione 2. Et ideo, quia tenent tanti doctores opinionem, licet non haberem rationes ad unam partem nec ad aliam, magis assentio isti parti quam opposite; immo isti parti et non opposite adhereo, tamen isti parti cum formidine. **MR, T.88.**

{92} Item quod Deus numquam possit facere mundum numquam fuisse, probo sic: quia, si Deus posset facere modo mundum numquam fuisse, volo quod faciat, tunc arguo sic: Deus

faciat mundum numquam fuisse et quandoque non fecit mundum numquam fuisse, igitur de novo facit mundum numquam fuisse.

{92.1} Consequens implicat contradictoria, quia sequitur: Deus facit de novo mundum numquam fuisse, igitur mundus numquam fuit, et sequitur: Deus faciat mundum numquam fuisse et de novo, igitur non semper ita fuit quod mundus numquam fuit, et, si sic, igitur mundus quandoque fuit, igitur ad illam sequuntur contradictoria.

{92.1.1} Antecedens sequitur ex casu et minor sequitur ex fide quia Deus creavit mundum. **MR, T.89.**

{93} Secundo sic: sit Sor filius Platonis secundum rei veritatem, arguo sic: tunc non minus potest facere Deus Platonem numquam fuisse quam mundum, sed non potest facere Platonem numquam fuisse, igitur nec mundum.

{93.1} Maior patet, quia tanta potentia vel maior requireretur ad faciendum mundum numquam fuisse, sicut ad faciendum Platonem numquam fuisse.

{93.2} Probo minorem, quia vel hoc potest facere nihil immutando circa aliquam rem aliam, vel non potest nihil immutando circa aliquam rem aliam. Non potest dici secundum, quia implicaret contradictionem, quia, si Deus faciat Platonem numquam fuisse aliquid immutando circa aliam rem, nec aliter facere possit, sequitur quod Plato aliquam habitudinem habuit ad illam rem et per consequens Plato fuit. Item non minus potest facere Platonem numquam fuisse, nihil immutando circa aliam rem, quam potest destruere Platonem nihil immutando circa aliam rem; sed secundum potest, quia potest destruere vel adnihilare Platonem, non destruendo nec adnihilando aliquid aliud nec construendo. Item, si Deus potest facere Platonem numquam fuisse, sequitur quod potest facere Platonem numquam fuisse, nihil aliud construendo vel corrumpendo, igitur nullum modum entitatis alterius rei immutando. Igitur non potest dici secundum nec potest dici primum, quia sequuntur multa inconvenientia.

{93.2.1} Primo, quod Sor erit productus in rerum natura et non per creationem nec generationem; patet, quia Sor est a Deo et Deus non creavit Sortem; patet, quia, si sic, iam immutaret aliquem modum essendi ipsius Sortis, nec per generationem, quia nullus generavit eum, non enim Plato, quia Plato numquam fuit ut ponitur, nec alius, quia ex hoc quod Deus faceret Platonem numquam fuisse non immutaretur aliquid circa res aliquas



et secundum rei veritatem nullus alius a Platone generavit Sortem.

{93.2.2} Sequitur secundo, quod aliquis homo habuit matrem et numquam habuit patrem.

{93.2.3} Tertio sequitur, quod aliquis sit dampnatus pro homicidio et numquam occidit hominem, quia occidat Sor Platonem et dampnetur pro peccato illo, tunc adhuc potest Deus facere Platonem numquam fuisse nihil immutando circa Sortem nec aliquem modum se habendi, tunc Sor est dampnatus pro homicidio et tamen nullum occidit nec Platonem nec alium.

{93.2.4} Quarto sequitur, quod Christus nos redemit per mortem suam et fuit crucifixus, et tamen Iudei nec aliqui crucifixerunt eum, nec Iudas tradidit eum, et tamen Iudas est dampnatus pro traditione Christi; patet consequentia, si Deus faciat illos numquam fuisse. **MR, T.90.**

{94} Protervus, volens oppositum tenere, posset aliquo modo respondere omnibus auctoritatibus sanctorum et opinionibus doctorum, quod, loquendo de potentia Dei ordinata et non absoluta, vel quod loquitur de factione Dei proprie non transsumptive, per quem modum Deus vel aliud a Deo dicitur causa alicuius negationis vel privationis. **MR, T.91.**

{95} Ad primam rationem posset dici: quando dicitur "si Deus modo possit" etcetera, admitto quod Deus hoc faciat; et quando arguitur "Deus facit mundum numquam fuisse", concedo et nego istam "quandoque non fecit" etcetera; immo dico quod semper fecit etcetera; et ideo, quantumcumque secundum rei veritatem minor sit vera, ex quo tamen obligatus sum ad sustinendum maiorem, et minor est sibi impossibilis, ideo nego minorem. **MR, T.92.**

{96} Ad secundum, quando dicitur "sit Sor filius Platonis", admitto et concedo quod Deus potest facere Platonem numquam fuisse, et dico quod potest facere Platonem numquam fuisse nihil immutando circa quamcumque rem aliam; et quando dicitur quod multa sequuntur inconvenientia, nego consequentiam; et quando infertur quod Sor erit productus, nego consequentiam, quia dico quod cum ista que est admissa et concessa, "Sor est filius Platonis", non stat quod Deus faciat Platonem numquam fuisse; stat tamen ista, quod Deus posset facere mundum numquam fuisse; et per istum modum videat homo quid sibi ponitur et consequenter respondeat, et non habeat concedere aliquod inconveniens predictorum. **MR, T.93.**

{97} Ad argumentum in oppositum questionis, tenens quod Deus non posset facere mundum numquam fuisse diceret quod facere mundum numquam fuisse derogaret dignitati Dei, quia necessitati Dei qui non potest impedire quod necessarium est, sicut est mundum fuisse.

{97.1} Tenens oppositum concederet conclusionem.

{97.2} Ad argumentum in oppositum, tenens primam partem concederet maiorem et conclusionem, et tenens aliam partem negaret eandem maiorem etcetera. **MR, T.94.**

## *Apologia prima*

1. Prima propositio<sup>1227</sup> est ista, quae habetur in illa quaestione: *Utrum Deus velle potest vel facere mundum numquam fuisse*, solvendo primum dubium contra primam conclusionem. Dixi: *Quod possibile erat, quod Christus aliquid voluit volitione creata, et numquam sic debuit evenire*. - Quantum ad istam dixi et dico, quod illud numquam fiet nec fiebat, nec est possibile fieri de potentia Dei ordinata. Apparebat tamen mihi cum multis doctoribus subtilibus, quod Deus non potest facere praeteritum numquam fuisse; et per consequens quaelibet propositio de praeterito, cuius veritas non dependet ex aliquo futuro, est necessaria. Huiusmodi videbatur mihi esset talis propositio: «Christus voluit A volitione creata», quia necessarium est illam volitionem fuisse in illa anima, et animam Christi per illam voluisse A, et per consequens per communicationem idiomatum Christum voluisse A, et per consequens haec est simpliciter necessaria: «Christus voluit A volitione creata». Quo concesso adhuc est contingens simpliciter A non esse, nam alias A esse verum esset necessarium, et A non esse verum est compossibile praedictae necessariae, alias obligatus ad sustinendum necessariam, videlicet propositionem de praeterito esse necessariam, et concedere oppositam esse impossibilem, et sic in consequentia bona et formali ex vero sequeretur falsum et ex possibili impossibile, quod Aristotelis logica non tenet nec concedit. Igitur ista copulata tota est possibilis: «Christus voluit A volitione creata et A non erit». **MR, T.95.**

2. Secunda propositio habetur in solvendo secundum dubium contra quartam conclusionem eiusdem quaestionis. Quae talis est: *Oppositum istius non apparet mihi evidens: Christus heri fuit crucifixus, natus de Virgine sicut a sua Matre, negatus sicut a Petro*. - Secundum rei veritatem non est sic in Lectura, sed sic: oppositum istius non est sic, neque apparet mihi evidens: Haec est impossibilis: Christus heri fuit etc. Unde dico et dixi, quod deus non potest facere mundum numquam fuisse, sive capiatur «facere» positive sive privative, et ideo omnia quae sequuntur ad hanc, reputo impossibilia et contradictionem implicare. Dixi etiam, quod capiendo «facere» positive, evidens est mihi, quod Deus non potest hoc

---

1227 Il testo qui riportato delle due apologie è quello edito da F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 5 (1933), pp. 40-78; pp. 192-204. Le pagine da noi riportate vanno dalla 46 alla 51 e pagina 193. Per l'apparato critico e le note al testo rimandiamo a questo lavoro.

facere, quia hoc implicaret contradictionem; dixi tamen, quod capiendo «facere» improprie, eo modo quo diceretur quod antequam mundus esset Deus faciebat mundum non esse, tunc non est mihi evidens nec sequens ex fide, quod Deus non posset fa()cere mundum numquam fuisse, nec etiam oppositum, quia tenentes oppositum nescirem deducere ad contradictoria nec ad negandum fidem nec experientiam nec conclusionem demonstratam. Scio tamen, quod est ex fide sequens haec esse falsa. **MR, T.96.**

3. Tertia propositio habetur in solvendo sextum dubium contra eandem conclusionem quartam. Quae talis est: *Deus potest facere, quod pater tuus numquam fuerit te remanente, et potest facere, quod numquam habueris nec patrem nec matrem, et potest verificare istam: Tu natus es de virgine.* - Secundum veritatem haec non dixi, immo dico totum oppositum. Sed dico, quod hoc non est mihi evidens haec esse possibile nec haec esse impossibilia. **MR, T.97.**

4. Quarta propositio habetur solvendo dubium septimum: *Haec est possibilis: mundus non duravit nisi per unum diem.* - Quantum ad hoc etiam dixi totum oppositum; sed bene dixi, quod hoc diceret ille, qui teneret, quod Deus potest facere mundum numquam fuisse. Unde dico, quod hoc non est mihi evidens nec oppositum. **MR, T.98.**

5. Quinta propositio est quinta conclusio illius eiusdem quaestionis: *Non est mihi evidens nec evidenter probatum nec ex fide sequens, quod impossibile sit, quod Deus faciat mundum numquam fuisse.* - Quantum ad hoc apparebat mihi conclusio vera, quia nolebam praesumere me scientiam habere quam non habebam. **MR, T.99.**

6. Sexta propositio habetur solvendo secundum argumentum contra quintam conclusionem: *Deus potest facere, quod mundus numquam fuit, et quod mundus nihil sit. Concederetur etiam, quod Deus posset facere patrem meum numquam fuisse sine omni mutatione non solum in sensu diviso, immo etiam in sensu composito, cuius oppositum dicunt aliquando tenetes etiam Deum posse facere mundum numquam fuisse.* - Sine dubio hoc non dixi, sed dixi, quod sic diceret vel quod sic haberet dicere, qui teneret, quod Deus potest facere praeteritum numquam fuisse, sicut patet in Lectura. **MR, T.100.**

7. Septima propositio habetur in solvendo argumentum octavum contra eandem quintam conclusionem: *Argumenta quae probant Deum non posse facere mundum numquam fuisse,*

*vel non concludunt evidenter, vel assumunt antecedentia inevidentia, vel concludunt conclusiones quas non est evidens esse impossibiles.* - Hoc credebam esse verum, si propositio bene inspiciatur. Hoc etiam positum est, ut appareat mens mea de praedictis.  
**MR, T.101.**

8. Octava propositio habetur in illa quaestione: Utrum Deus omnipotens possit facere quidquid non implicat contradictionem, solvendo primum dubium contra secundam conclusionem: *Videtur mihi concedendum, quod qualitercumque sit, Deus vult sic esse, et si aliquo modo contingenter sit, Deus facit sic esse.* - Quantum ad hoc suppono divisionem illam de «facere», quod potest sumi pro facere proprie et improprie, quae ponitur in illa quaestione: Utrum Deus possit velle vel facere mundum numquam fuisse. Suppono etiam divisionem, quod voluntas Dei quandoque capitur pro voluntate efficaci quae Deus est, et secundum Magistrum lib. I. dist. 45 beneplacitum vel dispositio vocatur, et quandoque pro voluntate quae voluntas signi vocatur cuius sunt praecepta, consilia et huiusmodi, quae sunt signum beneplaciti. Quae divisio habetur in illa quaestione: Utrum quilibet teneatur velle talitercumque esse, qualitercumque Deus vult esse. Videbatur mihi quod suppositis istis, quae sunt secundum dicta omnium doctorum, patet, quod quidquid fuit, est vel erit, Deus vult esse, vel fuisse vel fore; alias cum ipse sciat, quidquid est vel fuit vel erit, bonum esse fuisse vel fore, voluntas sua non esse respectu cuiuslibet boni. Et per consequens, quidquid nec est nec fuit nec erit, Deus vult illud nec esse nec fuisse nec fore, et per consequens respectu negationis illius habet volitionem. Unde sicut respectu positionis illius quod est vel fuit vel erit, habet volitionem et velle, ita et respectu illius negationis habet nolle, alias voluntas eius non esset universalissima. Et ex hoc sequitur, quod qualitercumque sit, Deus vult quod sic sit; et ex hoc sequitur, quod si aliquid est contingenter, Deus facit illud esse, capiendo facere positive. Etiam si aliquid non est, et non est contingenter, Deus facit illud non esse contingenter, capiendo facere privative vel negative, quia illud non est quia Deus vult illud non esse; et per consequens voluntas Dei est causa illius non-esse vel illius negationis. Ex quibus patet sensus illius propositionis.  
**MR, T.102.**

## *Apologia altera*

I Prima: *Quod satis erat possibile, quod per volitionem creatam Christus aliquid voluit et numquam sic debuit evenire.* - Ista propositio potest habere multiplicem sensum, sive de virtute sermonis, sive de usu loquentium. Unus sensus est iste, quod hoc est possibile per potentiam Dei ordinatam, et hoc numquam sensi. - Alius sensus est, quod hoc iesset possibile per potentiam absolutam Dei, sic quod oppositum non implicaret contradictionem; et tunc posset esse sensus, quod hoc posset esse possibile cum hoc, quod ista volitio creata esset conformis voluntati increatae, et hoc numquam sensi.- Alius sensus posset esse, quod ex quo de aliquo quod fuit non est possibile illud numquam fuisse, et si aliqua volitio creata fuit in aliqua creatura, qua voluit aliquid, videtur multis, quod non sit possibile quin et illa creatura voluerit illud, et anima Christi est creatura, et ideo quandoque videbatur mihi, quod haec esset necessaria: Christus voluit volitione creata, quod antichristus esset futurus; et si necessaria, non repugnaret alicui contingenti. Et ideo in illo sensu posui eam et expressi. **MR, T.103.**

## IV) Gregorio da Rimini

### *Lectura super primum et secundum Sententiarum*

In 1 Sent.<sup>1228</sup>

Distinctio 42-44

Articulus 2

(Prima conclusio)

Nunc secundo infero aliqua. Primum est quod omne enuntiabile non verum, ad quod esse verum non sequitur contradictoria esse simul vera, seu primum principium non esse verum, deus potest facere esse verum, loquendo de facere communiter ad primum et ad secundum modum, seu expeditius loquendo omne tale potest per divinam potentiam esse verum.

Probatur, quia omne possibile esse verum potest deus facere esse verum; patet ex prima conclusione. Sed omne non-verum, ad quod esse verum non sequitur primum principium non esse verum, est possibile esse verum; ergo. Probatio minoris: Quia, si detur oppositum, sit ergo A enuntiabile impossibile esse verum, ad quod tamen esse verum non sequitur primum principium non esse verum, et arguo sic: A non potest esse verum; igitur, si A sit verum, A potest esse verum et A non potest esse verum, igitur ad A esse verum sequitur primum principium non esse verum; cuius oppositum ponitur. Consequentia patet, quia sequitur ›A est verum, igitur A potest esse verum‹. **GR, T.1.**

(Secunda conclusio)

Secunda conclusio est quod omnem entitatem, quam deus coagente secunda causa potest producere vel efficere, potest per se illa non coagente. Haec probatur primo ex

<sup>1228</sup> Il testo a cui ci siamo rifatti per il commento alle *Sentenze* di Gregorio da Rimini è quello dell'edizione critica curata da A. D. Trapp et alii, vol. III, de Gruyter, Berlin-New York 1979- 1984: Gregorio da Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Ovviamente rinviamo a questa edizione per tutto ciò che riguarda l'analisi dettagliata del testo dell'opera. Il testo riportato, contenuto nel terzo volume dell'edizione, concerne il secondo articolo della prima questione della distinzione 42- 44 (pp. 361-384).

praecedente, quia nullum tale a solo deo fieri implicat contradictionem.

Secundo probatur, quia deus nullius alterius causae adminiculo indiget ad producendum; alias non ipse unus et solus omnia posset, sicut dicunt auctoritates inductae probando conclusionem tertiam. Ad hoc est articulus Parisiensis 63 dicens: »Quod deus non | potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria, error«. **GR, T.2.**

(Tertia conclusio additionalis)

*Additio 155:* Tertia conclusio est quod quamlibet rem praeteritam potest deus facere non fuisse.

Hanc probo primo sic: Quamlibet rem praeteritam non fuisse non implicat contradictionem; igitur quamlibet praeteritam rem potest deus facere non fuisse. Consequentia patet supra. Antecedens probo, quia Adam non fuisse et similiter Evam et Abel et sic de singulis non implicat contradictionem. Non enim dicens quod Adam non fuit dicit Adam fuisse et non fuisse, aut aliqua alia contradictoria sequuntur dictum suum non plus; quam sequatur, si dicatur quod Antichristus aut aliquod aliud, quod secundum veritatem est futurum, non erit. **GR, T.3.**

Secundo sic: Deus non voluit Adam producere; igitur deus non produxit Adam, et ultra, igitur Adam non fuit. Consequentiae sunt necessariae; et primum antecedens est possibile, igitur et ultimum consequens. Et ultra sequitur: Possibile est Adam non fuisse; igitur deus potest facere quod Adam non fuerit. Quod autem primum antecedens sit possibile, probatur, quia omne, quod deus potuit ab aeterno velle, potest nunc ab aeterno voluisse, et quod potuit non velle, potest non voluisse. Quamvis igitur ab aeterno voluerit producere Adam, potest tamen non voluisse, et potest voluisse non producere, sicut et ab aeterno potuit.

Confirmatur per Magistrum, qui dicit in fine quadragesimae tertiae distinctionis quod deus »habet potentiam volendi nunc et ab aeterno, quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit«, et quod potest velle omnes homines iustificare, quod tamen non voluit. Et constat quod, si potest velle, potest etiam semper voluisse, cum in eo nova voluntas esse non possit.

Item, non obstante quod ab aeterno voluit producere Antichristum, adhuc potest numquam



voluisse producere, et non minus est sibi possibile numquam voluisse producere Adam quam Antichristum.

Dicetur forsitan quod non est simile, quia productio Adam iam est posita in effectu et transivit in praeteritum, non autem illa Antichristi, sed est mere futura. Et ideo <sicut> illa non potest non fuisse, ita nec deus potest non illam voluisse, et sicut illa Antichristi potest non fore, ita deus potest illam non velle et per consequens etiam non voluisse.

Istud non valet, quia, si impossibile esset deum non voluisse producere Adam, hoc non esset, quia produxit Adam, sed quia voluit producere et necesse esset ipsum voluisse, quia, da per impossibile quod necesse sit ipsum produxisse, et tamen non sit necesse ipsum voluisse producere, adhuc erit possibile ipsum non voluisse producere. Sed constat quod non est minus verum deum ab aeterno voluisse producere Antichristum quam voluisse producere Adam. Sicut igitur illud est contingens, ita et istud.

Nec aliquo modo dicendum quod temporalis et nova productio Adae ullatenus diminuerit libertatem aut potentiam voluntatis divinae, ut id, quod, antequam ipsa poneretur in effectu, deus voluerat libere et contingenter et poterat non voluisse, illa posita voluerit necessarie et non possit non voluisse.

Hanc conclusionem, quamvis ipsa communiter non teneatur a modernis, venerabiles tamen doctores antiqui tenuerunt, sicut magister Gilbertus Porretanus in commento suo super Boethium De trinitate; nam, ubi Boethius agit de praedicamento ›quando‹ - super illa parte, qua ait: »At <de> deo non ita; semper enim est, quoniam semper praesentis est in eo temporis « -, ait sic: »Aeque etenim universa eius«, id est dei, »subiecta sunt potestati, ut scilicet sicut quaecumque non fuerunt, possunt fuisse, et quaecumque non sunt vel non erunt, possunt esse, ita etiam quaecumque fuerunt, possunt non fuisse, et quaecumque sunt vel erunt, possunt non esse«.

Item ille venerabilis doctor Altissiodorensis in sua Summa libro 1 in tractatu De potentia dei articulo 6, ubi quaerit, utrum de corrupta facere possit deus virginem, allegat ad partem negativam auctoritatem Hieronymi Ad Eustochium et respondendo ponit duas solutiones: Prima est quod potest, »sed ideo dicitur non posse, quia non ostendit se posse, quia non legitur hoc fecisse«. Secunda solutio est »quod deus non potest facere de corrupta virginem quantum ad omnem dignitatem virginitatis, potest quidem incorruptam facere quantum ad animam, et clausam quantum ad corpus, sed non potest facere quin fuerit corrupta«, quod est dignitatis in virgine.

Sed statim contra hanc solutionem obicit concludendo quod deus non esset omnipotens, si hoc non posset, ut ibi patet. Et ideo revertitur ad primam solutionem et in ea finaliter residet, sic didens: »Et propter hoc oportet dicere, sicut dicit magister Gilbertus, quod deus potest facere quod ista numquam fuerit corrupta, quia, quantum in se est, non se habet aliter ad res quam se haberet ab aeterno«, volens per hoc arguere quod, sicut ab aeterno potuit facere, ne illa esset corrupta, ita potest nunc. Et postea ad auctoritatem Hieronymi respondendo dicit quod ipse »loquitur cum suppositione praeteriti, cum dicit quod deus non potest facere de corrupta virginem. Non enim potest, inquit, facere cum suppositione praeteriti, | potest tamen secundum se, cum sit omnipotens«.

Et certe, si bene attendantur ista, <non> apparet rationi necessitas hoc subtrahendi a divina potentia, cui possibile est »omne verbum« nec quod magis istud improbetur quam posset improbari quod aliquod futurum deus potest facere non fore, si bene attendatur. Et tamen hoc est verum et communiter a catholicis doctoribus concessum. De hac materia aliquid adhuc tangetur in Secundo, ubi quaeretur, an mundus potuerit esse ab aeterno.

Ex hac autem conclusione sequitur falsum esse, quod multi moderni dicunt et quasi pro maxima et principio multorum suorum dictorum utuntur, secundum quod omnis propositio affirmativa de praeterito, si est vera, est necessaria; nam haec est vera »Adam« fuit creatus, et tamen est contingens et, potest numquam fuisse vera, ut patet ex dictis. **GR, T.4.**

Tertio sic: Omne futurum potest per dei potentiam absolutam non fore; ergo omne praeteritum potest per dei potentiam non fuisse. Antecedens est notum secundum fidem. Et consequentia probatur ex auctoritate Augustini 26 Contra Faustum dicentis quod »tam non possunt futura non fieri quam non fuisse facta praeterita«. Ex qua patet quod sic et non plus est impossibile praeterita non fuisse quam futura non fore. Constat autem quod futura non sunt impossibilia <non> fore secundum potentiam absolutam dei. Qualiter tamen debeant intelligi quod non possint non fore, dicetur in respondendo ad obiectiones contra istam conclusionem fiendas. **GR, T.5.**

Quarto, istud probatur ex intentione Anselmi in Cur deus homo libro 2 capitulo 17, ubi ait: »Sicut cum deus facit aliquid, postquam est factum, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse. Nec tamen recte dicitur impossibile deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum. Nil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut

impossibilitas faciendi, sed dei sola voluntas, quae veritatem semper, quoniam ipse veritas est, immutabilem, sicuti est, vult esse. Ita, si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas». Haec Anselmus. Ex his verbis, si diligenter inspiciantur, patet propositum: Tum quia dicit non recte dici impossibile deo esse, ut, quod est praeteritum, faciat non esse praeteritum. Tum quia dicit ita impossibile esse aliquid, quod deus proposuit se facturum non esse futurum, antequam fiat, sicut illud, quod fecit, non potest non esse factum. Aut igitur hoc secundum est impossibile impossibilitate absoluta; et tunc similiter erit primum simpliciter et absolute impossibile, quod est falsum et contradicit etiam alteri dicto eius praemisso. Aut est impossibile solum condicionaliter, scilicet supposito quod deus ipsum fecerit; et tunc habetur propositum, quia cum hoc stat quod absolute sit possibile ipsum non esse factum. Et hunc intellectum ipse manifeste innuit in eo, quod ait ›Ita si proponit etc‹. Sequitur enim, si deus proponit se facturum A, A erit, et tamen consequens est simpliciter contingens. Et similiter intelligit de praeterito, ubi ait ›Cum deus facit aliquid etc‹, ibi enim ›cum‹ stat condicionaliter, sicut frequenter stat in dictis auctorum, ut supra distinctione 38 fuit dictum quaestione 1, et tantum valet ac si diceretur ›Si deus facit aliquid etc‹; et tunc est similitudo, ut dicit. Et per hoc patet quod praeteritum esse praeteritum non est necessarium, nisi secundum quid et necessitate consequentiae.

Hoc etiam confirmatur ex eo, quod postea in eodem capitulo dicit, quod »necessitas sequens«, quam nos vocamus necessitatem consequentiae, »currit per omnia tempora hoc modo: Quicquid fuit, necesse est fuisse, et quicquid est, necesse est esse, et quicquid futurum est, necesse est futurum esse«. Vult igitur quod, cum dicitur quod praeteritum necesse est fuisse, intelligatur de necessitate consequentiae. Talis autem necessitas stat cum contingentia tam consequentis quam antecedentis, ut certum est. *Sequitur Textus ordinarius. GR, T.6.*

(Argumenta contra primam conclusionem)

Contra istas conclusiones potest argui, et primo contra primam, quia aliquem iustum perseveranter non admitti ad aeternam beatitudinem aut aliquem praedestinatum seu in libro vitae scriptum deleri de libro illo non implicat contradictionem; et tamen neutrum est possibile et neutrum potest deus facere. Ergo non omne, quod non implicat contradictionem, deus potest facere.

Prima pars antecedentis patet, quia in neutro assumpto idem affirmatur et negatur de eodem. Et secunda probatur per Magistrum Historiarum super illo verbo Moysi Exodi 32 »Obsecro, domine, aut dimitte eis noxam hanc, aut dele me de libro, quem scripsisti«, ubi dicit Magister quod »ex magna confidentia in deum«, hoc est »per impossibile dictum, quasi dicat ›sicut est impossibile ut me deleas, sic oro non posse fieri quin dimittas‹ «. **GR, T.7.**

Praeterea, quod peccatum aliquod remaneat impunitum et quod homo sine satisfactione peccati admittatur ad beatitudinem vel aeternam vel illam, quam habuit ante lapsum, nullam implicat contradictionem. Et tamen deus neutrum potest secundum Anselmum libro 1 Cur deus homo capitulo 19, ubi ait: »Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum relinquere nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat antequam peccaret, pervenire«. **GR, T.8.**

Praeterea, Magister in fine quadragesimae quartae distinctionis dicit quod deus non potest incarnari nec resurgere, sed potest esse incarnatus et resurrexisse. Sed constat quod deum | incarnari nullam implicat contradictionem. **GR, T.9.**

Quarto; quia ad aliquod praeteritum non fuisse non sequitur primum principium non esse verum; et tamen nullum praeteritum potest deus facere non fuisse. Ergo non omne, ad quod esse verum non sequitur primum principium non esse verum, potest deus facere esse verum. Consequentia tenet. Et antecedens quantum ad primam partem patet, quia non plus videtur posse probari quod sequatur aliqua contradictio ad Adam non fuisse seu ad istam ›Adam non fuit‹ quam ad Antichristum non fore seu ad hanc ›Antichristus non erit‹, ad quam tamen certum est non sequi contradictionem aliquam, cum ipsa sit possibilis esse vera. Secunda vero pars antecedentis probatur per illud dictum Agathonis 6 Ethicorum commendatum »Hoc solo privatur deus: Ingenita facere, quae utique facta sunt«. **GR, T.10.**

(Argumenta contra secundam conclusionem)

Secundo contra secundam conclusionem, primo quidem, quia, si esset vera, sequeretur

quod deus non coagente aliquo alio posset causare actum malum seu culpabilem; quod non videtur concedendum secundum sanctos. **GR, T.11.**

Praeterea, sequeretur quod homo posset in casu odire deum meritorie; quod est absurdum. Consequentia probatur, nam deus posset praecipere seu praeceptum dare alicui, quod ille odiret deum. Patet tam ex secunda conclusione quam ex prima, quia non implicat contradictionem, cum tale praeceptum possit ab homine fieri. Hoc autem praecepto dato, si ille oboediret, supposito quod alias esset in caritate, sicut possibile est, utique mereretur. **GR, T.12.**

(Argumenta contra tertiam conclusionem additionalem)

*Additio 156:* Tertio potest argui contra tertiam, et primo per auctoritatem Hieronymi in epistola Ad Eustochium, ubi ait: »Audenter dicam, cum omnia possit deus, suscitare non potest virginem post ruinam«, id est non potest facere corruptam non fuisse corruptam.

Praeterea, Augustinus 26 Contra Faustum ait: »Quisquis dicit, si omnipotens est deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, si omnipotens est deus, faciat ut ea, quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint«, Et infra: »Sententia quippe, qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia id, de quo dicimus, iam non est. Hanc sententiam deus falsam facere non potest, quia non est contrarius veritati«.

Praeterea, Anselmus De concordia capitulo 4 ait: »Numquam fieri potest ut res, quae praeterita est, fiat non praeterita, sicut res quaedam, quae praesens est, potest fieri non praesens«. Et similiter Proslogio capitulo 7 expresse determinat quod deus non potest »corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum«.

Praeterea, 6 Ethicorum Agathonis commendatur sententia dicentis quod »hoc solo privatur deus: Ingenita facere, quae utique facta sunt«. Ex quibus auctoritatibus videtur expresse illa conclusio tertia falsa. **GR, T.13.**

Ratione etiam potest argui contra eam, quia, si deus posset rem, quae fuit, facere non fuisse, aut hoc posset positive, scilicet efficiendo eam aut aliquid circa eam, aut negative, nihil scilicet efficiendo vel agendo. Non primo modo, quia, esto quod eam denuo faceret

aut aliquid aliud, non tamen ex hoc ipsa prius non fuisset. Nec secundo modo, quia, cum nunc sit verum ipsam fuisse, si deus nihil agat vel immutet circa eam, semper verum erit, ut nunc est. Igitur nullo modo apparet, quo deus possit facere rem, quae non est et fuit, numquam fuisse. *Sequitur Textus ordinarius. GR, T.14.*

(Distinctio pro responsione argumentorum)

Respondeo, et praemitto quandam usitatam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet secundum potentiam ordinatam et secundum potentiam absolutam. Non quod in deo sint duae potentiae, una ordinata, alia absoluta - nec hoc volunt significare doctores -, sed illud dicitur deus ad intellectum recte intelligentium posse de sua potentia ordinata, quod potest stante sua ordinatione et lege aeterna, quae non est aliud quam eius voluntas, qua aeternaliter voluit haec vel illa et taliter vel taliter se facturum, illud autem dicitur posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute potest. Et econtra illud dicitur non posse secundum potentiam ordinatam, quod non potest stante sua, quae nunc est, ordinatione, illud vero non posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute non potest. Patet autem quod simpliciter et absolute sine suppositione condicionis multa deus potest, quae non potest supposita eius lege et voluntate, qua voluit sic se facturum, et hoc ideo, quia illa, etsi sint simpliciter loquendo possibilis, sunt tamen impossibilia ordinationi divinae, verbi gratia constat quod simpliciter loquendo Christus potuit non incarnari et non mori iuxta verbum eius »Potestatem habeo ponendi animam«, et iterum »oblatus est quia voluit«, et tamen istud non poterat stante ordinatione sua, qua aeternaliter proposuit per suam mortem redimere genus humanum. Sunt enim haec impossibilia »deus proposuit se moriturum« et »deus non morietur« referendo ad tempus idem. Quamvis autem ista sint impossibilia, quia tamen illa ordinatio non est necessaria, id est non est necessarium sic deum ordinasse, quinimmo possibile est ipsum ordinasse et voluisse oppositum, ideo illud, quod solum est impossibile ex suppositione ordinationis, utpote ei impossibile, non est absolute impossibile, sed possibile, et simpliciter loquendo illud deus potest facere.

Huic distinctioni satis concordat alia antiqua, qua dictum est quod quaedam deus non potest de iustitia, | quae potest de potentia. Cum enim nihil sit iustum nisi quod est conforme divinae voluntati, quae est prima et summa lex iustitiae iuxta illud Anselmi

Proslogio capitulo 12 deo dicentis: »Id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis«, illud dicitur repugnare divinae iustitiae, quod repugnat divinae voluntati. Illud ergo dicitur deus non posse de iustitia, quod est impossibile suae ordinationi et voluntati, quae est prima iustitia. Tale autem est omne, cuius oppositum deus vult, quamquam ipsum sit secundum se simpliciter possibile. **GR, T.15.**

(Ad argumenta 1-3 contra primam conclusionem)

Hoc praemisso respondeo ad rationes contra primam conclusionem; et concedo antecedens primae quantum ad utramque partem loquendo de potentia ordinata, et in eodem sensu concedo consequens, quod ut sic non est contra dicta, cum semper sim locutus de potentia dei absoluta. Si vero antecedens intelligatur de potentia dei absoluta, nego ipsum propter secundam partem. Nam constat quod deus posset quemlibet iustum, immo et omnes creaturas simul annihilare, cum libere conservet eas, et per consequens posset perseverantem in iustitia non admittere ad beatitudinem, non tamen hoc potest stante sua ordinatione, qua aeternaliter voluit tales beatificare.

Auctoritas vero, quae inducitur, non est intelligenda de potentia absoluta, sed de ordinata. Posset tamen propter illud verbum ›deleas‹ distingui, quia vel accipitur proprie, et sic deleri de libro praesupponit fuisse scriptum in libro et idem est deleri de libro, quod, postquam fuit scriptum, non esse scriptum; et istud est simpliciter impossibile de his, qui dicuntur scripti in libro secundum aeternam praescientiam, sicut est impossibile deum quemquam velle non salvare, postquam voluit eum salvare, nam hoc arguit mutationem voluntatis divinae, quam esse implicat contradictionem, sic enim non esset deus. Alio modo sumi potest ›deleri‹ magis large, scilicet per non esse scriptum, et istud utique possibile est de potentia absoluta, sicut possibile est quod aliquis de facto est praedestinatus, non sit nec umquam fuerit praedestinatus. Quod ergo Moyses fuisset deletus de libro, in quo eum scripserat deus, in primo sensu utique fuit simpliciter impossibile et etiam implicans contradictionem. In sensu autem secundo non fuit impossibile simpliciter. **GR, T.16.**

Ad aliud eodem modo dicendum, scilicet quod Anselmus loquitur de potentia ordinata. **GR, T.17.**

Et similiter ad Magistrum; nam constat quod nec Magister nec catholicus aliquis negaret verbum posse illam assumptam naturam dimittere, et denuo eam vel aliam sibi unire. Et similiter hac stante unita posset sibi aliam unire, et per consequens posset iterum incarnari.  
**GR, T.18.**

(Solutio affirmativa dubii in quarto argumento contra primam conclusionem)

Pro quarto argumento sciendum quod aliqui doctores antiqui tenuerunt quod praeteritum per divinam potentiam potest non fuisse, sicut patet de magistro Gilberto Porretano in commento suo super libro De trinitate Boethii; nam, ubi Boethius agens de praedicamento ›quando‹ ait »At de deo non ita; semper enim est, quoniam semper in eo praesentis est temporis«, scripsit sic: »Aeque etenim universa dei subiecta sunt potestati, ut scilicet sicut quaecumque non fuerunt, possunt fuisse, et quaecumque non sunt vel non erunt, possunt esse, ita etiam quaecumque fuerunt, possunt non fuisse et quaecumque sunt vel erunt, possunt non esse«.

Huius sententiae fuit etiam magister Guillelmus Altissiodorensiss in Summa sua libro 1 tractatu De potentia dei articulo 6, ubi quaerit, an de corrupta possit deus facere virginem; allegat enim pro parte negativa auctoritatem Hieronymi Ad Eustochium et respondendo ponit duas solutiones: Prima est quod potest, »sed ideo dicitur non posse, quia non ostendit se posse, eo quod non legitur hoc fecisse«. Secunda est »quod deus non potest facere de corrupta virginem quantum ad omnem dignitatem virginitatis, potest quidem incorruptam facere quantum ad animam et clausam quantum ad corpus, sed non potest facere quin fuerit corrupta«, quod est dignitatis in virgine.

Sed statim contra hanc solutionem obicit concludendo quod deus non esset omnipotens, si hoc non posset, ut ibi patet. Et ideo finaliter tenens partem oppositam dicit sic: »Et propter hoc oportet dicere, sicut dicit magister Gilbertus, quod deus potest facere quod ista numquam fuerit corrupta, quia, quantum in se est, non se habet aliter ad res quam se haberet ab aeterno«, volens per hoc arguere quod, sicut ab aeterno potuit facere, ne ista esset corrupta, ita potest nunc. Deinde ad auctoritatem Hieronymi respondendo dicit quod ipse »loquitur cum suppositione praeteriti, cum ait quod deus non potest facere de corrupta virginem. Non enim, inquit, potest facere cum suppositione praeteriti, potest tamen secundum se, cum sit omnipotens«. Haec sunt verba eius.



Hoc etiam aliqui adhuc viventes doctores universitatis Anglicanae tenent non videntes aliquam contradictionem implicari vel sequi ex eo, quod aliqua res, quae praeterita est, verbi gratia Adam, ponatur non fuisse, quoniam, ut dicunt - et verum est -, aliquando fuit verum Adam non fuisse, et per consequens non includebat neque antecedebat contradictionem aliquam necessario, »ergo nec nunc«, ut aiunt.

Pro parte ista posset argui primo ex motivo tacto in argumento, quoniam scilicet | ad Adam aut aliam aliquam rem, quae praeterita est, non fuisse non sequitur primum principium non esse verum, non plus, ut videtur, quam ad Antichristum non fore. **GR, T.19.**

Secundo sic: Deus potest aeternaliter non voluisse umquam producere Adam; igitur potest eum non produxisse. Antecedens probatur, quoniam non minus Adam, quem aeternaliter voluit aliquando producere, potest aeternaliter non voluisse producere, quam Antichristum, quem etiam aeternaliter voluit producere in fine mundi, possit aeternaliter non voluisse producere. Sed certum est quod ipse potest aeternaliter non voluisse producere Antichristum. Alias vel voluisset producere et non produceret, sicut voluit; et sic frustrata vel mutata fuisset voluntas eius, vel non posset non producere Antichristum; quorum utrumque certum est esse falsum. Consequentia principalis est clara, quia sequitur ›deus non voluit aeternaliter aliquando producere Adam; igitur deus non voluit producere Adam‹, et si non voluit, non produxit.

Forte responderetur quod non est simile de Adam praeterito et Antichristo futuro, quoniam productio Adam est iam posita in effectum et extra suas causas, ac per hoc non remanet sub contingentia suarum causarum ut possit non fuisse; productio vero Antichristi nondum est posita, et ideo est adhuc sub contingentia causarum suarum et potest non poni, et per consequens potest Antichristus non fore. Et, sicut productio Adam non potest non fuisse, ita deus non potest non voluisse producere Adam, potest autem non voluisse producere Antichristum, sicut eius productio potest non fore.

Ista responsio super eo ipso fundatur, super quo vertitur praesens dubium. Hoc enim inquiritur principaliter, scilicet an Adam vel aliud, cuius productio iam posita fuit in effectum, possit non fuisse, et per consequens non fuisse productum. Quod etiam non est aliud in sententia quam si dicatur, an adhuc sit sub contingentia primae causae quantum ad fuisse et non-fuisse divisim, sicut productio Antichristi est sub contingentia primae causae quantum ad fore et non-fore. Et ideo responsio non apparet scientifica.

Confirmatur quod dictum est, quoniam, quamvis respectu secundarum causarum talis differentia effectus iam producti et effectus producibilis quantum ad contingentiam haberet locum, in respectu autem ad primam causam, cui aequaeabilia sunt, quaecumque non implicat contradictionem iuxta communem theologorum concessionem, non videtur locum habere, cum non plus appareat contradictionem implicari, si dicatur Adam non fuisse quam si dicatur Antichristum non fore. Et ideo utrumque aequaliter videtur remanere sub contingentia primae causae.

Praeterea, si esset impossibile deum non voluisse producere Adam, hoc, ut videtur, non esset, quia produxit, sed quia voluit producere et necesse esset ipsum voluisse, quia da per impossibile quod necesse sit ipsum produxisse, et tamen non sit necesse ipsum voluisse producere, adhuc erit possibile ipsum non voluisse producere. Sed constat quod non minus verum est deum ab aeterno voluisse producere Antichristum quam sit verum eum voluisse producere Adam. Ex quo videretur ita illud sicut et hoc esse contingens.

Confirmatur, quia non videtur dicendum quod temporalis et nova productio Adae aliquo modo minuerit aut sustulerit libertatem vel potentiam divinae voluntatis, ut videlicet id, quod, antequam ipsa poneretur in effectu, deus voluerat libere et contingenter et poterat non voluisse, illa posita voluerit necessario et non possit non voluisse.

Huic etiam favere videtur verbum Magistri in fine quadragesimae tertiae distinctionis huius primi libri. Ait enim quod deus »habet potentiam volendi et nunc et ab aeterno, quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit«. Et non minus, ut videtur, habet potentiam non volendi et nunc et ab aeterno, quod modo vult, et ab aeterno voluit. **GR, T.20.**

Tertio potest argui, quia, si res praeterita non possit etc, sequi videtur quod deus posset dicere falsum ac mentiri et fallere per se et directe; quorum utrumque repugnat doctrinae sanctorum, ut in sequenti quaestione ostendetur. Consequentia probatur, nam deus potest alicui absoluta et non tantum condicionata revelatione praedicere aliquid fore in A tempore futuro, et velle quod ille sic credat esse futurum, quinimmo et cum hoc causare in mente illius iudicium et assensum, quo assentiat et iudicet sic esse futurum. Hoc facto et in praeteritum lapso, si praeteritum non potest per divinam potentiam non fuisse, semper postea erit verum et necessarium deum sic revelasse, et illum sic assensisse et credidisse futurum. Sed non obstante aliqua revelatione prius facta de aliquo futuro, quod adhuc est futurum, in potestate dei est ut illud non eveniat; alias, cum de futura Christi morte multae

revelationes prius et animae Christi et prophetis et per | Christum ipsis apostolis factae fuissent; non fuisset in libera potestate Christi instante tempore suae passionis vitare et recipere mortem, contra quod ipse ait Iohannis 10 »Potestatem habeo ponendi« animam meam, et paulo ante ait: »Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a me ipso«, manifeste significans quod tunc in eius potestate erat non mori, et hunc sensum ex eius verbis eliciunt glossae et Augustinus super Iohannem homilia 45 et 4 libro De trinitate capitulo 13. Hoc etiam Christus significavit, cum ait Petro »An putas, quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum etc«, Matthaei 26. Ponatur ergo quod tale futurum revelatum non eveniat, sequitur quod deus falsum dixit et mentitus illi fuit ac eum decepit et fefellit; et similiter quod, cum deus revelabat, tunc actu mentiebatur et fallebat, nam asserebat illi aliquid fore et volebat, quinimmo et faciebat quod ille ita assentiret, quod tamen secundum veritatem non erat futurum, et ita non esse ipse deus bene sciebat; quae utique sufficiunt ad completam rationem mendacii et fallaciae. **GR, T.21.**

Pro hac etiam parte videntur auctoritates aliquae. Ait enim Augustinus 26 Contra Faustum: »Tam non possunt futura non fieri quam non fuisse facta praeterita«, et determinate loquitur ibi quantum ad potentiam dei. Sic igitur et non plus est deo impossibile praeterita non fuisse et futura non fore. Sed certum est quod futura non fore non est absolute et simpliciter deo impossibile; igitur nec praeterita non fuisse.

Item Anselmus libro 2 Cur deus homo capitulo 17 ait ita: »Omnis necessitas et impossibilitas divinae subiacet voluntati, illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult. Ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem alienum est a veritate«. Ex hoc iam videtur haberi quod praeteritum non fuisse, si sit impossibile, non est impossibile, nisi quia deus non vult illud non fuisse seu quia vult illud fuisse. Hoc autem eum velle vel illud nolle est sibi liberum et non necessarium aut impossibile, quia eius voluntas non subditur alicui necessitati vel impossibilitati.

Item subdit specialius ad propositum: »Et sicut cum deus facit aliquid, postquam factum est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse. Nec tamen recte dicitur impossibile deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum. Nihil enim ibi operatur necessitas: non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed dei sola voluntas, quae veritatem semper, quoniam ipse Veritas, immutabilem, sicuti est, vult esse. Ita, si

proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas«. Haec Anselmus. Ex his etiam videtur concludi id ipsum: Tum quia dicit »non reete dici impossibile deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum«. Tum quia dicit »ita impossibile esse aliquid quod deus proposuit se facturum non esse futurum, antequam fiat, sicut illud quod fecit, postquam factum est, non potest non esse factum«. Sed constat quod primum non est impossibile simpliciter et secundum se absolute; ergo nec secundum.

Confirmatur ex eo, quod postea in eodem capitulo circa finem dicit quod »necessitas sequens«, quam nos vocamus necessitatem consequentiae, cum qua secundum ipsum, ut patet ibidem, stat contingentia simpliciter tam antecedentis quam consequentis, »currit per omnia tempora hoc modo: Quidquid fuit, necesse est fuisse, et quidquid est, necesse est esse, et quidquid futurum est, necesse est esse futurum«. Ex quo patet quod secundum ipsum praeteritum fuisse necessarium est necessitate consequentiae, et de alia necessitate non facit mentionem. Ex quo posset videri alicui quod non intendat quod sit necessarium praeteritum fuisse necessitate absoluta, et per consequens nec oppositum secundum se et absolute simpliciter impossibile. **GR, T.22.**

(Solutio negativa dubii in quarto argumento contra primam conclusionem)

Oppositam vero partem multo plures et maioris auctoritatis doctores tenuerunt et tenent; quod certe satis est ponderandum. Et pro parte illa etiam fortiter potest argui tam auctoritatibus quam rationibus. **GR, T.23.**

Est autem auctoritas prima Hieronymi Ad Eustochium, ubi ait sic: »Audenter dicam, cum omnia possit deus, suscitare non potest virginem post ruinam«, id est non potest corruptam facere non fuisse corruptam. **GR, T.24.**

Secunda est Augustini 26 Contra Faustum dicentis: »Quisquis dicit, si omnipotens est deus, faciat | ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, si omnipotens est deus, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint«. Et infra: »Sententia quippe, qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia id, de quo dicimus, iam non est. Hanc

sententiam deus falsam facere non potest, quia non est contrarius veritati«. **GR, T.25.**

Tertia est Anselmi in De concordia capitulo 4 dicentis: »Numquam fieri potest ut res, quae praeterita est, fiat non praeterita, sicut res quaedam, quae praesens est, potest fieri non praesens, et aliqua res, quae non necessitate futura est, potest fieri ut non sit futura«. Item Proslogio capitulo 7 deo loquens: Si omnipotens, inquit, es, quomodo »mentiri non potes nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum?« Item 1 Cur deus homo capitulo 17: »Quidquid fuit, necesse est fuisse«. **GR, T.26.**

Rationibus etiam probatur ipsa conclusio, primo sic: Si deus posset facere rem praeteritam non fuisse, aut hoc posset positive scilicet efficiendo eam aut aliquid circa eam, aut negative scilicet nihil efficiendo vel agendo. Non primo modo, quia, esto quod eam denuo faceret aut aliquid aliud, non tamen ex hoc ipsa prius non fuisset. Nec secundo modo, quia, cum nunc sit, verum ipsam fuisse, si deus nihil agat vel immutet circa eam, semper verum erit ut nunc est. Igitur nullus modus apparet, quo deus possit eam facere non fuisse. **GR, T.27.**

Secundo sic: »Nulla privatio et nullum non-ens potest esse obiectum potentiae divinae, nisi secundum hoc quod ipsum respicit aliquod ens et sequitur ad positionem vel destructionem alicuius entis. Sed id, quod praeteritum est non fuisse, est unum privativum et aliquod non-ens, quod non sequitur positionem vel destructionem alicuius entis. Ergo id, quod praeteritum est numquam fuisse, non potest esse obiectum potentiae divinae«. Maior probatur, quia, si detur oppositum, sequitur, quod, »si deus adhuc nihil fecisset, posset esse causa quod nihil foret«. Sed hoc est falsum, quia, »si per imaginationem vel per impossibile deus non esset, adhuc nihil foret. Igitur deus non esset causa, quare nihil foret«, et per consequens »nihil fore non est proprie obiectum alicuius potentiae vel causae« nisi »secundum hoc, quod sequitur positionem vel destructionem alicuius entis«. Minor probatur, quia, »si deus crearet omnia, quae potest creare, adhuc staret quod mundus fuit, et sic de omnibus praeteritis. Similiter si annihilaret omnia, quae potest annihilare, adhuc staret mundum fuisse«. Igitur mundum non fuisse non sequitur positionem vel destructionem alicuius entis, et ita de aliis praeteritis. Patet igitur quod praeteritum non fuisse non potest esse obiectum potentiae divinae. Ex quo ultra infertur, igitur deus non

potest facere praeteritum non fuisse, et ultra, igitur res praeterita non potest non fuisse. **GR, T.28.**

Tertio, si deus posset etc, »posset consimiliter facere nihil fuisse et nihil esse et nihil futurum esse. Et, cum hoc non possit facere per aliquam mutationem, sine omni mutatione praesenti, praeterita et futura posset facere ista«. Sed hoc consequens est falsum; quod probatur: »Secundum hoc deus posset de patre meo facere esse non-patrem meum sine omni mutatione et de albo nigrum sine mutatione« et me, qui sum Parisius, esse in coelo vel Romae sine omni mutatione. Et consequentiae istae patent. Similiter »omnem creaturam possibilem deus potest facere sine mutatione«. Patet, quia posset produxisse ab aeterno, et tunc non esset terminus a quo fieret mutatio. »Similiter sequitur quod deus posset facere me non esse sine hoc, quod destrueret esse meum«. Patet, quia »posset facere me numquam fuisse nec nunc esse. Et, si ita faceret, faceret me non esse sine hoc, quod destrueret esse meum, quia numquam habuissem esse«. **GR, T.29.**

Quarto sic: Si possibile est mundum non fuisse, ponatur quod hac die deus faciat mundum numquam fuisse, tunc ista erit vera »Nunc primo factum est quod mundus numquam fuit«. Igitur mundus numquam fuit. Sed, antequam hoc factum deus faceret, mundus fuit. Igitur mundus fuit et mundus non fuit, et sic contradictoria simul vera. **GR, T.30.**

Quinto, quia tunc deus posset mentiri. Probatio: Ponatur quod alicui deus revelavit Adam fuisse, sicut de facto fecit Moysi. Si igitur sit possibile Adam non fuisse, faciat deus quod non fuerit, et tunc sequitur quod deus fuit mentitus.

Si dicatur, quod, si deus faciat Adam non fuisse, simul faciet illam revelationem non fuisse, contra: Quamvis hoc sit possibile, non est tamen necessarium, quia Adam et revelatio illa fuerunt entitates distinctae, quarum neutra fuit intrinseca alteri. Ergo, sicut si essent, posset unam | absque alia destruere, sic potest facere quod una non fuerit non faciendo quod alia non fuerit, et tunc sequitur illatum. **GR, T.31.**

(Ad inducta pro solutione negativa dubii)

Qui primam partem vellet sustinere, satis bene posset ad ea, quae pro parte secunda inducta

sunt, respondere. **GR, T.32.**

Unde ad auctoritate m Hieronymi dicere posset quod dupliciter potest intelligi aliquam suscitari virginem post ruinam, id est suam violationem: Uno modo quod suscitetur quantum ad statum vel condicionem virginitatis in se, id est quod corrupta redeat virgo, ita quod sit verum dicere eam numquam fuisse corruptam, quod certe connotat nomen virginis. Alio modo quod suscitetur non sic, sed quoad praemium virginibus debitum, et sic suscitari virginem non est aliud quam consequi praemium tantum et tale quantum et quale fuisset consecuta, si non fuisset corrupta, seu quale aliae virgines ceteris paribus consequuntur.

Tunc dicendum esset dupliciter ad auctoritatem Hieronymi: Primo quod ipse non loquitur de suscitatione virginis primo modo, qui solus est ad propositum nostrum, sed secundo modo, et non de potentia absoluta dei, sed ordinata tantum. Utrumque istorum patet manifeste ex verbis, quae sequuntur immediate. Addit enim nullo interposito: »Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam«. Ecce, quomodo intelligit quod deus: non potest virginem suscitare, quia scilicet non valet coronare corruptam corona scilicet deputata virginibus. Et sic patet primum. Et ne etiam illud intelligatur deum non posse de sua potentia absoluta, cum illud sit falsum, ut nulli theologo dubium est, statim sine medio adiungit: »Ideo, inquit, non valet, quia non vult. Volens enim deus iustus est, non potest deus velle iniustitiam. Alioquin omnia, quaecumque vult, potest«. Hic manifeste patet deum non posse de potentia ordinata neque de iustitia. Vult enim non aequare in corona corruptas virginibus et ipse volens iustus est nec illa sua voluntate iustissima stante secus agere potest. Quia tamen potest oppositum velle, quod si vellet, etiam iuste vellet, ideo simpliciter loquendo eam coronare utique potest; quod notat ipse, cum ait »Alioquin omnia, quaecumque vult, potest«. Et sic patet secundum.

Secundo diceretur quod, si dicta auctoritas intelligatur de suscitatione virginis primo modo, ad quem sensum introducit arguendo, magis est pro quam contra, quia, ut patet ex dictis, talem suscitationem non dicit deo esse impossibilem nisi de potentia ordinata, possibilem autem de absoluta. **GR, T.33.**

Ad auctoritatem Augustini potest dici quod, si attendantur immediate praecedentia et intentio eius, non potest inde argui contra conclusionem istam, sed pro ea. Quod patet, nam

Augustinus ibi vult quod sic se habent futura ad posse non fore, sicut praeterita ad posse non fuisse; unde ait: »Tam enim non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta praeterita, quoniam non est in dei voluntate ut eo sit aliquid falsum quo verum est. Quapropter omnia, quae vere futura sunt, sine dubio fient. Si autem facta non fuerunt, futura non erant. Ita omnia, quae vere praeterita sunt, sine dubio praeterierunt«. Et immediate sequuntur verba allegata arguendo ›Quisquis dicit, si omnipotens est deus etc‹. Sed constat quod quilibet catholicus habet concedere quod quodlibet futurum simpliciter et de potentia dei absoluta potest non fieri et non esse futurum. Igitur secundum intentionem Augustini quilibet consimiliter, ut videtur, habet concedere quod quodlibet praeteritum simpliciter loquendo potest de potentia dei absoluta non fuisse factum ac non fuisse; quod est propositum.

Pro habenda igitur intentione Augustini sciendum quod aliquod futurum, dum vere est futurum, scilicet antequam sit, posse non fore et praeteritum posse non fuisse potest dupliciter intelligi: Uno modo cum suppositione constantiae seu cum affirmatione subiecti; alio modo simpliciter et absolute. Primo modo adhuc dupliciter: Uno modo quod supponatur constantia subiecti pro eadem mensura, pro qua negatur praedicatum, ut scilicet intelligatur possibile esse quod aliquid sit futurum et non erit, aut quod sit praeteritum et non fuit, seu quod de eodem aliquo haec copulativa sit possibilis ›hoc est futurum et hoc non erit‹ vel ›hoc est praeteritum et hoc non fuit‹. Alio modo quod supponatur constantia subiecti pro mensura priori, ut scilicet intelligatur possibile esse aliquid, postquam fuit futurum, non esse futurum aut, postquam fuit praeteritum, non esse praeteritum, ita quod haec copulativa sit possibilis de eodem ›hoc fuit futurum et hoc non erit seu hoc non est futurum‹ vel ›hoc fuit praeteritum et hoc non fuit seu non est praeteritum‹. Neutro praedictorum modorum verum est futurum posse non fore aut praeteritum non fuisse.

Et de primo quidem patet statim, quia alias ponerentur contradictoria simul vera et idem simul verum et falsum; quod est impossibile etiam divinae potentiae, sicut tangit Augustinus, cum dicit ›non est in dei voluntate ut eo sit aliquid falsum quo verum est‹. De secundo autem, quod minus est clarum, etiam patet, quia, sicut supra habitum est in materia de propositionibus de futuro, impossibile est quod propositio singularis de inesse de futuro, antequam futurum ponatur in esse sive in tempore suae futuritionis, ut sic loqui liceat, sit successive vera et falsa, et ita impossibile est quod aliquid, antequam sit, sit futurum successive et non futurum, et similiter impossibile est quod aliquid, postquam fuit, sit successive praeteritum et non praeteritum. Et ad hunc sensum principaliter procedit



Augustinus, nam et talis sensus magis quam, primus communi usu videtur capi, cum dicitur quod futurum potest fieri non-futurum aut praeteritum fieri non-praeteritum; factio enim importare videtur quandam successionem vel transitum ex affirmato in negatum vel econtra, sicut cum dicimus quod album potest fieri non-album aut non- album album. Et quod ista sit intentio Augustini patet; sic enim incipit loqui de hac materia: »Porro, si audiam quod aliquid futurum erat, et deus fecit ne fieret, fidissime respondebo: Illud potius futurum erat quod deus fecit, non illud, quod si futurum esset, hoc fecisset. Nam deus, quod facturus erat, hoc sciebat; et ideo simul sciebat illud futurum non esse, quod ne fieret facturus erat. Et procul dubio potius verum est quod deus scit quam quod opinatur homo«. Et post immediate sequuntur illa verba proxime allegata »Unde tam non possunt futura non fieri etc« usque ad illa, quae sumpta sunt arguendo inclusive. Per quem totum processum non vult aliud Augustinus nisi quod, sicut deus non potest facere de praeterito non-praeteritum, sic scilicet quod illud, postquam fuit praeteritum, sit non-praeteritum, ita quod sit verum dicere »hoc fuit praeteritum et non est praeteritum«, quia tunc aliquid esset simul verum et falsum, sic non potest facere de futuro non-futurum, antequam illud sit, sic scilicet quod, postquam fuit futurum, sit non-futurum. Unde simile est de propositionibus de praeterito quantum ad desinere esse verum et illis de futuro quantum ad incipere. Nam sicut nulla de futuro, ad verum intellectum in superioribus datum, potest ante instans, pro quo enuntiat aliquid fore, incipere esse vera, ita nulla de praeterito potest post instans, pro quo enuntiat aliquid fuisse, desinere esse vera. Et ideo dicit Augustinus quod sententiam, qua vere dicimus aliquid fuisse, deus non potest facere falsam; quod est intelligendum stante suppositione quod prius fuerit vera. Necesse enim est quod, si fuit vera, semper postea sit vera, sicut necesse est quod, si sententia de futuro sit vera, semper prius fuerit vera. Et ideo subdit ipse: »Semper erit verum fuisse id, quod erat et non est; et ibi erit verum fuisse, ubi erat verum, antequam fuerat, futurum esse quod non erat«.

Ex his patet quod necessitas praeteritorum ad fuisse et futurorum ad fore secundum Augustinum, qui de utrisque similiter loquitur, non est necessitas absoluta, sed condicionata tantum. Et similiter impossibilitas futurorum ad non-fore et praeteritorum ad non-fuisse condicionata est et non absoluta. Et ideo, sicut simpliciter loquendo futurum potest non fore, ita diceretur quod praeteritum potest non fuisse per potentiam dei. Nec ex intentione Augustini ibidem videtur posse oppositum haberi. **GR, T.34.**

Ad auctoritates Anselmi potest dici quod ipse in prima nullam facit mentionem de potentia

dei, ut patet, sed dicit quod fieri non potest ut res praeterita fiat non praeterita, sicut res praesens potest fieri non praesens, et res non ex necessitate futura potest fieri non futura. Et certe verum est quod non potest sic fieri, nam per potentiam creatam aliqua res praesens potest fieri non praesens et res aliqua contingenter futura potest fieri non futura. Non sic autem est de re praeterita, quoniam nulla praeterita potest per aliquam potentiam creatam fieri non praeterita. Cum hoc tamen stat hoc esse possibile per divinam potentiam, nec hoc negat Anselmus.

Ad secundam autem auctoritatem eiusdem, in qua specialiter loquitur de potentia dei, diceretur quod in eodem sensu dicit deum non posse facere quod factum est non esse factum, in quo dicit eum non posse facere verum esse falsum. Quod patet, quia primum inducit pro exemplo ad declarationem secundi. Sed constat quod, quamvis verum | esse falsum sit impossibile in sensu composito nec deus possit facere quod idem simul sit verum et falsum, aut, supposito quod aliquid sit verum, non potest stante supposito facere quod sit falsum, in sensu tamen diviso et simpliciter et absolute loquendo aliquid verum, utpote contingens, deus potest facere esse falsum. Et similiter, quamvis non possit facere factum non esse factum supposita constantia subiecti, simpliciter tamen et absolute, quod factum est, potest deus facere non esse factum. Et sic dictum Anselmi consonat dicto Augustini praemisso nec est contra. **GR, T.35.**

Ad aliam vero auctoritatem 6 Ethicorum arguendo allegatam diceretur quod non est curandum de Agathone aut de Philosopho, cum non solum hoc neget a potentia dei, sed et multa alia, quae tamen deum posse vera et certa fide tenemus, ut creare et annihilare et resuscitare et corpora plura in eodem loco primo ponere, et alia innumerabilia. Unde in hoc, sicut in illis, fuit sua sacrilega opinione deceptus. **GR, T.36.**

Ad rationem primam, quae adducitur, dicendum quod ista secundum virtutem sermonis esset neganda simpliciter ›deus potest facere rem, quae fuit, non fuisse‹, quia ista ›deus facit rem, quae fuit, non fuisse‹ propter implicationem est impossibilis, et eodem modo forte ista neganda esset ›deus potest facere rem praeteritam non fuisse‹; sed, si hoc totum ›rem quae fuit‹ vel ›rem praeteritam‹ ponatur in parte subiecti, sic dicendo ›rem quae fuit‹ vel ›rem praeteritam deus potest facere non fuisse‹, quia ista de virtute sermonis videtur habere tantum sensum divisum, absolute secundum istam viam posset concedi. Vel

si aliquibus videatur distinguenda, quod satis utile est propter minus exercitatos in logica, quamvis non alias necessarium, ipsa concedenda esset in sensu diviso, non autem in sensu composito. Sic igitur diceretur quod rem aliquam, quae vere est praeterita, ut Adam et Evam, deus potest facere non fuisse; et similiter non praeteritam, ut Antichristum, potest facere fuisse. Et, cum dicitur ›aut potest facere positive efficiendo etc‹, dicendum esset quod Adam verbi gratia potest facere non fuisse, non quidem positive ipsum efficiendo, sed negative non producendo ipsum in praeterito vel, si sic liceat loqui, non produxissendo, hoc est quia potest non produxisse, non autem solum non producendo ipsum in praesenti vel in futuro. Nam multae res sunt praeteritae, quas deus nec producit nec umquam producet, et tamen numquam erit verum ipsas non fuisse, sed, si ipsas numquam produxisset, utique non essent praeteritae nec fuissent, et per consequens non esset nunc verum ipsas fuisse. Probatio autem, quae adducitur, hoc supponit et incedit tantum in secundo sensu, scilicet negando productionem in praesenti et futuro tantum, et ideo non valet. Econtra autem rem non praeteritam, ut Antichristum verbi gratia, potest deus facere fuisse positive, scilicet ipsum efficiendo, sed in praeterito etiam; nam potest ipsum produxisse, ad quod sequitur ipsum fuisse. **GR, T.37.**

Ad secundam rationem primo posset instari, nam simili modo argueretur quod futurum, verbi gratia Antichristum, deus non posset facere non esse futurum, antequam poneretur in esse, et sic non esset possibile per divinam potentiam quin Antichristus aliquando esset; quod non sane potest concedi.

Patet, quia Antichristum non fore est unum non-ens, ad modum illum loquendi, ›quod non sequitur positionem vel destructionem alicuius entis‹. Si enim quaelibet res creata destrueretur, adhuc staret quod Antichristus esset futurus, et, si omnis alia entitas crearetur, adhuc idem staret.

Responderi tamen potest ad rationem secundum distinctionem positam de ›facere‹ in principio quaestionis. Nam, si sumatur proprie primo modo distinctionis, concedendum est quod deus non potest praeteritum facere non fuisse. Nec mirum, quia nec existens potest facere non esse ad illum sensum. Sed tunc neganda est ultima consequentia, qua infertur ›igitur res praeterita non potest non fuisse‹, nam oppositum stat cum antecedente. Potest enim non fuisse, non quia deus potest facere eam non fuisse ad sensum illum, sed quia deus potest eam non fecisse. Si vero sumatur facere communiter vel improprie et secundo modo, quemadmodum Augustinus dicit quod ›res, quas condidit, priusquam fuerunt, deus

egit ut non essent«, sic concederetur ab illis, qui tenerent istam viam, quod deus potest facere praeteritum non fuisse, quia scilicet potest non fecisse, cum tamen posset fecisse.

Et tunc ad maiorem rationis distinguendum est de obiecto potentiae: Nam uno modo accipitur proprie, et sic illud tantum, quod deus potest facere primo modo, potest esse obiectum divinae potentiae; et sic concedenda est | maior, et ulterius conclusio illa ›deus non potest facere etc‹, nam tunc vadit ratio in primo sensu de ly ›facere‹. Alio modo obiectum potentiae accipitur communiter vel improprie, et sic etiam illud, quod deus potest facere secundo modo, potest esse obiectum divinae potentiae; et in hoc secundo neganda est maior.

Ad probationem diceretur non sequi ›si deus non esset, nihil foret, igitur deus non est causa ut nihil sit‹; ›nihil‹ supple aliud a deo. Nam, etsi deus non fuisset, res, antequam fuerunt conditae, non fuissent, et tamen secundum Augustinum deus fuit causa quod, priusquam essent, res illae non fuerunt, quia ipse potuit prius producere et non produxit. Et hoc est ›fuisse causam‹ ad illum intellectum de ›facere‹ secundo modo, scilicet negative. Iste autem arguens imaginatur quod deus dicatur causa de non-esse, quasi positive faciat et producat illud; quae imaginatio non est recta.**GR, T.38.**

Ad tertiam rationem concederentur omnia illata tamquam possibilis. Unde, licet album non posset deus facere esse nigrum, postquam fuit album, sine illius mutatione, posset tamen illud facere nigrum sine mutatione, quia posset facere illud numquam fuisse album et semper fuisse nigrum; et ita de aliis exemplis diceretur suo modo.**GR, T.39.**

Ad quartam instaretur similiter de futuro quod non posset fieri non futurum, sic: Ponatur quod hac die fiat quod Antichristus non sit futurus, tunc haec est vera ›Nunc primo factum est quod Antichristus non est futurus, igitur non est futurus‹, et ex alia parte sequitur quod, antequam hoc factum fieret, fuit futurus, igitur adhuc est futurus, posito quod simus adhuc in instanti, in quo erat futurus, antequam hoc fieret.

Ad rationem diceretur negando illam consequentiam, qua ex eo, quod ponitur ista die factum quod mundus non fuit, infertur istam esse veram ›nunc primo factum est quod mundus non fuit‹, quia non est positum in antecedente quod nunc primo sit factum aut fiat quod mundus non fuit. Et, si hoc poneretur, negandum esset, quia non est possibile, ut deus faciat nunc mundum non fuisse, quin semper fecerit mundum non fuisse, sicut non est

possibile nunc esse verum deum non fecisse mundum, quin semper fuerit verum. Unde imaginatio argumenti vadit, quasi detur quod deus potest mundum, postquam fuit, facere non fuisse, quasi transmutet de fuisse in non-fuisse; quae imaginatio impossibilis est, ut supra dictum est ad auctoritatem Augustini, nec hunc sensum concipiunt, qui tenent viam istam. Sed, sicut intelligendum est quod futurum, antequam fiat, deus potest facere non-futurum, non quia possit transmutare ipsum de esse futurum in non-esse futurum, sed quia potest non esse facturus ipsum, sic intelligendum est quod praeteritum potest facere non-fuisse, quia potest illud numquam fecisse. **GR, T.40.**

Ad quintam primo posset instari deducendo ad idem inconueniens tam in revelationibus de praesenti quam in illis de futuro. Nam posset revelare quod Petrus est Romae et tamen Petrum annihilare, et posset revelare quod Antichristus erit in A instanti et tamen Antichristum numquam creare; et utrobique mentiretur. Et consequentia patet, quia prima revelatio est distincta res a Petro, et secunda ab Antichristo, vel esset distincta, si Antichristus esset.

Diceretur ergo ad argumentum quod utique deus posset facere Adam non fuisse, et illam entitatem, quae fuit revelatio vel est, fuisse, non tamen fuisse revelationem. Posset enim fecisse eam absque subiecto aut nulli per illam aliquid significasse, sicut dicendum esset de revelationibus de praesenti et de futuro; et sic non sequitur quod infertur. **GR, T.41.**

(Ad inducta pro solutione affirmativa dubii)

Hoc modo responderent, qui huius dubii partem affirmativam tenerent. Qui vero tenent negativam, possent ad rationes pro opposita parte factas etiam respondere. **GR, T.42.**

Unde ad primam rationem, cum dicitur ›ad Adam non fuisse non sequitur primum principium non esse verum‹, hoc non esset concedendum. Ad probationem diceretur quod non sequitur ›non plus potest probari quod ad Adam non fuisse sequitur primum principium non esse verum quam quod ad Antichristum non fore, igitur non plus sequitur ad Adam non fuisse etc‹. Et ratio est, quia multa sunt, quae includunt vel antecedunt ad contradictoria, et tamen non potest evidenter ostendi quod includant, verbi gratia quod deus non sit trinus personaliter, utique includit contradictionem, et tamen hoc non potest

evidenter ostendi, similiter secundum multos doctores non potest evidenter ostendi quod includat contradictionem esse plures deos, et tamen certum est quod includit. Sic diceretur in proposito, et ideo, licet sequatur ›ad hoc non sequitur primum principium non esse verum, igitur hoc potest per divinam potentiam esse verum‹, non tamen sequitur ›non apparet vel non potest | ostendi quod ad hoc sequitur primum principium non esse verum, igitur hoc potest per divinam potentiam esse verum‹, et hoc ideo, quia non sequitur ›non potest ostendi quod ad hoc sequitur primum principium non esse verum, igitur ad hoc non sequitur primum principium non esse verum‹, ut patet in exemplis praemissis.

Ad illud vero, quod annectitur, quia ista ›Adam non fuit‹ aliquando fuit vera, diceretur quod, licet aliquando fuerit vera, et per consequens non per se antecedens ad contradictoria, quia tamen nunc sua opposita est necessaria propter transitionem in praeteritum, ipsa est impossibilis, et per consequens ad ipsam esse veram sequitur primum principium non esse verum, et ipsa necessario, licet per accidens, antecedit ad contradictoria. **GR, T.43.**

Ad secundam negarent antecedens; et ad probationem dicerent non esse simile de futuro nondum posito in esse et praeterito iam posito. Nam, ut dictum est, haec est facta necessaria ›Adam fuit‹, et per consequens Adam non fuisse est impossibile, ex quo etiam ultra sequitur quod deum non voluisse aeternaliter aliquando producere Adam sit impossibile. Non sic de Antichristo, quia ista non est necessaria, sed mere contingens ›Antichristus erit‹. **GR, T.44.**

Ad tertiam rationem, qua infertur quod deus posset mentiri, patebit responsio in sequenti quaestione. **GR, T.45.**

Ad auctoritatem Augustini dici posset quod illa comparatio est sic intelligenda quod, sicut simpliciter impossibile est praeterita non fuisse facta, sic impossibile est ut aliqua sint vel fuerint futura et non fiant, sicut fuerunt futura. **GR, T.46.**

Ad Anselmum diceretur quod ideo dicit ›non recte dici impossibile deo esse etc‹, quia, quod hoc non possit, non est ex eius impotentia, sed quia illud non est possibile fieri. Et

ideo recte dicitur illud non posse fieri, non autem recte dicitur quod deus non potest facere illud. Et hoc etiam vult dicere, cum ait quod ›sua voluntas nulli subditur necessitati vel impossibilitati‹. Quod vero ultimo dicitur de illa necessitate consequentiae, non est contra, quia, licet ibi dicat esse talem necessitatem consequentiae et hoc commune sit ad tria tempora, cum hoc tamen stat quod in praeterito sit etiam necessitas antecedens, de qua loquitur, nec huius oppositum ibi dicit.

Ecce, posui utriusque partis probationes et defensiones, quarum quae cui praeferenda sit, doctioris iudicio derelinquo. **GR, T.47**

## V) Pierre d'Ailly

### *Quaestiones super librum sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*

Primi sententiarum<sup>1229</sup>

Quaestio Undecima

Articulus primus

Tertia dubitatio (H, I)

Tertia dubitatio est: Utrum sicut futurum contingens potest non fore et aliquid quod est quando est potest non esse, sicut praeteritum possit non fuisse. Ita quod sicut concessa est contingentia respectu futurorum et respectu praesentium, etiam concedenda sit respectu praeteritorum. Et haec est difficilis dubitatio. Unde circa hoc sunt diversi modi dicendi. Hanc quidam antiqui doctores concesserunt quod praeteritum per divinam potentiam potest non fuisse sicut Gilbertus Porritanus ut patet in commento suo super li. de trini. Boecii. et similiter Guillelmus altis. in summa sua, li. primo, tractatu de potentia Dei, arti. VI. Aliqui etiam moderni doctores idem tenent, et dicunt quod sicut aliquando fuit verum Adam non fuisse, et per consequens tunc non includebat contradictionem aliquam etc, ergo nec similiter nunc includit contradictionem nec ad hoc sequitur primum principium non esse verum plus quam ad antichristum non fore, quare etc. Aliquid autem ad utramque potestatem adducunt rationes et nullam audent asserrere sed utramque relinquunt tamquam disputabilem, sicut magistrum Grego. etc. Aliqui autem sicut Ockam et plures alii tenent partem negativam, et ista comuniter tenent. **PA, T.1.**

Sed circa istam materiam sine temeraria assertionem ponam aliquas propositiones. Prima est haec: quod concessa contingentia respectu futurorum et circumscriptis autoritatibus si quae

---

1229 Il testo qui riportato è quello dell'edizione di Strasburgo del 1490, ristampata da Minerva a Francoforte nel 1968: Pierre d'Ailly, *Quaestiones super librum sententiarum*. Il testo riportato concerne il primo articolo (lettere H<sup>r</sup>, I<sup>v</sup>) dell'undicesima questione del commento del primo libro delle *Sentenze*. Il volume non è numerato né a carte, né a pagine. I fascicoli che lo compongono sono costituiti da sei carte ciascuno.



sint scripturae vel doctorum, non potest convinci per rationes in lumine naturali quin etiam concedenda sit huiusmodi contingentia respectu praeteritorum. Probatur primo, quia nulla ratio quae tamen non fundetur in auctoritate sit pro impugnanda parte ista quin aequae apprensus fieret pro impugnanda futurorum contingentia, igitur, etc. Cosequentia est clara, et antecedens patet, quia si sit aliquid detur illa et ostenditur faciliter propositum etc, sicut etiam patebit. Confirmatur quia concedendo futurorum contingentiam concedendum est quod illud quod fuit verum potest nunquam fuisse verum, ut patet ex dictis et ita faciliter sustineretur quod illud quod fuit potest non fuisse, quia non apparet ratio diversitatis. Similiter oportet concedere quod haec est possibilis: quod erit contingenter non erit contingenter, ut patet etc, sed ita faciliter sustineretur quod haec est possibilis: quod fuit contingenter non fuit contingenter, etc. Similiter oportet concedere ad salvandam contingentiam futurorum quod Deus aliquid ab aeterno scivit et voluit quod potest nunquam scivisse aut voluisse, ut post patebit, immo aliqui concedunt quod aliqua noticia vel volitio creata scilicet animae Christi fuit noticia vel volitio respectu aliquius obiecti, et potest esse quod nunquam fuit volitio respectu illius obiecti, et hoc ad salvandum noticiam animae Christi esse infallibilem et eius volitionem infrustabilem, sed de hoc alias constat autem quod ita faciliter sustineretur hoc esse possibile de aliis rebus contingenter factis aut praeteritis ut patet, quare, etc. **PA, T.2.**

Secundo ad idem sic, quia si Deus non posset velle modo mundum non fuisse, igitur esset mutata eius potentia. Et si Deus respectu huius quod est velle mundum non fuisse, habuit aliquando libertatem contradictionis, et nunc non habet, eius libertas videtur esse mutata, quia habuit prius potentiam et libertatem ad hoc et nunc non haberet, quare, etc. Confirmatur, quia mundum non fuisse aliquando fuit obiectum divinae voluntatis, sed nec ex parte voluntatis divinae cum sit omnipotens, nec ex parte obiecti cum sit eodem modo se habens nunc et prius non est defectus, quare nunc non posset esse obiectum divinae voluntatis sicut prius, quare etc. Similis modus arguendi valet in omni materia, sicut si visus potuit aliquando videre ea, et nunc non potest vel est defectus ex parte potentiae vel obiecti. **PA, T.3.**

Tertio sic: si respectu huius quod est mundum non fuisse voluntas dei aliquando fuit libera et nunc non est, quaero quae sit causa huius necessitatis, sed quare voluntas divina necessatur ad volendum mundum fuisse nec potest velle mundum non fuisse, et constat quod non potest assignari causa nisi obiecti existentia, ergo res extra vel praeteritio rei

necessitaret voluntatem dei, quod est absurdum, quia adventus rei non necessitat voluntatem nostram, ergo nec per consequens voluntatem divinam. Antecedens apparet, quia possumus de re quae fuit velle ipsam non fuisse, sicut patet de paenitente. Igitur etc. Confirmatur, quia futuritio rei non necessitat voluntatem Dei ad volendum rem esse futuram, ergo nec praeteritio etc, ad volendum rem esse praeteritam. Antecedens patet, et consequentia tenet, quia non videtur ratio diversitatis etc. **PA, T.4.**

Quarto ad hoc possent adduci auctoritates una est Aug. XXVI, Contra Faustum: tantum non possunt futura non fieri, quantum non fuisse facta praeterita, sed primum non est absolute impossibile, igitur nec secundum. Alias rationes et auctoritates non induco quia istae mihi videntur sufficere etc. **PA, T.5.**

Secunda propositio est: quod non est nobis evidens nec naturaliter demonstrabile quia praeteritum potest non fuisse, patet, hoc non est nisi cum magna difficultate imaginabile et est remotum a naturali lumine. Unde omnes philosophi hoc negaverunt sicut patet de Aristo. I. periarme. et. VI. ethi. ubi ipse commendat illud dicendum Agathon: hoc solo privatur Deus: ingenita facere quae utique facta sunt. **PA, T.6.**

Tertia est quod non est nobis evidens nec naturaliter demonstrabile quod aliquid futurum potest non fore. Patet, quia in naturali lumine ita faciliter vel non magis difficultatae sustineretur quod praeteritum potest non fuisse sicut quod futurum potest non fore, ut patet ex dictis, ergo si primum non est evidens nec evidenter demonstrabile in naturali lumine ut dicendum est, sequitur quod nec secundum, sed solum tenendum est fide, etc. **PA, T.7.**

Quarta est excellens philosophus sequens puram rationem naturalem haberet concedere nullum futurum contingentis evenire, patet ex praedictis, quia hoc facilius sustineretur quam oppositum, immo talis sustinens oppositum habet consequenter dicere quod praeteritum potest non fuisse, quod nullus sequens rationem naturalem debet concedere, quare, etc. Unde patet quod Aristo. non consequenter locutus est concedendo contingentiam futurorum, et negando contingentiam praeteritorum, quia ita faciliter sustinetur secundum sicut primum, immo naturaliter loquendo secundum sequitur ad primum etc. **PA, T.8.**

Sed contra praedicta probatur quod mundus per potentiam divinam non potest non fuisse.

Primo sic: pura privatio vel purum non ens non potest esse obiectum potentiae divinae nisi secundum quod ipsum respicit aliquod ens vel sequitur ad positionem vel destructionem alicuius entis. Quod patet sic, quia ponatur exempli gratia quod Deus adhuc nihil fecisset, tunc Deus non posset esse causa quod nihil foret, quia si per imaginationem Deus non esset adhuc nihil foret, ergo nihil fore non est obiectum alicuius potentiae vel causae. Sed mundum non fuisse est pura privatio quod non sequitur positionem aut privationem alicuius entis, quia quicquid crearetur a Deo vel quicquid anihilaretur a Deo, adhuc staret mundum fuisse, ergo mundum non fuisse non potest esse obiectum divinae potentiae, et sic de aliis praeteritis etc. **PA, T.9.**

Secundo sic: si etc, posset consimiliter facere nihil fuisse, nihil futurum esse et nihil esse praeter se, et hoc non posset facere per aliquam mutationem, quia nulla esset in isto casu, et sic sine omni mutatione praesentia, praeterita vel futura posset sic facere, sed hoc consequens est inconueniens, quia sic posset Deus facere de patre meo esse non patrem meum, et de albo nigrum sine mutatione, immo adhuc posset producere quamlibet creaturam vel ab aeterno produxisse sine mutatione. **PA, T.10.**

Tertio sic: si etc, sequitur quod Deus necessario esset causa sine factor ad extra, quia non posset esse quin esset causa habitus vel suae privationis ex quo posset causa esse non entis etc. **PA, T.11.**

Quarto, pro ista parte sunt auctoritates. Prima est Hiero. ad Eustoc. Audaciter dicam cum omnia possit Deus suscipere non potest virginem post ruinam, id est, non potest facere corruptam non fuisse corruptam. **PA, T.12.**

Secunda est Augustini, XXVI, Contra Faustum: quisquis dicit si omnipotens est Deus faciat ut quae facta sunt non fuerint, non videt hoc se dicere si omnipotens est Deus faciat ut quae vera sunt, ex eo quod vera sunt, falsa sint. Et subdit quod sententiam qua dicimus aliquid fuisse si vera est Deus eam falsam facere non potest, quia non est contrarius veritati. **PA, T.13.**

Tertia est quod Ans. De concord. c. IIII. ubi est expressa eius sententia, etc. Et licet rationes et auctoritates possent multiplicari, tamen istae sufficiant, quia his solutis patet solutio ad omnes alias. **PA, T.14.**

Patet etiam quod auctoritates non sunt contra dicta quia primo conclusio excludit auctoritates. Tres autem rationes primae possent omnino similiter fieri contra contingentiam futurorum, etc, sed nihilominus dicam ad ista. **PA, T.15.**

Ad primam dico primo quod mere praeteritum non magis est ens quam anticripstum non fore, ideo consimilis ratio posset fieri de futuro sicut sit de praeterito, quare etc. **PA, T.16.**

Secundo dico quod de virtute sermonis haec est falsa: Deus potest facere rem quae fuit non fuisse. Et eodem modo ista: Deus potest facere rem quae erit non fore, quia ista est impossibilis propter implicationem: Deus facit rem quae fuit non fuisse, et sic ista: Deus facit rem quae erit non fore, et sic istae sunt falsae: Deus potest facere mundum qui fuit non fuisse, Deus potest facere anticripstum qui erit non fore. Et ita posset dici de istis: Deus potest facere praeteritum non fuisse, vel Deus potest facere futurum non fore etc. **PA, T.17.**

Tertio dico quod tales propositiones in sensu diviso probabiliter possunt concedi: rem quae fuit vel rem praeteritam Deus potest facere non fuisse, rem quae erit vel rem futuram Deus potest facere non fore, et consimilis ratio videtur de istis. Et similiter istae in sensu composito: Deus potest facere mundum vel Adam non fuisse, Deus potest facere anticripstum vel ultimum iudicium non fore. Et hoc est verum tenedo opinionem Brand. qui tenet quod sicut Deus per suum velle est causa rei quae est ut sit, ita per nolle est causa quod illud quod non est non sit. Et sic de illo quod non fuit vel non erit vel non potest esse, sic enim concedit quod Deus est causa negationum privationum non entium et impossibilium. Sed sic loquendo patet quod Deus non posset facere aliquid non fuisse, et hoc positive aliquid faciendo, sed negative non producendo ipsum in praeterito hoc est quia potest ipsum non produxisse. **PA, T.18.**

Quarto dico quod probabiliter potest concedi quod intelligendo per obiectum divinae potentiae illud cuius Deus est aut esse potest causa, purum non ens vel negatio non est obiectum potentiae divinae, et hoc est verum tenendo contra Brad. quod Deus non est causa nisi per velle beneplaciti quo vult aliquid esse vel fieri. Et sic non est vel esse potest causa nisi illius quod est vel esse potest entitas positiva. Sed sic loquendo patet quod Deus non posset facere praeteritum seu rem aliquam non fuisse, vel non fore, vel non esse,

capiendo facere proprie pro ut idem est quod causare effective etc. Haec tantum propter hoc sequitur quin praeteritum possit non fuisse sicut futurum etiam potest non fore etc. **PA, T.19.**

Ad secundam rationem dico quod tenendo viam Brand. supra tactam potest concedi consequens, secundum quem modum videtur loquitur Augustinus quando dicit, quod res quas condidit priusquam fuerint, Deus egit ut non essent. Et sic non sequitur: si Deus non esset, nihil esset, ergo Deus non est causa ut nihil sit scilicet aliud a se. Quia etiam si Deus non fuisset res antequam fuerint conditae non fuissent, et tamen secundum Augustinum Deus fuit causa quod prius non fuerint, et hoc quia ipse potuit prius producere et non produxit, et sic hoc intelligitur per fuisse causam illo modo, etc. Sed ad illud quod ulterius infertur, consequentia illa etc. Unde licet album non posset Deus esse nigrum postquam fuit album sine illius mutatione, posset tamen illud facere nigrum sine mutatione, quia posset facere illud nunquam fuisse album et semper fuisse nigrum, etc. Et sic de aliis exemplis suo modo. Et potest poni bonum exemplum ad propositum declarandum, quia possibile est anticripstum nunquam fuisse futurum et istud complexum: anticripstus erit nunquam fuisse verum, et sic capiendo large facere secundum viam predictam Deus potest facere anticripstum nunquam fuisse futurum, qui tamen fuit et est futurus, et potest facere illud verum nunquam fuisse verum, quod tamen fuit verum et sine mutatione et sine aliqua reali seu positiva factione, etc. **PA, T.20.**

Ad tertiam dico quod tenendo opinionem Brad. Supra dictam potest concedi quod licet Deus non sit necessario causa vel factor alicuius entis positivi, tamen ipse est necessario causa vel factor ad extra scilicet huius rei vel suae privationis vel non esse sui, quamvis nullius partis sit necessario causa vel factor, etc. Sed tenendo aliam viam patet quid dicendum. Quae autem istarum sit tenenda post patebit. **PA, T.21.**

Ad quartam dico quod auctoritates non sunt contra dicta, quia fuerunt exclusae in propositione prima, etc. Sed adhuc possunt solvi dicendo quod intelligitur de potentia ordinata et posset declarari sed transeo etc. **PA, T.22.**

Si vero quaeratur cum ita faciliter sustinetur praeteritum posse non fuisse sicut futurum posse non fore, quare ergo facilius imaginari secundum quam primum, secundum enim communiter recipitur et conceditur et non primum. Dico quod causa est quia per

experientiam evidentner et clare cognoscimus aliquod praeteritum fuisse et idem iudicium reputamus de quolibet praeterito quo ad posse non fuisse, sed per experientiam non sic clare cognoscimus aliquod futurum fore, ideo facilius imaginamur illud posse non fore: quoniam illud posse non fuisse de quo experimur ipsum fuisse et hoc maxime quoniam non advertimus difficultatem sustinendi aliquod futurum contingenter evenire seu posse non fore. Unde advertens difficultatem in sustinendo talem contingentiam futurorum ita difficulter imaginatur unum sicut reliquunt, ut patet ex praedictis, etc. **PA, T.23.**

Ex omnibus praecedentibus apparet responsio ad formam primi articuli, scilicet, quod Deus est prescientia verorum contingentium, quia aliqua sunt vera contingentia, et inter illa aliqua sunt de futuro sive de re futura. Igitur Deus respectu talium verorum contingentium est prescientia. Antecedens patet ex dictis, et consequentia tenet, quia sicut Deus respectu omnium verorum est scientia, sic respectu verorum de futuro ipse divina prescientia ut patebit in secundo articulo. Et haec de primo articulo. **PA, T.24.**

## VI) Giovanni Capreolo

### *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*

Libri I. Sententiarum<sup>1230</sup>

Distinctio XLII

Quaestio I

Articulus II

A. - Objectiones

3. - Contra septimam conclusionem

Argumenta Gregorii. - Contra septimam conclusionem, quae ponit quod Deus non potest facere praeteritum non fuisse, arguit Gregorius (dist. 42, q. 1) multipliciter. **CP, T.1**

Primo sic. Quia non apparet aliqua contradictio implicari, vel sequi, ex eo quod aliqua res quae est praeterita, verbi gratia, Adam, ponitur non fuisse, quoniam aliquando fuit verum Adam non fuisse, et per consequens non includebat, nec antecedebat aliqui contradictioni necessario; ergo nec nunc. **CP, T.2**

Secundo sic. Quia ad Adam non fuisse, non sequitur primum principium non esse verum; igitur potest fieri a Deo. Antecedens patet: quia non plus videtur posse probari quod sequitur aliqua contradictio ad Adam non fuisse, seu ad istam, Adam non fuit, quam ad istam, Antichristus non erit; ad quam tamen est certum non sequi aliquam contradictionem, cum ipsa sit possibilis esse vera. **CP, T.3**

---

1230 Il testo qui riportato è quello dell'edizione curata da C. Paban – T. Pègues: Giovanni Capreolo, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, vol. II, Bibliopolae Editoris, Tours 1900. Del commento del primo libro delle *Sentenze* abbiamo riportato le pagine dalla 515 alla 517 e dalla 520 alla 522 del secondo articolo della prima questione della 42<sup>a</sup> distinzione. Rinviamo a questa edizione per l'apparato critico e le note al testo.

Tertio sic. Deus potest aeternaliter non voluisse unquam producere Adam. Ergo potest eum non produxisse. Antecedens probatur: quia non minus Adam, quem voluit aeternaliter producere aliquando, potest aeternaliter non voluisse producere, quam Antichristum, quem etiam voluit aeternaliter producere in fine mundi, possit aeternaliter non voluisse producere; sed certum est quod ipse potest aeternaliter non voluisse producere Antichristum; alias, vel voluisset producere, et non producet sicut voluit, et sic frustrata vel mutata fuisset ejus voluntas; vel non posset non producere Antichristum; quorum utrumque certum est esse falsum. Consequentia principalis, est clara: quia sequitur: Deus non voluit aeternaliter producere aliquando Adam igitur Deus non voluit producere Adam; et si non voluit, non produxit.

Forte dicetur quod non est simile de Adam praeterito, et de Antichristo futuro. Quoniam productio Adae jam est posita in effectu et extra suas causas, ac per hoc non remanet sub contingentia suarum causarum, ut possit non fuisse; productio vero Antichristi nondum est posita; et ideo est adhuc sub contingentia suarum causarum, et potest non poni et per consequens, potest Antichristus non fore. Et sicut productio Adam non potest non fuisse, ita Deus non potest non voluisse producere Adam; potest autem non voluisse producere Antichristum, sicut ejus productio potest non fore.

Sed *primo* ista responsio super eo ipso fundatur, super quo vertitur praesens dubium. Hoc enim inquiritur principaliter, scilicet: an Adam, vel aliud ejus productio jam posita fuit in effectu, possit non fuisse productum. Quod etiam non est aliud in sententia, quam si diceretur: an adhuc sit sub contingentia primae causae, quantum ad fuisse et non fuisse divisim, sicut productio Antichristi est sub contingentia primae causae, quantum ad fore et non fore. Et ideo responsio non apparet scientifica. — Confirmatur quod dictum est. Quoniam quamvis respectu secundarum causarum, talis differentia effectus jam producti et effectus producibilis, quantum ad contingentiam haberet locum; in respectu autem ad primam causam, cui aequae possibilita sunt quaecumque non implicant contradictionem, juxta communem theologorum concessionem, non videtur locum habere, cum non plus appareat contradictionem implicari, si dicatur, Adam non fuisse, quam si dicatur, Antichristum non fore. Et ideo utrumque videtur aequaliter remanere sub contingentia primae causae.

*Secundo* contra responsionem, probando antecedens tertiae rationis. Si esset impossibile Deum non voluisse producere Adam, hoc, ut videtur, non esset quia produxit, sed quia



voluit producere. Et necesse esset ipsum voluisse; quia, da, per impossibile, quod necesse sit ipsum produxisse, et tamen non sit necesse ipsum voluisse producere, adhuc erit possibile ipsum non voluisse producere. Sed constat quod non minus verum est Deum ab aeterno voluisse producere Antichristum, quam sit verum eum voluisse producere Adam. Ex quo videtur, ita illud, sicut hoc, esse contingens. — Confirmatur. Quia non videtur dicendum quod temporalis et nova productio Adae, aliquo modo minuerit aut sustulerit libertatem vel potentiam divinae voluntatis, ut videlicet, illud quod antequam ipsa poneretur in effectum, Deus volebat libere et contingenter, et poterat non voluisse, illa posita, noluerit necessario, et non possit non voluisse. — Hic etiam favere videtur verbum Magistri, in fine distinctionis quadragesimaetertiae primi libri. Ait enim quod Deus habet potentiam volendi, et nunc et ab aeterno, quod tamen nullo modo vult, nec ab aeterno voluit; et non minus, ut videtur, habet potentiam non volendi, et nunc et ab aeterno, quod modo vult, et ab aeterno voluit. **CP, T.4**

Quarto principaliter arguitur sic. Quia, si res praeterita, etc., videtur sequi quod Deus posset dicere falsum, aut mentiri, et fallere per se directe; quorum utrumque repugnat doctrinae Sanctorum. Consequentia probatur. Nam Deus potest alicui, absoluta et non tantum conditionata revelatione, praedicere aliquid fore in A tempore futuro, et velle quod ille sic credat esse futurum; quinimmo, et cum hoc, causare in mente illius iudicium et assensum, quo assentiat et iudicet sic esse futurum. Hoc facto, et in praeteritum lapso, si praeteritum non potest per divinam potentiam non fuisse, semper postea erit verum et necessarium, Deum sic revelasse, et illum taliter assensisse, et credidisse futurum. Sed, non obstante aliqua revelatione prius facta de aliquo futuro quod adhuc est futurum, in potestate Dei est ut illud non eveniat: alias, cum de futura morte Christi multae revelationes prius et Prophetis et animae Christi, et per Christum ipsis Apostolis factae fuissent, non fuisset in libera potestate Christi, instante tempore suae passionis, vitare et recipere mortem. Contra quod ipse ait, Joann. 10 (v. 18): *Potestatem habeo ponendi animam meam*; et paulo post, quando ait: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a meipso*, manifeste significans quod tunc in ejus potestate erat non mori. Et hunc sensum, ex eisdem verbis eliciunt glossae; et Augustinus, *super Joannem*, Homilia 47; et 4. *de Trinitate*, cap. 13. Hoc etiam Christus significavit, cum ait Petro : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?* Etc., Matth., 26 (v. 53). Ponatur ergo quod tale futurum non eveniat, sequitur quod Deus falsum dixit, et mentitus

est illi, ac decipit eum et fefellit; et similiter, quod, cum Deus revelabat, tunc actu mentiebatur et fallebat; nam asserebat illi aliquid fore, et volebat, quinimmo faciebat, quod ille actu assentiret; quod tamen, secundum veritatem non erat futurum; et ita non esse, ipse Deus bene sciebat; quae utique sufficiunt ad plenam rationem mendacii, vel fallaciae. **CP, T.5**

Quinto arguitur. Nam dicit Augustinus, 26 *Contra Faustum* (cap. 4) : *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta praeterita*. Et loquitur determinate quantum ad potentiam Dei. Sic ergo et non plus est Deo impossibile praeterita non fuisse, et futura non fore. Sed certum est quod futura non fore, non est simpliciter Deo impossibile et absolute. Ergo nec praeterita non fuisse. **CP, T.6**

B. - Solutiones

3. - Ad argumenta contra septimam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. -- Ad primum Gregorii contra septimam conclusionem, dico quod licet ista propositio, Adam non fuit, non implicet contradictionem ex suis terminis absolute sumptis, scilicet *Adam*, et *ly non fuit*, tamen, cum hoc stat quod est impossibilis per accidens. Non enim omne impossibile implicat contradictionem ex terminis, nisi impossibile per se. Dicitur autem impossibilis per accidens, quia subjecto accidit oppositum praedicati. Hanc solutionem sententialiter ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 9<sup>um</sup>: «Socratem, inquit, non cucurrisse, si cucurrit, dicitur impossibile per accidens, eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est praeteritum non fuisse, fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, per aliud quasi adveniens. Hoc autem adveniens, est impossibile secundum seipsum. Plane enim implicat contradictionem. Dicere enim quod fuit et non fuit, sunt contradictoria; quod sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit. » — Haec ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, ad 3<sup>um</sup>: «Praeteritum, inquit, non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, vel ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem; et res ipsa in se considerata, non dicitur Deo impossibilis; potest enim hoc facere, quod Socrates non currat. Si autem accipitur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per

se; et hoc dicitur Deus facere non posse. Et simile est de hoc quod dicitur, Socratem non currere dum currit est impossibile; quia, ratione adjuncti, habet impossibilitatem per se.» — Haec ille. — Ex quo patet quomodo ista, Adam non fuit, est impossibilis per accidens: quia subjecto, scilicet *Adae*, accidit praeteritio, quae per se repugnat huic praedicato, scilicet *non fuisse*. Ideo haec est per se impossibilis, Adam praeteritus non fuit; saltem haec, Adam est praeteritus et non fuit.

Et si dicatur: Licet ista sit impossibilis per accidens, Adam non fuit; tamen illud accidens, scilicet praeteritio, non necessario accidit subjecto, scilicet *Adae*, cum non sit ejus propria passio; ergo poterit Deus facere quod non insit subjecto; quo facto, nulla est repugnantia Adam non fuisse; — Dico quod sicut dicit sanctus Thomas (1 p., q. 14, art. 13, ad 3<sup>m</sup>), in alio proposito, superius in quadam quaestione recitato, quod sive illud accidens sit separabile, sive inseparabile a subjecto, tamen aliquid potest attribui subjecto secundum se considerato, quod ei repugnat ut est sub aliquo accidente. Dico igitur quod hoc quod dico, Adam non fuisse, secundum se consideratum, est Deo absolute possibile; sed non prout Adam stat sub isto accidente. Et illud videtur esse mens ejus, 1. *Sentent.*, ut statim recitavi, scilicet Deus potest facere quod Adam non fuit; non autem quod Adam sit praeteritus et non fuerit. Dico igitur ulterius, quod Adam cui accidit praeteritio, mutari non potest in non praeteritum: quia illud accidens, scilicet praeteritio, est inseparabile ab eo; quia, licet praeteritio sit accidens commune, et non accidens per se consequens principia *Adae* essentialia, tamen consequitur propriam causam *Adae* factivam, scilicet productionem *Adae*, quae est quodammodo ejus causa. **CP, T.7**

Ad secundum similiter dico quod ad istam, Adam non fuit, non sequitur primum principium falsificari; et ideo Adam non fuisse, secundum se est possibile. Tamen accidit *Adae* aliquid, scilicet praeteritio; de qua, si dicatur hoc predicatum *non fuisse* simul cum subjecto, falsificatur primum principium. Nec Adam potest ab illo accidente separari; non enim potest fieri de praeterito non praeteritus. Ideo Adam non fuisse, est impossibile Deo per accidens, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis. **CP, T.8**

Ad tertium dico quod Deum aeternaliter non voluisse producere Adam, nunquam est secundum se impossibile absolute; sed est impossibile per accidens, ratione praeteritionis vel praesentiae oppositi velle in Deo. Dico igitur quod quaelibet istarum est per accidens

impossibilis, Deus aeternaliter non voluit producere unquam Adam, Deus aeternaliter non voluit producere Antichristum. Tam ergo hoc quam illud est impossibile, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis. Quodlibet tamen productorum est absolute possibile Deo, secundum se sumptum. Potest ergo Deus, absolute loquendo, facere quod Antichristus non erit, similiter quod Adam non fuit; sed non potest facere quod aliqua istarum incipiat esse vera, nec quod opposita alicujus istarum incipiat esse falsa. Et hoc intelligo, cum dico quod Adam non fuisse, est impossibile impossibilitate immutabilitatis; quia scilicet hoc est falsum, et non potest mutari in verum. Responsionem vero quae datur ad tertium argumentum, non admitto; quia, meo iudicio, rationabiliter improbat. **CP, T.9**

Ad quartum dico quod argumentum procederet, si diceremus quod rem cui accidit praeteritio, est absolute impossibile non fuisse; tunc enim absolute esset necessarium Christum talia verba dixisse, et talia revelasse. Hoc autem non dico, sed solum quod rem cui accidit praeteritio, necesse est fuisse, necessitate immutabilitatis; cum qua stat quod talis res, absolute loquendo, potest non fuisse. Ideoque, si poneretur quod dies iudicii nunquam eveniret, eo facto deponeretur ista, Deus revelavit Prophetis quod dies iudicii erit. Et ita de caeteris in argumento tactis. Dico enim quod in potestate Christi viventis vita mortali, erat non pati; et si poneretur in actu quod nunquam pateretur a Judaeis, eo facto deponitur ista, Deus revelavit Prophetis quod Christus morietur. Ista est clare mens sancti Thomae, *de Veritate*, q. 20, art. 5, ubi sexto loco sic arguit: «Si anima Christi nescit omnia quaecumque Deus potest facere, dato quod Deus aliud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconueniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quae Deus potest facere.» Ecce argumentum ejus. Et respondet: «Hoc modo, inquit, oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumentum de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus, damnari; quamcito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus; quia, ista duo non possunt simul stare, quod sit praedestinatus, et damnetur. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia quae Deus praevidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum praevidisse illud se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat aliquid de novo.» — Haec ille. — Ex quo patet quod multa possibilia fieri a Deo, anima

Christi non praevideat; et tamen possibile est quod illa praeviderit. Et eadem ratione, dici debet quod anima Christi multa futura praevideat; et tamen possibile est quod nunquam talia praeviderit fore. Et ita dicendum est de revelationibus, et prophetiis, et de illis quae fide credimus; quia nec fides, nec prophetia, nec revelatio, aut visio Verbi potest esse falsa, vel inclinans ad falsum. Tamen contra hoc sunt multa argumenta, quae requirantur in fine libri (4 *Sentent.*, dist. 49, q. 6, art. 3), tali signo. **CP, T.10**

Ad quintum dico quod nec rem quae praeteriit, secundum se sumptam, necesse est absolute fuisse; nec rem futuram fore. Tamen utrumque est necessarium, necessitate immutabilitatis, loquendo de futuro secundum causam superiorem; quia futurum secundum causam inferiorem, quandoque non evenit, ut alias dictum fuit (dist. 38). Sic ergo patet quomodo res praeterita, necessario per accidens immutabiliter fuit, et impossibile per accidens immutabiliter est eam non fuisse. Et hoc est conforme illi quod alias dictum fuit, scilicet quod rem quae est, necesse est esse, loquendo de per accidens necessario, necessitate immutabilitatis. Istam puto fuisse mentem sancti Thomae. Unde distinctio ista de necessario per accidens et per se, et distinctio de necessario immutabiliter et absolute, est valde necessaria in proposito; et similiter proportionabiliter distinctio de impossibili. Ad argumentum in pede quaestionis factum, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 1, ad 1 um: «Dicendum, inquit, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit, secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; quia unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem potentia activa. »

Haec de quaestione. **CP, T.11**



## Bibliografia

### Fonti

[Agostino], Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Migne PL 40, coll. 11-100.

- *Contra Faustum*, Migne PL 42, coll. 207-518.

- *Contra Gaudentium*, Migne PL 43, coll. 707-752.

- *De natura et gratia*, Migne PL 44, coll. 247- 290.

[Alberto Magno] Albertus Magnus, *Commentarii in primum Sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 26, Vivés, Paris 1893.

[Alessandro di Hales] Alexander Halensis, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, vol. 1, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1924.

[Anselmo d'Aosta] Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgo 1946-1961.

[Aristotele] Aristoteles, *Opera Omnia*, ed. I. Bekker, voll. V, Georg Reimer Verlag, Berlin 1831-1870.

- *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2007<sup>s</sup>.

- *Retorica*, trad. it. a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014.

[Bonaventura da Bagnoregio] Bonaventura de Balneoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, ed. Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882.

[Cicerone] Marcus Tullius Cicero, *De fato*, ed. R. Giomini, Leipzig 1975.

Bañez, Domingo, *Scholastica Commentaria in Primam Partem D. Thomae [qq. 1- 64]*, ed. L. Urbano, Apud S. Stephanum, Salamanca 1585<sup>2</sup>, FEDA, Madrid- Valencia 1934.

- [Duns Scoto], Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. VI, ed. C. Balić et alii, Typis polyglottis Vaticani, Civitas Vaticana 1963.
- [Epitteto], Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, in G. Boter, ed., *The "Encheiridion" of Epictetus and its Three Christian Adaptations*, Brill, Leyden 1999.
- [Gilberto Porretano] Gilbertus Porretanus, *Commentarius in Boethii Opuscula sacra*, I, In *De trinitate*, Migne PL 64, coll. 1257-1300.
- [Giovanni Capreolo] Ioannes Capreolus, *Defensiones Theologiae divi Thomae Aquinatis*, ed. C. Paban – T. Pègues, I- VII, Bibliopolae Editoris, Tours 1900- 1905.
- [Girolamo] Hieronymus, *Epistulae*, Migne PL 22, coll. 325-1224 .
- [Gregorio da Rimini] Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. A. D. Trapp et alii, tt. 7, de Gruyter, Berlin-New York 1978- 1987.
- [Gregorio di Valencia] Gregorius de Valentia, *Commentariorum theologorum tomi quattuor. In quibus omnes quaestiones, quae continentur in Summa theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur*, vol. I, sumptibus Horatii Cardon, Lugduni 1603.
- [Giovanni di Mirecourt] Ioannes de Mirecourt, *Lectura super Sententias* (ed. online provvisoria curata da M. Parodi, [http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame\\_quest.htm](http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~mparodi/mirecourt/testi/gestione/frame_quest.htm)).
- [Guglielmo d'Auxerre] Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, Éditions du Centre national de la recherche scientifique-Editiones S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris- Grottaferrata 1980.
- [Guglielmo di Ockham] Guillelmus de Ockham, *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, in *Opera philosophica*, ed. Ph. Boehner, t. II, St. Bonaventure University, S. Bonaventure (New York) 1978.
- *Ordinatio*, in *Opera theologica*, ed. G. I. Etzkorn e F. E. Kelley, t. IV, St. Bonaventure



- University, S. Bonaventure (New York) 1979.
- Molina, Luis de, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, P. Lethielleux, Parigi 1876.
- [Pier Damiani] Petrus Damianus, *De divina omnipotentia*, Migne PL 145, coll. 595-622.
- [Pierre d'Ailly] Petrus de Aliaco, *Quaestiones super librum sententiarum*, Georg Husner, Strasburgo 1490- Ristampa anastatica Minerva, Frankfurt 1968.
- [Pietro lombardo] Petrus Lombardus, *Sententiae in quattuor libros distinctae*, ed. I. Brady, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971- 1981.
- [Plinio il Vecchio] Gaius Plinius Secundus, *Naturalis historia*, ed. C. Mayhoff, Leipzig 1892- 1909.
- [Robert Holcot] Robertus de Holcot, *Quodlibet III*, in P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingens by Robert Holcot*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995.
- *In Quattuor Libros Sententiarum, Quaestio 2, Libri Secundi*, in P. A. Streveler, K. H. Tachau, *Seeing the Future Clearly. Questions on Future Contingens by Robert Holcot*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1995.
- [Seneca] Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, ed. L. D. Reynolds, Oxford 1977.
- [Thomas Bradwardine] Thomae Bradwardini, *Le «De futuris contingentibus» de Thomas Bradwardine*, ed. J.- F. Genest, «Recherches augustiniennes» 14 (1979), pp. 249- 336.
- *De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonenses libri tres*, opera et studio Henrici Savilii, Londini 1618- Ristampa anastatica Minerva, Frankfurt 1964.
- *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum. Auszüge Lateinisch-Deutsch*, ed. A. Lukacs (trad. comm.), V&R Unipress, Göttingen 2013.
- [Thomas Buckingham] Thomae de Bukingham, *Questiones solertissimi viri totiusque*

*sacre quondam pagine professoris vernatissimi necnon torrentis liquidos inter rivulos affatim manantis Johannis [sic] Bokinkam genere anglici, in quattuor libros sententiarum*, ed. Augustinus Perez de Olivano, Paris 1505.

- *Detreminatio de contingentia futurorum*, in J.- F. Genest, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Virin, Paris 1992.

[Tommaso d'Aquino] Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, in *Opera Omnia*, t. 1, Vivès, Parigi 1871- 1882.

- *Scriptum super libros Sententiarum*, in *Opera Omnia*, t. VII, Vivès, Parigi 1871- 1882.
- *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, ed. Pession, Marietti, Torino 1942.
- *Quaestiones de Quodlibet*, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino- Roma 1949.
- *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in *Opera Omnia*, t. 43, *Opuscula philosophica*, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Torino 1954.
- *Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera- P. Marc- P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, t. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.

[Tommaso De Vio] Thomas de Vio (Caietanus), *Commentaria in Primam Partem sanctissimi Doctoris Thomae Aq. Summae Theologicae*, in Thomas Aquinas, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu imprensaeque Leonis XIII P.M. [cum commentaris Thomae de Vio Caietani]*, voll. IV- V, Ex Typhographia Polyglotta, Roma 1888- 1889.

## Letteratura secondaria

AA. VV., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985.

AA. VV., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Lubrina, Bergamo 1986.

Bianchi, L., *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, «Medioevo» 10 (1984) pp. 105- 153.

- *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina-LEB, Bergamo 1990.

Biard, J., *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2000.

Boulnois, O., (a cura di), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Parigi 1994.

Canziani, G., Granada, M. A., Zarka, Y. C., (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000.

Charamsa, K., O., *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

Ciammetti, D., *Utrum Deus potest velle mundum numquam fuisse. Il problema della modificabilità del passato in Gregorio da Rimini e Thomas Buckingham*, «Schola Salernitana – Annali» 12 (2007), pp. 173- 199.

- *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

Corvino, F., *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, Adriatica, Bari 1974, pp. 97- 122.

Courtenay, W. J., *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum» 46 (1971), pp. 94- 119.

- *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 39 (1972), pp. 224- 256; 40 (1973), pp. 147- 174.

- *Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century*, «Augustiniana» 30 (1980), pp. 58-

70.

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

- *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina Editore, Bergamo 1990.

Craig, W. L., *The problem of divine prescience and future contingens from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.

Davies, P., *About Time. Einstein's Unfinished Revolution*, Touchstone, New York 1995.

De La Torre, B. R., *Thomas Buckingham and the Contingency of Futures, The Possibility of Human Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987.

Dolnikowski, W., *Thomas Bradwardine: a View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Brill Academic Publishers, Leiden 1995.

Fiorentino, F., *Gregorio da Rimini. Contingenza, futuro e scienza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2004.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, Desclée de Brouwer et Cie, Parigi 1938.

Gaskin, R., *Peter of Ailly and other Fourteenth-Century Thinkers on Divine Power and the Necessity of the Past*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 79 (1997), pp. 273- 291.

Gatto, A., *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Aracne, Roma 2013.

- *De Divina Omnipotentia. L'onnipotenza divina*, Il Prato, Padova 2013.

Genest, J.- F., Vignaux, P., *La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: subtilitas ou plagiat?*, in O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, In memoriam*

*Konstanty Michalski (1879- 1947)*, Amsterdam 1988, pp. 275- 301.

- e Tachau, K. H., *La lecture de Thomas Bradwardine sur les Sentences*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 65 (1990), pp. 301- 306.
- *Prédétermination et liberté créé à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine*, Virin, Paris 1992.

Ghisalberti, A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

- *Introduzione a Ockham*, Laterza, Bari 1976.
- *Guglielmo di Ockham - Scritti filosofici*, Nardini editore, Firenze 1991.
- *Ontologia della temporalità. La domanda filosofica sul tempo nel pensiero classico e medioevale*, CUSL, Milano 2005.

Grant, E., *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator» 10 (1979), pp. 211- 244.

Gregory, T., *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditazioni di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» 53 (1974), pp. 477- 516.

- *La tromperie divine*, «Studi medievali» 23 (1982), pp. 517- 527.

Grey, W., *Troubles with Time Travel*, «Philosophy» 74, 1 (1999), pp. 55- 70.

Hoenen, M. J. F. M., *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, trad. it. di C. Di Palermo, Jaca Book, Milano 2003.

Kaluza, Z., *La prétendue discussion parisienne de Thomas Bradwardine avec Thomas de Buckingham*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 43 (1976), p. 219- 236.

- *Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale*, «Freiburger Zeitschrift für

Philosophie und Theologie» 32 (1985), pp. 273- 293.

Kennedy, L. A., *The Fifteenth Century and Divine Absolute Power*, «Vivarium» 17 (1989), pp. 125- 152.

- *Early Fourteenth-century Franciscans and Divine Absolute Power*, «Franciscan Studies» 50 (1990), pp. 197- 233.

- *Thomism and Divine Absolute Power*, «Thomistic Papers» V (1990), pp. 49- 62.

- *Durandus, Gregory of Rimini and Divine Absolute Power*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 61 (1994), p. 69- 87.

Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Oxford University Press, Oxford 1979.

Knuuttila, S., *Remarks on the Background of the Fourteenth Century Limit Decision Controversies*, in M. Asztalos (ed.), *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages*, Studia Latina Stockholmiensia 30, (Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1986), pp. 245- 266.

Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J., *La logica nel Medioevo*, trad. it. di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1999.

Leff, G., *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his "De Causa Dei" and its Opponents*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Lewis, D., *The Paradoxes of Time Travel*, «American Philosophical Quarterly» 13 (1976), pp. 145- 152.

Marierù, A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.

McArthur, R. P., Slattery, M. P., *Peter Damian and Undoing the Past*, «Philosophical Studies» 25 (1974), pp. 137-141.

Moonan, L., *Impossibility and Peter Damian*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 62 (1980), pp. 146- 163.

Oakley, F., *Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism*, «Harvard Theological Review» 56 (1963), pp. 59- 73.

- *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca (N. Y.) - Londra 1984.

- *The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth- Century Theology*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1998), pp. 437- 461.

- *The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law*, «Journal of the History of Ideas» 59 (1998), pp. 669- 689.

Parodi, M., *Recenti studi su Giovanni di Mirecourt*, «Rivista critica di storia della filosofia» 33 (1978), pp. 297- 307.

Pègues, T., *La biographie de Jean Capreolus*, «Revue thomiste» 7 (1899), pp. 317- 334.

Pessoa, F., *Pagine esoteriche*, a cura di S. Peloso, Adelphi, Milano 2013<sup>8</sup>.

Possamai, A., *L'immutabilità del passato. Riflessioni intorno al factum infectum fieri nequit nella filosofia medievale*, tesi di laurea magistrale in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, 2012- 2013.

Pratesi, A., *Genesi e forma del documento medievale*, Jouvance, Roma 1986<sup>2</sup>.

Randi, E., *La Vergine e il Papa: Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, «History of Political Thought» 5 (1984), pp. 425- 445.

- *Potentia Dei conditionata: una questione di Ugo di Saint- Chér sull'onnipotenza divina (Sent. I, 42, q.1)*, «Rivista di storia della filosofia» 1 (1984), pp. 521- 536.

- *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, «Franciscan Studies» 46 (1986), pp. 205- 216.
- *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987.
- *Talpe ed extraterrestri: un inedito di Agostino Trionfo di Ancona sulla pluralità dei mondi*, «Rivista di storia della filosofia» 44 (1989), pp. 311- 326.
- *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 1 (1990), pp. 605- 630.

Remnant, P., *Peter Damian: Could God Change the Past?*, «Canadian Journal of Philodophy» 8 (1978), pp. 259- 268.

Resnick, I. M., *Peter Damian on the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology*, «The Journal of Theological Studies» 39 (1988), pp. 125- 134.

Riggs, P., *The Principal Paradox of Time Travel*, «Ratio» 10 (1997), pp. 48- 64.

Rovighi, S. V., *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1962- 64.

Salembier, L., *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Turcoing 1931.

Schabel, C., *Paris and Oxford between Aureoli and Rimini*, in J. Marenbon (a cura di), *Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York 1998, pp. 386- 401.

Šestov, L. I., *Athènes et Jérusalem*, Virin, Paris 1938 (ed. russa, *Afininy i Ierusalim*, Ymca Press, Paris 1951); trad. it. *Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2002.

Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, Londra 1980.



Stegmüller, F., *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 5 (1933), pp. 40- 78, pp. 192-204.

Steinmetz, D., C., *Calvin in Context*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Stussi, A., *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Il Mulino, Bologna 2015<sup>5</sup>.

Tachau, K. H., *Robert Holcot on contingency and divine deception*, in *Filosofia e teologia nel Trecento: studi in ricordo di Eugenio Randi*, a cura di L. Bianchi, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 157- 196.

Todisco, O., *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1998.

Torrenzo, G., *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, Laterza, Roma- Bari 2011.