



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale  
in Filosofia della Società, dell'Arte e della  
Comunicazione

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

# Necessità e libertà

Il Commento di Tommaso a  
*De interpretatione IX*

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Ch. Prof. Davide Spanio

**Laureando**

Nicolò Sambo

Matricola 827428

**Anno Accademico**

2014 / 2015

# INDICE

**INTRODUZIONE.....p. 1**

## **PARTE PRIMA: NECESSITÀ *DE DICTO* E NECESSITÀ *DE RE***

**Introduzione alla Parte prima.....p. 5**

**Capitolo primo: Senso diviso e senso composto.....p. 6**

1. Le enunciazioni singolari e future.....p. 6

2. L'argomento deterministico.....p. 10

3. Necessità *de dicto* e necessità *de re*.....p. 12

3.1. Approfondimento sull'occorrenza dei termini *de re/de dicto*.....p. 14

4. Tommaso e le moderne interpretazioni.....p. 16

**Capitolo secondo: Tommaso e il problema dei futuri contingenti.....p. 21**

1. «*Quasi in arce aeternitatis constitutus*». Tra Boezio e Tommaso.....p. 21

2. La posizione di Agostino.....p. 27

2.1. *De Civitate Dei*, V, 9.....p. 27

2.2. *De libero arbitrio*, III, 4.....p. 28

**Capitolo terzo: La necessità come modalità ontologica.....p. 30**

1. Premessa sul significato di “*possibilità*”.....p. 30

2. La contingenza nel suo autentico significato.....p. 33

3. Possibili obiezioni alla contingenza.....	p. 36
<b>Capitolo quarto: Fatalismo, necessitarismo, determinismo.....</b>	<b>p. 39</b>
0. Perché questa distinzione.....	p. 39
1. Fatalismo.....	p. 40
1.1. Cicerone, <i>De fato</i> .....	p. 41
1.2. Alessandro di Afrodisia, <i>Sul destino</i> .....	p. 42
1.3. Il “fato” nel Commento di Tommaso, <i>lectio XIV</i> .....	p. 44
2. Necessitarismo.....	p. 47
3. Determinismo.....	p. 51
<b>Conclusioni alla Parte prima.....</b>	<b>p. 58</b>
 <b>PARTE SECONDA: MODALITÀ E TEMPORALITÀ</b>	
<b>Introduzione alla parte seconda.....</b>	<b>p. 60</b>
<b>Capitolo primo: Modalità e temporalità in Aristotele.....</b>	<b>p. 61</b>
1. Interpretazione “statistico-frequentista” delle modalità aristoteliche.....	p. 61
2. Modalità “diacroniche” e modalità “sincroniche”.....	p. 65
3. Conclusioni.....	p. 68
<b>Capitolo secondo: Le modalità megarico-stoiche.....</b>	<b>p. 70</b>
1. Premessa sulla logica.....	p. 70
2. Le modalità secondo i Megarici: Filone e Diodoro.....	p. 71
3. La concezione stoica delle modalità.....	p. 73
<b>Capitolo terzo: Modalità e temporalità nel <i>Commento</i> di Tommaso.....</b>	<b>p. 75</b>

**Conclusioni alla Parte seconda.....p. 78**

## **PARTE TERZA: NECESSITÀ E LIBERTÀ**

**Introduzione alla Parte terza.....p. 80**

**Capitolo primo: La libertà in Tommaso.....p. 81**

1. Qualche cenno preliminare sulla volontà, dalla *Prima Secundae*.....p. 81

2. Il libero arbitrio.....p. 85

3. Un ulteriore approfondimento, a partire da *De malo*, q. 6.....p. 88

**Capitolo secondo: Necessità e libertà nel Commento a *De interpretatione* IX...p. 91**

1. Premessa.....p. 91

2. Una sorta di “compatibilismo”.....p. 91

3. La soluzione di Tommaso all’ipotesi “astrologica” nel Commento.....p. 92

**Conclusioni alla Parte terza.....p. 96**

**CONCLUSIONI.....p. 97**

**BIBLIOGRAFIA.....p. 100**

# INTRODUZIONE

## 1. La composizione del Commento a *De interpretatione* IX

La prima cosa di cui ci siamo accorti nell'intraprendere un lavoro sul Commento di Tommaso d'Aquino al capitolo IX del *De interpretatione* aristotelico (in greco *Peri Hermeneias* o, come qui, *Peryermeneias*<sup>1</sup>), è la mancanza di studi tematicamente rivolti a questo testo; che, oltretutto, non ha conosciuto una edizione in italiano almeno fino a una decina di anni fa, quando è usata la traduzione integrale del Commento curata da Giovanni Bertuzzi e Sergio Parenti. Quanto alle edizioni latine del Commento, esso ne ha conosciuta una prima durante il pontificato di Leone XIII, nel 1882, a cura di T.M. Zigliara, e una seconda, curata in tempi più recenti da R.A. Gauthier nel 1989, con il titolo di *Expositio libri Peryermeneias*<sup>2</sup>. L'edizione latina che riporteremo in nota è invece quella delle edizioni Marietti, curata da R. Busa nel 1955 sul testo leonino, e disponibile *online*<sup>3</sup>.

Il Commento al *Peryermeneias* aristotelico – a cui l'autore sembra essersi dedicato contro voglia<sup>4</sup> – si colloca nel periodo della seconda reggenza parigina dell'Aquinate, poco prima della morte (avvenuta, com'è noto, all'incirca nel 1274). Secondo Jean-Pierre Torrell, l'inizio della stesura della *Expositio* è contemporaneo a quella della q. 6 del *De malo*<sup>5</sup>, nonché a quella delle qq. 9-13 della *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, e sarebbe quindi collocabile successivamente alla condanna degli errori dei moderni sul libero arbitrio, promulgata il 10 dicembre 1270. Quanto invece al

---

<sup>1</sup> L'uso di *Peryermeneias* al posto di *Peri Hermeneias* risale già a Tommaso, e infatti il volume dell'*Editio Leonina* curata da R.A. Gauthier riporta il titolo di *Expositio libri Peryermeneias* (cfr. anche J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo* (1993), trad. it. di P. Giustiniani – G. Matera, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 254n).

<sup>2</sup> L'edizione italiana che useremo in questa sede traduce l'edizione curata da Gauthier (lì indicata con L<sub>2</sub>), anche se vengono sempre riportate le eventuali varianti tratte dalla precedente (lì indicata con L<sub>1</sub>).

<sup>3</sup> Cfr. *Expositio libri Peryermeneias*, a cura di R. Busa, Marietti, Torino 1955.

<sup>4</sup> Nella dedica l'autore afferma infatti che «*inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi*».

<sup>5</sup> Le *Questioni disputate sul male* sono collocabili tra il 1269 e il 1271 o tra il 1270 e il 1271 (cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 319).

termine della stesura, si può indicare la metà di ottobre del 1271<sup>6</sup>. L'opera rimase incompiuta perché Tommaso dovette lasciare Parigi per recarsi a Napoli. Il testo del Commento al *Peryermeneias*, insieme con quello del Commento agli *Analitici secondi*, fu da lì inviato a Parigi – dopo la morte dell'Aquinate –, su richiesta dei maestri di quella università.

Precedentemente, Tommaso si era già dedicato al commento alle opere di Aristotele; agli anni in cui l'autore era ancora a Roma (1265-1268) risale infatti la *Sententia libri De anima* (la cui composizione è collocabile tra il settembre del 1267 e il settembre del 1268), mentre il commento all'*Etica Nicomachea* (tradottosi in due scritti, la *Tabula libri Ethicorum* e la *Sententia libri Ethicorum*) risale – così come i commenti alle opere di logica – agli inizi della seconda reggenza di Parigi. A questo periodo risalgono anche la *Sententia libri de sensu et sensatu* (che però potrebbe essere stata già iniziata a Roma e conclusa a Parigi prima del 1270), nonché la *Expositio super Physicam* e la *Sententia super Meteora*.

Il testo del Commento qui considerato è diviso in due Libri, ognuno dei quali è a sua volta diviso in *lectiones* (letture); anche se il secondo Libro rimase incompiuto. Le letture dalla I alla XII costituiscono il commento ai capitoli I-VIII dell'opera di Aristotele, mentre il celebre capitolo IX è commentato nelle letture che vanno dalla XIII alla XV, che andremo ad analizzare nel nostro studio.

Quanto ai temi trattati, nel suo Commento Tommaso affronta tutte le questioni sollevate da Aristotele in quel luogo: innanzitutto, il problema del valore di verità degli enunciati riguardanti eventi futuri, e la questione, a questo legata, del fatalismo<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> La collocazione temporale del testo è resa possibile dalla dedica dell'opera a Guglielmo Berthout, allora studente di Tommaso a Parigi, nominato prevosto di San Pietro a Lovanio alla fine del 1269 o 1270 (cfr. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, p. 254-5).

<sup>7</sup> Cfr. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Vrin, Paris 1953, p. 45: «Comme un vrai dialecticien, il dispute du passé, du présent et du futur, du contingent ad utrumlibet, de l'impossible et du nécessaire, et va même jusqu'à reprocher à ses adversaires d'ignorer les rudiments de ce que dès l'enfance on vous enseigne à ce sujet dans les écoles».

## 2. La struttura del presente lavoro

Abbiamo scelto di dare al presente studio un taglio decisamente “teoretico” più che storico-filosofico. Possiamo dire di aver fatto con il testo di Tommaso quello che egli stesso fa con il testo di Aristotele: abbiamo cercato, in altre parole, di analizzare il testo del Commento in modo tale da metterne in evidenza le più importanti questioni di interesse filosofico, considerandole quindi singolarmente. Una scelta di questo tipo è stata dettata da ragioni innanzitutto di tipo pratico: non esiste infatti una corposa letteratura specificamente dedicata a questo testo, che potesse guidarci anche in un lavoro di tipo filologico.

Lo studio che abbiamo dedicato alle lectiones XIII-XV del Commento è diviso in tre Parti: divisione con cui si è mirato a ridare l’indirizzo generale dei temi che abbiamo preso in considerazione. Abbiamo scelto di intitolare la prima Parte “Necessità *de dicto* e necessità *de re*”, poiché in essa si cerca di restituire nel modo più chiaro possibile la soluzione delle difficoltà relative alla figura della necessità – di cui nel capitolo IX del *Peryermeneias* –, dovute molto spesso ad una mancata comprensione della radicale differenza tra una necessità di tipo logico-trascendentale (o *de dicto*) e una di tipo ontologico-categoriale (o *de re*).

Nella seconda Parte, invece – intitolata “Modalità e temporalità” –, abbiamo cercato di verificare se, in Tommaso così come nei principali autori antichi, le figure modali vadano intese come legate alla variazione temporale ovvero alla esistenza effettiva, come si vedrà nella considerazione del *De Caelo* di Aristotele, oppure se la modalità possieda una valenza logica sua propria.

Infine, nella Parte conclusiva del presente studio, che abbiamo intitolato “Necessità e libertà”, abbiamo scelto di focalizzare l’attenzione sui testi di Tommaso, all’interno dei quali – come vedremo – il tema della libertà in relazione alla necessità trova ampia e adeguata considerazione.

## **PARTE PRIMA**

### **NECESSITÀ *DE DICTO* E NECESSITÀ *DE RE***

## INTRODUZIONE ALLA PARTE PRIMA

La Parte che qui prende avvio è dedicata in particolare all'esame della distinzione tra necessità "*de dicto*" e necessità "*de re*", e ciò a partire – nel primo capitolo – dalla ricostruzione del problema dei futuri contingenti, di cui al capitolo IX del *De interpretatione* di Aristotele, offerta da Tommaso. Nel corso del secondo capitolo ritorneremo sulla medesima questione, ma nel contesto della discussione intorno alla compatibilità o meno della contingenza degli eventi futuri con la prescienza di Dio, a cui Tommaso fa riferimento nel suo Commento. Nei capitoli che seguono, invece, andremo oltre il testo dell'Aquinate per affrontare alcune questioni che comunque lì emergono, quali quella delle modalità "ontologiche" e del determinismo nelle sue diverse versioni.

# CAPITOLO PRIMO

## SENSO DIVISO E SENSO COMPOSTO

### 1. Le enunciazioni singolari e future

Nel presente capitolo ci occuperemo di quei luoghi del *Commento* di Tommaso al libro *Peryermeneias* in cui l'Aquinate esamina la dottrina aristotelica intorno al comportamento particolare che caratterizza gli enunciati singolari concernenti eventi futuri, rispetto al resto degli enunciati nel loro complesso, e dove egli si concentra sulla posizione di Aristotele rispetto all'ipotesi deterministica, ovvero sulle conseguenze, esposte dallo Stagirita, che occorrerebbero nel caso in cui i suddetti enunciati avessero il medesimo comportamento di quelli riguardanti eventi passati o presenti. Detto in altri termini, tali conseguenze deterministiche occorrerebbero se si applicasse anche agli enunciati singolari e futuri il cosiddetto "principio di bivalenza", in base al quale un enunciato ha sempre e soltanto un unico "valore di verità", ovvero esso sempre è o vero o falso.

Nell'incominciare il commento del capitolo nono del *De interpretatione* di Aristotele, Tommaso prende le mosse dai passi precedenti in cui lo Stagirita presentava la propria teoria delle enunciazioni antifatiche, mostrando come egli prosegue esaminando, nel capitolo in questione, se «quello che è stato detto valga allo stesso modo per tutte le enunciazioni oppure no»<sup>8</sup>, aggiungendo che a tale proposito Aristotele fa due cose: per prima cosa espone la differenza nel comportamento delle enunciazioni singolari e future rispetto agli altri tipi di enunciazioni, e in secondo luogo prova la stessa differenza<sup>9</sup>.

Di seguito Tommaso afferma che Aristotele in precedenza aveva stabilito una triplice divisione delle enunciazioni<sup>10</sup>, rispettivamente in base alla loro *unità*, *qualità* e

---

<sup>8</sup> «*Utrum [...] id quod dictum est similiter inveniatur in omnibus enunciationibus vel non*» (THOMAE DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 13, n. 1; trad. it. di G. Bertuzzi – S. Parenti sul testo latino dell'*Editio Leonina*, ESD, Bologna 1997).

<sup>9</sup> Il riferimento esatto al brano che qui Tommaso sta commentando è *De interpretatione*, 18a 27-18b 25.

<sup>10</sup> Il riferimento nel testo tommasiano è alle *lectiones* 8 e 10.

*quantità*<sup>11</sup>. Ciò che interessa direttamente e nello specifico il presente lavoro sono però il quarto e il quinto tipo di divisione delle enunciazioni proposti da Aristotele – e qui commentati da Tommaso –, ovvero rispettivamente quella secondo il *tempo* e quella secondo la *materia*. Vale la pena riportare, di seguito e per intero, il passo tommasiano in questione, per poi analizzarne in profondità i contenuti:

Qui invece si accenna a una quarta divisione delle enunciazioni secondo il tempo. Infatti alcune riguardano il presente, altre il passato, altre il futuro; e anche questa divisione può essere desunta da ciò che è stato detto sopra: si è infatti detto in precedenza che occorre che ogni enunciazione sia costituita da un verbo o da un “caso” del verbo; ora i “casi” del verbo sono quelli che significano il tempo passato oppure il futuro.

Però può essere introdotta una quinta divisione delle enunciazioni in base alla materia, e questa divisione viene colta secondo il rapporto del predicato al soggetto: infatti se il predicato inerisce di per sé al soggetto, si dirà che l’enunciazione è in materia necessaria, o naturale, come quando si dice che “l’uomo è un animale”, oppure che “l’uomo è capace di ridere”. Se invece il predicato di per sé ripugna al soggetto, in quanto esclude la nozione del medesimo, si dice che l’enunciazione è in materia impossibile o remota: per esempio quando si dice: “l’uomo è un asino”. Se invece il predicato è in rapporto col soggetto in una via di mezzo, nel senso cioè che né di per sé ripugna al soggetto, né di per sé inerisce ad esso, si dirà che l’enunciazione è in materia possibile o contingente.<sup>12</sup>

Ora, Tommaso illustra perché e in che modo le proposizioni singolari e future hanno un comportamento diverso rispetto alle altre: per ciò che riguarda passato e presente infatti, è necessario che l’affermazione e la negazione siano o vere o false in modo determinato; tuttavia ciò accade in modo diverso a seconda della quantità dell’enunciazione: quando qualcosa viene predicato su oggetti universali in modo

---

<sup>11</sup> Cfr. lib. 1, lect. 13, n. 2: «Circa primum considerandum est quod philosophus in praemissis triplicem divisionem enunciationum assignavit, quarum prima fuit secundum unitatem enunciationis, prout scilicet enunciatio est una simpliciter vel coniunctione una; secunda fuit secundum qualitatem, prout scilicet enunciatio est affirmativa vel negativa; tertia fuit secundum quantitatem, utpote quod enunciatio quaedam est universalis, quaedam particularis, quaedam indefinita et quaedam singularis».

<sup>12</sup> Cfr. lib. 1, lect. 13, n. 3: «Tangitur autem hic quarta division enunciationum secundum tempus. Nam quaedam est de praesenti, quaedam de praeterito, quaedam de future; et haec etiam divisio potest accipi ex his quae supra dicta sunt: dictum est enim supra quod necesse est omnem enunciationem esse ex verbo vel ex casu verbi; verbum autem est quod consignificat praesens tempus; casus autem verbi sunt, qui consignant tempus praeteritum vel futurum. Potest autem accipi quinta divisio enunciationum secundum materiam, quae quidem divisio attenditur secundum habitudinem praedicati ad subiectum: nam si praedicatum per se insit subiecto, dicitur esse enunciatio in materia necessaria vel naturali; ut cum dicitur, homo est animal, vel, homo est risibile. Si vero praedicatum per se repugnet subiecto quasi excludens rationem ipsius, dicitur enunciatio esse in materia impossibili sive remota; ut cum dicitur, homo est asinus. Si vero medio modo se habeat praedicatum ad subiectum, ut scilicet nec per se repugnet subiecto, nec per se insit, dicitur enunciatio esse in materia possibili sive contingenti».

universale, è necessario che sempre sia vera o l'affermazione o la negazione, e di conseguenza falsa quella che ad essa si oppone<sup>13</sup>.

Quanto appena detto si può esprimere in altro modo dicendo che per le proposizioni universali, così come per le singolari riguardanti eventi passati o presenti, vale il principio di bivalenza, in base al quale un dato enunciato possiede sempre e soltanto un solo valore di verità. Le enunciazioni universali non cambiano il proprio comportamento anche per il futuro<sup>14</sup>, mentre diverso è il comportamento delle singolari e future. Scrive Tommaso:

Invece nelle [enunciazioni] singolari e future c'è una certa diversità. Infatti nelle passate e nelle presenti è necessario che una delle due opposte sia vera in modo determinato, e l'altra falsa, in qualsiasi materia; invece nelle singolari che riguardano il futuro ciò non è necessario, che cioè una sia in modo determinato vera, e l'altra falsa. E ciò [viene detto] per la materia contingente: infatti per la materia necessaria e impossibile vale lo stesso discorso per le singolari future, e per quelle presenti e passate.

E conclude:

Tuttavia Aristotele non ha fatto menzione della materia contingente, perché propriamente riguardano i singolari quelle cose che avvengono in modo contingente, mentre quelle cose che ineriscono oppure ripugnano per sé vengono attribuite ai singolari in forza delle nozioni degli universali. Tutta la presente questione, quindi, riguarda proprio questo punto: se nelle enunciazioni singolari sul futuro in materia contingente sia necessario che una delle due opposte sia in modo determinato vera, e l'altra falsa<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. lect. 13, n. 4: «*His igitur enunciationum differentiis consideratis, non similiter se habet iudicium de veritate et falsitate in omnibus. Unde philosophus dicit, ex praemissis concludens, quod in his quae sunt, idest in propositionibus de praesenti, et in his quae facta sunt, idest in enunciationibus de praeterito, necesse est quod affirmatio vel negatio determinate sit vera vel falsa. Diversificatur tamen hoc, secundum diversam quantitate enunciationibus; nam in enunciationibus, in quibus de universalibus subiectis aliquid universaliter praedicatur, necesse est quod semper una sit vera, scilicet affirmativa vel negativa, et altera falsa, quae scilicet ei opponitur*».

<sup>14</sup> Cfr. lect. 13, n. 5: «*Et hoc quidem ita se habet quantum ad propositiones, quae sunt de praeterito vel de praesenti: sed si accipiamus enunciations, quae sunt de future, etiam similiter se habent quantum ad oppositiones, quae sunt de universalibus vel universaliter vel non universaliter sumptis. Nam in materia necessaria omnes affirmativae determinate sunt verae, ita in futuris sicut in praeteritis et praesentibus; negativae vero falsae. In materia autem impossibili, e contrario. In contingenti vero universales sunt falsae et particulares sunt verae, ita in futuris sicut in praeteritis et praesentibus. In indefinitis autem, utraque simul est vera in futuris sicut in praesentibus vel praeteritis*».

<sup>15</sup> Cfr. lect. 13, n. 6: «*Sed in singularibus et futuris est quaedam dissimilitudo. Nam in praeteritis et praesentibus necesse est quod altera oppositarum determinate sit vera et altera falsa in quacumque materia; sed in singularibus quae sunt de future hoc non est necesse, quod una determinate sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam contingentem: nam quantum ad materiam necessariam et impossibilem similis ratio est in futuris singularibus, sicut in praesentibus et praeteritis. Nec tamen Aristoteles mentionem fecit de materia contingenti, quia illa proprie ad singularia pertinent quae contingenter eveniunt, quae autem per se insunt vel repugnant, attribuuntur singularibus secundum universalium rationes. Circa hoc igitur versatur tota praesens intentio: utrum in enunciationibus*

L'analisi tommasiana prosegue esaminando i passi in cui Aristotele giustifica la differenza delle enunciazioni singolari e future, illustra le conseguenze deterministiche dell'argomento sopra esposto e dimostra l'impossibilità degli inconvenienti che seguirebbero a un tale determinismo. Nell'economia del presente lavoro ci concentreremo ora sulla giustificazione della differenza e sulla conclusione deterministica. Come indica Tommaso, Aristotele mostra in primo luogo «che nelle singolari e future la verità non può essere attribuita in modo determinato a una delle due opposte; in secondo luogo mostra che non può essere che entrambe siano senza verità»<sup>16</sup>. Riportiamo di seguito il testo aristotelico:

ma nel caso delle cose individuali e future non è nello stesso modo. Se infatti ogni affermazione o negazione è vera o falsa, è necessario anche che ogni cosa o sussista o non sussista. Se infatti uno dirà che questa medesima cosa non ci sarà, è chiaro che uno o l'altro di essi dice necessariamente il vero, se ogni affermazione è vera o falsa: giacché entrambe le cose non sussisteranno contemporaneamente in tali casi. Se infatti è vero dire che <una cosa> è bianca o non bianca, è necessario che sia bianca o non bianca; e se è bianca o non bianca, era vero asserirlo o negarlo. E se <il bianco o il non bianco> non sussiste, si dice il falso; e se si dice il falso, non sussiste. Di conseguenza è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera<sup>17</sup>.

La questione sollevata da Aristotele è così riproposta da Tommaso: «Se è necessario che ogni affermazione o negazione su cose singolari e future sia vera oppure falsa, allora è necessario che chiunque afferma o nega dica in modo determinato il vero o il falso. Ma da ciò segue che ogni cosa sia oppure non sia»<sup>18</sup>. L'Aquinate aggiunge inoltre che in questo modo si elimina «il triplice genere di contingenza» (*per quod triplex genus contingentium excluditur*).

---

*singularibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod determinate una oppositarum sit vera et altera falsa».*

<sup>16</sup> Cfr. lect. 13, n. 7: «Circa primum duo facit: primo, ostendit quod in singularibus et futuris non semper potest determinate attribui veritas alteri oppositorum; secundo, ostendit quod non potest esse quod utraque veritate careat».

<sup>17</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 18b 10-25 (trad. it. di M. Zanatta, BUR, Milano 1992).

<sup>18</sup> Cfr. lect. 13, n. 8: «Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse».

## 2. L'argomento deterministico

Finora abbiamo preso in considerazione quei luoghi del Commento a *De interpretatione* IX in cui Tommaso analizza la dottrina aristotelica intorno agli enunciati singolari e futuri. Ora si tratta di concentrarsi su quei passi del testo tommasiano in cui l'Aquinate prende in esame la trattazione aristotelica dell'argomento deterministico. Quest'ultimo è formulato da Aristotele nei seguenti termini:

Inoltre, se <una cosa> ora è bianca, era vero dire prima che sarebbe stata bianca, cosicché sempre era vero dire di qualsiasi cosa tra quelle che si realizzano che sarà. E se sempre era vero dire che è o sarà, non è possibile che questa cosa non sia né che non sarà. Ma ciò che non è possibile che non si realizzi, è impossibile che non si realizzi; e ciò che è impossibile che non si realizzi, è necessario che si realizzi. Quindi tutte quante le cose che saranno è necessario che si realizzino<sup>19</sup>.

Tommaso – che rimane fedele al testo aristotelico – sottolinea che la necessità è inscritta nella stessa definizione di “vero”, infatti «nel significato di vero viene incluso questo: che “sia” ciò che viene detto»<sup>20</sup>. Poche righe sopra infatti aveva così spiegato il passaggio in questione: «Se infatti la verità e la falsità si trovassero allo stesso modo nelle [enunciazioni] presenti e nelle future, ne seguirebbe che tutto ciò che è vero del presente sarebbe prima stato vero del futuro in quel modo in cui è vero del presente»<sup>21</sup>.

Aristotele denunciava come assurde le conseguenze deterministiche insite nell'ipotesi che le enunciazioni singolari si comportino allo stesso modo sia al presente che al futuro. Tommaso in proposito scrive che «dunque la premessa è falsa, cioè che tutto ciò che è vero che è, sia stato vero dire in modo determinato che sarebbe stato»<sup>22</sup>.

Di seguito Tommaso pone un chiarimento dell'articolata ricostruzione aristotelica, spiegando come anche a quanto non è attualmente in atto capitì di avere in qualche modo l'essere; è interessante notare come l'Aquinate introduca in questo contesto la nozione di “causa”, che non dovrebbe – almeno in linea di diritto – trovare spazio nel contesto della discussione di una forma di determinismo puramente “logico”, ovvero in

---

<sup>19</sup> Cfr. 18b 10-15.

<sup>20</sup> Cfr. lect. 13, n. 10.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

cui la necessità dell'accadere (o del non accadere) degli eventi futuri è conseguenza della semplice verità (o falsità) degli enunciati esprimenti l'accadere (o meno) dei suddetti eventi. Tuttavia, Tommaso precisa quanto detto in precedenza, affermando che «quando una cosa è nel presente, ha l'essere in se stessa, e quindi si può veramente dire di essa "che è": ma fintanto che una cosa è futura, non esiste ancora in se stessa, ma tuttavia in qualche modo è [o esiste] nella sua causa»<sup>23</sup>; e di seguito specifica che quanto detto accade in tre modi.

Nel corso della successiva *lectura* (lib. 1, lect. 14, n. 3) Tommaso commenta il passo di *De interpretatione* IX in cui Aristotele nega l'esistenza di un nesso causale tra l'enunciazione di una cosa in un dato momento e l'accadere per necessità della cosa in oggetto. Piuttosto, annota Tommaso, è vero il reciproco, ovvero che se qualcosa – presente o futuro che sia – è necessario, allora sarebbe (o sarebbe stato) vero affermare che la tal cosa è (o sarà)<sup>24</sup>. Dopo aver esposto questo ulteriore argomento a sostegno del determinismo, Aristotele infatti

mostra che segue la stessa cosa anche se quell'ipotesi possibile non viene posta. Infatti non fa alcuna differenza, quanto all'esistenza o all'evento delle cose, se uno ha affermato che ciò sarebbe accaduto e un altro lo ha negato oppure non l'ha negato: infatti la realtà sarà in un certo modo tanto che ciò sia stato fatto quanto che ciò non sia stato fatto. Infatti non è per il nostro affermare o negare che muta il corso delle cose, in modo che qualcosa sia oppure non sia: perché la verità della nostra enunciazione non è causa dell'esistenza delle cose, ma piuttosto il contrario.

Allo stesso modo non fa nemmeno differenza, quanto all'evento di ciò che ora accade, che sia stato affermato o negato mille anni fa oppure qualsiasi tempo fa. Così, dunque, se in qualsiasi tempo passato la verità delle enunciazioni era tale che necessariamente una delle due opposte fosse detta in modo vero, e se per il fatto che è necessario che qualcosa sia detta in modo vero segue che è necessario che quella cosa sia o accada, ne segue che ognuna delle cose che accadono si trova ad accadere per necessità<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. lect. 13, n. 11: «*Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum verum hoc significet ut dicatur aliquid esse quod est, hoc modo est aliquid verum, quo habet esse. Cum autem aliquid est in praesenti habet esse in seipso, et ideo vere potest dici de eo quod est: sed quamdiu aliquid est futurum, nondum est in seipso, est tamen aliquantulum in sua causa: quod quidem contingit tripliciter*».

<sup>24</sup> Cfr. lect. 14, n. 3: «non è impossibile che mille anni fa, quando fra gli uomini non si era pensato o preordinato nulla di quelle cose che accadono ora, uno avesse detto che "ciò sarà", per esempio che una certa città sarebbe stata distrutta, e che un altro invece avesse detto che ciò non sarebbe accaduto. Ora, se ogni affermazione o negazione è vera in modo determinato, è necessario che uno dei due abbia detto in modo determinato il vero: dunque era necessario che una delle due cose avvenisse per necessità; e lo stesso ragionamento vale per tutte le altre cose: quindi tutte le cose avvengono per necessità».

<sup>25</sup> *Ibidem*.

### 3. Necessità *de dicto* e necessità *de re*

Dopo aver rifiutato le assurde conseguenze del determinismo, messe in luce mediante una riduzione all'assurdo, Aristotele pone – nel finale del capitolo IX – la propria soluzione del problema. Tale soluzione si struttura a partire dalla distinzione tra due diversi tipi di necessità, che egli nomina rispettivamente *per supposizione* (ma qui preferiamo nominarla *ipotetica*) e *assoluta*. Tommaso commenta il passo nel seguente modo (siamo nella *lectura XV* del *Comento*):

Dice perciò in primo luogo [...] che se le predette cose sono inconvenienti, come per esempio che tutto accada per necessità, allora si deve dire che le cose stanno nel modo seguente: cioè che tutto ciò che è, è necessario che sia quando è, e che tutto ciò che non è, è necessario che non sia quando non è. E questa necessità è fondata sopra il seguente principio: è impossibile contemporaneamente essere e non essere: se infatti qualcosa è, è impossibile che essa nello stesso tempo non sia: quindi è necessario che essa sia. [...] e questa è la necessità non in modo assoluto, ma per supposizione.

Ragion per cui non si può dire semplicemente e assolutamente che tutto ciò che è, è necessario che sia, e che tutto ciò che non è, è necessario che non sia: perché non significa la stessa cosa che ogni ente, quando è, necessariamente sia, e che ogni ente, semplicemente, sia per necessità: infatti la prima cosa significa la necessità per supposizione, la seconda la necessità assoluta<sup>26</sup>.

Qui è necessario porre una precisazione sulla formulazione del principio di non contraddizione per come viene riproposto da Aristotele nei luoghi di cui ci stiamo occupando: tale formulazione è strettamente connessa con la distinzione tra i due tipi di necessità, e in particolare con la introduzione di quella che è propria delle cose contingenti. Quando parliamo di necessità ipotetica, ci stiamo riferendo propriamente alla necessità *de dicto*, che concerne appunto le cose che sono contingenti: dire che qualcosa è necessario che sia *quando* è, significa dire che *se* una cosa è, *allora* è necessario che sia, e *se* una cosa non è, *allora* è necessario che non sia. Come si può vedere, la spiegazione

---

<sup>26</sup> Cfr. *lect.* 15, n. 2: «*Dicit ergo primo [...] quod si praedicta sunt inconvenientia, ut scilicet omnia ex necessitate eveniant, oportet dicere ita se habere circa res, scilicet quod omne quod est necesse est esse quando est, et omne quod non est necesse est non esse quando non est. Et haec necessitas fundatur super hoc principium: impossibile est simul esse et non esse: si enim aliquid est, impossibile est illud simul non esse; ergo necesse est tunc illud esse. [...] et haec est necessitas non absoluta, sed ex suppositione. Unde non potest simpliciter et absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse: quia non idem significant quod omne ens, quando est, sit ex necessitate, et quod omne ens simpliciter sit ex necessitate; nam primum significat necessitatem ex suppositione, secundum autem necessitatem absolutam*».

aristotelica della necessità ipotetica e la formulazione del PDNC sono due aspetti della medesima cosa.

La necessità ipotetica è quindi – innanzitutto – relativa ai principi dell’essere, e come tale essa “regola” tutte le cose contingenti; altro discorso invece va fatto per quanto riguarda la necessità assoluta, che però non è deducibile da quanto fino a qui abbiamo detto. In proposito è utile vedere ciò che Marcello Zanatta scrive nel commentare questo passo aristotelico: «L’applicazione del principio così scandito alla contraddizione giustifica il riferirsi della necessità all’alternativa tra l’uno e l’altro termine, ma non a ciascuno di essi separatamente assunto, in virtù della circostanza che, se la proprietà appartiene accidentalmente alla cosa, allora non è garantita né la necessità della sua appartenenza né quella della sua non appartenenza»<sup>27</sup>.

Un’operazione di questo tipo equivarrebbe ad uno slittamento improprio da una necessità di tipo logico-trascendentale ad una di tipo ontologico-categoriale: un passaggio scorretto, che in termini formali si può esprimere come la distribuzione – improponibile – dell’operatore modale della necessità, dalla disgiunzione ai singoli disgiunti. Nel testo aristotelico commentato, l’autore stabilisce innanzitutto la necessità che tutto quanto è sia *quando* è, e viceversa che tutto quanto non è non sia *quando* non è: questo primo tipo di necessità è quello che chiamiamo “trascendentale” (o logico), in quanto qui si tratta della necessità dei principi primi dell’essere: eminentemente – come abbiamo anticipato – del principio di non contraddizione<sup>28</sup>.

In linguaggio formale possiamo esprimere ciò nei seguenti termini: Aristotele stabilisce che  $\neg(p \wedge \neg p) \vdash \Box \neg(p \wedge \neg p)$ ; in quanto il darsi della possibilità della congiunzione dei contraddittori equivarrebbe al darsi della contraddizione. La formula  $\Box \neg(p \wedge \neg p)$  è esprimibile anche come la posizione della necessità della disgiunzione forte dei

---

<sup>27</sup> Cfr. M. ZANATTA, Commento, in ARISTOTELE, *Della interpretazione*, p. 265.

<sup>28</sup> Cfr. *De int.* IX, 19a 23-32: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario; tuttavia non è necessario né che tutto quanto ciò che è sia, né che tutto quanto non è non sia. Infatti non è la stessa cosa che tutto quanto ciò che è sia di necessità quando è e l’essere assolutamente di necessità. E similmente va detto anche per ciò che non è. Anche per la contraddizione vale lo stesso discorso: che ogni cosa sia o non sia è necessario, e pure che sarà o non sarà; tuttavia non certamente che, avendole separate, si dica che una o l’altra è necessaria. Dico per esempio che è necessario che *domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà*, tuttavia non è necessario che una battaglia navale domani si verifichi né che non si verifichi. Piuttosto è necessario che *si verifichi o non si verifichi*».

contraddittori:  $\Box(p \text{ aut } \neg p)$ . Quella che abbiamo appena riproposto non è altro che la necessità della non contraddizione, per l'appunto un tipo di necessità *trascendentale*.

È improponibile il passaggio dalla formula (a)  $\Box(p \text{ aut } \neg p)$  alla formula (b)  $\Box p \text{ aut } \Box \neg p$ : quest'ultima infatti esprime non una necessità logico-trascendentale bensì una necessità ontologico-modale. In termini più liberi, si opererebbe uno slittamento dalla necessità di un principio a quella delle cose che da esso sono regolate: un'ipotesi – quest'ultima – che andrebbe indagata in altra sede (quella propriamente metafisica, riguardante lo statuto modale degli eventi).

### 3.1. Approfondimento sull'occorrenza dei termini *de re/de dicto*

Ora, (a) e (b) esprimono – come abbiamo visto – due tipi diversi di proposizione modale, che storicamente sono state indicate con i termini – rispettivamente – di “*de dicto*” e “*de re*”. Tale distinzione, se pure è di fatto presente nel testo di Aristotele di cui qui – con Tommaso – ci stiamo occupando, non è indicata con questa terminologia. Aristotele infatti si limita a distinguere i due tipi di proposizione modale, ma è solo più tardi che la stessa viene indicata con la coppia terminologica – appunto – *de dicto/de re*. Il riferimento qui è ad un'opuscolo attribuito a Tommaso – ma molto probabilmente si tratta di un autore del XIV secolo – intitolato *De propositionibus modalibus*, ma lo possiamo ritrovare anche in un passo della Grande Summa su cui torneremo nel capitolo seguente (ci riferiamo a *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13; si veda in particolare la risposta alla terza obiezione). In questo *opusculum*, l'autore scrive: «Delle modali, alcune sono *de dicto*, altre *de re*. La modale *de dicto* è quella nella quale tutto il *dictum* funge da soggetto e il modo viene predicato, come in «Socratem currere est possibile [che Socrate corra è possibile]». La modale *de re* è quella nella quale il modo si interpone al *dictum*, come in «Socrate è possibile che corra»<sup>29</sup>. La modalità *de dicto* riguarda semplicemente la

---

<sup>29</sup> Cfr. PSEUDO-TOMMASO D'AQUINO, *De propositionibus modalibus* [Sulle proposizioni modali], testo latino dell'edizione Marietti, Torino 1953: «*Propositionum autem modalium quaedam est de dicto, quaedam est de re. Modalis de dicto est, in qua totum dictum subiicitur et modus praedicatur, ut Socrates currere est possibile; modalis de re est, in qua modus interponitur dicto, ut Socratem possibile est currere*». La traduzione italiana riportata nel testo si trova in M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 71-72.

proposizione sul cui ambito essa opera, mentre la modalità *de re* riguarda propriamente il soggetto della proposizione.

Prima di Tommaso – e dello Pseudo-Tommaso – Pietro Abelardo aveva proposto – nelle sue *Glossae Super Peri Hermeneias* – una distinzione tra proposizioni *de sensu* e proposizioni *de rebus*, che si sarebbe poi ripresentata nel corso del tempo con la opposizione *de dicto/de re*<sup>30</sup>.

Poiché, come osserva Mugnai, la posizione dell'autore del *De modalibus* è antitetica a quella di Pietro Abelardo, vale la pena soffermarci un momento su quest'ultimo autore. Rileggendo il passo di *Confutazioni sofistiche* in cui Aristotele distingue fra un senso diviso e un senso composto delle proposizioni modali, Abelardo «interpreta la composizione come una lettura *de sensu* [relativamente al senso] della proposizione e la divisione come una lettura che invece riguarda lo «stato di cose» (*de re*) di cui parla l'enunciato»<sup>31</sup>. La posizione dello Pseudo-Tommaso invece è incline a una scelta in favore dell'interpretazione delle modalità come riferite al *dictum*. Come scrive Mugnai, «Rispetto ad Abelardo, l'autore del trattato propone una contrapposizione tra proposizioni *de dicto* e proposizioni *de re*, al posto di quella tra *de sensu* e *de rebus*. Un enunciato modale è *de dicto*, se il modo che lo qualifica si riferisce all'intero *dictum*; è invece *de re* se specifica il modo in cui il predicato inerisce al (o si predica del) soggetto»<sup>32</sup>.

In termini contemporanei, stante la diversa concezione dell'enunciato proposta a partire da Frege, consistente nella struttura funzione-argomento, la distinzione *de re/de dicto* viene espressa considerando il posto occupato dall'operatore modale rispetto ai quantificatori: la proposizione è modale *de dicto* se l'operatore *precede* il quantificatore, è invece *de re* quando l'operatore si frappone tra il quantificatore e la funzione.

---

<sup>30</sup> Per un approfondimento della logica abelardiana cfr. M.T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

<sup>31</sup> Cfr. M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 64-65.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp.72-73.

#### 4. Tommaso e le moderne interpretazioni

Nella letteratura filosofica del Novecento si assiste ad un rinnovato interesse nei confronti di *De interpretatione IX*, e di questo sono testimonianza numerosi studi di diversi autori, in particolar modo di logico-formale o analitica che ne hanno offerto interpretazioni diverse<sup>33</sup>. Qui vogliamo accennare – sia pur brevemente – a quelle più importanti, tenendo presente che tali interpretazioni sono condotte seguendo un approccio che potremmo chiamare “formalistico”; un approccio – questo – legato alle acquisizioni e agli strumenti della logica formale moderna. Ciò che ci interessa – qui – in modo particolare, è accostare questi autori per tentare di capire se le soluzioni da loro proposte si distanzino o meno (e, se sì, in che modo) alla posizione “classica” dello stesso Aristotele, che giunge – attraverso la mediazione di Boezio – anche a Tommaso.

Quanto alla questione centrale del testo aristotelico – se la “regola di bivalenza” sia applicabile anche agli enunciati singolari sui futuri contingenti –, ci siamo già espressi in questo capitolo, e quanto detto sarà ripreso anche in seguito. Come abbiamo visto, secondo l’interpretazione “classica” del passo conclusivo del capitolo IX – interpretazione che risale a Boezio e che anche Tommaso fa propria –, Aristotele porrebbe un limite, per così dire, alla validità della regola di bivalenza: gli enunciati singolari su eventi contingenti al tempo futuro non avrebbero, nel momento in cui avviene l’enunciazione, un unico valore di verità (vero o falso). Insieme a ciò, lo Stagirita ribadirebbe che, quanto invece all’accadere degli eventi futuri, vale sempre il principio del terzo escluso: è necessario che in futuro accadrà A oppure non-A, ma non sarà necessario l’accadere di A piuttosto che quello di non-A. È proprio da questo punto che – come scrive Celluprica<sup>34</sup> – prende avvio la critica di una studiosa come Elizabeth

---

<sup>33</sup> Una valida testimonianza di tale interesse è il volume di V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Il Mulino, Bologna 1977.

<sup>34</sup> Cfr. V. CELLUPRICA, *Il determinismo logico nel De interpretatione IX di Aristotele*, in C. NATALI – S. MASO, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005, p. 70: «una interpretazione alternativa che ha avuto un certo seguito – quale quella proposta da Anscombe, secondo cui non è in questione la sospensione o la limitazione di PB, ma la distinzione tra verità necessaria e semplice verità – è insostenibile per vari motivi. Secondo questa interpretazione i giudizi su cose presenti e passate sarebbero necessariamente veri o necessariamente falsi, poiché ciò che è presente o passato ha una sorta di necessità fattuale, mentre quelli sui futuri contingenti sarebbero semplicemente veri o falsi».

Anscombe, di cui prenderemo in considerazione un breve articolo nei suoi punti fondamentali.

Nell'articolo, originariamente pubblicato sulla rivista «Mind» nel gennaio del 1956, l'autrice nota che Aristotele mantiene – all'inizio del capitolo – una certa ambiguità, che sarà risolta solo nel prosieguo; e nota inoltre che l'uso che Aristotele fa di alcune espressioni – come quella per cui tra “Socrate è bianco” e “Socrate è non-bianco”, una delle due è necessariamente vera – non sarebbe di facile comprensione per il lettore moderno. L'ambiguità è alimentata anche dal fatto che il greco di Aristotele potrebbe essere letto così da intendere la disgiunzione “o” come una disgiunzione forte (*exclusive*) ma anche debole (*non-exclusive*); ad ogni modo, è chiaro che in queste proposizioni la disgiunzione va intesa come forte. Anscombe suggerisce che la soluzione aristotelica al problema del determinismo consista nel porre che, dall'implicazione per cui se è sempre stato vero affermare che qualcosa sarebbe accaduto, allora l'accadere di ciò era necessario, si debba negare la conclusione, pur ritenendo valida l'intera implicazione<sup>35</sup>. Poco oltre, commentando il luogo in cui Aristotele enuncia la distinzione tra i due tipi di necessità (che nel presente studio abbiamo chiamato “*de dicto*” e “*de re*”), l'autrice annota che nel secondo tipo di necessità menzionato (di ciò che è “*simply of necessity*”), si può intravedere la necessità propria degli astri e, in generale, degli enti incorruttibili; qui, però, Anscombe nomina tale forma di necessità “*logical necessity*”, anche se è evidente che con tale espressione sta indicando la necessità onotologica (quella che in questo studio abbiamo chiamato “*de re*”)<sup>36</sup>. Di seguito, l'autrice propone di leggere il passo finale del capitolo come segue: considerando  $p$  come una proposizione generica,  $p_p$  una proposizione al passato o al presente, e  $p_f$  una proposizione al futuro, allora sarà lecito

---

<sup>35</sup> Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Aristotle and the Sea Battle. De Interpretatione, chapter IX*, «Mind», LXV (1956), p. 5: «one must beware of supposing that Aristotle thinks the conclusion stated in the apodosis of this sentence follows from the condition. It only follows if the previous arguments are sound. He is going to reject the conclusion, but there is no reason to think that he rejects the condition: on the contrary». Cfr. anche quanto scrive Vincenza Celluprica: «La soluzione aristotelica del problema del determinismo consiste insomma, secondo l'autrice, nell'affermare l'esistenza di fatti contingenti e nel negare di conseguenza la conclusione dell'implicazione ‘se in ogni tempo uno dei due diceva il vero, era necessario che il fatto corrispondente accadesse’, senza rifiutare la validità dell'implicazione stessa» (*Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele*, p. 106).

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 7: «there is a temptation to recognise what we are used to under the title “logical necessity” in this phrase. But I believe that Aristotle thought the heavenly bodies and their movements were necessary in this sense. On the other hand, he seems to have ascribed something like logical necessity to them. Nor is the idea as undiscussable as it seems at first sight». Va inoltre sottolineato che, nel linguaggio degli autori di tradizione analitica, con l'espressione “logical necessity” si indica un'istanziamento in tutti i mondi possibili; ringrazio il prof. Pagani per il chiarimento di questo punto.

affermare che “è necessario  $p_p$  o è necessario non- $p_p$ ”, ma non che “è necessario  $p_f$  o è necessario non- $p_f$ ”.

Ora, questo articolo consiste anche di una seconda parte, costruita come una elucidazione in forma di dialogo tra due moderni lettori. Avvalendoci della lettura di questa seconda parte, possiamo segnalare quanto lì scrive Anscombe:

*Thus Aristotle's point (as we should put it) is that 'Either  $p$  or not  $p$ ' is always necessary, and this necessity is what we are familiar with. But – and this is from our point of view the right way to put it, for this is a novelty to us – that when  $p$  describes a present or past situation, then either  $p$  is necessarily true, or  $\sim p$  is necessarily true; and here 'necessarily true' has a sense which is unfamiliar to us<sup>37</sup>.*

La prima forma di necessità, che per l'autrice ci è familiare, è propriamente quella logico-trascendentale, che conosciamo bene; subito dopo, l'autrice scrive che il giusto modo di intendere la questione consiste nel ritenere che, se  $p$  è un enunciato descrittivo di una configurazione del mondo presente o passato, allora  $p$  è necessariamente vero oppure lo è il suo contraddittorio, non- $p$ . Con questo, Anscombe introduce la nozione di “necessariamente vero” distinta da quella di “semplicemente vero”: la prima andrebbe correttamente attribuita agli eventi passati e presenti, mentre per gli enunciati al futuro, la verità o falsità è semplice. Il brano continua come segue:

*But 'necessarily true' is not simply the same as 'true'; for while it may be true that there will be rain tomorrow, it is not necessarily true. As everyone would say: there may be or may not<sup>38</sup>.*

L'autrice distingue tra una verità necessaria e una semplice verità. Quest'ultima sarebbe la verità di ciò che può essere affermato in modo non certo, come accade per le affermazioni sugli eventi futuri, che sarebbero necessariamente vere (o necessariamente false) solo nel caso avessimo, per il futuro, una conoscenza analoga a quella che abbiamo del presente o del passato. Anche se su questa linea potremmo continuare a ragionare con implicazioni interessanti, questa interpretazione non ci appare in linea con quanto Aristotele intendeva indicare.

Un contributo fondamentale per lo sviluppo degli studi successivi su questo argomento è quello dello studioso polacco Jan Łukasiewicz, precedente di un quarto di secolo quello di Anscombe (è infatti del 1930), dal titolo *Philosophische Bemerkungen*

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls<sup>39</sup>. Qui, l'autore cita tre gruppi di “teoremi” che secondo lui sono ricorrenti nella logica classica, a partire dallo studio dei quali – insieme con lo studio delle proposizioni modali – egli sarebbe arrivato allo sviluppo della sua “logica a tre-valori”, ovvero:

- (I) *Ab oportere ad esse valet consequentia*
- (II) *Ab esse ad posse valet consequentia*
- (III) *Ab non posse ad non esse valet consequentia.*

I teoremi da (I) a (III) sono rappresentativi dei rispettivi gruppi. Come scrive ancora Celluprica:

Lukasiewicz dichiara di essersi accorto che l'interpretazione di questi teoremi nei termini della logica a due-valori portava a conseguenze assurde e di aver tentato di stabilire tutti i teoremi tradizionali sulle proposizioni modali con la logica a tre-valori. Ciò che permetteva l'utilizzazione di tale logica è la differenza fondamentale che intercorre tra i sistemi a due- e a tre-valori: la validità cioè nel primo, ma non nel secondo, della «legge di bivalenza». [...] Lukasiewicz riconosce esplicitamente di aver visto che la legge non ha validità universale – e ciò permetteva la formulazione del sistema a tre-valori – seguendo un tipo di ragionamento analogo a quello che Aristotele usa per combattere il determinismo nel *De interpret.* 9, per il quale, se un fatto futuro non è al presente determinato né positivamente né negativamente, la proposizione che lo asserisce non è né vera né falsa<sup>40</sup>.

La logica a tre-valori – di cui qui non ci occuperemo – sarebbe stata sviluppata dall'autore in seguito al riconoscimento che la regola di bivalenza non ha un'estensione “trascendentale”, e che quindi al suo spazio di azione si sottraggono gli eventi futuri, dei quali non è lecito affermare, prima del loro accadere, che sono determinati al vero oppure al falso.

Un autore come Jaakko Hintikka ha invece criticato quelle posizioni – come quelle di Lukasiewicz ed Anscombe – che rinvergono in *De interpretatione* IX una limitazione della regola di bivalenza in favore del principio del terzo escluso, in quanto – secondo

---

<sup>39</sup> Cfr. J. ŁUKASIEWICZ, *Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, «Comptes rendus de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie», cl. III, XXIII (1930), pp. 51-77, ora in *Polish Logic*, a cura di S. MCCALL, Clarendon Press, Oxford 1967, pp. 40-66, e in J. ŁUKASIEWICZ, *Selected Works*, ed. by J. ŚLUPECKI, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London 1970, pp. 153-178 con il titolo *Philosophical Remarks on Many-valued Systems of Propositional Logic*.

<sup>40</sup> Cfr. V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele*, p. 80.

Hintikka – nel testo di Aristotele non si rintraccia una distinzione tra la prima e il secondo<sup>41</sup>.

### *Conclusioni*

A conclusione del primo capitolo della prima Parte del presente studio, vogliamo ora riassumere brevemente quanto sin qui acquisito. Innanzitutto, abbiamo affrontato direttamente il commento che Tommaso fa a quei passi di *De interpretatione* IX che riguardano in modo particolare il problema dei futuri contingenti. Come abbiamo potuto vedere, Tommaso non si discosta dall'interpretazione tradizionale – che arriva all'Aquinate per il tramite dei commenti di Ammonio e Boezio –: interpretazione che pone la soluzione nella limitazione della “regola di bivalenza”, come anche autori contemporanei hanno sottolineato. Abbiamo inoltre riflettuto sulla nozione di “necessità”, riproponendo la distinzione tra una necessità logico-trascendentale e una ontologica; e distinguendo il ruolo che le due svolgono in questo genere di questioni. Se in questo primo capitolo abbiamo preso in considerazione soprattutto la lectio XIII (e in parte anche la XV), nel capitolo successivo ci soffermeremo in modo particolare sulla XIV. In quest'ultima, più lunga delle altre due, l'autore ha l'occasione di considerare diversi argomenti, tra cui quello del rapporto tra i futuri contingenti e la prescienza di Dio.

---

<sup>41</sup> Cfr. J. HINTIKKA, *The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX*, «The Philosophical Review», LXXIII (1964), pp. 461-92; in seguito ripubblicato ampliato in *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973.

## CAPITOLO SECONDO

### TOMMASO E IL PROBLEMA DEI FUTURI CONTINGENTI

#### 1. «*Quasi in arce aeternitatis constitutus*». Tra Boezio e Tommaso

Non ci sembra questo il luogo per una ricostruzione approfondita della storia del problema di cui qui ci occuperemo all'interno dell'opera di Tommaso d'Aquino, tuttavia è opportuno proporre innanzitutto – nei punti principali – la trattazione che l'Aquinate ne offre all'interno della *lectio* XIV del Commento<sup>42</sup>.

Nel proseguire la nostra ricognizione intorno alla nozione di necessità all'interno del testo del Commento di Tommaso d'Aquino al capitolo IX del *De interpretatione* aristotelico procederemo soffermandoci – nel presente capitolo – su un argomento “classico” della filosofia di tutti i tempi: il problema del rapporto tra la contingenza degli eventi futuri e l'onniscienza divina. Tale argomento è divenuto appunto un classico nel pensiero medievale proprio a partire dalle letture che venivano date del capitolo IX del *De interpretatione*, in quanto la tesi deterministica, che lì viene da Aristotele prospettata – anche se, come abbiamo visto, contrastata – si porrebbe come un'obiezione alla libertà dell'agire umano in virtù della conoscenza che Dio ha degli eventi futuri. Posto che Dio è onnisciente – si ragiona –, allora Egli deve per forza conoscere anche gli eventi futuri, giacché altrimenti verrebbe meno la sua Provvidenza e quindi la sua azione nell'ambito della storia umana. Ma – prosegue il ragionamento – se Dio conosce anche quanto non è in atto, e quindi gli eventi futuri, e li conosce in modo determinato<sup>43</sup>, allora non si può dare il caso che – insieme – Egli conosca qualcosa infallibilmente *ab aeterno* e la stessa cosa, nel tempo, non accada.

---

<sup>42</sup> Un esame completo e approfondito di questo problema dal punto di vista storico-filosofico si trova in W. L. CRAIG, *The Problem of Future Contingents and Divine Foreknowledge from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands 1988; cfr. anche CH. HUGHES, *Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents*, in J. HALDANE (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2002.

<sup>43</sup> Si legga “in modo certo, infallibile”.

Tommaso affronta la questione del rapporto tra i futuri contingenti e la prescienza divina, e lo fa precisamente nel corso della *lectura* XIV del suo Commento, rifacendosi a precisamente a Boezio. Scrive Tommaso in proposito:

alcuni posero che tutte le cose, quali che siano, che vengono compiute in questo mondo, anche quelle che sembrano fortuite o casuali, si riconducono all'ordine della provvidenza divina, dalla quale dicevano dipendere il fato. E questo alcuni stolti lo negarono, giudicando dell'intelletto divino allo stesso modo del nostro intelletto, che non conosce i singolari. Ciò invece è falso: infatti l'agire dell'intelletto divino, e il suo volere, è il suo stesso essere.

[...] come il suo essere nella sua eccellenza comprende tutto ciò che in qualunque modo è, in quanto cioè “è” per partecipazione dello stesso [Essere Divino], così anche il suo conoscere e il suo conoscibile abbracciano ogni cognizione e ogni conoscibile; e il suo volere e il suo voluto abbracciano ogni appetito e ogni appetibile che è un bene [...]<sup>44</sup>.

Già da queste primissime righe vediamo come Tommaso prenda di petto l'obiezione per cui l'intelletto di Dio non possa conoscere i singolari futuri, allo stesso modo di quello dell'uomo; ma chiaramente i due non possono essere posti sullo stesso piano, stante la loro diversa natura. L'agire dell'intelletto divino, così come il suo volere – scrive Tommaso – è conforme al suo stesso essere, dunque conoscerà perfettamente ogni conoscibile e quindi, aggiungiamo noi, anche ciò che attualmente non si dà<sup>45</sup>.

La seconda obiezione affrontata da Tommaso è la seguente: se Dio ha conoscenza del futuro, e la sua conoscenza è infallibile, allora tutto accade di necessità. Dalla scienza di Dio conseguirebbe la necessità dell'accadere di ciò che accade:

Ma se la provvidenza divina è causa “per sé” di tutte le cose che accadono in questo mondo, [...] sembra che tutto accada per necessità. Anzitutto da parte della sua scienza: non può essere infatti che la sua scienza si sbagli; e così quelle cose che lui sa, sembra che necessariamente debbano accadere. In secondo luogo da parte della volontà: la volontà di Dio infatti non può essere inefficace: sembra dunque che tutto ciò che vuole avvenga per necessità<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. lect. 14, n. 16: «*Et secundum hoc aliqui posuerunt omnia quaecumque in hoc modo aguntur, etiam quae viduntur fortuita vel casualia, reduci in ordinem providentiae divinae, ex qua dicebant dependere fatum. Et hoc quidem aliqui stulti negaverunt, iudicantes de intellectu divino ad modum intellectus nostri, qui singularia non cognoscit. Hoc autem est falsum: nam intelligere divinum et velle eius est ipsum esse ipsius. Unde sicut esse eius sua virtute comprehendit omne illud quod quocumque modo est, in quantum scilicet est per participationem ipsius; ita etiam suum intelligere et suum intelligibile comprehendit omne cognitionem et omne cognoscibile; et suum velle et suum volitum comprehendit omnem appetitum et omne appetibile quod est bonum*».

<sup>45</sup> Su questo punto occorrerebbe introdurre la questione della conoscenza che Dio ha di quanto è meramente possibile, argomento di cui ci occuperemo successivamente.

<sup>46</sup> Cfr. lect. 14, n. 17: «*Sed si providentia divina sit per se causa omnium quae in hoc mundo accidunt, [...] videtur quod omnia ex necessitate accidant. Primo quidem ex parte scientiae eius: non enim potest eius*

Come abbiamo già detto in precedenza, nel rispondere alle obiezioni riportate Tommaso mostra come esse conseguano al conformare le facoltà divine a quelle umane; esse infatti «procedono dal fatto che la conoscenza dell'intelletto divino, e l'operazione della volontà divina, vengono pensate al modo di quelle che sono in noi stessi, mentre invece sono molto diverse»<sup>47</sup>.

La chiave di soluzione del problema – in Tommaso così come in Boezio – sta nella differenza qualitativa che intercorre tra l'intelletto di Dio e quello dell'uomo, infatti

Anzitutto, per quanto riguarda la conoscenza o la scienza, bisogna considerare che, per conoscere quelle cose che avvengono secondo un ordine di tempo, si troverà in una situazione diversa quella capacità conoscitiva che in un qualche modo è contenuta sotto l'ordine del tempo e quella che è totalmente al di fuori dell'ordine temporale<sup>48</sup>.

Per una conoscenza quale quella umana, che *cade sotto l'ordine temporale*, è naturale che gli eventi si manifestino alla sua conoscenza in quanto presenti, passati e futuri, ed è anche ovvio che essa non può conoscere le cose future “in se stesse”, ma solo nelle loro cause<sup>49</sup>.

Anche qui, se confrontiamo il testo di Tommaso con quanto scrive Boezio nel *De Consolatione Philosophiae* (Libro Quinto, Prosa Sesta), osserviamo come in questione siano sempre due diversi tipi di necessità, che vanno opportunamente messi in luce nella loro differenza, per evitare equivoci. Nel testo sopra citato, Boezio distingue infatti tra una “necessità semplice” e una “necessità condizionale”: la prima è la necessità che poi si sarebbe chiamata “*de re*”, ed è la necessità propria di quanto è in se stesso necessario (ad es.: “è necessario che tutti gli uomini siano mortali”)<sup>50</sup>, mentre la seconda è quella propriamente legata alla preveggenza (ad es.: “se so che Socrate sta camminando, allora

---

*scientia falli; et ita ea quae ipse scit, videtur quod necesse sit venire. Secundo ex parte voluntatis: voluntas enim Dei inefficax esse non potest; videtur ergo quod omnia quae vult, ex necessitate eveniant».*

<sup>47</sup> Cfr. lect. 14, n. 18: «*Procedunt autem hae obiectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant».*

<sup>48</sup> Cfr. lect. 14, n. 19: «*Nam primo quidem ex parte cognitionis vel scientiae considerandum est quod ad cognoscendum ea quae secundum ordinem temporis eveniunt, aliter se habet vis cognoscitiva, quae sub ordine temporis aliquantulum continetur, aliter illa quae totaliter est extra ordinem temporis».*

<sup>49</sup> *Ibidem*: «*[...] futura autem non cognoscit in seipsis, quia nondum sunt, sed cognoscere ea potest in causis suis: per certitudinem quidem, si totaliter in causis suis sint determinata, ut ex quibus de necessitate evenient; per coniecturam autem, si non sint determinata quin impediri possint, sicut quae sunt ut in pluribus; nullo autem modo, si in suis causis sunt omnino in potentia non magis determinata ad unum quam ad aliud, sicut quae sunt ad utrumlibet».*

<sup>50</sup> Cfr. il capitolo seguente per un approfondimento della questione.

è necessario che Socrate stia camminando”), ed è quella che in seguito si sarebbe chiamata “*de dicto*”.

Ecco quanto scrive Boezio, in una recente traduzione:

la sua scienza, oltrepassato ogni movimento del tempo, rimane nella semplicità della propria presenza e, abbracciando gli infiniti spazi del presente e del futuro, considera nella sua semplice conoscenza tutte le cose, come se accadessero in quel momento. Pertanto, se tu volessi valutare la presenza con cui distingue tutte le cose, riterresti più rettamente che essa non è la prescienza, per dir così, del futuro, ma la scienza di un presente che non viene mai meno. Onde è chiamata non previdenza ma piuttosto provvidenza, poiché, posta lontano dalle cose più basse, vede tutto come dalla eccelsa vetta delle realtà. Perché, quindi, pretendi che divengano necessarie le cose che sono illuminate dalla luce divina, quando nemmeno gli uomini rendono necessarie quelle che vedono? Forse il tuo sguardo aggiunge qualche necessità alle cose che vedi presenti? Niente affatto. Eppure, se è giusto un confronto tra il presente divino e il presente umano, come voi in questo vostro presente temporaneo vedete certe cose, così egli nel suo eterno presente discerne tutte le cose. Perciò, questa pre conoscenza divina non muta la natura e la caratteristica peculiare delle cose, e le vede presenti presso di sé tali quali un giorno avverranno nel tempo<sup>51</sup>.

Dio ha conoscenza di tutto quanto accade nel tempo – passato, presente e futuro – , ma per Lui tutto quanto è come un eterno presente: lo sguardo di Dio coglie in un sol colpo e in modo determinato tutto quanto si svolge nel tempo, compreso quanto per chi si colloca nel tempo è futuro, ma non per questo viene meno la contingenza di quanto accade nel mondo. Con una felice espressione, e sulla scorta di quanto scrive Boezio, Tommaso afferma che Dio «è totalmente al di fuori dell’ordine del tempo, quasi in cima alla rocca dell’eternità»:

che è tutta contemporanea, a cui soggiace tutto il decorso del tempo secondo un unico e semplice suo sguardo; quindi con un unico sguardo egli vede tutte quelle cose che vengono fatte secondo tutto il decorso del tempo, e ciascuna di esse secondo che è esistente in se stessa, e non come se gli fosse futura quanto al suo sguardo in quanto è solamente nell’ordine delle sue cause (benché egli veda anche lo stesso ordine delle cause); egli vede invece in modo totalmente eterno ciascuna di quelle cose che sono

---

<sup>51</sup> Cfr. S. BOEZIO, *La Consolazione di Filosofia*, Libro V, 6, 15-21: «*scientia quoque eius, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeterit ac futuri spatia complectens, omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praesentiam pensare velit qua cuncta dinoscit, non esse praesentiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praevidentia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae divino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? Nume nim quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collation, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille omnia suo cernita eterno. Quare hace divina praenotio naturam rerum proprietatemque non mutat taliaque apud se praesentia spectat qualia in tempore olim futura provenient*» (trad. it. di B. Chitussi, Einaudi, Torino 2010).

in qualsiasi tempo, così come un occhio umano vede che Socrate siede in se stesso, non nella sua causa<sup>52</sup>.

È chiaro quindi che – così impostato – il problema della compatibilità o meno della conoscenza del futuro *ex parte Dei* con la contingenza del mondo, trova un'efficace soluzione, consistente non tanto nel trovare una via intermedia tra le due opzioni, quanto nell'approfondire la natura della conoscenza divina, che non si situa – come quella umana – nell'ordine temporale, ma al di fuori di esso, come da una sommità da cui possa dominare lo scorrere degli eventi che cadono nello stesso ordine temporale, conoscendoli infallibilmente in modo determinato, e senza con ciò intervenire sul loro statuto ontologico – contingente o necessario che sia – allo stesso modo in cui, in quanto noi conosciamo in modo determinato che qualcosa è in un certo modo, non per questo possiamo qualcosa sullo statuto modale della cosa conosciuta. Con le parole di Tommaso:

per il fatto che un uomo vede che Socrate è seduto non si toglie la contingenza di ciò, perché essa riguarda l'ordine della causa all'effetto; tuttavia l'occhio dell'uomo vede in modo certissimo e infallibile che Socrate sta seduto, fintanto che sta seduto, perché ogni cosa, in quanto è in se stessa, è determinata. Così dunque resta chiaro che Dio conosce tutte le cose che accadono nel tempo in modo certissimo e infallibile, e tuttavia quelle cose che accadono nel tempo non sono o divengono per necessità, ma in modo contingente<sup>53</sup>.

La stessa soluzione la si ritrova anche in un altro luogo tommasiano, precisamente in *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 13. Qui Tommaso – siamo nel *Respondeo* dell'articolo 13 – ripropone sostanzialmente la sua posizione sul tema dei futuri contingenti che, come abbiamo avuto modo di vedere nell'analisi del Commento, si presenta come un approfondimento di quella boeziana:

dal fatto che Dio sa tutte le cose – non solo quelle che sono in atto, ma anche quelle che sono in suo potere (cioè che può creare), e delle quali alcune sono, rispetto a noi, future e contingenti –, segue che Dio conosce i “futuri contingenti”. Per capirlo, occorre considerare che qualcosa può essere detto “contingente” in due sensi: in un primo senso, in se stesso, in quanto già è in atto. E, in tal modo, non è considerato

---

<sup>52</sup> Cfr. lect. 14, n. 20: «*Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum; et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum videat), sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua*».

<sup>53</sup> Cfr. lect. 14, n. 21: «*Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur eius contingentia quae respicit ordinem causae ad effectum; tamen certissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamne ea quae in tempore eveniunt non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter*».

come futuro, ma come presente; e non come qualcosa che possa accadere o non accadere, bensì come qualcosa di determinato univocamente. E, per questa ragione, può sottostare infallibilmente a una cognizione certa, ad esempio alla vista, così come quando vedo Socrate che siede. In un altro senso, si può considerare il contingente in quanto sta nella sua causa. E così è considerato come futuro, e come non ancora univocamente determinato, in quanto la causa (del) contingente è disposta ad esiti opposti. E in tal modo il contingente non sottostà in modo certo ad alcuna cognizione. Per cui, chiunque conosca un effetto contingente solo nella sua causa, non ne ha che una conoscenza congetturale. Ma Dio conosce tutti i contingenti, non solo in quanto sono nelle loro cause, ma anche in quanto ciascuno di essi è in atto in se stesso. E, benché le realtà contingenti vengano all'atto in successione, tuttavia Dio non le conosce successivamente, in quanto sono nel loro essere, come capita a noi, bensì le conosce simultaneamente. Poiché la sua conoscenza è misurata dall'eternità, come lo è il suo essere; ma l'eternità, che esiste tutt'insieme, cinge l'intero sviluppo temporale, come sopra s'è detto. Quindi, tutte le cose che accadono nel tempo, sono presenti a Dio dall'eternità, non solo per quell'aspetto per cui Egli ha presente a sé tutte le ragioni delle cose – come alcuni dicono –, ma nel senso che il suo intuito si porta dall'eternità su ogni cosa, in quanto essa è nella sua propria “presenzialità”. Quindi è chiaro che le realtà contingenti sono conosciute – e anche infallibilmente – da Dio, in quanto sono sottoposte al cospetto divino nella loro presenzialità, e tuttavia si tratta – se vengono riferite alle loro cause – di futuri contingenti<sup>54</sup>.

Da questa pagina della *Summa* risulta chiaro come per Tommaso Dio conosca i futuri contingenti in quanto questi sono da riportare – quanto alla loro causa – a Lui stesso, in quanto ha facoltà di crearli, e inoltre la conoscenza che Egli ha di essi non si limita alle loro cause, ma si estende alle cose stesse in modo determinato. Anche dalla risposta alla terza obiezione presente nell'articolo 13, si può vedere come – ancora una volta – Tommaso ribadisca che la necessità con cui Dio ha conoscenza del contingente sia una necessità *de dicto*. In particolare Tommaso distingue – riguardo alla proposizione “ogni

---

<sup>54</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 13, *Respondeo*: «*Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognition, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut test in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata».*

cosa conosciuta da Dio è necessario che sia” – tra un senso *de re* e un senso *de dicto* definendo la proposizione, a seconda che la si legga secondo il primo o il secondo senso, rispettivamente «divisa e falsa» e «composta e vera», e ciò sulla scorta di quanto Aristotele scrive in *Confutazioni sofistiche*, capitolo IV. Riportiamo di seguito il testo della risposta alla terza obiezione: «*Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium*»<sup>55</sup>.

Tommaso scioglie la questione dicendo che, nel primo caso, la modalità ha un ambito applicativo stretto, quindi la necessità comprende soltanto il soggetto della proposizione, ovvero “ogni cosa conosciuta”, mentre nel secondo caso la modalità possiede un ambito applicativo ampio, estendendosi all’intera proposizione, in questo caso “ogni cosa conosciuta da Dio è necessario che sia”.

Aggiungiamo che questa seconda proposizione è necessaria in quanto è impossibile che Dio si sbagli su ciò che accade, è accaduto o accadrà, poiché – secondo Tommaso – è Lui stesso a far sì che accadano. Questo punto è precisamente il passo in avanti che l’Aquinata compie rispetto a Boezio: in Tommaso, conoscere è per Dio creare, ed Egli crea esseri liberi, in grado quindi di dare da se stessi corso agli eventi che conoscerà *ab aeterno*, senza perciò togliere libertà alla creatura e contingenza agli eventi.

## **2. La posizione di Agostino**

### **2.1. *De Civitate Dei*, V, 9**

La discussione intorno alla prescienza divina – come abbiamo visto – giunge a Tommaso per il tramite della tradizione classica, di cui Boezio è un valido interprete. La medesima questione è affrontata anche da un altro pensatore del periodo tardo-antico, ovvero Agostino, il quale discute gli interrogativi che la dottrina della predestinazione pone alla fede cristiana.

---

<sup>55</sup> Cfr. *Ivi*, ad 3um.

In *De Civitate Dei*, V, 9 Agostino prende in considerazione l'obiezione che Cicerone muove contro la possibilità della previsione degli eventi futuri da parte di Dio, previsione che egli ritiene incompatibile con la libertà della volontà umana: da parte sua, Agostino ritiene «evidente mancanza di intelligenza» (*apertissima insania*) ammettere l'esistenza di Dio e – insieme – negarne la prescienza delle cose future. Cicerone sembra argomentare che, data la premessa della prescienza divina, ne segue necessariamente l'esistenza del destino, contro la quale peraltro egli si scaglia per salvare la possibilità della libertà umana: destino che inoltre egli sembra assimilare – al modo degli Stoici – alla serie concatenata di cause tra eventi, ovvero a ciò che si sarebbe chiamato determinismo *causale*. Così Agostino riassume la tesi ciceroniana: «Se tutti gli eventi, egli dice, sono presciti, si verificheranno nella serie secondo cui sono stati presciti e se si verificheranno in quella serie, la serie degli avvenimenti è determinata nella prescienza di Dio e se è determinata la serie degli avvenimenti, è determinata anche la serie delle cause»<sup>56</sup>.

## 2.2. *De libero arbitrio*, III, 4.10

In un altro luogo, Agostino discute più approfonditamente il problema sollevato anche da Cicerone. Nel libro terzo del dialogo *De libero arbitrio* Agostino corregge il suo interlocutore, affermando che la prescienza non è incompatibile con la libertà del volere umano, in quanto la previsione conosce in modo certo e infallibile eventi che però sono causati dalla volontà dell'uomo, quindi contingenti. Come anche Boezio successivamente sosterrà – e come anche noi abbiamo già mostrato –, la previsione non modifica lo statuto modale degli eventi di cui c'è prescienza. Con le parole di Agostino:

AGOSTINO: - Per quale motivo ti sembra che il nostro libero arbitrio sia opposto alla prescienza di Dio? Perché è prescienza ovvero perché è prescienza di Dio?

EVODIO: - Perché è di Dio piuttosto.

A. - Dunque se tu avessi prescienza che un tizio peccherà, non sarebbe necessario che pecchi?

---

<sup>56</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, V, 9.2: «Videlicet quia, si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt; et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti deo; et si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum».

E. - Anzi sarebbe necessario che pecchi. La mia non sarebbe prescienza se non avessi prescienza di eventi certi.

A. - Dunque non perché è prescienza di Dio, è necessario che avvengano gli eventi, di cui è presciente, ma perché è prescienza e tale non sarebbe se non preconosce eventi certi.

E. - D'accordo; ma a che scopo questo discorso?

A. - Perché, salvo errore, tu non costringeresti ineluttabilmente a peccare quel tizio, del quale prevedi che peccherà e la tua prescienza non lo costringe a peccare, sebbene senza dubbio peccherà. Altrimenti non avresti prescienza che peccherà. Come dunque non sono opposti questi due termini, che tu per tua prescienza sai ciò che un altro compirà con la propria volontà, così Dio, sebbene non costringe nessuno a peccare, prevede però coloro che per propria volontà peccheranno<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 4.10: «Aug. - Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae Dei? quia praescientia est, an quia Dei praescientia est?

Ev. - Quia Dei potius.

Aug. - Quid ergo? si tu praescires peccatum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret?

Ev. - Imo necesse esset ut peccaret: non enim aliter esset praescientia mea, nisi certa praescirem.

Aug. - Non igitur quia Dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit, sed tantummodo quia praescientia est; quae si non certa praenoscit, utique nulla est.

Ev. - Consentio: sed quorsum ista?

Aug. - Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccatum esse praescires; neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt».

# CAPITOLO TERZO

## LA NECESSITÀ COME MODALITÀ ONTOLOGICA

### 1. Premessa sul significato di “possibilità”

Il nostro discorso sulla necessità come modalità ontologica prenderà le mosse dall’esame della figura del “possibile” e dalla sua semantizzazione, che risale, come vedremo, ad Aristotele, per continuare poi nella modernità sino ad arrivare alla filosofia contemporanea.

1.1. Referente storico principale della figura del possibile è Aristotele, il quale per primo ce ne offre una definizione: il “possibile” (*dynatón*) è ciò che esclude da sé soltanto l’impossibilità, laddove l’impossibilità viene indicata come la necessità del darsi del termine contraddittorio. Possiamo esprimere quanto detto mediante linguaggio formalizzato come segue: (1)  $\diamond \alpha \equiv \neg \Box \neg \alpha$ . Per Aristotele qualcosa è possibile se, assumendolo, non ne consegue nulla di impossibile. Si noti che quest’ultima definizione dà luogo a una circolarità di *definiendum* e *definiens*: il possibile verrebbe definito a partire dall’impossibile, ma quest’ultimo presuppone l’acquisizione del significato di “possibile”.

1.1.1. In alcuni luoghi aristotelici – si pensi a *De interpretatione* IX – l’impossibile viene fatto equivalere al “privo di luogo”, che in greco si indica con il termine *átupon*. Invece negli *Analitici primi*, l’impossibile compare nella formula “riconduzione all’impossibile” (*apagoghé eis adýnaton*): operazione dialettica che – com’è noto – consiste nella esplicitazione della autocontraddittorietà della tesi contraddittoria a quella che si vorrebbe sostenere.

1.1.2. Da quanto fin qui abbozzato, si evince chiaramente che i concetti modali di “possibile” e “impossibile” sono strettamente legati a condizioni logiche validanti una determinata ipotesi, eminentemente la non contraddittorietà dell’ipotesi in questione.

Possiamo sintetizzare quanto detto finora scrivendo che:

(2)  $\diamond \alpha$  sse  $\diamond \alpha \vdash \perp$

(3)  $\diamond \alpha$  sse  $\neg \diamond \alpha \vdash \perp$

Aristotele, però, sa che l'autocontraddizione risulta impossibile in un senso ben più radicale, che è quello della impossibilità *elencctica*, ovvero l'impossibilità di mettere fuori gioco le strutture principali dell'essere (come l'autore mostra nel Libro *Gamma* della *Metafisica*, nel contesto della difesa del PDNC dai suoi contestatori)<sup>58</sup>.

1.2. Se già in Aristotele era presente la consapevolezza che esiste un possibile (*dynatón*) smarcato dal potenziale (*dýnamis*), è solo nella modernità che questa consapevolezza viene confermata e sviluppata, e questo a partire già da un filosofo come Giovanni Duns Scoto (vissuto a cavallo tra il XIII e il XIV secolo). Con lo scolastico scozzese avviene il vero e proprio "salto" verso il "possibile logico", ovvero il possibile pensato non tanto a partire dalle sue effettive condizioni di realizzabilità, bensì a partire dalla mera "non ripugnanza" dello stato di cose sulla cui possibilità o meno ci si interroga (dove con l'espressione "non ripugnanza" si vuole esprimere la non contraddittorietà fra i termini).

Intesa secondo quest'ultimo significato, quindi, anche la celebre "chimera" sarebbe qualcosa di possibile, in quanto una tale ipotesi – ma sarebbe meglio dire "virtualità" – non è, in sé, auto-contraddittoria (tantoché essa è pure pensabile), a prescindere dal darsi o non darsi effettivi delle condizioni necessarie alla sua realizzabilità.

---

<sup>58</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 4, 1005b: «Ci sono alcuni, come dicemmo, i quali affermano che la stessa cosa può essere e non essere, e, anche, che in questo modo si può pensare. [...] Noi, invece, abbiamo stabilito che è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia; e, in base a questa impossibilità, abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi. Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato [...] in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione» (trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978).

1.2.1. Altro referente storico della figura del possibile “logico” – questa volta moderno –, è Francisco Suàrez, il quale, nelle *Disputationes Metaphysicae* – in particolare nella II e nella XVIII – parla dell’impossibile come dell’ambito dell’auto-contraddittorio: ad essere possibile rimane dunque soltanto l’incontraddittorio. Suàrez concepisce la *ratio entis* come l’*existere extra nihil negativum*, dove l’*existere* è inteso nel suo significato più proprio di *ek-sistere*, ovvero “sporgere” oltre quel nulla che farebbe da contenuto all’ipotesi auto-contraddittoria.

1.2.2. La concezione del possibile come il meramente incontraddittorio confluisce nella filosofia di Leibniz: il principale analogato dell’essere non è più il *tode ti* aristotelico, bensì il possibile, di cui la realtà rappresenta l’attualizzazione (*Teodicea*, II, 201): in quel luogo Leibniz scrive che

se potessimo comprendere la struttura e l’economia dell’universo, troveremmo che è fatto e governato proprio come i più saggi e i più virtuosi vorrebbero, non potendo Dio mancare di fare così. Tale necessità, tuttavia, non è che morale. [...] se Dio fosse necessitato a produrre tutto ciò che produce da una necessità di tipo metafisico, o produrrebbe tutti i possibili, o non produrrebbe assolutamente nulla<sup>59</sup>.

1.2.3. Un altro filosofo scolastico moderno, Christian Wolff, afferma che «la prima cosa che si concepisce dell’ente è la sua essenza»: l’ontologia viene quindi costituita assimilando l’attuale al possibile (*Ontologie*).

1.2.4. Da quanto detto finora, se qualcosa è saputo come possibile, allora esso è *a fortiori* incontraddittorio; ma l’incontraddittorietà di una ipotesi è anche condizione sufficiente per la possibilità della stessa?

È stato Kant a evidenziare gli inconvenienti di una semantizzazione del possibile come il meramente incontraddittorio. Nella sua *Dissertatio* (Sezione V, § 28), il filosofo prussiano denuncia come “surrezione”<sup>60</sup> la riduzione del possibile all’incontraddittorio. Esiste infatti un tipo di impossibilità che non è mediata dalla contraddizione (eminentemente, la già citata impossibilità “elenctica”). Scrive Kant:

quanto poi al secondo assioma surrettizio, esso trae origine dalla conversione arbitraria del principio di non contraddizione. Ma a questo fondamentale giudizio

---

<sup>59</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, II, 201, trad. it. di M Marilli, BUR, Milano 1993.

<sup>60</sup> Con il termine “surrezione” si vuole indicare una ipotesi introdotta, per così dire, “di soppiatto”.

inerisce il concetto di tempo in quanto che, dati in esso nello stesso tempo opposti contraddittori, è manifesta l'impossibilità, che è enunciata così: ciò che simultaneamente è e non è, è impossibile. Qui, essendo predicato qualcosa mediante l'intelletto in un caso che è dato in conformità alle leggi della sensibilità, il giudizio è verissimo ed evidentissimo. Se, invece, si converte così il medesimo assioma e si dice: ogni impossibile è e non è nello stesso tempo, cioè implica una contraddizione, allora si predica in modo universale mediante la conoscenza sensitiva qualcosa di un oggetto della ragione, e perciò si sottomette il concetto intellettuale di possibile e di impossibile alle condizioni della conoscenza sensitiva, ossia ai rapporti di tempo; il che è verissimo in riferimento alle leggi alle quali l'intelletto umano è vincolato e dalle quali è limitato, tuttavia non può essere in nessun modo concesso in modo oggettivo e generale. [...] che quindi tutto ciò che non implica contraddizione sia appunto possibile, è una conclusione infondata, assumendosi come oggettive le condizioni soggettive del giudicare<sup>61</sup>.

Kant mette in evidenza la non liceità di una conversione del PDNC, con la quale si affermi che «ogni impossibile è e non è nello stesso tempo».

## 2. La contingenza nel suo autentico significato<sup>62</sup>

2.1. A ben vedere, un discorso sulla possibilità non è necessariamente legato a quello sulla contingenza, e anzi avrebbe senso anche all'interno di un contesto fatalistico<sup>63</sup>. La definizione del possibile che abbiamo dato non ci fornisce ancora elementi utili a inferire, dalla possibilità di un determinato stato di cose, l'accadere di esso in maniera contingente. Possiamo chiamare il tipo di possibilità che abbiamo esaminato nel paragrafo precedente "possibilità semantica": una possibilità che – come abbiamo visto – esclude da sé solo l'impossibilità del proprio contraddittorio. Ma c'è un altro tipo di possibile, che potremmo chiamare "possibile bilaterale": considerare come contingente un determinato stato di cose significa infatti comprendere che quest'ultimo non è necessario e, insieme, non è necessario nemmeno il suo contraddittorio. Ciò è bene espresso dalla seguente formula:

$$(4) \ \diamond\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \neg\Box\neg\alpha.$$

<sup>61</sup> Cfr. I. KANT, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Sezione V, § 28, trad. it. di R. Ciafardone, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.

<sup>62</sup> Per un ulteriore approfondimento dei temi presi in considerazione in questo paragrafo cfr. P. PAGANI, *Nota sulle modalità dell'essere*, in D. SPANIO (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 55-81.

<sup>63</sup> Per un chiarimento del significato del termine "fatalismo", si veda il capitolo successivo.

Dalla (4) si può inoltre procedere nei seguenti passaggi:

$$(5) \diamond\alpha \equiv \neg\Box\alpha \wedge \Diamond\alpha^{64}$$

$$(6) \diamond\alpha \equiv \Diamond\neg\alpha \wedge \Diamond\alpha^{65}.$$

2.1.1. La formula (6) esprime la contingenza vera e propria: contingenza che, si badi bene, non è di rilievo fenomenologico, come sarebbe invece la contingenza meramente legata al divenire degli enti. La contingenza che si struttura come bilateralità è infatti accertabile solamente per mezzo di un'indagine propriamente metafisica.

2.1.2. È bene annotare – di passaggio – che una tale compossibilità dei contraddittori in potenza non è un'ipotesi auto-contraddittoria. Quella contemplata nell'ipotesi della contingenza come possibilità bilaterale non è, infatti, la possibilità del darsi – insieme – dei contraddittori, bensì la possibilità che *aut* l'uno *aut* l'altro dei due si realizzino in un tempo successivo.

2.2. Un tale significato di contingenza ci pare essere proprio quello che Aristotele – in *De interpretatione* XIII, 23a 7-15 – voleva indicare con il termine *endechémenon*, sia pure secondo un significato non ancora metafisicamente fondato. L'espressione – che in latino si sarebbe in seguito tradotta con il termine *contingens* – fa riferimento essenzialmente a due cose: in primo luogo si riferisce a ciò che è già in atto, e in secondo luogo a ciò che potrebbe essere in atto. In quel luogo, Aristotele ci restituisce un quadrato modale così strutturato: a) possibile che sia; b) non possibile che sia; c) possibile che non sia; d) non possibile che non sia:

POSSIBILE CHE SIA

NON POSSIBILE CHE SIA

POSSIBILE CHE NON SIA

NON POSSIBILE CHE NON SIA

---

<sup>64</sup> Passaggio che si ottiene dalla (4) per equivalenza di possibilità con non-impossibilità:  $\Diamond\alpha \equiv \neg\Box\neg\alpha$ .

<sup>65</sup> Passaggio che si ottiene dalla (5) per la regola di trasformazione di “ $\Box$ ” in “ $\Diamond$ ”, mediata dalla regola della doppia negazione (DN):  $\neg\Box\alpha \equiv \Diamond\neg\alpha$ .

Che può esser reso come segue (modificando l'ordine dei termini): a) necessario (N); b) impossibile (I); c) possibile che sia (P'); d) possibile che non sia (P'')

NECESSARIO (N)

IMPOSSIBILE (I)

POSSIBILE CHE SIA (P')

POSSIBILE CHE NON SIA (P'')

Considerando gli estremi c) e d) del quadrato modale di *De int.* XIII come i due lati della bilateralità, Jean Louis Gardies trasforma il quadrato in un triangolo: a) necessario (N); b) impossibile (I); c) contingente (C)<sup>66</sup>. Un passaggio, questo, che chiarifica come il contingente sarebbe contraddittorio sia in relazione al necessario che all'impossibile.

NECESSARIO (N)

IMPOSSIBILE (I)

CONTINGENTE (C)

2.2.1. Secondo il primo significato – cioè l'ente nella sua attualità –, l'ente da noi conosciuto, non lo è ancora come contingente nel senso della bilateralità: potrebbe infatti, in un secondo momento, rivelarsi necessario.

2.2.2. Inteso nel suo secondo significato invece, il contingente è ciò che esclude da sé il necessario. Aristotele dimostra di essere consapevole di questo secondo tipo di contingenza, che è quella vera e propria, ma non è in grado di darne adeguata fondazione

---

<sup>66</sup> Cfr. J. L. GARDIES, *Essai sur la logique des modalités*, PUF, Paris 1979.

e quindi – aggiungiamo noi – di confutare le obiezioni che furono mosse da parte degli ambienti Megarici<sup>67</sup>.

2.2.3. Non è in grado di dar conto della bilateralità in quanto non sarebbe stato possibile in ogni caso dare fondamento ad una tale ipotesi in un contesto – quale quello greco – che non era in possesso del teorema di Creazione. Solo considerando il contingente come correlato oggettivo di un atto di creazione da parte di un soggetto libero si può dare ragione di esso, per analogia con quanto osserviamo nell’agire dell’essere umano<sup>68</sup>.

Da quanto sino ad ora acquisito, possiamo affermare che “contingente” può esprimersi in due accezioni; in un senso “debole”, il contingente è quanto è di fatto suscettibile di non essere: questa è la contingenza di ciò che diviene in quanto diviene; mentre in senso proprio o “metafisico”, il contingente è il poter essere, ma anche non essere.

### 3. Possibili obiezioni alla contingenza

Come abbiamo già detto, la possibilità bilaterale non è accertabile sul piano fenomenologico – sul quale concorderebbero sia Aristotele che Diodoro –, bensì richiede che si sposti l’indagine sul piano metafisico. Finché non si sia data ragione di una metafisica di tipo “creazionista”, la contingenza come bilateralità rimane una “virtualità” (ovvero risulta come mera ipotesi).

Una prima possibile obiezione che potrebbe essere mossa alla bilateralità del possibile è la seguente:

$$1. \Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha \vdash \Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$$

$$2. \Diamond(\alpha \wedge \neg\alpha) \vdash \perp.$$

---

<sup>67</sup> Questo secondo – e più pregnante – significato di *endechémenon* è presente in *Analitici Primi*, I, 32a 36-38.

<sup>68</sup> Cfr. P. PAGANI, *Nota sulle modalità dell’essere*, pp. 73-74.

Secondo questa obiezione, ammettere la possibilità di entrambi i contraddittori in potenza, presi singolarmente, equivale ad ammettere la possibilità del darsi – insieme – di entrambi i contraddittori in atto. Senonché una tale operazione – il raccoglimento del simbolo di possibilitazione fuori dalla parentesi – non è una regola di trasformazione valida in alcun sistema di logica modale<sup>69</sup>. Essa corrisponde ad una “*fallacia compositionis*” (analoga alla “*fallacia divisionis*” che Aristotele denuncia nel capitolo IX del *De interpretatione*), in cui si assisterebbe a un improprio “slittamento” (*metabasis*) da un significato di “possibilità” ad un altro.

3.2. Una seconda obiezione – più radicale – alla bilateralità è stata formulata, in ambiente megarico, da colui che viene considerato il principale referente polemico di Aristotele in *De interpretatione* IX: Diodoro Crono. Non è questo il luogo dove cercheremo di riassumere le linee generali del pensiero di Diodoro sulle modalità – a questo dedicheremo spazio nel capitolo successivo (oltre che nella seconda Parte di questo studio) –, ma tentiamo comunque di riproporre sinteticamente, anche in senso formale, l’obiezione fatalistica alla contingenza.

3.3. La chiave del discorso sull’obiezione in questione sta in una scorretta interpretazione della formula (6). Tale scorrettezza è formulabile nei passaggi che ora seguiranno<sup>70</sup>:

$$1. \Diamond\alpha \wedge \Diamond\neg\alpha \vdash \Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha$$

$$2. \Diamond\alpha \wedge \neg\Diamond\alpha \vdash \perp^{71}$$

Anche in questa seconda obiezione si avrebbe la denuncia – infondata – della contraddittorietà dell’ipotesi della contingenza. Ma il passaggio di cui al punto 1 sottintende uno sviluppo errato per cui da “ $\Diamond\neg\alpha$ ” si possa ottenere “ $\neg\Diamond\alpha$ ” – secondo una invalida regola di trasformazione –; ma con ciò si viene a sottintendere, per inferenza di “contrapposizione”, il passaggio da “ $\Diamond\alpha$ ” a “ $\neg\Diamond\neg\alpha$ ”, che è proprio quanto vuole esprimere la tesi fatalista o “necessitarista”: la possibilità di  $\alpha$  esclude quella di  $\neg\alpha$ , per cui  $\alpha$  sarebbe necessario. Semplificando, secondo l’ipotesi fatalistica il possibile è solo ciò che è

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Per trasformazione di  $\Diamond\neg\alpha$  in  $\neg\Diamond\alpha$ .

accaduto, accade o accadrà; per cui la possibilità di un evento o stato di cose esclude da sé la possibilità del suo contraddittorio, e questo anche a livello di virtualità, stante una peculiare semantizzazione del termine “possibile”: di conseguenza, ciò che si attua è necessario. Un errore di questo tipo deriverebbe dal fraintendimento del significato del simbolo “ $\diamond$ ”, ragion per cui in questo caso si parla di “*fallacia aequivocationis*”, analogamente a quando prima abbiamo parlato di “*fallacia compositionis*” e “*fallacia divisionis*”. Il passaggio di cui sopra, infatti, sottintende non soltanto l’errata inferenza, per una regola di trasformazione non valida, per cui da “ $\diamond\alpha$ ” deriverebbe “ $\neg\diamond\alpha$ ”, ma anche l’ulteriore passaggio errato da “ $\diamond\alpha$ ” a “ $\neg\diamond\neg\alpha$ ”. Sviluppato ulteriormente, l’ultimo passaggio dice, in positivo, che “ $\diamond\alpha \vdash \square\alpha$ ”, e quindi, in negativo, che “ $\neg\square\alpha \vdash \neg\diamond\alpha$ ”.

Quanto detto sopra corrisponde, in positivo e in negativo, all’affermazione per cui il possibile viene a coincidere con l’attuale, e perciò alla conseguenza che l’attuale è necessario: il che è propriamente quanto si vorrebbe introdurre come esito dell’argomento di Diodoro Crono. In realtà, a prescindere dalla conferma o meno di un tale esito, la possibilità dei contraddittori in potenza resta almeno una “virtualità”, e tale è infatti considerata dal soggetto libero, per il quale entrambi consistono in possibili *obiecta actionis*, a prescindere da una previa riflessione metafisica.

# CAPITOLO QUARTO

## FATALISMO, NECESSITARISMO, DETERMINISMO

### 0. Perché questa distinzione

Nel concludere la prima parte del presente lavoro, poniamo ora uno spazio all'interno del quale distingueremo tre grandi “teorie della necessità”, ognuna delle quali in realtà non è un'isola rispetto alle altre, ma condivide con esse comuni radici nella tradizione del pensiero antico, che risalgono sino ai poemi omerici. Una distinzione, questa, che opereremo smarcandoci solo in parte dal testo tommasiano di cui ci stiamo occupando, che infatti riprenderemo in mano anche nel presente capitolo, se non altro perché, nel corso della *lectio* XIV del suo Commento, Tommaso fa riferimento alla posizione stoica intorno al “fato” e cita l'argomento che Aristotele oppone per distruggere le premesse megariche dalle quali gli Stoici facevano derivare la concezione fatalistica del mondo.

Distingueremo quindi tra “fatalismo”, “necessitarismo” e “determinismo”. Fin da ora diciamo che la differenza più marcata che intercorre tra queste tre posizioni è quella per cui, se da un lato fatalismo e determinismo condividono una visione causale degli eventi, il necessitarismo invece prescinde dal riferimento alle cause, configurandosi quindi – come già accennato nel primo capitolo – come una forma di determinismo *logico*, ovvero fondantesi unicamente sulla verità delle proposizioni esprimenti un certo stato di cose, dalla quale verità viene fatta conseguire la necessità di quanto accade. Possiamo affermare, quindi, che con “necessitarismo” si può indicare propriamente la tesi che Aristotele indica come conseguenza – sia pur fallace – dell'applicazione agli enunciati singolari e futuri del cosiddetto principio (ma sarebbe più opportuno chiamarlo “*legge*”) di “bivalenza”: tesi che storicamente viene attribuita a Diodoro Crono come esito del suo *argomento dominatore* (κυριεύων λόγος).

La trattazione degli argomenti del presente capitolo comincerà quindi con la definizione del fatalismo stoico, partendo dal quale ci sembra di poter mostrare con più

agilità e chiarezza le altre concezioni della necessità. Sia per ragioni di economia che per non evadere troppo dal campo che ci siamo proposti, non andremo – dal punto di vista storico-filosofico – oltre Tommaso d’Aquino, nella cui opera rintracciamo luoghi interessanti di trattazione di questi argomenti.

## 1. Fatalismo

La domanda da cui potremmo partire per comprendere appieno la tesi denominata “fatalismo” potrebbe essere la seguente: “di cosa parliamo quando parliamo di ‘fato’?”. Questo, per cominciare a porci dei limiti nell’esposizione dell’argomento che vogliamo trattare, poiché le tesi deterministiche con cui abbiamo a che fare possono essere confuse tra di loro. Spesso infatti, si confondono “fato” e “destino”: due termini che in realtà indicano due cose ben diverse, come avremo modo di vedere nel prosieguo.

Diciamo fin da ora che con “fato” vogliamo indicare una serie concatenata di cause, all’interno della quale l’accadere dell’una necessita l’accadere della successiva. Una tesi, questa, presente nel pensiero degli Stoici, e che troveremo considerata nel dialogo *De fato* di Cicerone. Rimane da sottolineare che le nozioni di “fato” e di “destino” erano oggetto di preoccupazione a partire dal periodo ellenistico, in quanto erano allora molto diffuse pratiche come l’astrologia e la divinazione: stante la condizione di generale insicurezza e precarietà tipica dell’epoca. Infatti,

il ridimensionamento (e in certi casi addirittura la distruzione) dell’indipendenza socio-politica delle *poleis* sembra contribuire in modo preponderante alla diffusione di un sentimento di incertezza. Esso rafforza l’idea secondo cui la libertà umana si trova sempre sotto scacco, in balia di forze oscure, che possono assumere – e assunsero di fatto – nomi diversi (caso, *tyche*, Fato, *Moirai*, *Anagke* e così via). A questo mutato quadro sociale, politico e antropologico cercano di dare risposte le filosofie ellenistiche, non solo proponendo grandi quadri sistematici di spiegazione della realtà, entro cui vanno dunque ricondotte anche le più specifiche tesi relative al “libero arbitrio”, ma adottando una sorta di “torsione esistenziale”, che porta a escludere la sfera esterna al controllo diretto dell’individuo e a privilegiare

piuttosto, con sfumature e tonalità teoriche diverse, la vita interiore, l'ambito privato del sé quale fondamentale luogo di autorealizzazione<sup>72</sup>.

### 1.1. Cicerone, *De fato*

1.1.1. Composto nel giugno del 44 a.C., quindi poco tempo dopo l'uccisione di Cesare (15 marzo 44), come ultima parte di una trilogia comprendente il *De natura deorum* e il *De divinatione*, il testo del *De fato* risulta però mutilo della parte introduttiva e di quella conclusiva. L'opera è concepita come un dialogo tra lo stesso Cicerone e Aulo Irzio, che precedentemente era stato luogotenente di Cesare, ma la forma dialogica potrebbe in realtà mascherare una vera e propria *disputatio*<sup>73</sup>. In essa l'autore prende in considerazione numerosi argomenti, alcuni dei quali – ad esempio l'influsso dei fattori naturali sull'agire dell'uomo, la possibilità della divinazione – cari alla speculazione stoica; altri invece – ad esempio la concezione del possibile, la figura dell'implicazione ecc. – di derivazione più specificamente megarica.

1.1.2. La parola “*fatum*” deriva dal verbo “*fari*”, il quale a sua volta richiama il greco φημί: tutti termini indicanti il “dire”; il fato sarebbe quindi propriamente il “già detto”, la parola definitiva su cui l'uomo non ha possibilità di intervenire. Come scrive Stefano Maso, «con esso però Cicerone intende tradurre il greco εἰμαρμένῃ: lo si evince dal *De divinatione* (1.125), dov'era interpretato come “l'ordine e la serie delle cause, tale per cui una causa, connessa a un'altra causa precedente, da sé medesima a sua volta genera un effetto”»<sup>74</sup>. Quello di *heimarmene* è un concetto che supera i limiti del pensiero filosofico, per radicarsi più precisamente nelle concezioni religiose e mitiche dell'antica Grecia, anche se «il termine che meglio racchiude in sé il senso complessivo dell'idea stoica di destino è forse quello di *heimarmene*, un termine di grande spessore teorico e soprattutto di immediata pertinenza fisica, che non sembra tuttavia richiamare *tout court* forme di costrizione inevitabile, ma che mette piuttosto in campo una peculiare idea di necessità»<sup>75</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. E. SPINELLI – F. VERDE, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, p. 61.

<sup>73</sup> Cfr. S. MASO, *La causalità, il destino e “ciò che è in nostro potere”*, in CICERONE, *Il fato*, a cura di S. Maso, Carocci, Roma 2014, p. 11.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>75</sup> Cfr. E. SPINELLI – F. VERDE, *Alle radici del libero arbitrio?*, pp. 73-74.

1.1.3. La «peculiare idea di necessità» sopra menzionata consiste per l'appunto nel configurarsi come serie concatenata di cause, ma potremmo anche dire di “eventi”, ognuno dei quali è necessitato ad accadere dall'accadere dell'evento – o del complesso di eventi – che lo precede. Con le parole di Cicerone:

ma Crisippo, siccome disapprovava l'idea di necessità e d'altro canto esigeva che niente potesse succedere in assenza di cause preordinate, distinse differenti tipi di cause, così da poter sfuggire alla necessità e insieme confermare il destino. «Infatti, egli dice, alcune cause sono compiute e principali, altre sono ausiliarie e immediate. Per questo, quando affermiamo che tutto accade per destino per cause precedenti, con questo non vogliamo intendere per cause compiute e principali, ma per cause ausiliarie e immediate». Perciò all'argomento che poco fa ho portato a termine egli si oppone nel modo seguente: se tutto accade per destino, anche questo ne deve seguire, che tutto succede per cause precedenti; non però necessariamente per cause principali e compiute, ma per cause ausiliarie e immediate<sup>76</sup>.

## 1.2. Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*

1.2.1. Tra le fonti per la nostra ricostruzione della tesi fatalistica c'è anche Alessandro di Afrodisia, nativo di Afrodisia di Caria (divenuta poi “Caria” in età bizantina), fu l'“Esegeta” di Aristotele per eccellenza, i cui commenti alle opere e le cui interpretazioni delle teorie aristoteliche gli valsero la nomina a *diàdochos* della Scuola peripatetica da parte dell'imperatore Settimio Severo, plausibilmente tra il 198 e il 209 d.C. (nel 176 l'imperatore Marco Aurelio aveva istituito ad Atene una Scuola superiore finanziata dallo Stato per l'insegnamento della retorica e dei quattro indirizzi filosofici dell'epoca: stoicismo, platonismo, epicureismo, aristotelismo). L'indicazione cronologica del periodo in cui fu messo a capo della scuola peripatetica è ricavata dal fatto che il trattato *De fato*, su cui ci soffermeremo, riporta in esergo il ringraziamento agli imperatori Severo e Antonino.

---

<sup>76</sup> Cfr. CICERONE, *De fato*, 18, 41: «*Chrysippus autem, cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. “Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis.” Itaque illi rationi quam Paulo ante conclusi sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepostis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis».*

Il trattato *De fato* (*Sul destino*) di Alessandro può a ragione essere considerato «il più ampio e articolato manifesto antideterminista dell'antichità, che insieme alla critica carneadea è servito da modello a tutti i pensatori successivi, pagani e cristiani»<sup>77</sup>.

1.2.2. Come già abbiamo accennato, la discussione del fatalismo ha ragioni che vanno ben oltre l'aspetto filosofico della questione, in quanto sin dall'epoca ellenistica era ben radicata una *humus* fatalistica, un vizio del pensiero che finiva per ricadere nella pratica della magia e della superstizione. Come scrive Aldo Magris:

l'atteggiamento negativo radicale e veramente viscerale di Alessandro sulla questione del destino si spiega col fatto che per lui il determinismo rappresenta il massimo pericolo del momento a cui la ragione filosofica deve far fronte con estrema energia: esso ha certamente le sue basi filosofiche nella dottrina stoica del fato e della causalità, nonché in certe teorie fisiologiche (come ad esempio quelle di Galeno) che sottolineano il condizionamento naturale dell'uomo; però a suo avviso si manifesta soprattutto sotto forma di una mentalità fatalistica dilagante, alimentata dal credito che la gente comune conferisce alla magia e alla superstizione divinatoria<sup>78</sup>.

Questo riferirsi di Alessandro ad un retroterra culturale, piuttosto che ad una specifica teoria filosofica elaborata nell'ambito di una scuola, quale ad esempio il fatalismo e la teoria della causalità nell'ambito dello Stoicismo, ci fa comprendere perché l'autore non faccia esplicita menzione di alcun referente polemico, che si faccia sostenitore delle dottrine da lui attaccate. «Molte delle tesi accennate da Aristotele» in *De interpretatione* IX «vengono articolate e sviluppate da Alessandro, in contrapposizione al determinismo in generale, e in particolare alle tesi degli stoici più antichi, che vengono presi di mira in modo evidente, anche se non sono mai esplicitamente citati»<sup>79</sup>. Né viene fatto alcun cenno all'astrologia, che pure era uno dei capisaldi del fatalismo in epoca ellenistica e tardoantica; semmai, la vera e propria presa di distanza dal fatalismo astrologico consisteva nel riproporre la dottrina aristotelica in base a cui sulla terra, a differenza che nei cieli, nulla accade di necessità, ma tutto quanto è piuttosto «passibile-di» accadere o non accadere (ovvero, nulla è necessario *simpliciter*, ma tutto è contingente).

---

<sup>77</sup> Cfr. A. MAGRIS, *Nota introduttiva* a Alessandro di Afrodisia, *Sul destino*, in CICERONE – PSEUDO PLUTARCO – ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Trattati antichi sul destino*, a cura di A. Magris, Morcelliana, Brescia 2009, p. 125.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Cfr. C. NATALI, *La scuola peripatetica e il determinismo*, in *Libero arbitrio*, p. 124.

1.2.3. Alessandro non ha dubbi sul fatto che il “destino” esista, piuttosto, va ricercato che cosa esso sia, per evitare di cadere nelle assurdit  dell’ipotesi fatalista e per salvaguardare la convivenza civile (lo scopo del trattato   infatti senza dubbio morale e politico). Egli scrive: «ora, che il destino esista e che sia la causa secondo la quale certe cose avvengono   sufficientemente provata dalla precomprensione (*pr lepsis*) che gli uomini ne hanno: giacch  non   n  vano n  privo di verit  quel naturale intuito (*ph sis*) che accomuna gli esseri umani e li fa accordare su certi punti»<sup>80</sup>.

La tesi di Alessandro   che il “destino” si identifica con la natura. Per dimostrare ci , egli procede – per cos  dire – per via analitica, ricercando a quale delle cause efficienti vada ascritto il destino:

cos  stando le cose, e stabilita la suddivisione fra i modi del divenire nel suo complesso, bisognerebbe vedere a quale delle cause efficienti va ascritto il destino. Forse nei fenomeni privi di finalit ? Ma questo sarebbe completamente assurdo. Quando infatti si usa la parola «destino»   sempre alla finalit  di qualche cosa che si pensa, dicendo appunto ch’essa si   compiuta «secondo il destino». Non si pu  quindi ravvisare il destino che negli eventi «in-vista-di»; ma siccome di tali eventi gli uni sono secondo ragione, gli altri secondo natura,   giocoforza che il destino sia posto o in entrambi (nel senso in cui si dice che tutto avviene secondo il destino) oppure in uno solo dei due<sup>81</sup>.

### 1.3. Il “fato” nel *Commento* di Tommaso, lect. XIV

1.3.1. Nella gi  citata *lectura* XIV del *Commento* di Tommaso a *De interpretatione* IX, l’Aquinatesi sofferma sull’ipotesi fatalista, illustrando la posizione stoica intorno al fato e riprendendo ampiamente le tesi aristoteliche per criticare le argomentazioni a suo sostegno. Cos  scrive Tommaso:

alcuni dunque posero che la potenzialit , che si trova nelle stesse cose naturali, riceve la necessit  da una qualche causa determinante a uno, che chiamarono “fato”. Fra costoro gli Stoici posero il “fato” in una certa serie o connessione di cause, supponendo che tutto ci  che nel mondo accade abbia una causa; e che, posta poi la causa, sia necessario che si ponga l’effetto. E se una causa da sola non basta, molte cause, concorrendo a questo effetto, assumono il ruolo di un’unica causa sufficiente; e cos  concludevano che tutte le cose avvengono necessariamente<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Sul destino*, c. 2, trad. it. di A. Magris, Morcelliana, Brescia 2009, p. 137

<sup>81</sup> *Ivi*, c. 5, p. 143.

<sup>82</sup> Cfr. *Expositio libri Peryermeneias*, lib. 1, lect. 14, n. 10: «*Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia, quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt fatum. Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum,*

1.3.2. Tommaso qui fa riferimento alla posizione stoica intorno al fato, che già abbiamo cercato di mostrare prendendo in considerazione il *De fato* di Cicerone, ma che anche Alessandro di Afrodisia aveva preso di mira nel proprio trattato. Ora l'Aquinate mostra come anche Aristotele si sia confrontato con una tale posizione nel Libro VI della *Metafisica*:

ma questo ragionamento lo dissolve Aristotele nel libro VI della *Metafisica*, distruggendo entrambe le premesse assunte. Dice infatti che non tutto ciò che accade ha una causa, ma soltanto ciò che è “per sé”. Invece ciò che è accidentalmente non ha causa, perché propriamente non è un ente, ma piuttosto va classificato col non ente, come disse anche Platone. [...] Parimenti anche questa è falsa: che posta la causa, anche sufficiente, sia necessario porre l'effetto: infatti non ogni causa è tale (benché sia sufficiente) che il suo effetto non possa essere impedito<sup>83</sup>.

1.3.2.1. Nel Libro VI della *Metafisica* Aristotele si concentra sulla distinzione tra ciò che appartiene “per sé” a un soggetto e ciò che invece gli appartiene “per accidente”, e di conseguenza sull'esistenza di due tipi differenti di cause. Scrive Aristotele (*Metafisica*, VI, 2):

poiché vi sono esseri che esistono nello stesso modo sempre e di necessità (non di necessità intesa nel senso di violenza, ma – come abbiamo già stabilito – nel senso che non possono essere in modo diverso da come sono), mentre ve ne sono altri che non esistono né di necessità, né sempre, ma solo per lo più: ebbene, questo è il principio e questa è la causa dell'essere dell'accidente: infatti, ciò che non esiste né sempre né per lo più, questo diciamo che è accidente. [...] E mentre di tutte le altre cose ci sono potenze produttive, degli accidenti non c'è alcuna arte, né alcuna potenza produttiva determinata. Infatti, delle cose che sono o che si producono per accidente anche la causa è accidentale<sup>84</sup>.

1.3.3. Ora, l'argomento stoico a sostegno dell'ipotesi fatalistica, secondo cui ogni evento, nel mondo, accadrebbe di necessità, verrebbe “smontato” da Aristotele precisamente prendendo di mira la nozione di “causa” che viene adoperata nel suddetto

---

*supponentes quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum poni. Et si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt».*

<sup>83</sup> Cfr. lect. 14, n. 11: «*Sed hanc rationem solvit Aristoteles in VI metaphysicae interimens utramque propositionum assumptarum. Dicit enim quod non omne quod fit habet causam, sed solum illud quod est per se. Sed illud quod est per accidens non habet causam; quia proprie non est ens, sed magis ordinatur cum non ente, ut etiam Plato dixit. [...] Similiter etiam haec est falsa, quod posita causa etiam sufficienti, necesse est effectum poni: non enim omnis causa est talis (etiamsi sufficiens sit) quod eius effectus impedi non possit».*

<sup>84</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 2, 1026b 25 – 1027a 10, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.

argomento. È interessante che Tommaso individui la risposta all'argomento fatalista in un luogo aristotelico, in cui lo Stagirita non ha in vista la discussione di argomenti propriamente fatalistici, quanto piuttosto la nozione di necessità da un punto di vista più strettamente "logico". Bisogna aggiungere, inoltre, che Aristotele – per ovvi motivi cronologici – non poteva certo avere nozione delle teorie elaborate in ambiente stoico alcuni decenni dopo la morte dello Stagirita.

1.3.4. Tommaso conclude la trattazione menzionando un esempio che si ritrova anche nel luogo aristotelico sopra citato. Egli scrive:

se entrambe le proposizioni fossero vere, ne seguirebbe infallibilmente che tutte le cose accadono per necessità. Perché se ogni effetto ha una causa, si potrebbe ricondurre un effetto [...] a una qualche causa precedente; e così via finché non si possa arrivare a una causa che è ora nel presente, o che è già stata nel passato; ma se, posta la causa, è necessario che sia posto l'effetto, attraverso l'ordine delle cause la necessità giungerà fino all'ultimo effetto.

Per esempio: "se ha mangiato cose salate, avrà sete; se avrà sete, uscirà di casa per bere; se uscirà di casa, sarà ucciso dai briganti. Poiché dunque ha mangiato delle cose salate, è necessario che venga ucciso". Quindi Aristotele, per escludere ciò, mostra che entrambe le predette posizioni sono false, come si è detto<sup>85</sup>.

1.3.5. Menzionando l'esempio aristotelico dell'uomo che, uscito per procurarsi da bere, viene ucciso dai briganti, Tommaso vuole indicare che non tutto ciò che esiste ha una causa determinata, infatti l'ente accidentale non ha, aristotelicamente, una causa a cui venire ricondotto. Tenendo fermo ciò, si dimostra che è falsa la tesi per cui da ogni sequenza di eventi si possa concludere che vi sia un legame necessario, e che quindi ogni evento è necessitato ad accadere.

---

<sup>85</sup> Cfr, lect. 14, n. 12: «*Si autem utraque propositionum praedictarum esset vera, infallibiliter sequeretur omnia ex necessitate contingere. Quia si quilibet effectus habet causam, esset effectum [...] reducere in aliquam causam priorem: et sic quousque esset devenire ad causam, quae nunc est in praesenti, vel iam fuit in praeterito; si autem causa posita, necesse est effectum poni, per ordinem causarum deveniret necessitas usque ad ultimum effectum. Puta, si comedit salsa, sitiet: si sitiet, exibat domum ad bibendum: si exibat domum, occidetur a ladronibus. Quia ergo iam comedit salsa, necesse est eum occidi. Et ideo Aristoteles ad hoc excludendum ostendit utramque praedictarum propositionum esse falsam, ut dictum est*».

## 2. Necessitarismo

Dopo aver ricostruito – sia pure in modo sommario e nelle sue linee generali – la tesi fatalistica, conviene ora soffermarci sulla seconda teoria della necessità: il cosiddetto “necessitarismo” megarico.

2.1. Diodoro Crono – sulla cui cronologia, e sui problemi ad essa relativi ci riserveremo di parlare a breve – è una figura di pensatore “megarico” noto soprattutto per il celebre *κυριεύων λόγος* (solitamente tradotto in italiano con “argomento dominatore”, in inglese invece come *Master Argument*). Di esso, stante la situazione frammentaria delle fonti, conosciamo le premesse, e questo grazie soprattutto allo stoico Epitteto (50-120 d.C.), che ce ne informa nel secondo libro delle sue *Diatriba* (19, 1-5)<sup>86</sup>: in quel luogo lo stoico riporta le tre “premesse”, da cui Diodoro avrebbe tratto la conclusione determinista. Le tre premesse sono le seguenti:

- (1) “Tutto ciò che è passato, ed è vero, è necessario”
- (2) “Dal possibile non consegue l’impossibile”
- (3) “È possibile qualcosa che non è vero né lo sarà”.

2.2. Ora, secondo Epitteto, Diodoro avrebbe notato il contrasto (*máche*) fra le prime due premesse e la terza, e avrebbe sacrificato quest’ultima, appoggiandosi alle prime per trarre la conclusione che

- (4) “Nulla è possibile che non è vero né lo sarà”.

---

<sup>86</sup> Il brano di Epitteto è riportato nella raccolta curata da Luciano Montoneri come T 153, e conviene riportarlo per intero: «L’argomento dominatore sembra essere stato posto sulla base dei seguenti principi: vi è incompatibilità reciproca tra queste tre proposizioni: “Tutto ciò che è passato ed è vero, è necessario”; “Dal possibile non consegue l’impossibile”; “È possibile ciò che non è vero né lo sarà”. Avendo notato questa contraddizione, Diodoro si appoggiò sulla verosimiglianza delle due prime proposizioni per stabilire questa: “Nulla è possibile che non è vero né lo sarà”. Ora, delle due proposizioni da scegliere, ecco quelle che un altro conserverà: “Vi è qualche possibile che non è o non sarà vero”, e “L’impossibile non consegue al possibile”; ma non la seguente: “Tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario”. Tale sembra essere l’opinione dei seguaci di Cleante con cui Antipatro era pienamente d’accordo. Altri invece conservano le altre due proposizioni: “Vi è qualche possibile che non è o non sarà vero”, e “Tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario”, e pertanto affermano che l’impossibile può essere una conseguenza del possibile. Ma non c’è verso di conservare tutte e tre quelle proposizioni, a causa della loro reciproca incompatibilità» (EPITTETO, *Diatriba*, II, 19, 1-5, citato in L. MONTONERI, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Symbolon, Catania 1984).

Dalla conclusione dell'argomento, quindi, possiamo trarre la concezione diodorea del possibile, e quindi delle modalità in generale, se teniamo conto del fatto che quella del possibile è la figura principale, da cui poi dedurre le altre (quella di impossibile, di necessario e di non-necessario). Se "possibile" viene detto soltanto ciò che è vero o che lo sarà, da ciò si evince che "impossibile" è quanto invece né è vero – attualmente – né lo sarà – in un tempo successivo al momento attuale -; il possibile, quindi, viene a identificarsi con il necessario, in quanto l'alternativa nell'accadere di ciò che effettivamente – dovremmo dire "attualmente" – accade (il falso), è detta essere impossibile.

2.3. Un'altra fonte – anche se anteriore a Epitteto – che ci informa sull'argomento di Diodoro è Cicerone nel *De fato*. Cicerone – che come abbiamo visto poco sopra, riporta le tesi di Crisippo – prende in esame l'argomento diodereo come segue (siamo al capitolo 7 del *De fato*):

[Diodoro] ritiene possibile solo ciò che è vero o che sarà vero, e inoltre dice che ciò che sarà è destinato ad accadere, e nega che ciò che non sarà possa accadere. Tu invece dici che sono possibili anche le cose che in futuro non accadranno, come che questa gemma sia spezzata, anche se ciò mai accadrà; proprio come non è necessario che sia stato Cipselo a regnare su Corinto, anche se ciò fosse stato predetto dall'oracolo di Apollo con mille anni di anticipo. Ma se tu invece accetterai queste divine predizioni, da un lato ti troverai a ritenere impossibili le proposizioni false in riferimento al futuro, come nel caso in cui si dicesse che l'Africano non conquisterà Cartagine; dall'altro, nel caso in cui si affermasse qualcosa di vero in riferimento al futuro e che ciò accadesse, dovrai dire che ciò è necessario. Ma questa è proprio la tesi di Diodoro, che è opposta alla vostra. Dunque se per davvero questo è un enunciato condizionale – "Se sei nato al sorgere della Canicola, non morirai in mare" –, e se la prima clausola in esso posta – "Sei nato al sorgere della Canicola" – è necessaria (infatti tutto ciò che è vero nel passato è anche necessario, com'è convinto sia Crisippo che in questo è in disaccordo con il maestro Cleante: si tratta infatti di qualcosa di immutabile e ciò che è passato non può essere mutato da falso in vero); se dunque la prima clausola dell'enunciato condizionale è necessaria, allora anche ciò che ne consegue diventa necessario<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. CICERONE, *De fato* 7, 13-14: «[Diodorus] id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu et quae non sint futura posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiam si id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabit divina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur in iis habebis ut ea fieri non possint, ut si dicatur Africanum Carthaginem <non> potiturum; et si vere dicatur de futuro idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori vobis inimica sententia. Etenim si illud vere conecitit: "Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere", primumque quod est in conexo: "Natus es oriente Canicula", necessarium est (omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere); si igitur quod primum in conexo est necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium» (trad. it. di S. Maso).

Come si vede, nel brano che abbiamo riportato Cicerone attribuisce a Diodoro proprio la conclusione dell'argomento dominatore, nella quale è contenuta la concezione diodorea del possibile, in base alla quale è possibile soltanto ciò che o accade o accadrà. Poco oltre (*De fato*, 9, 17-18), Cicerone prosegue nel trattare il tema del possibile diodereo:

ma torniamo all'argomento di Diodoro che è chiamato Sul possibile, nel quale è esaminato il significato di "ciò che è possibile". La posizione di Diodoro, dunque, è quella per cui è possibile solo ciò che è vero o che sarà vero. L'argomento ha a che fare con il seguente problema: niente accade che non sia necessario, e tutto ciò che è possibile, o già è o lo sarà in futuro; e gli eventi futuri non possono essere commutati da veri a falsi, proprio come non possono esserlo quelli passati; ma se in quelli passati l'immutabilità è evidente, in quelli futuri, poiché l'immutabilità non è ancora in evidenza, neppure sembra a essi appartenere. Per ciò di una persona colpita da una malattia mortale sarà vero dire: "Costui morirà per questa malattia"; ma se si dirà in modo veritiero la stessa cosa a proposito di qualcuno per il quale la gravità della malattia non è così evidente, non di meno essa si realizzerà. Da questo si ricava che la commutazione da vero a falso non può succedere nemmeno in futuro. Infatti l'enunciato "Scipione morirà" ha una forza tale per cui, benché ci si riferisca al futuro, tuttavia esso non può esser commutato in falso: stiamo parlando infatti di un uomo e un uomo necessariamente muore. Se si dicesse: "Scipione morirà di notte, in camera, a causa di un atto di violenza", questo risulterebbe un enunciato vero; si sarebbe detto infatti che sarebbe successo ciò che sarebbe successo, e da ciò che è successo si sarebbe dovuto capire che proprio ciò sarebbe successo. Dire che "Scipione morirà" non sarebbe stato più vero che dire "Scipione morirà in questo certo modo", e neppure sarebbe stato più necessario che a Scipione morire piuttosto che morire in questo certo modo, oppure sarebbe stato più impossibile da commutare da vero in falso l'enunciato "Scipione è stato ucciso" piuttosto che "Scipione sarà ucciso"<sup>88</sup>.

2.4. Che Diodoro abbia sviluppato il *κρυεῦον* per fondare la propria concezione del possibile, lo sappiamo da Alessandro di Afrodisia (*in Arist. anal. pr.* I 183, 34-184, 10), il quale scrive:

---

<sup>88</sup> *Ivi*, 9, 17-18: «*Sed ad illam Diodori contentionem, quam περὶ δυνατῶν appellant, revertamur, in qua quid valeat id, quod fieri possit, anquiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea quae futura quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non appareat, ne inesse quidem videri: ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit: "Hic morietur hoc morbo", at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo vis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit. Nam "Morietur Scipio" talem vim habet ut, quamquam de futuro dicitur, tamen [ut] id non possit convertere in falsum; de homine enim dicitur, cui necesse est mori. Sic si diceretur: "Morietur noctu in cubicolo suo vi oppressus Scipio", vere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet. Nec magis erat verum "Morietur Scipio" quam "Morietur illo modo", nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis immutabile ex vero in falsum "Necatus est Scipio" quam "Necabitur Scipio"».*

può parlare (*sc.* Aristotele, *An. pr.* I 34 a 12) anche intorno ai possibili sia intorno a quello che si chiama diodoreo: che è o sarà. Infatti Diodoro ammetteva come possibile solo ciò che assolutamente è o sarà. Per lui infatti l'essere io a Corinto è possibile se assolutamente sono o sarò a Corinto. Se non ci sono, non è possibile. E così anche che il fanciullo impari la grammatica è possibile, se ciò assolutamente avverrà. A fondazione di questa tesi fu costruito da Diodoro l'argomento dominatore<sup>89</sup>.

2.5. Gabriele Giannantoni sostiene che il KL consista in un condizionale non valido, tale per cui, se si ammette la (1), allora, se si ammette anche la (2), si deve respingere la (3), che equivale precisamente ad ammettere la validità della (4)<sup>90</sup>. Secondo questo interprete, inoltre, poiché il KL sarebbe stato elaborato in vista della confutazione di quella concezione del possibile per cui esso sarebbe “ciò che non è vero né lo sarà”, e poiché quest'ultima è una tesi che Aristotele non accetta (*cf.* *Metafisica*, Libro *Theta*, c. 4), il riferimento polemico di Diodoro sarebbe da individuare nell'allievo Filone e nella sua concezione del possibile<sup>91</sup>.

2.6. Conviene ora fornire in poche battute una contestualizzazione temporale dell'argomento diodoreo, sulla cui origine e sul cui ruolo si è molto dibattuto, a partire dall'opera fondamentale di Eduard Zeller, sia a fine Ottocento che nel corso del Novecento. La ricostruzione dell'argomento che qui abbiamo riportato, condotta sulla base delle testimonianze di Epitteto, Cicerone e Alessandro, risale proprio a Zeller, ed è la posizione tradizionale a riguardo. Ora, secondo Heinrich Maier, il KL sarebbe la risposta di Diodoro a quei luoghi del Libro *Theta* della *Metafisica* di Aristotele in cui lo Stagirita sostiene la scansione tra potenza e atto, che i Megarici invece intendevano negare; Aristotele avrebbe in seguito replicato, a sua volta, in *De interpretatione* IX.

Sulla funzione antiaristotelica del KL concorda anche Theodor Gomperz, autore di un importante studio intitolato *Pensatori Greci*; Gomperz, inoltre, mette in luce il carattere “sofistico” dell'argomento, tale per cui esso presuppone ciò che intende

---

<sup>89</sup> Cfr. T 157 della traduzione di Montoneri.

<sup>90</sup> Cfr. G. GIANNANTONI, *Il κυριέων λόγος di Diodoro Crono*, in «Elenchos», 2 (1981), Bibliopolis, Napoli 1981, p. 266-267.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 272: «Filone, infatti, ammetteva, come sappiamo, proprio ciò che Diodoro voleva confutare, dal momento che egli riteneva che un legno avesse la possibilità di bruciare anche se, essendo e rimanendo immerso nell'acqua, non brucia e non brucerà. Ma ammettere questo significava per Diodoro venir meno all'identificazione di δύνασθαι ed εἶναι, aprire un varco alla concezione aristotelica del δυνατόν e legittimare la sua polemica contro i megarici».

dimostrare, dando luogo quindi ad un *hýsteron-próteron*. Quest'ultimo aspetto è messo in luce anche da un pensatore quale Nicolai Hartmann. Hartmann ritiene che l'argomento consista in una dimostrazione per assurdo della nozione diodorea di "possibile", mediante una riconduzione all'impossibile della (3) di Epitteto. L'autore suggerisce, inoltre, che il significato diodereo di "possibile", per cui possibile è solo ciò che si dà attualmente, soarebbe già sotteso alla proposizione (2) di Epitteto.

Sulla *vexata quaestio* intorno alla precedenza o meno del KL rispetto al cap. IX del *De interpretatione* si è dibattuto anche nel Novecento. Oggi si tende ad abbandonare l'ipotesi di Maier, secondo cui *De interpretatione* IX sarebbe un'opera tarda, e tale abbandono è dovuto ai risultati dell'analisi "genetica" delle opere aristoteliche, risalente a Jaeger e ad un suo allievo, Solmsen<sup>92</sup>. Per quanto riguarda il capitolo IX (e ss.) del *De interpretatione*, oggi è considerato un'aggiunta più tarda rispetto al corpo centrale dell'opera, costituito dai cc. I-VIII: ci si chiede, più che altro, a quanto tempo più tardi si debba riferire il capitolo in questione, che potrebbe comunque trovare una collocazione cronologica compatibile con la ricostruzione tradizionale.

### 3. Determinismo

3.1. Nell'introdurre la divisione tra le diverse teorie che affermano la necessità di quanto accade nel mondo, abbiamo detto che esistono sostanzialmente due categorie di ciò che chiamiamo, *lato sensu*, "determinismo": quelle in cui il concetto di causa ha una importanza determinante, e quelle in cui, invece, quest'ultimo non entra in gioco. Si può parlare perciò di determinismo *causale* e di determinismo *non causale*; e abbiamo visto che nella prima categoria può rientrare il "fatalismo" (o almeno scegliamo di seguire questa opzione), mentre nella seconda può rientrare il determinismo logico, o "necessitarimo"<sup>93</sup>.

3.1.1. Ora vogliamo parlare in modo specifico di "determinismo" *stricto sensu*, ovvero di quella concezione del mondo che, pur distinguendosi dal fatalismo inteso alla

---

<sup>92</sup> Cfr. V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 12 ss.

<sup>93</sup> Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

maniera degli antichi Stoici, afferma la necessità di ciò che accade, sulla base del potere condizionante degli eventi o stati di cose che lo precedono. Oggi ci si riferisce a questa tesi con il nome di determinismo “universale scientifico”, il che permette di comprendere come un ruolo determinante in questa concezione lo giochino le leggi di natura. Secondo il determinismo universale scientifico, infatti, le leggi di natura sono sufficienti a regolare gli eventi del mondo in modo tale da ricomprendere anche le azioni dell’uomo (che potrebbero anch’esse essere considerate come eventi) nel loro campo di intervento. Come scrive Mario De Caro, «con il termine “determinismo” ci si riferisce a una tesi concernente il mondo (e non allo stato del mondo che tale tesi postula) [...]. Siccome il determinismo è una tesi, si può affermare che è vero oppure che è falso, non che esiste o non esiste»<sup>94</sup>. Le origini del determinismo scientifico risalgono alla concezione cartesiana della fisica, la quale «intende [...] la natura in senso meccanicistico, considerando ogni corpo come nient’altro che una certa porzione, più o meno grande, dell’in(de)finita sostanza estesa, la materia, creata da Dio, e ogni fenomeno come il risultato, l’effetto determinabile, delle leggi di natura»<sup>95</sup>: tutto ciò, chiaramente, in opposizione alla concezione aristotelica – allora dominante – del mondo fisico<sup>96</sup>.

3.2. Su questa definizione di determinismo, nel corso della storia della filosofia, ma in particolare – per ovvi motivi – a partire dall’epoca contemporanea, è sorto un vivace dibattito – a cui qui possiamo soltanto accennare –, che dura fino ai giorni nostri: quello tra “compatibilisti” e “incompatibilisti”, ovvero tra coloro che ritengono che una tale concezione del determinismo non vada a inficiare il libero arbitrio degli uomini, e coloro che invece sostengono che tra le due tesi vi sia una contrapposizione netta e inconciliabile<sup>97</sup>. Precisamente, la nozione di determinismo intorno a cui si discute la

---

<sup>94</sup> *Ivi*, p. II (citato anche in M. PRIAROLO, *Il determinismo. Storia di un’idea*, Carocci, Roma 2011, p. 28).

<sup>95</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Il determinismo*, p. 24.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 25: «A partire da Copernico, tutte queste tesi [che componevano la dottrina fisica di Aristotele] vennero sottoposte a critica, e rifiutate, dai “filosofi naturali”, gli scienziati del XVI e XVII secolo, i quali, in generale, contrapposero ad esse, in primo luogo, una nuova concezione dei corpi, la cui essenza veniva ora identificata con le sole proprietà geometrico-matematiche e ricondotta perciò, come dirà Cartesio, alla sola estensione in larghezza, lunghezza e profondità, in secondo luogo, una nuova concezione del movimento che, inteso come mero spostamento locale, viene ritenuto estrinseco ai corpi, di per sé indifferenti alla quiete o al moto – è questo il significato del principio di inerzia di cui Cartesio darà la prima formulazione corretta. [...] il movimento era il solo responsabile della molteplicità e della differenza delle cose naturali, ma anche che esso seguiva delle *leggi*, ossia delle regole universali e necessarie».

<sup>97</sup> Per la distinzione tra “compatibilismo” e “incompatibilismo”, cfr. il testo di De Caro di cui alla nota 93 (cfr. anche M. Dorato, *Futuro aperto e libertà. Un’introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 39 ss.). Qui possiamo solo citare il fatto che furono compatibilisti i più importanti pensatori dell’empirismo inglese quali Hobbes, Hume e Locke, tanto che il compatibilismo è sostanzialmente il

compatibilità o meno con il libero arbitrio (inteso, quest'ultimo, semplicemente come la libertà di autodeterminarsi nell'agire, senza che qualche altra causa intervenga a determinare in modo "compulsivo" sulle scelte del soggetto), è quella elaborata nel corso del XVIII secolo, ovvero l'idea in base a cui ogni evento è necessitato ad accadere dagli eventi che lo precedono in unione con l'insieme delle leggi meccaniche che regolano l'universo fisico. In questa visione del mondo naturale, anche le azioni umane vengono considerate come degli eventi (in quanto da esse procedono altri eventi), e dunque nemmeno esse sfuggono al determinismo causale<sup>98</sup>.

3.3. Qui ci preme soprattutto prendere in considerazione la trattazione che Tommaso fa del determinismo naturale, a partire da un luogo della *Summa Contra Gentiles* in cui l'Aquinate si chiede se ogni agente agisca mosso da un fine (*quod omne agens agit propter finem*). In questo luogo in realtà è centrale la nozione di consequenzialità causale da una potenzialità (*virtute*) ad una certa azione (*actio*), con cui possiamo comunque identificare una sorta di determinismo naturale. Come scrive Tommaso, «*omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt*»<sup>99</sup>. In Tommaso quindi, possiamo trovare una considerazione – elaborata sulla base della scansione aristotelica tra potenza e atto – della necessità che da una certa potenzialità o virtualità non segua una cosa qualunque, bensì l'azione che consiste nella realizzazione

---

“paradigma” dominante in ambito anglosassone a partire dalla modernità, sino ad oggi. Un colpo mortale al compatibilismo, tuttavia, è stato alla fine del secolo scorso da Peter van Inwagen (cfr. P. VAN INWAGEN, *An Essay On Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1983).

<sup>98</sup> Cfr. HOFFER, CARL, "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), EDWARD N. ZALTA (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/determinism-causal/>>.

<sup>99</sup> Cfr. *Summa Contra Gentiles*, Libro III, c. 2: «*Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem. In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum».*

del fine proprio di quanto è in potenza (così come, ad esempio, da un melo non nascerà qualunque tipo di frutto, piuttosto quello che da esso è generabile, in questo caso le mele).

3.3.1. Come dicevamo, il contributo che ci viene dalla lettura di questo luogo della *Summa Contra Gentiles* di Tommaso ci è utile anche per mettere in luce l'importanza della relazione causale tra gli eventi, relazione che una visione strettamente deterministica della realtà definirebbe “necessaria” nel senso di “necessitante”: secondo la versione cosiddetta *hard* del determinismo, infatti, un evento o una serie di eventi – insieme con il complesso delle leggi di natura che regolano il mondo naturale – sarebbe condizione sufficiente a dar luogo ad eventi successivi, che quindi – date le circostanze – non avrebbero alternativa.

Ma quella di determinismo, in sé, può apparire come una definizione ridondante, una volta che siano messe da parte le implicazioni sul piano antropologico di tale tesi, e ci si concentri sul lato fisico della questione. Il determinismo naturale «non sostiene infatti nient'altro se non che il nostro universo si comporta in modo costante e uniforme seguendo regole universali e necessarie»<sup>100</sup>, e con esso ci si può semplicemente riferire alla tesi che ogni evento possiede una causa, così come anche Tommaso nel passo citato intende dire che da un essere umano non potrà nascere altro che un altro essere umano.

Da quanto emerso possiamo evidenziare che, se fatalismo e necessitarismo – presi in se stessi – possiedono forti implicazioni sul piano metafisico, il determinismo può invece essere considerato – se stiamo alla posizione di Tommaso – una semplice visione ordinata del mondo fisico, e quindi una rilevazione del divenire degli enti, che non fa quindi problema alla libertà umana – come invece si è pensato a partire dall'età moderna.

Quali versioni di determinismo entrano in gioco nel Commento di Tommaso? Vediamo.

Innanzitutto Tommaso, nell'intraprendere il Commento al capitolo IX del *De interpretatione* – siamo quindi alla *lectio* XIII – si trova ad affrontare la questione principale che lì viene esposta da Aristotele: questi – come sappiamo – metteva in

---

<sup>100</sup> Cfr. M. PRIAROLO, *Il determinismo*, p. 13.

evidenza il fatto che dall'attribuzione della regola di bivalenza anche agli enunciati singolari contingenti al futuro conseguisse che tutto accade per necessità; e nel Commento (lectio XIII, n. 8) Tommaso commenta come segue:

se è necessario che ogni affermazione o negazione su cose singolari e future sia vera oppure falsa, allora è necessario che chiunque afferma o nega dica in modo determinato il vero o il falso. Ma da ciò segue che ogni cosa sia oppure non sia in modo necessario. Dunque, se ogni affermazione o negazione è vera in modo determinato, è necessario che tutte le cose siano oppure non siano in modo determinato. Da ciò quindi conclude ulteriormente che tutte le cose sono per necessità. E così viene escluso il triplice genere di contingenti<sup>101</sup>.

È facilmente intuibile come nel passo appena citato entri in gioco una versione non causale, del determinismo, come quella che abbiamo chiamato “necessitarismo” – una versione “logica” del determinismo – e che, basandoci su una certa critica, riteniamo possa essere il bersaglio di Aristotele nei luoghi commentati dall'Aquinate. La stessa versione del determinismo ricorre anche in un passo della lectio XIV (nn. 3 ss.), dove Tommaso scrive:

non è impossibile che mille anni fa, quando fra gli uomini non si era pensato o preordinato nulla di quelle cose che accadono ora, uno avesse detto che “ciò sarà”, per esempio che una certa città sarebbe stata distrutta, e che un altro invece avesse detto che ciò non sarebbe accaduto. Ora, se ogni affermazione o negazione è vera in modo determinato, è necessario che uno dei due abbia detto in modo determinato il vero: dunque era necessario che una delle due cose avvenisse per necessità; e lo stesso ragionamento vale per tutte le altre cose: quindi tutte le cose avvengono per necessità<sup>102</sup>.

Poco oltre, l'Aquinate si sofferma sul fatalismo inteso alla maniera degli Stoici (di cui abbiamo già detto), ovvero come una sequenza causale, ordinata e concatenata, di eventi. Per dovere di completezza, riportiamo qui il passo centrale in cui Tommaso cita il fatalismo, che abbiamo già citato più sopra:

alcuni posero che la potenzialità, che si trova nelle stesse cose naturali, riceve la necessità da una qualche causa determinante a uno, che chiamarono “fato”. Fra costoro gli Stoici posero il “fato” in una certa serie o connessione di cause,

---

<sup>101</sup> Cfr. *Expositio libri Peryermeneias*, lect. 13, n. 8: «*Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum. Ex hoc autem sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse. Ergo, si omnis affirmatio vel negatio determinate sit vera, necesse est omnia determinate esse vel non esse. Ex hoc concludit ulterius quod omnia sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur.*».

<sup>102</sup> Cfr. lect. 14, n. 3: «*Dicit ergo primo, non esse impossibile quod ante mille annos, quando nihil apud homines erat praeconcepitum, vel praeordinatum de his quae nunc aguntur, unus dixerit quod hoc erit, puta quod civitas talis subverteretur, alius autem dixerit quod hoc non erit. Sed si omnis affirmatio vel negatio determinate est vera, necesse est quod alter eorum determinate verum dixerit; ergo necesse fuit alterum eorum ex necessitate evenire; et eadem ratio est in omnibus aliis; ergo omnia ex necessitate eveniunt.*».

supponendo che tutto ciò che nel mondo accade abbia una causa; e che, posta la causa, sia necessario che si ponga l'effetto. E se una causa da sola non basta, molte cause, concorrendo a questo effetto, assumono il ruolo di un'unica causa sufficiente; e così concludevano che tutte le cose avvengono necessariamente<sup>103</sup>.

Sempre nel Libro I, *lectio* XIV, l'Aquinate offre una lettura del testo aristotelico e dei problemi da esso sollevati in relazione a problematiche teologiche, all'epoca centrali. Come già abbiamo visto nella prima Parte, in questo luogo l'Aquinate affronta la questione del determinismo "teologico"<sup>104</sup>, in cui a fare problema è la conoscenza che Dio ha dei futuri contingenti, conoscenza che porrebbe, in questa ipotesi, un limite all'accadere in modo contingente degli eventi. Con le parole dell'Aquinate:

alcuni posero che tutte le cose, quali che siano, che vengono compiute in questo mondo, anche quelle che sembrano fortuite o casuali, si riconducono all'ordine della provvidenza divina, dalla quale dicevano dipendere il fato. E questo alcuni stolti lo negarono, giudicando dell'intelletto divino allo stesso modo del nostro intelletto, che non conosce i singolari. Ciò invece è falso: infatti l'agire dell'intelletto divino, e il suo volere, è il suo stesso essere. [...] Ma se la provvidenza divina è causa "per sé" di tutte le cose che accadono in questo mondo, almeno delle buone, sembra che accada per necessità. Anzitutto da parte della sua scienza: non può essere infatti che la sua scienza si sbagli; e così quelle cose che lui sa, sembra che necessariamente debbano accadere. In secondo luogo da parte della volontà: la volontà di Dio infatti non può essere inefficace: sembra dunque che tutto ciò che vuole avvenga per necessità<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Cfr. *Ivi*, n. 10: «*Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia, quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt fatum. Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum poni. Et si una casua per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt*».

<sup>104</sup> Il determinismo "teologico" viene così enunciato, in modo efficace, da Matteo Giannasi: «Determinismo teologico. Esso si basa sull'idea dell'onniscienza divina: se Dio è onnisciente, allora per ogni proposizione *p*, se *p*, allora Dio ha sempre saputo che sarebbe stato vero che *p*; ma se per ogni proposizione *p* Dio ha sempre saputo se sarebbe stato vero che *p*, allora nessuno ha, o ha mai avuto scelta rispetto a *p*. L'onniscienza divina è anche prescienza, e la prescienza implica la necessità di tutto ciò che accade» [Cfr. M. GIANNASI, *Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea*, in C. NATALI – S. MASO (a cura di), *La catena delle cause*, p. 310].

<sup>105</sup> Cfr. *lect.* 14, nn. 16-17: «*Et secundum hoc aliqui posuerunt omnia quaecumque in hoc mundo aguntur, etiam quae videntur fortuita vel casualia, reduci in ordinem providentiae divinae, ex qua dicebant dependere fatum. Et hoc quidem aliqui stulti negaverunt, iudicantes de intellectu divino ad modum intellectus nostri, qui singularia non cognoscit. Hoc autem est falsum: nam intelligere divinum et velle eius est ipsum esse ipsius. [...] Sed si providentia divina sit per se causa omnium quae in hoc modo accidunt, saltem bonorum, videtur quod omnia ex necessitate accidant. Primo quidem ex parte scientiae eius: non enim potest eius scientia falli; et ita ea quae ipse scit, videtur quod necesse site venire. Secundo ex parte voluntatis: voluntas enim Dei inefficax esse non potest; videtur ergo quod omnia quae vult, ex necessitate eveniant*».

## *Conclusione*

Con questa breve ricognizione abbiamo voluto offrire a chi legge un quadro – sia pure sommario – delle diverse versioni di quella tesi che, più in generale, abbiamo chiamato “determinismo”, che entrano in gioco nel corpo del testo della *Expositio* tommasiana, che è oggetto del presente studio. Avevamo già avuto modo di occuparci delle singole questioni che emergevano da quel testo in questa prima Parte; qui abbiamo voluto fornire un rapido sguardo sul determinismo nelle *lectiones* XIII-XV della *Expositio*.

## CONCLUSIONI ALLA PARTE PRIMA

Concludendo, qui, la prima Parte del presente lavoro, è opportuno riassumere in breve i risultati a cui siamo giunti.

Il punto di partenza da cui abbiamo preso le mosse è – nel primo capitolo – la lettura tommasiana di quello che è il tema centrale del capitolo IX del *De interpretatione*, ovvero la questione concernente il comportamento degli enunciati singolari riguardanti i contingenti futuri. Come abbiamo visto, Tommaso si pone in linea di continuità con l'interpretazione tradizionale – che trova espressione nel Commento di Boezio –, secondo la quale tali enunciati hanno un comportamento diverso rispetto a quelli universali nonché a quelli singolari riguardanti eventi passati o presenti; dove la diversità consiste nel fatto che gli enunciati in questione non sono sempre o veri o falsi, ovvero per essi non vale il principio di bivalenza. Con ciò si evitano le conseguenze deterministiche che Aristotele vedeva nell'accettare la validità “trascendentale” di tale principio (che sarebbe invece più corretto chiamare “regola”).

Il secondo risultato importante che abbiamo raggiunto è stato quello di scoprire come la necessità di cui possiamo avere un riscontro sia intesa sempre – da Aristotele e da Tommaso – come quella *condizionale* o *ipotetica*, e mai come quella *assoluta*. Questo vale anche per la necessità che agisce nel modo di conoscere le cose future *ex parte Dei*, che invece è oggetto del secondo capitolo di questa prima Parte.

Nei capitoli terzo e quarto, invece, abbiamo scelto di slegarci dal testo del Commento tommasiano, per affrontare due questioni teoretiche che emergono dal Commento, anche se lì non vengono messe a tema in modo esplicito. Nel terzo capitolo si tratta della necessità come modalità ontologica (quella propriamente *de re*). Nel quarto capitolo invece, abbiamo voluto offrire una semantizzazione dei termini “fatalismo”, “necessitarismo” e “determinismo”, che servisse a chiarire la questione del determinismo di cui si tratta nel testo aristotelico commentato da Tommaso.

Nella Parte che segue, tratteremo invece il tema del rapporto tra modalità e temporalità, chiedendoci se la prima sia riducibile alla seconda, e vedendo quali autori – classici e contemporanei – abbiano optato o meno per questa soluzione.

## **PARTE SECONDA**

### **MODALITÀ E TEMPORALITÀ**

## INTRODUZIONE ALLA PARTE SECONDA

In questa seconda Parte del nostro lavoro ci occuperemo del tema del rapporto tra modalità e temporalità; e lo faremo concedendoci di allontanarci provvisoriamente – nei primi due capitoli – dal testo di Tommaso d’Aquino, a cui faremo ritorno nel terzo capitolo, dedicato all’esame dello stesso tema all’interno del Commento al *Peryermeneias* (cfr. lectio XIV). Nell’economia del presente studio, con l’esame del rapporto che intercorre tra modalità e temporalità intendiamo sottolineare l’importanza del fatto che, per offrire uno sguardo completo sul tema della necessità, si debba menzionare anche un certo modo di considerare le figure modali, le quali potrebbero venire lette – secondo alcuni autori – in chiave “temporale” (il “possibile”, a titolo d’esempio, potrebbe essere definito come “ciò che talvolta accade” o “ciò a cui capita di accadere”, mentre il “necessario” potrebbe essere definito come “ciò che è sempre esistente”).

# CAPITOLO PRIMO

## MODALITÀ E TEMPORALITÀ IN ARISTOTELE

### 1. Interpretazione “statistico-frequentista” delle modalità aristoteliche

Ricostruire in modo unitario la posizione di Aristotele sulle modalità è, per certi aspetti, un compito che qui ci proponiamo solo di tentare, restando comunque nei confini che ci siamo assegnati. Possiamo però provare a definire una questione che è entrata anche nel pensiero contemporaneo, ovvero se Aristotele sostenga una concezione temporale della modalità. Proviamo a vedere.

1.1. Nel suo trattato *De Caelo* si può riscontrare una connessione tra eternità e necessità di alcuni enti particolari; necessità mediata – secondo Aristotele – dalla loro incorruttibilità. In quel luogo – siamo a 281 b 2 e ss. – l’autore procede dalla distinzione tra “falso” e “impossibile”<sup>106</sup>, per poi impegnarsi nell’argomentazione della sua tesi che afferma la non corruttibilità degli enti eterni. Poco sopra, però, lo Stagirita aveva definito come “incorruttibile” ciò per cui sarebbe stato *impossibile* essere soggetto alla corruzione: «infatti, “incorruttibile” nel senso più proprio si dice di una cosa, in quanto per essa sarebbe *impossibile* essere corrotta, e passare dall’esistenza alla non esistenza. Parimenti, si intende per “ingenerabile” ciò che è *impossibile*, ciò che non può generarsi, così da passare all’essere da un originario non essere»<sup>107</sup>. La possibilità e l’impossibilità vengono qui definite a partire dalla potenza o meno di un soggetto a patire generazione e corruzione.

---

<sup>106</sup> Scrive Aristotele: «“impossibile” e “falso” non hanno lo stesso significato. D’altra parte, ci sono l’impossibile, il possibile, il falso e il vero per ipotesi [...], ma ci sono pure dei possibili, degli impossibili, dei falsi e dei veri in assoluto. Dunque, non è lo stesso che una cosa sia falsa in assoluto e che sia impossibile in assoluto. Infatti, dire che sei in piedi quando non lo sei è falso, ma non impossibile; allo stesso modo, dire di qualcuno che suona la cetra, ma non canta, che canta, è falso, ma non impossibile. Invece, che sia al tempo stesso in piedi e seduto, o che la diagonale sia commensurabile, è non soltanto falso, ma anche impossibile» (*De Caelo*, 281 b 2-15, trad. it. di A. Jori, Rusconi, Milano 1999, p. 213). Aggiungiamo che, se qualcosa è impossibile, allora ciò è *a fortiori* anche falso.

<sup>107</sup> *Ivi*, 281 a 3-6.

1.2. Il punto che tratteremo in questa sede è quello che ha maggiormente dato luogo a discussioni intorno all'ipotesi che Aristotele interpreti o meno i concetti modali sulla base della temporalità, e quindi come strettamente legati al tempo. È certo, comunque, che Aristotele presenta la sua concezione della possibilità in maniera differente, a seconda che si prendano in considerazione opere come il *De Caelo* o il Libro IX della *Metafisica*, oppure i capitoli XII e XIII del *De interpretatione* (ma si vedano anche i capitoli 3 e 8-22 di *Analitici Primi*). In generale, possiamo affermare che Aristotele vede nell'essere in potenza la matrice di ciò che è possibile, e questo ha portato alcuni a sostenere che nel suo pensiero la modalità sia affrontata, da un lato, in quanto modalità dell'essere, dall'altro come modalità logica<sup>108</sup>.

L'argomento in questione si trova in *De Caelo*, 281 b 20 e ss., e viene successivamente sintetizzato da Aristotele in quello che viene chiamato “quadrato temporale” (anche in relazione all'omologo “quadrato modale” presente in *De interpretatione* XIII), che riportiamo di seguito<sup>109</sup>:

Sempre esistente	Sempre non esistente
<b>(A)</b>	<b>(B)</b>
Non sempre esistente	Non sempre non esistente
<b>(Γ)</b>	<b>(Δ)</b>

1.2.1. Come si può osservare dal quadrato sopra riportato, i poli **(A)** e **(B)** corrisponderebbero rispettivamente ai poli **(N)** e **(I)** del quadrato modale presente in *De interpretatione* XIII (di cui parleremo fra poco): quadrato in cui, comunque, manca una figura che restituisca sinteticamente i poli **(Γ)** e **(Δ)** del quadrato temporale ora riportato,

---

<sup>108</sup> Cfr. G. CHIURAZZI, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009, p. 21.

<sup>109</sup> Cfr. 282 a 25.

corrispondenti *de facto* alla figura del contingente: ciò che non sempre esiste poiché è passibile di generarsi e di corrompersi.

Chi volesse negare che in *De Caelo* Aristotele stia sostenendo che si possano ricondurre le modalità alla temporalità, dovrebbe rifarsi necessariamente proprio al già citato *De interpretatione* XIII, dove il “quadrato modale” può essere – con qualche libertà – disposto come segue:

Necessario che sia

**(N)**

Impossibile che sia

**(I)**

Possibile che sia

**(P')**

Possibile che non sia

**(P'')**

1.2.2. Come si vede, e come già osservavamo nel capitolo terzo della prima Parte, anche nel quadrato modale è assente una figura che sia in grado di ridare sinteticamente la contingenza, figura che – come si era visto in quel luogo – è stata inserita nel quadrato modale da Gardies. Se tra i due schemi qui riportati c'è una sostanziale corrispondenza, è opportuno osservare che le due figure vanno tenute ben distinte, in quanto il quadrato temporale «tratta degli enti in quanto enti “fisici” e non in quanto enti *simpliciter*»<sup>110</sup>.

1.3. A partire da quanto finora illustrato, si apre una ulteriore controversia sul fatto che Aristotele accetti o meno il cosiddetto “principio di pienezza” secondo cui, se qualcosa è possibile, prima o poi si realizzerà<sup>111</sup>. Ciò è precisamente quanto sostiene l'interpretazione *statistica* o *frequentista* delle modalità: concezione che trova espressione principalmente nell'opera di uno studioso contemporaneo come Jaakko Hintikka<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Cfr. P. PAGANI, *Il discorso invincibile*, pro manuscripto, Venezia 2011.

<sup>111</sup> Ovvero, esiste almeno un istante di tempo in cui tale possibilità si attualizzerà.

<sup>112</sup> Cfr. J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, New York 1975.

1.3.1. Hintikka suggerisce, sulla base di una complessa ricostruzione (a cui in questa sede possiamo solo accennare) dei luoghi dove Aristotele incrocia il tema della possibilità in relazione al tempo, una riproposizione del “principio di pienezza” (*principle of plenitude*), secondo il quale – come poco fa abbiamo accennato – ogni possibilità, in quanto tale, troverà attualizzazione in qualche istante di tempo<sup>113</sup>. A sostegno di una tale ipotesi, si prende a riferimento – fra i numerosi altri – il passo del Libro *Theta* della *Metafisica* in cui Aristotele scrive che «non può essere vero il dire che questa data cosa può essere, ma *non esisterà mai*, perché, in questo modo, non si potrebbe più parlare di cose che non possono essere»<sup>114</sup>.

1.4. Conviene ora porre l’attenzione sul seguente problema: sostenere il principio di pienezza equivale forse ad accettare l’argomento di Diodoro? Proviamo a vedere.

Affermare che il possibile troverà – prima o poi – una sua realizzazione, equivale a considerare senza dubbio le modalità in riferimento alla temporalità, ma ciò avviene – a ben vedere – soltanto sul piano della ricaduta temporale di quanto viene ipotizzato come possibile. Non avviene invece a livello di definizione, ovvero non si vuole, con questo, affermare che il possibile sia ciò che di volta in volta accade, e che quindi l’accadere sia necessario – che è propriamente quanto Diodoro vorrebbe introdurre come esito del proprio argomento. Quanto fin qui detto ci sembra di fondamentale importanza per evitare confusione tra ciò che si vuole indicare con la figura della “pienezza”, che agisce a livello temporale, e la negazione della contingenza di ciò che accade, che invece è quanto

---

<sup>113</sup> Il “principio di pienezza” è stato così chiamato dal filosofo tedesco, ma attivo negli Stati Uniti nella prima metà del Novecento, Arthur Oncken Lovejoy nel suo saggio del 1936 sulla storia dell’idea di “Grande Catena dell’Essere”, intitolato appunto *The Great Chain of Being* [cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2001]. È necessario però aggiungere che – come riporta Hintikka – Lovejoy attribuisce il “principio di pienezza” a Platone ed anzi nega che esso sia presente in Aristotele; posizione che invece l’autore finlandese rovescia nel suo saggio.

<sup>114</sup> Cfr. *Metafisica*, IX, 4, 1047b 6-7. Una critica all’interpretazione di Hintikka è stata mossa da Marcello Zanatta, secondo cui l’autore finlandese «ha interamente assimilato la posizione diodorea della modalità a quella aristotelica, ma sulla base di una lettura di *Metaph.*, IX, 4 davvero poco convincente». Zanatta prosegue dicendo che «va osservato che questo testo non sostiene affatto che un possibile dovrà necessariamente esistere, ma soltanto – e ben diversamente – che un possibile che non si realizzerà non è un possibile in senso autentico». Quanto scrive Zanatta ci conferma nel ritenere che la posizione espressa da Hintikka consisterebbe in un tentativo di attribuire ad Aristotele una ipotesi che è propriamente diodorea, e che ci sembra scorretto riferire allo Stagirita, che nel finale di *De int.* IX – stante la ricostruzione cronologica che abbiamo abbozzato nel terzo capitolo della prima Parte – cerca di confutare proprio Diodoro (e i Megarici in generale).

conseguirebbe dall' accettare l' argomento di Diodoro: è opportuno che le due cose vadano tenute ben distinte.

## 2. Modalità “diacroniche” e modalità “sincroniche”

Parlare, come si è fatto<sup>115</sup>, di modalità “diacroniche” e modalità “sincroniche”, significa fare riferimento a due concezioni diverse della possibilità, non certo prive di istanze problematiche per ciò che riguarda i temi di cui ci stiamo occupando. A ben vedere, vanno tenute ben distinte, come abbiamo visto, da un lato l' idea per cui in Aristotele vi sia una concezione della possibilità calibrata sulla potenzialità, e dall' altro quella – che ci sembra agire nella formulazione del “principio di pienezza” – per cui ogni possibilità deve, prima o poi, realizzarsi. Quest' ultima – come abbiamo visto – non ci sembra riproporre il discorso diodoreo: un guadagno, questo, necessario a smarcare il pensiero dello Stagirita da posizioni filo-megariche che sarebbe inaccettabile attribuirgli.

È opportuno quindi accennare in questa sede ad una distinzione occorsa nel contesto della logica e della filosofia contemporanee: quella appunto tra modalità diacroniche e sincroniche. Ci sembra infatti – ed è ciò che intendiamo mostrare con la nostra ricostruzione – che la visione “prospettica” operante nella concezione diacronica delle modalità riproponga quel “collasso” del possibile sul necessario che risultava come conseguenza dell' argomento di Diodoro.

2.1. Possiamo infatti affermare sin da ora che la concezione *diacronica* delle modalità, a differenza di quella *sincronica*, implica l' attribuzione della modalità a un enunciato esprime un evento o uno stato di cose, in maniera “prospettica”: viene enunciata la possibilità dell' accadere di un evento in un dato istante di tempo, in un istante di tempo precedente a quello<sup>116</sup>. La concezione sincronica, invece, riferisce la possibilità

---

<sup>115</sup> La distinzione fra modalità *diacroniche* e modalità *sincroniche* si ritrova in G. H. VON WRIGHT, *Truth, Knowledge and Modality*, Basil Blackwell, New York 1984, pp. 96-103.

<sup>116</sup> Secondo quanto scrive Mugnai, «la concezione diacronica concepisce le modalità in relazione allo sviluppo lineare del tempo e cerca di dar ragione del fatto che un dato enunciato  $\alpha$  è contingente, chiamando in causa la *possibilità antecedente* sia di  $\alpha$  sia di non  $\alpha$ » (cfr. *Possibile/necessario*, p. 27).

del darsi dei contraddittori al medesimo istante di tempo<sup>117</sup>. Per illustrare quanto detto, ci serviremo del linguaggio formalizzato per come è usato da G. H. von Wright<sup>118</sup>:

$$(1) p_t \& M \sim p_t.$$

La formula (1) sopra riportata esprime la lettura sincronica delle modalità: la proposizione indicata con  $p$  è vera all'istante  $t$  ed è possibile, nel medesimo istante  $t$ , che sia vera la proposizione contraddittoria di  $p$ , ovvero  $\sim p$ . La stessa formulazione esprime – aggiungiamo noi – quella contingenza che è stata chiamata “sincronica”, e cui anche Aristotele intendeva riferirsi parlando di “*endechómenon*”: ciò che ora è, pur potendo non essere<sup>119</sup>.

2.2. Ma la sincronicità delle possibilità non sembra essere un'ipotesi adeguatamente sondata nel testo di von Wright. L'argomento prosegue come indichiamo di seguito:

$$(2) p_t \& (Et') (t' < t \& M_{t'} \sim p_t).$$

Accade che  $p$  all'istante  $t$ , ed esiste un istante di tempo  $t'$  tale che esso è antecedente all'istante  $t$  ed è possibile, in  $t'$ , che nell'istante successivo  $t$  accada che  $p$ . Quindi,

$$(3) M_t p_t = (Et') (t' < t \& M_{t'} p_t).$$

La possibilità che accada che  $p$  all'istante  $t$  equivale ad affermare che era possibile, in  $t'$  (con  $t' < t$ ), che accadesse che  $p$  all'istante  $t$ . Ora, von Wright scrive che l'enunciato modale a sinistra dell'equazione in (3) esprime una modalità “sincronica” ( $M_t p_t$ )<sup>120</sup>,

---

<sup>117</sup> Possibilità che – si badi bene – è diversa dall'attualità, nel senso che ad essere affermata è contemporaneamente la possibilità di  $\alpha$  e quella di non  $\alpha$ , e non la possibilità della congiunzione dei termini contraddittori (che corrisponde alla *fallacia compositionis*, di cui abbiamo parlato nella prima Parte). In simboli:  $\diamond\alpha \wedge \diamond\neg\alpha$  e non  $\diamond(\alpha \wedge \neg\alpha)$ .

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 96 e ss. Nel testo, l'autore si avvale della notazione in uso anche nella logica polacca: la possibilità è indicata dal simbolo “ $M$ ”, corrispondente all'operatore “ $\diamond$ ”; il simbolo “ $N$ ” corrisponde invece all'operatore di necessità “ $\square$ ”. Il simbolo “ $\&$ ” corrisponde al connettivo “ $\wedge$ ”.

<sup>119</sup> Abbiamo già menzionato il fatto che la figura dell’“*endechómenon*” non trova – e non avrebbe in alcun modo potuto trovare – nel testo aristotelico un'adeguata fondazione metafisica (cfr. Parte prima, capitolo terzo).

<sup>120</sup> «*The attribution of modal status is for the same time as the possible truth of the proposition to which the modal status is attributed*» (*Truth, Knowledge and Modality*, pp. 96-97).

mentre l'enunciato modale a destra del simbolo di congiunzione che sta nella formula a destra del simbolo di equazione, esprime una modalità "diacronica" ( $M_t p_t$ )<sup>121</sup>.

2.3. L'autore che stiamo esaminando aggiunge che, se la proposizione che  $p$  in  $t$  è vera, ma non *contingentemente* vera, allora la sua contraddittoria non è possibile, nemmeno in senso antecedente. Ciò risulta chiaro dalla distinzione tra proposizioni "contingentemente" e "necessariamente" vere o false, poiché una proposizione che sia necessariamente vera, sarebbe vera in qualsiasi istante di tempo, ovvero sarebbe necessaria:

$$(4) \sim M_t \sim p_t = \sim (E_t') (t' < t \ \& \ M_t' \sim p_t)$$

$$(5) N_t p_t = (t') (t' < t \rightarrow N_t' p_t).$$

2.4. È interessante notare che von Wright nega in modo esplicito che a quanto espresso in (5) sia da riferire ciò che Aristotele vuole esprimere nel finale di *De interpretatione* IX (*omne quod est, quando est, necesse est esse*). La formula (5) infatti esprime una necessità di tipo "forte" (*strong*): con l'espressione  $N_t p_t$  che troviamo come conseguente dell'implicazione a destra dell'equazione di cui in (5), l'autore vuole indicare che è antecedentemente necessario che  $p$  in  $t$ , ovvero che  $p$  in  $t$  è vero «*from the beginning of the world*»<sup>122</sup>.

2.5. In generale, von Wright distingue tra una necessità "debole" (*weak*) e una necessità "forte" (*strong*), così come tra una possibilità "debole" (*weak possibility*) e una possibilità forte (*strong possibility*). A prescindere da un esame completo di tutte queste quattro figure, possiamo vedere come la necessità "forte" venga espressa con la formula (5)  $N_t p_t = (t') (t' < t \rightarrow N_t' p_t)$ , mentre la necessità "debole" si può esprimere con la formula seguente  $N_t p_t = (E_t') (t' < t \ \& \ N_t' p_t)$ .

L'autore qui ci sembra non seguire Bertrand Russell, il quale sostiene che le modalità vadano applicate non a proposizioni generiche, ma a funzioni di proposizioni

---

<sup>121</sup> «*The temporal difference between the asserted validity of the attribution of modal status and the possible truth of the proposition whose modal status is involved*» (Ivi, p. 97).

<sup>122</sup> Ivi, p. 98.

(quindi ad istanziazioni vere di quelle)<sup>123</sup>. Poco oltre viene richiamato il Principio di Pienezza, che von Wright esprime nei seguenti termini:

$$\begin{array}{lll} Mp =_{df} (Et) pt & Mp =_{df} Vp & \text{“V”} = \text{“qualche volta è il caso che”} \\ Np =_{df} (t) pt & Np =_{df} \wedge p & \text{“\wedge”} = \text{“è sempre il caso che”} \end{array}$$

Quella appena riportata è un modo di leggere le modalità nel loro legame con il riferimento temporale: che una proposizione sia possibile significa che esiste almeno un istante di tempo in cui il suo contenuto accade, e che una proposizione sia necessaria equivale a dire che è sempre il caso che il suo contenuto accada.

### 3. Conclusioni

A partire dalla ricognizione che abbiamo – se pure sommariamente – tentato della concezione delle modalità all’interno del testo aristotelico, in riferimento anche alle interpretazioni e considerazioni che su questo punto sono state offerte da alcuni autori nel corso del Novecento, possiamo proporre alcune conclusioni.

1) È sicuramente estranea ad Aristotele una concezione del possibile analoga – o identica – a quella di Diodoro. Lo affermiamo con certezza, tenendo ferme le conclusioni a cui lo Stagirita giunge nel finale del capitolo IX del *De interpretatione*: opera – quest’ultima – sicuramente aristotelica, a differenza del *De Caelo*, in cui il rapporto tra modalità ed esistenza sembra essere rovesciato. Al contrario sappiamo che per Aristotele qualcosa accade perché è possibile; e non, viceversa, è possibile in quanto accade. Questo punto meriterebbe ulteriori considerazioni critiche, che però andrebbero oltre i confini che ci siamo posti per il presente lavoro. Andrebbe comunque puntualizzata la già citata affermazione di Mugnai secondo cui la posizione di Aristotele sarebbe correttamente e coerentemente espressa dalla concezione diacronica delle modalità.

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 105: «In the Principles of Mathematics Bertrand Russell wrote: “there seems to be no true proposition of which there is any sense in saying that it might have been false”. And some fifteen years later he wrote in “The Philosophy of Logical Atomism”: “Propositions can only be true or false... It is important, I think, to realize that the whole doctrine of modality only applies to propositional functions, not to propositions”. Russell is here, in effect, denying that individual, true or false, propositions have modal status. Only generic propositions or – in Russell’s terminology – propositional functions have some status».

2) Come abbiamo visto nel corso del capitolo che qui si conclude, Aristotele potrebbe accettare il cosiddetto “principio di pienezza”, ed uno studioso come Hintikka avrebbe buon gioco nel portare a sostegno di ciò numerosi passi del *corpus* aristotelico. Da ciò non è lecito però inferire l'accettazione da parte di Aristotele del discorso diodereo.

3) La prospettiva diacronica sulle modalità non rende conto dell'accadere contingente di quanto viene definito come un “possibile”, ed anzi ripropone – a parere di chi scrive – il discorso diodereo.

Posto infatti che l'enunciato  $\alpha$  sia vero in  $t$ , allora  $\alpha$  è necessariamente vero in  $t$ . Ma poiché – come abbiamo visto – la concezione diacronica delle modalità chiama in causa la possibilità antecedente di un enunciato, bisogna dire che in  $t'$  (con  $t' < t$ )  $\alpha$  era possibilmente vero in  $t$ . Secondo questa visione, l'enunciato  $\alpha$  da possibilmente vero si rivela, una volta verificatosi lo stato di cose che ne fa da contenuto, necessariamente vero, e di conseguenza si estingue la possibilità dell'accadere del suo contraddittorio. In altre parole, se le possibilità alternative si estinguono, allora ciò che si verifica è necessario, e l'affermazione in un tempo antecedente della possibilità di entrambi i contraddittori ad un determinato istante successivo è dovuta meramente alla nostra ignoranza degli eventi futuri.

## CAPITOLO SECONDO

### LE MODALITÀ MEGARICO-STOICHE

#### 1. Premessa sulla logica

Il secondo paradigma per la logica nel mondo antico, dopo quello aristotelico, è offerto dalla scuola megarico-stoica (IV-III sec. a. C.). In realtà, questa dicitura non rende ragione del fatto che non si tratta di una vera e propria scuola, quanto piuttosto di un certo lavoro filosofico iniziato in ambiente megarico – quindi contemporaneamente al lavoro di Platone e Aristotele –, e che rifluisce in età ellenistica in quello dei pensatori della scuola stoica. Qualche cenno va fatto innanzitutto sulla concezione stoica della proposizione (ἀξίωμα).

L'ἀξίωμα stoico appartiene al genere dei λεκτά, ovvero degli enti immateriali, analoghi a ciò che potremmo chiamare “contenuti di pensiero”. Come tali essi sono suscettibili di verità e falsità<sup>124</sup>. L'elemento interessante della concezione stoica della proposizione consiste nel fatto che la sua condizione di verità dipende essenzialmente da due cose: per prima cosa, dal tempo in cui la proposizione viene asserita, in secondo luogo, dal tempo al quale si riferisce il contenuto della proposizione. Per tale ragione un λεκτόν è suscettibile di essere “distrutto”. Come afferma Diogene Laerzio:

una proposizione [*axíoma*] è ciò che è vero o falso ossia qualcosa di completo in se stesso, che può essere negato o affermato in sé e per sé. Come afferma Crisippo nelle *Definizioni dialettiche*: “Proposizione è ciò che può essere negato o affermato in sé e per sé. Per esempio: ‘è giorno’, ‘Dione passeggia’. [...] Ora, se è realmente giorno, la proposizione che ci è davanti è vera, mentre se non è giorno è falsa”<sup>125</sup>.

La proposizione “Dione passeggia” è infatti necessariamente vera nel momento in cui accade che Dione stia effettivamente passeggiando, ma nel momento in cui smettesse di passeggiare, essa non sarebbe più vera: è proprio questo che si intende quando si dice

---

<sup>124</sup> Per la concezione stoica del *lektòn* cfr. B. MATES, *Stoic Logic* (1953), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1961.

<sup>125</sup> Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII, 65, citato in M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, p. 37.

che un  $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  può venir distrutto, e ciò deriva dal fatto che la verità e la falsità delle proposizioni (si badi che qui non agisce la distinzione in uso nella contemporanea filosofia del linguaggio tra proposizione ed enunciato) dipendono strettamente dalla variazione temporale.

Stante questa – sia pur brevissima – introduzione, ci concentreremo ora sulla questione del rapporto tra modalità e temporalità nel pensiero dei Megarici (Filone, Diodoro) e, successivamente, in quello degli Stoici (Crisippo): il problema non potrà però essere adeguatamente preso in esame senza fare riferimento alla dottrina dell’implicazione – originariamente filoniana, a cui anche Diodoro prima, e gli Stoici dopo, hanno portato il loro contributo –, dottrina sulla quale si innestò una polemica all’epoca diffusa, al punto che, secondo la testimonianza di Sesto Empirico (II sec. d. C.), «anche i corvi gracchiano sui tetti su quali implicazioni siano corrette»<sup>126</sup>.

## 2. Le modalità secondo i Megarici: Filone e Diodoro

Come è noto, le fonti principali per la ricostruzione del pensiero di quegli autori che vengono ricondotti alla “scuola di Megara” sono principalmente Sesto Empirico, Diogene Laerzio e infine, in epoca più tarda, Severino Boezio. Nel corso del presente lavoro, come abbiamo accennato più sopra, ci occuperemo – al fine di mettere a fuoco la dottrina delle modalità – anche del dibattito tra i Megarici Diodoro e Filone (rispettivamente, maestro e allievo) sulla figura dell’implicazione e dei problemi ad essa legati.

Innanzitutto, pare che secondo Filone fosse possibile considerare le modalità come applicabili agli enunciati, prescindendo dal riferimento temporale<sup>127</sup>. La condizione sufficiente per attribuire la possibilità a un enunciato infatti, è la sua “autoconsistenza” o

---

<sup>126</sup> Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, I.309.

<sup>127</sup> Come scrivono William C. Kneale e Martha Kneale, «Filone sembra abbia sostenuto che uno stato di cose si possa chiamare possibile in virtù della mera attitudine del soggetto [...] anche se la sua realizzazione sia impedita da una forza esterna» (W.C. KNEALE – M. KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962, trad. it. di A.G. Conte, *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972, p. 147). Vincenza Celluprica scrive invece che «Filone [...] definiva il possibile mediante il concetto di “disposizione naturale”, di quella “capacità” che ciascuna cosa ha di realizzarsi, anche se non si realizzerà mai, come nel caso di un filo di paglia che ha la possibilità di bruciare anche se si trova in fondo al mare» (V. CELLUPRICA, *La logica antica*, Loescher, Torino 1978, p. 171).

coerenza interna, ovvero la sua disposizione alla verità per la natura del soggetto della proposizione<sup>128</sup>.

Per quanto concerne, invece, la figura dell'implicazione, Filone considerava non valida quella conseguenza che dal falso conduce al vero<sup>129</sup>. Il criterio di verità delle proposizioni condizionali era dunque smarcato da qualsiasi riferimento alla temporalità.

L'originalità – rispetto a Filone – della posizione diodorea sulle modalità consiste nel fatto che egli le definì in base al riferimento alla temporalità. Per Diodoro il possibile si configura come ciò che o è o sarà vero; l'impossibile invece come ciò che né è vero né mai lo sarà; il necessario come ciò che sempre è vero, ovvero che una volta vero, non sarà più falso; il non necessario come ciò che o è o sarà vero<sup>130</sup>. Sembra inoltre che Diodoro abbia polemizzato con l'allievo Filone in merito all'implicazione<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Cfr. S. BOEZIO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, seconda edizione, PL 64, coll. 510-511: «*Philo enim dicit possibile esset, quod natura propria enunciationis suscipiat veritatem, ut cum dico me hodie esse Theocrithi Bucholica relecturum, hoc si nihil extra prohibeat, quantum in se est potest veraciter praedicari. Eodem autem modo idem ipse Philo necessarium esse definit, quod cum verum sit, in se est numquam possit susceptivum esse mendacii, non necessarium autem idem esse determinat, quod quantum in se est, possit suscipere falsitatem. Impossibile verum secundum propriam naturam numquam possit suscipere veritatem. Idem tamen ipse et contingens et possibile unum esse confirmat*». Cfr. anche il già citato W.C. KNEALE – M. KNEALE, «sembra che Filone abbia assunto la possibilità a nozione modale basilare e la abbia identificata con l'autocoerenza» (*Storia della logica* p. 148), e anche S. BOBZIEN, «*Philo built his set of modal notions on a concept of internal consistency, as given in his account of possibility*» (in K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – M. SCHOFIELD (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 86).

<sup>129</sup> Cfr. SEXT. EMP., *Pyrrh. Hyp.* II 110-112: «Infatti Filone dice esser valida la connessione che non comincia dal vero per terminare nel falso, quale – se è giorno e io discuto – questa: “Se è giorno, io discuto”»; *Adv. Math.* VIII 113-114: «Così Filone diceva che la connessione è vera quando non comincia dal vero e termina nel falso; cosicché, secondo lui, la connessione è vera in tre casi e falsa in un caso. E infatti quando essa, cominciando dal vero termina nel vero, è vera come ad esempio questa: “Se è giorno, c'è luce”. E quando, cominciando dal falso, termina nel falso, è ancora vera, come ad esempio questa: “Se la terra vola, la terra ha le ali”. Allo stesso modo anche quella che comincia dal falso e termina nel vero è vera, come ad esempio questa: “Se la terra vola, la terra esiste”. È falsa soltanto nel caso che cominci dal vero e termini nel falso, come ad esempio questa: “Se è giorno, è notte”. Infatti se è giorno, la proposizione “È giorno” è vera: e questa è l'antecedente; ma la proposizione “È notte” è falsa: e questa è la conseguente» (trad. it. di L. Montoneri).

<sup>130</sup> Cfr. S. BOEZIO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, col. 511: «*Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit, impossibile quod cum falsum sit, non erit verum, necessarium quod cum verum sit non erit falsum. Non necessarium, quod aut iam est aut erit falsum*».

<sup>131</sup> Cfr. SEXT. EMP., *Adv. Math.* VIII 115: «Ma Diodoro dice che è vera la connessione che non ammise né ammette di cominciare dal vero e di terminare nel falso. Cosa che contrasta con la tesi di Filone». Mignucci suggerisce invece che quella di Diodoro nei confronti di Filone riguardo alla figura dell'implicazione non sia una critica, ma piuttosto una precisazione sul piano semantico di quanto sostenuto da Filone: «Diodoro infatti offre una caratterizzazione modale dell'implicazione che in definitiva non è altro che un modo particolare di intendere vero e falso, modo dipendente da una metafisica di tipo eleatico che sembra essere stata l'eredità che Euclide di Megara [...] ha lasciato ai suoi scolari» (Cfr. M. MIGNUCCI, *Il significato della logica stoica*, Patròn, Bologna 1967, p. 139).

### 3. La concezione stoica delle modalità

La concezione stoica delle modalità, sebbene – come risulta evidente nel Commento di Boezio – si richiami a quella filoniana, differisce parzialmente da quest'ultima. Le fonti sono ancora una volta, in linea principale, Diogene Laerzio e Boezio.

Come riporta Diogene Laerzio:

è possibile quello che può essere vero in quanto le circostanze esterne non sono in contrasto con la verità. Es.: 'Diocle vive'. Impossibile è quello che non può essere vero. Es.: 'la terra vola'. È necessario quello che pur essendo vero non ammette di esser falso [oppure ammette di essere falso, ma le circostanze esterne non gli consentono di essere falso]. Es.: 'la virtù è utile'. È non necessario quello che è vero ma può essere anche falso se le circostanze esterne non sono contrarie. Es.: 'Dione passeggia'<sup>132</sup>.

Nel breve passo che abbiamo riportato, sono rintracciabili due nozioni di necessità tra loro strettamente legate: in primo luogo, "necessario" è definito come ciò che, essendo vero, non è suscettibile di falsità; in secondo luogo, "necessario" è ciò che ora è vero, ma avrebbe potuto essere falso, se le condizioni ne avessero impedito la realizzazione. Come si vede dal passo laerziano citato, la concezione stoica del possibile, e di conseguenza quella delle modalità, si innesta essenzialmente sulla autoconsistenza delle proposizioni, in riferimento alle circostanze esterne, che ne possono o meno impedire l'effettiva realizzazione, analogamente a quanto detto per le modalità filoniane. È evidente comunque che per gli Stoici, a differenza che per Filone, la compatibilità con la configurazione del mondo attuale è condizione necessaria per la verità della proposizione, come si comprende dall'esame di Boezio nel suo Commento:

invece gli Stoici ritennero che possibile è ciò che è suscettibile di predicazione vera, se non lo impediscono circostanze esterne che possono tuttavia verificarsi unitamente ad esso. Impossibile invece ciò che non è mai suscettibile di verità, impedendo altre circostanze esterne il suo verificarsi. Necessario ciò che, essendo vero, in nessun modo può accogliere una predicazione falsa<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VII.75, trad. it. di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 270.

<sup>133</sup> Cfr. S. BOEZIO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, seconda edizione, PL. 64, col. 511: «*Stoici vero possibile quidem posuerunt, quod susceptibile esse verae praedicatione, nihil his prohibentibus quae cum extra sint, cum ipso tamen fieri contingunt. Impossibile autem quod nullam unquam suscipiat veritatem, aliis extra eventum ipsius prohibentibus. Necessarium quod cum verum sit, falsam praedicationem nulla ratione suscipiat*» (trad. it. di L. Montoneri).

A ben vedere inoltre, l'interpretazione delle modalità stoiche di Boezio si avvicina di molto a quella di Cicerone, laddove questi confronta le idee di Crisippo con quelle di Diodoro<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Cfr. CICERONE, *De fato*, 12-13: «Stai attento, Crisippo, a non perdere la causa nella quale ti sei impegnato con Diodoro, il valente dialettico. Se infatti è vera la deduzione che così è posta: “Se qualcuno è nato al sorgere della Canicola, costui non morirà in mare”, allora anche quanto segue sarà vero: “Se Fabio è nato al sorgere della Canicola, Fabio non morirà in mare”. Ne deriva che gli enunciati “Fabio è nato al sorgere della Canicola” e “Fabio morirà in mare” sono in conflitto tra loro; e poiché si dà per certo, nel caso di Fabio, che sia nato al sorgere della Canicola, anche queste due cose sono in conflitto: che Fabio esista e che abbia a morire in mare. Perciò ne consegue che anche la congiunzione è costituita da membri in conflitto tra loro: e che “Fabio esista” e che “abbia a morire in mare” (il che, come è stato posto, non può verificarsi). Dunque l'affermazione “Fabio morirà in mare” appartiene alla classe delle cosiddette affermazioni “impossibili”. E di fatto tutto quello che è detto essere falso in riferimento al futuro, ebbene non può accadere. Ma questo, Crisippo, non lo accetti per niente, e soprattutto su questo punto ti scontri con Diodoro. Egli infatti ritiene possibile solo ciò che è vero o che sarà vero, e inoltre dice che ciò che sarà è destinato ad accadere, e nega che ciò che non sarà possa accadere. Tu invece dici che sono possibili anche le cose che in futuro non accadranno, come che questa gemma sia spezzata, anche se ciò mai accadrà; proprio come non è necessario che sia stato Cipselo a regnare su Corinto, anche se ciò fosses stato predetto dall'oracolo di Apollo con mille anni di anticipo».

## CAPITOLO TERZO

### MODALITÀ E TEMPORALITÀ NEL *COMMENTO* DI TOMMASO

Come nel caso del problema del rapporto tra la contingenza degli eventi e la prescienza divina, anche nel discutere la dottrina delle modalità, Tommaso riprende a piene mani dal *Commento* di Boezio. Quest'ultimo sembra essere – almeno nel luogo in questione – la fonte di Tommaso per il pensiero degli antichi sulle modalità, a cominciare da Diodoro:

bisogna però considerare che, come dice Boezio nel *Commento* a questo punto, circa il possibile e il necessario si sono avute opinioni diverse. Alcuni infatti li distinsero a seconda dell'*evento*, per esempio Diodoro, che disse che era impossibile ciò che non sarà mai; necessario invece ciò che sarà sempre; possibile invece ciò che certe volte sarà, certe volte non sarà<sup>135</sup>.

A ben vedere, ci sembra che Tommaso non presenti correttamente la tesi di Diodoro sul possibile per come è riportata da Boezio: quest'ultimo infatti scrive che «*Diodorus possibile determinat quod aut est aut erit verum*», e non – come riportato da Tommaso - «*quod quandoque erit, quandoque non erit*»<sup>136</sup>.

La concezione tommasiana delle modalità – almeno per quanto riguarda il periodo di composizione del *Commento* – viene in luce nel passo immediatamente successivo a quello sopra citato, passo in cui Tommaso ripropone la lezione boeziana sulla dottrina stoica delle modalità:

gli Stoici invece li distinsero [il possibile e il necessario] secondo gli impedimenti estrinseci. Dissero infatti che necessario è ciò che non può essere impedito dall'essere vero; impossibile invece ciò che è sempre impedito dall'essere vero; possibile invece ciò che può essere impedito oppure non impedito. Però entrambe le distinzioni appaiono non convenienti. Infatti la prima distinzione è a posteriori: *non*

---

<sup>135</sup> Cfr. lectio 14, n. 8: «*Est autem considerandum quod, sicut Boethius dicit hic in commento, circa possibile et necessarium diversimode aliqui sunt opinati. Quidam enim distinxerunt ea secundum eventum, sicut Diodorus, qui dixit illud esse impossibile quod nunquam erit; necessarium vero quod semper erit; possibile vero quod quandoque erit, quandoque non erit*» (corsivo nostro).

<sup>136</sup> Cfr. S. BOEZIO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, seconda edizione, PL 64, col. 511: «*Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit, impossibile quod cum falsum sit, non erit verum, necessarium quod cum verum sit non erit falsum. Non necessarium, quod aut iam est aut erit falsum*».

*è vero infatti che una cosa è necessaria perché sempre sarà, ma piuttosto sempre sarà perché è necessaria, e così anche evidentemente per le altre cose. Invece la seconda assegnazione è da qualcosa di estrinseco e accidentale: non è vero infatti che qualcosa è necessario perché non ha impedimento, ma piuttosto non può avere impedimento perché è necessario*<sup>137</sup>.

Questo passaggio è fondamentale, poiché in esso l'Aquinate evidenzia il punto centrale della questione che a noi interessa. Dicendo che «*non enim ideo aliquid est necessarium, quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium*», Tommaso dimostra – anche se soltanto di passaggio – di considerare le modalità come non fondate sul riferimento alla temporalità<sup>138</sup>. È lecito, quindi, inserire il nostro autore nella serie di coloro che considerano le modalità come indipendenti dal tempo: i concetti modali di “possibile” e “necessario” avrebbero – secondo questa ipotesi – uno statuto autonomo dal riferimento temporale. Nel prosieguo del brano citato questa considerazione trova ulteriori conferme:

e così altri distinsero meglio queste cose secondo la natura delle cose stesse, in modo cioè da dire che è necessario ciò che nella sua natura è determinato solamente all'essere; impossibile invece ciò che è determinato solo al non essere; possibile invece ciò che non è in alcun modo determinato né all'una né all'altra cosa, sia che sia più incline all'una che all'altra, sia che sia alla pari per l'una e per l'altra, il che viene chiamato “contingente per qualsiasi delle due” [*contigens ad utrumlibet*]. E ciò è quanto Boezio attribuisce a Filone<sup>139</sup>.

Sebbene Boezio – come nota Tommaso – attribuisca a Filone quest'ultima concezione delle figure modali, l'Aquinate afferma che essa andrebbe piuttosto riferita ad Aristotele<sup>140</sup>: viene qui in luce la consapevolezza che il nostro autore ha del fatto che

---

<sup>137</sup> Cfr. lect. 14, n. 8: «*Stoici vero distinxerunt haec secundum exteriora prohibentia. Dixerunt enim necessarium esse illud quod non potest prohiberi quin sit verum; impossibile vero quod semper prohibetur a veritate; possibile vero quod potest prohiberi vel non prohiberi. Utraque autem distinctio videtur esse incompetens. Nam prima distinctio est a posteriori: non enim ideo aliquid est necessarium, quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium: et idem patet in aliis. Secunda autem assignatio est ab exteriori et quasi per accidens: non enim ideo aliquid est necessarium, quia non habet impedimentum, sed quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest*» (corsivi nostri).

<sup>138</sup> Come afferma infatti anche Massimo Mugnai, già in Tommaso «si possono rinvenire tracce di una tendenza a emancipare le modalità dal riferimento temporale» (M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, p. 77).

<sup>139</sup> Cfr. lect. 14, n. 8: «*Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boethius attribuit Philoni*».

<sup>140</sup> *Ibidem*: «*Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis ex eo quod sumus consiliativi, in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum*».

lo Stagirita non sostenga una concezione delle modalità strettamente legata al riferimento temporale. Nel passaggio immediatamente successivo, Tommaso esplicita ulteriormente la propria posizione intorno alle modalità, con particolare riferimento alla contingenza: in questi luoghi viene in chiaro la fondamentale indicazione di come la contingenza sia una qualità radicalmente ontologica, non sufficientemente esplicabile facendo riferimento alla potenzialità a cose diverse presente nella materia così come nelle azioni umane. Così scrive l'Aquinate:

sembra però che questa definizione [della possibilità e della contingenza in quanto dipende da noi e nella materia] non sia sufficiente. Come infatti nei corpi corruttibili la materia risulta essere in potenza all'essere e al non essere, così anche nei corpi celesti si trova una potenzialità a diversi "dove", ma solo per necessità.

Quindi bisogna dire che la potenzialità della materia all'una o all'altra [possibilità], se parliamo comunemente, non è una spiegazione sufficiente della contingenza, a meno che non si aggiunga anche da parte della potenza attiva che non sia totalmente determinata ad uno; altrimenti, se fosse a tal punto determinata a uno da non poter essere impedita, ne seguirebbe che necessariamente ridurrebbe in atto la potenza, cioè passiva, [sempre] allo stesso modo<sup>141</sup>.

Come si vede, Tommaso afferma che la potenzialità della materia, la sua disposizione a realizzarsi secondo un modo piuttosto che in un altro, non è condizione sufficiente per affermare la contingenza di quanto accade. Come abbiamo già avuto modo di mostrare, la contingenza che è fenomenologicamente attestabile – cioè il divenire di *a* – non è ciò che si vuole intendere con contingenza vera e propria – l'essere di *a*, pur potendo non essere –: sul piano fenomenologico infatti, anche Diodoro concorderebbe con Aristotele. La contingenza è una qualità propriamente ontologica, che va fondata su un piano che non è fenomenologicamente rilevabile, ovvero quello metafisico.

---

<sup>141</sup> Cfr. lect. 14, n. 9: «*Sed videtur haec ratio non esse sufficiens. Sicut enim in corporibus corruptibilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus caelestibus invenitur potentia ad diversa ubi, et tamen nihil in eis evenit contingenter, sed solum ex necessitate. Unde dicendum est quod possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae, nisi etiam addatur ex parte potentiae activae quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin si ita sit determinata ad unum quod impediti non potest, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam passivam*».

## CONCLUSIONI ALLA PARTE SECONDA

In questa seconda Parte – più breve rispetto alla precedente – abbiamo cercato principalmente di fornire un quadro su modalità e temporalità che comprendesse Aristotele, i principali autori della linea megarico-stoica almeno nelle sue figure di riferimento, ovvero Diodoro e Filone per i Megarici, e Crisippo per gli Stoici, e infine il nostro autore: Tommaso d’Aquino.

La soluzione dell’Aquinata a questo problema è – ancora una volta – quella che ci sembra più valida. Tommaso infatti tiene ferma l’idea che le figure modali indichino un certo modo di essere della realtà, motivo per cui non è lecito in alcun modo considerarle come dipendenti dal riferimento alla temporalità.

Nella Parte che segue, con cui si conclude il presente lavoro, affronteremo il tema del rapporto tra necessità e libertà, questa volta concentrandoci esclusivamente sull’opera di Tommaso, e cercando di offrire uno sguardo quanto più ampio e comprensivo possibile sulla concezione tommasiana della libertà. Proprio per questo, quella che segue può essere a ragione considerata la *pars construens* del presente studio.

## **PARTE TERZA**

### **NECESSITÀ E LIBERTÀ**

## INTRODUZIONE ALLA PARTE TERZA

Siamo giunti infine alla Parte conclusiva del nostro lavoro sul Commento di Tommaso al capitolo IX del *De interpretatione* aristotelico. A differenza che nelle due Parti che precedono, in questa terza e ultima Parte ci soffermeremo esclusivamente sull'opera di Tommaso, evitando di andare oltre il testo dell'Aquinate, al fine di concentrarci su temi che nella sua opera trovano ampia ed adeguata trattazione. Come indicato nel titolo, in questa Parte conclusiva cercheremo di delineare, nelle sue varie sfaccettature, il tema del rapporto tra necessità e libertà, da un punto di vista propriamente antropologico, ancor prima che ontologico-metafisico. La domanda che guiderà le pagine che seguono, infatti, è quella che chiede se la libertà sia o meno accertabile prescindendo, in questo, dal previo accertamento di un contesto metafisico di tipo "creazionista", il quale implichi, sul piano ontologico, la contingenza di ciò che accade nel mondo.

Un discorso che, come abbiamo detto, sarà condotto attraverso la lettura di diversi luoghi dell'opera tommasiana, cercando di seguire l'autore lungo un percorso "tematico", prima che cronologico: il tema della libertà del volere è infatti diffuso, all'interno del *corpus* delle opere tommasiane, a partire da quelle composte nella metà degli anni Cinquanta del XIII secolo – come le *Quaestiones disputatae De Veritate* –, per ritrovarsi, poi, anche nella *Expositio libri Peryermeneias*, che è riferibile senza incertezze all'ultimo periodo della vita di Tommaso: gli anni Settanta del Duecento.

In breve, ricostruiremo il pensiero tommasiano sul tema della libertà nei seguenti punti: in primo luogo, nel primo capitolo ricostruiremo l'analisi tommasiana della volontà, che per sua struttura ci porterà a considerare – e questo è il secondo punto – la sua libertà nei confronti dei *particularia bona*, ovvero dei beni che non adeguino il bene in quanto tale (*bonum in communi*); in terzo luogo, nel secondo capitolo in particolare – ma il tema è già contenuto nella sua sostanza nel precedente –, ci concentreremo sul tema della libertà della sfera intellettuale-appetitiva in relazione all'ipotesi del determinismo "astrologico". Non potrà mancare – per dovere di completezza – qualche cenno opportuno al problema del cosiddetto "determinismo psicologico". Vedremo quindi come questi temi si sviluppino nel corso dell'opera di Tommaso.

# CAPITOLO PRIMO

## LA LIBERTÀ IN TOMMASO

Come abbiamo detto nell'introduzione a questa terza e ultima Parte, il nostro compito sarà ora quello di indagare l'analisi tommasiana della volontà, nel tentativo di far emergere nei suoi caratteri fondamentali il tema della libertà, questa volta non tanto in relazione ai futuri contingenti (come abbiamo tentato nella prima Parte), quanto piuttosto in se stesso, oltretutto in relazione alla questione del determinismo "psicologico" e di quello "astrologico". A tal fine, sarà necessario prendere in considerazione diversi testi tommasiani, e questi – per quanto ci sarà possibile – nel loro ordine cronologico. È possibile infatti rintracciare nel pensiero dell'Aquinate uno sviluppo della riflessione intorno alla libertà della volontà, tale da articolarsi in una serie di "modelli" (tre, per la precisione) differenti, ognuno dei quali aggiunge qualcosa al precedente: segno, questo, di come il pensiero di Tommaso si sia sviluppato a partire dalla metà degli anni Cinquanta sino alla morte<sup>142</sup>.

### 1. Qualche cenno preliminare sulla volontà, dalla *Prima Secundae*

È opportuno innanzitutto presentare al lettore le caratteristiche fondamentali della figura tommasiana della *volontà*. La libertà, infatti, è per l'Aquinate qualcosa che precede il *libero arbitrio*, e su cui quest'ultimo si incardina: la dinamica della libertà, infatti, è strutturata a partire dalla distinzione tra "*volitio*" ed "*electio*", e vedremo come queste due figure si presentano nel testo tommasiano.

1.1. La volontà viene innanzitutto definita da Tommaso come "*adpetitus intellectivus sive rationalis*", dove con il termine "*adpetitus*" l'Aquinate intende indicare la figura aristotelica della *órexis*: termine che potremmo tradurre – cercando di evitare i possibili fraintendimenti dovuti all'uso del termine in epoca contemporanea – con quello

---

<sup>142</sup> Ciò è manifesto a partire dalla lettura di P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, in *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 59-97, ma anche di S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia* (1965), vol. 3, La Scuola, Brescia 2013, pp. 139-155.

italiano di “desiderio”. Tommaso, quindi, definisce la volontà come appetito “intellettivo”, in quanto il suo termine ultimo sarebbe non soltanto il vero bene, quanto piuttosto il bene che sia conosciuto come tale. Ciò è quanto emerge dall’esame di un passo della *Summa* (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1), che riportiamo di seguito:

*Voluntas est appetitum quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. [...] Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem, appetitus autem sensitivus, vel intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni<sup>143</sup>.*

Come possiamo vedere, nel passo ora riportato Tommaso ci offre un’analisi della volontà, la quale si configura – come abbiamo detto poc’anzi – come una tendenza (*inclinatio*) che ha come proprio termine un oggetto che sia appreso come bene (*bonum apprehensum*).

1.2. La volontà è considerata inoltre come un movimento; infatti Tommaso si chiede – siamo a *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 1 – se essa (*utrum*) *ad aliquid naturaliter moveatur*, oppure *de necessitate moveatur a suo obiecto*. Con le parole stesse dell’Aquinata:

ciò manifestamente appare nell’intelletto, infatti i principi della conoscenza intellettuale sono conosciuti in maniera naturale. Similmente inoltre, occorre che il principio dei moti volontari sia qualcosa di voluto in modo naturale. Il che dunque è il bene in genere, nel quale la volontà per sua natura tende, così come inoltre una qualsivoglia potenza nel suo oggetto proprio, ed anche lo stesso fine ultimo, il quale in questo modo si ha nelle cose desiderabili, così come i primi principi delle dimostrazioni nelle cose intelligibili, ed in generale tutte quelle cose che convengono al soggetto volente secondo la propria natura. Per mezzo della volontà, inoltre, desideriamo non soltanto le cose che riguardano propriamente la potenza della volontà; ma anche le cose che riguardano le singole potenze, e l’uomo nel suo complesso. Quindi l’uomo per sua natura vuole non soltanto l’oggetto proprio della sua volontà, ma anche ciò che conviene ad altre potenze, quale la conoscenza del vero, che conviene all’intelletto; l’essere e il vivere, ed altre cose di questo genere,

---

<sup>143</sup>Cfr. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1, resp.

che riguardano l'esistenza naturale; tutte cose che sono comprese sotto l'oggetto della volontà, così come i beni particolari<sup>144</sup>.

Come emerge dal passo sopra citato, la volontà è per sua natura portata a volere, o meglio, in questo caso, a “flettersi” anche nei confronti dei beni particolari (*particularia bona*), e non soltanto a volere il suo oggetto proprio, ovvero quel *bonum communis* a cui l'Aquinate fa riferimento, e che altro non è che il bene inteso nel modo “trascendentale”, ovvero quel bene che adegua pienamente l'apertura del desiderio (che è appunto “trascendentale”)<sup>145</sup>.

1.3. Tenuto conto di questa indicazione fondamentale, possiamo ora approfondire la distinzione – logicamente necessaria – a cui prima facevamo riferimento, tra la volontà in quanto vuole indefettibilmente in atto il fine ultimo (che è indicata propriamente con il termine “*voluntas*”), e la volontà in quanto si piega nei confronti dei beni particolari: quest'ultima coincide piuttosto con la dinamica della “*electio*”. Riprendendo quanto scrivevamo poco sopra, la distinzione ora menzionata altro non è che la differenza di potenziale – all'interno della volontà stessa – tra il piano che potremmo chiamare “trascendentale” e quello che invece potremmo chiamare “categoriale” dell'*adpetitus rationalis*<sup>146</sup>. Tale differenza di potenziale è proprio ciò che costituisce – nell'affresco

---

<sup>144</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 1, resp.: «*Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, et philosophus in V Metaphys., natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona».*

<sup>145</sup> Come scrive Paolo Pagani, l'uomo tende al bene così come l'intelletto è in grado di proporglielo, ovvero in forma “trascendentale”.

<sup>146</sup> *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 2, resp.: «*voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus; quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti, sicut visus se extendit ad omnia quaecumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia,*

tommasiano – la dinamica della libertà: l'orientamento trascendentale della volontà al fine ultimo (il *verum bonum*), infatti, è proprio ciò che assicura – e stabilisce – la sua non captabilità da parte di qualunque altro bene che non adegui il fine ultimo (ovvero i beni particolari). Scrive Tommaso:

*Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle<sup>147</sup>.*

Emerge quindi, da un lato, la consapevolezza che la dinamica della libertà è resa possibile proprio in virtù dell'orizzonte trascendentale, e dall'altro lato, invece, che il *bonum* di cui abbiamo parlato, ovvero quello appreso in forma trascendentale, sarebbe – e questo è un punto importante – l'unico oggetto che alla volontà non è possibile non volere (*non potest non velle*). Una necessità che – come abbiamo visto nel passo della *Prima Secundae*, q. 10, a. 1 – non equivale ad una necessitazione, proprio in quanto la volontà è per sua stessa natura necessitata a volere il proprio oggetto adeguato: in altre parole, la necessità con cui la volontà vuole il Sommo Bene è una necessità *ab intrinseco*, e non una necessità di coazione.

Già in precedenza, nella *quaestio* 82 della *Pars Prima* della *Summa theologiae*, Tommaso scriveva: «*voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est*»<sup>148</sup>. Qui Tommaso istituisce un'analogia tra la volontà e l'intelletto dei principi primi. Infatti poco sopra egli scrive: «*Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis*

---

*nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum, eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur, sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic.».*

<sup>147</sup>Cfr. *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 10, a. 2, resp.

<sup>148</sup>*Ivi*, I, q. 82, a. 2, resp.

*respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas»*<sup>149</sup>.

## 2. Il libero arbitrio

Come abbiamo visto finora, la volontà – proprio in quanto appetito intellettuale o razionale – si rapporta ai beni particolari (che non sono voluti per se stessi, ma sempre in relazione al fine ultimo), rimanendo sempre “smarcata” dal volerli in modo necessario. Ciò accade secondo un giudizio di ragione, ed è quanto cercheremo di mostrare ora.

2.1. Già nel presentare la figura della *voluntas* come *adpetitus intellectivus sive rationalis* viene in chiaro che la sfera appetitiva intrattiene con quella intellettuale un rapporto di stretta reciprocità. Ora, la volontà è in grado di compiere un atto di scelta (*electio*) sulla base di un giudizio, con il quale il particolare che via via incontra viene messo in rapporto all’universale. In altre parole, l’atto di scelta è sempre condizionato dall’appetito del bene, appetito per il quale ogni contenuto di scelta è considerato e voluto in quanto al soggetto giudicante si presenta come un bene, e ciò accade anche nella scelta di ciò che chiamiamo “male”.

2.2. L’autonomia della volontà in relazione ai *particularia bona* è ricondotta da Tommaso – in una prima fase della sua riflessione – all’autonomia del giudizio, e ciò in particolare emerge nel *De veritate*, dove “libero” veniva definito, aristotelicamente, «colui che è causa di se stesso»<sup>150</sup>, ma tale consapevolezza è rintracciabile anche in quei luoghi della *Summa Contra Gentiles* in cui l’Aquinata, non solo attribuisce la capacità di agire liberamente a quegli esseri che soli sono in grado di operare in seguito alla mediazione del giudizio, ma anche indica che soggetto di tale capacità è, propriamente, quell’essere che è in grado di cogliere la “*communis ratio boni*”, ovvero il bene, appreso in forma universale<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> *Ivi*, I<sup>a</sup>, q. 82, a. 1, ad 2um.

<sup>150</sup> «*liber enim est qui causa sui est*» (cfr. *De Veritate*, q. 23, a. 1, *Sed contra*); cfr. anche *Summa Contra Gentiles*, II, c. 48: «*Liberum est quod sui causa est*».

<sup>151</sup> Cfr. *Summa Contra Gentiles*, II, c. 48: «*Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere*».

2.3. Quanto fino ad ora abbiamo delineato, però, può portare alla errata considerazione che il libero agire dell'uomo sia del tutto indifferente rispetto ai propri *objecta*: indifferenza che invece Tommaso decisamente rifiuta, come emerge, in particolare, da alcuni luoghi del *Commento alle Sentenze* e del *De veritate*. Nella prima delle due opere (Libro II, d. 25, q. 1, a. 1, resp.), Tommaso risponde che

*nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque: et inde est, quod, ut dicit Commentator in 2 Phys. ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni*<sup>152</sup>.

La libertà di scelta che caratterizza l'agire dell'uomo non sarebbe possibile se la volontà non fosse in modo attuale del fine ultimo: la stessa opposizione tra possibili *objecta electionis* (ovvero tra possibili *agenda*) scaturisce dalla relazione trascendentale che la volontà intrattiene col fine ultimo, voluto in modo indefettibile. Con ciò Tommaso esclude che l'agire umano sia "indifferente", nel senso in cui con il termine "indifferenza" si indichi una sorta di absolutezza della volontà rispetto ad un qualsivoglia fine ultimo, che potrebbe quindi coincidere – per assurdo –, anche con il male<sup>153</sup>.

La possibilità di scelta tra corsi d'azione alternativi – di cui l'uomo fa quotidiana esperienza – si radica quindi nella destinazione all'orizzonte trascendentale che specifica l'essere umano, e lo differenzia qualitativamente da ogni altra specie vivente. Sul piano etico, questa destinazione al trascendentale permette, quindi, di considerare ogni possibile *objectum* della scelta in relazione al fine ultimo, potendo l'uomo non soltanto volerlo in quanto esso è qualcosa di potenzialmente desiderabile, e quindi eleggibile, ma anche rifiutarlo nella misura in cui la scelta di esso fosse in contraddizione con il perseguimento del fine ultimo: gli *objecta*, infatti, hanno senso soltanto in quanto considerabili come *ea quae sunt ad finem*. Ciò presuppone che l'uomo sia in grado di riconoscere nell'esistente un ordine "oggettivo", in grado di conferire senso anche alla scelta di ciò che cade sul

---

<sup>152</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, resp.

<sup>153</sup> *Ivi*, ad 2um: «*ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit; bona enim quae facit potest non facere; nec tamen malum facere potest*».

piano non più trascendentale, bensì categoriale. In altre parole, emerge in Tommaso una consapevolezza che era già di Aristotele: quella per cui *electio non est de fine, sed de his quae sunt ad finem*<sup>154</sup>.

L'indifferenza della volontà, su cui si innesta la stessa libertà di scelta, si fonda sul *judicium de agendis*, che altro non è se non la capacità propriamente umana di mettere in relazione i possibili *objecta* con l'indirizzo naturale al bene trascendentalmente inteso, che per Tommaso si istanzia nella *beatitudo*. Se intesa in quest'ultimo senso, la *indifferentia* è rintracciabile più specificamente nella seconda delle opere cui facevamo riferimento, ovvero il *De veritate*, in cui l'Aquinate scrive che «la volontà si estende allo stesso principio universale di [tutti] i beni, cui non può pervenire nessun altro appetito; e per questo la creatura razionale non ha delle azioni determinate, ma si rapporta indifferentemente a innumerevoli azioni»<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> *II Sententiarum*, lib. 2, d. 7, a. 1, ad 1um: «*rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem: et haec non eliguntur nisi secundum regulam finis quae est in aestimatione; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo in quantum huiusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine: ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi; unde potest esse error in electione eorum quae sunt ad finem ipsum; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta aestimatio finis, sicut apud Angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quae a fine deordinat, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, in quantum possunt hoc facere vel non facere; quamvis non possint in haec opposita, bonum et malum*»; cfr. anche il seguente passo, tratto dal *Commento all'Etica Nicomachea*: «*Electio enim, quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquid impossibile, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile, sicut potest aliquis velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius corruptibilis vitae*» (*III Ethicorum*, lect. 5, n. 13).

<sup>155</sup> Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 7, *resp.*, (trad. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005); come nota Paolo Pagani, la *indifferentia* di cui parla Tommaso va intesa come «autonomia dal relativo» e non piuttosto come «considerazione delle scelte nel segno dell'equivalenza» (cfr. P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, in *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, p. 73).

### 3. Un ulteriore approfondimento, a partire da *De malo*, q. 6.

3.1. La scelta umana viene presa in considerazione in alcuni suoi interessanti aspetti anche nella sesta delle *Quaestiones disputatae De malo*. In questo luogo, Tommaso prende le mosse dalla domanda se gli atti elicitati dell'uomo siano liberi oppure se essi, al contrario, vengano compiuti per necessità. L'autore, inoltre, nel principio del *Respondeo* a questa questione, sottolinea che «non ogni necessario è violento, ma solo quello che ha un principio esterno»<sup>156</sup>; inoltre riprende una considerazione – già aristotelica – intorno agli inconvenienti che risulterebbero dall'accettare l'ipotesi che, nei suoi atti di scelta, l'uomo subisca una qualsivoglia coazione, quando scrive che, «se in noi ci fosse qualcosa [di autonomo] e fossimo mossi per necessità a volere, verrebbero ad essere sopresse la deliberazione, l'esortazione, il precetto e la punizione, la lode e il biasimo, che sono gli oggetti della filosofia morale»<sup>157</sup>. Per Tommaso, infatti, «la libertà della volontà è ovviamente un presupposto indispensabile non solo per la fede, ma per la moralità in generale: se tutto venisse compiuto per necessità, nessun atto umano avrebbe la minima qualità morale»<sup>158</sup>.

3.2. Nel testo in questione, Tommaso scrive che nel considerare una stessa potenza o operazione, è necessario tenere presente che la stessa si presenta sotto due aspetti, insieme uniti e distinti: uno *ex parte subiecti* e l'altro *ex parte obiecti*. Il primo di essi riguarda «lo stesso esercizio dell'atto, cioè che si agisca o non si agisca oppure che si agisca meglio o che si agisca con meno efficacia»; il secondo aspetto, invece, riguarda «la specificazione dell'atto, infatti, l'atto è specificato dall'oggetto»<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Cfr. *De malo*, q. 6, articolo unico, *resp.*: «*non enim omne necessarium est violentum, sed solum illud cuius principium est extra*» (trad. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2007).

<sup>157</sup> *Ibidem.*: «*Si enim non sit aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit*». Una considerazione analoga è presente anche nel Commento a *De interpretatione IX*: «*Quantum autem ad res humanas ostendit esse impossibilia quae dicta sunt, per hoc quod homo manifeste videtur esse principium eorum futurorum, quae agit quasi dominus existens suorum actuum, et in sua potestate habens agere vel non agere; quod quidem principium si removeatur, tollitur totus ordo conversationis humanae, et omnia principia philosophiae moralis. Hoc enim sublato non erit aliqua utilitas persuasionis, nec comminationis, nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic evacuatur tota civilis scientia*» (cfr. *Expositio libri Peryermeneias*, lect. 14, n. 5).

<sup>158</sup> Cfr. P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà*/2, in M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI, *Liberio arbitrio*, p. 204.

<sup>159</sup> Cfr. *De malo*, q. 6, a. unicum, *resp.*: «*Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut*

Scrive Tommaso:

se prendiamo in esame il movimento delle potenze dell'anima dalla parte dell'oggetto che specifica l'atto, il primo principio del movimento procede dall'*intelletto*: in questo modo, infatti, il bene conosciuto muove anche la stessa volontà. Al contrario, se prendiamo in esame il movimento delle potenze dell'anima dalla parte dell'esercizio dell'atto, allora il principio del movimento procede dalla *volontà*. Infatti, la potenza alla quale compete il fine principale, muove sempre all'atto la potenza alla quale compete ciò che è ordinato al fine, come l'arte militare muove ad operare l'arte del fabbricare morsi. E in questo modo la volontà muove se stessa e tutte le altre potenze<sup>160</sup>.

La dimostrazione dell'ipotesi che la volontà non sia mossa a volere in modo necessario – quanto all'esercizio dell'atto – viene suggerita da Tommaso poco oltre, e questo sulla base del fatto che la volontà, per determinarsi ad un oggetto piuttosto che ad un altro, opera un giudizio, come colui che, malato, desidera guarire e, decisi a seguire una cura, si consiglia intorno alla medicina da prendere:

in ordine all'esercizio dell'atto, è innanzitutto evidente che la volontà è mossa da se stessa. Infatti, come muove le altre potenze, così muove anche se stessa. Né da ciò consegue che la volontà sia, sotto lo stesso rapporto, in potenza e in atto. Infatti, come l'uomo, per quel che concerne l'intelletto, nel corso d'una ricerca muove se stesso verso la scienza, in quanto da una cosa conosciuta in atto perviene a qualche altra cosa ignota, che era conosciuta solo in potenza, così per il fatto che l'uomo vuole qualcosa in atto, muove se stesso a volere un'altra cosa in atto. Così, per il fatto che uno vuole guarire, muove se stesso a voler prendere la medicina. Infatti, poiché vuole guarire, comincia a consultarsi intorno a quelle cose che danno la salute e, infine, dopo aver preso una deliberazione, vuole prendere la medicina. E così, dunque, la volontà di prendere la medicina è preceduta dal consiglio, il quale certamente procede dalla volontà di volersi consigliare. Poiché, dunque, la volontà muove se stessa mediante il consiglio e poiché il consiglio è una determinata indagine non dimostrativa, ma indifferentemente rivolta verso due oggetti contrari, la volontà non muove se stessa per necessità<sup>161</sup>.

---

*visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum».*

<sup>160</sup> *Ibidem*: «*Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinent id quod est ad finem, sicut militaris movet frenorum fabricem ad operandum. Et hoc modo voluntas movet et se ipsam et omnes alias potentias» (corsivi nostri).*

<sup>161</sup> *Ibidem*: «*Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a se ipsa: sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu; sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu. Sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem: ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt sanitatem, et tandem determinate consilio vult accipere potionem; sic igitur*

Ancora una volta, è la dimensione propriamente razionale dell'appetito a fare da sostegno all'indagine tommasiana intorno alla libertà del volontà dell'uomo, la quale si muove sempre sulla base di un *consilium* intorno alle cose da perseguire in vista del fine. Per il momento, ci accontenteremo di quanto Tommaso ha finora raggiunto, con l'intento di riprendere in mano il testo di *De malo*, q. 6 nel capitolo successivo.

---

*voluntatem accipiendi portionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum igitur voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrative sed ad opposite viam habens, non ex necessitate voluntas se ipsam movet».*

## CAPITOLO SECONDO

### NECESSITÀ E LIBERTÀ NEL COMMENTO A *DE* *INTERPRETATIONE IX*

#### 1. Premessa

Del fatto che, nel Commento a *De interpretatione IX*, Tommaso non manchi di accennare all'ipotesi fatalistica abbiamo già detto nel capitolo in cui abbiamo tentato uno sguardo panoramico sulle teorie deterministiche. Non ci siamo però spinti, in quel luogo, oltre una ricognizione perlopiù descrittiva delle considerazioni di Tommaso, astenendoci dal tentare ulteriori riflessioni intorno al tema della libertà in rapporto al fatalismo, cosa che invece ci occuperà in conclusione del lavoro fin qui svolto, in cui riprenderemo luoghi già citati della *Expositio*.

#### 2. Una sorta di “compatibilismo”

2.1. A parere di chi scrive, Tommaso, nel proporre una teoria della libertà, prescinde dal riferimento ad uno specifico contesto metafisico. Il che significa che, almeno sul piano metodologico, la libertà è secondo questo autore accertabile indipendentemente dall'accettazione di una metafisica di tipo “contingentista” piuttosto che di una di tipo “necessitarista”. La libertà del volere, come si evince anche dalla ricostruzione del pensiero tommasiano sulla libertà che abbiamo proposto nel capitolo precedente, è indagata da Tommaso sulla base della sua propria natura e delle sue operazioni; prescindendo, quindi, dal riferimento ad una metafisica di tipo “creazionista”, in cui consisterebbe l'unica alternativa reale al necessitarismo.

2.1.1. Una indagine della volontà che si attesti sul piano fenomenologico sarebbe sufficiente, quindi, ad attestare la libertà di scelta, ancor prima che si sia spostata l'indagine sul piano metafisico, e indipendentemente da quest'ultimo. Abbiamo già visto,

infatti, nella prima Parte, come, quanto all'ipotesi fatalista, Tommaso scelga di non affrontarla direttamente, ma di optare piuttosto per l'indagine della natura di quanto una tale ipotesi metterebbe in discussione, ovvero la libertà del volere stesso. Vediamo ora da vicino come Tommaso prenda in considerazione l'ipotesi "astrologica": quella, cioè, relativa ad una possibile azione determinante, dovuta all'influsso dei corpi celesti sulle azioni umane.

### 3. La soluzione di Tommaso all'ipotesi "astrologica" nella *Expositio libri Peryermeneias*

3.1. A ben vedere, la soluzione del problema della libertà in relazione al determinismo – dovuto ad un ipotetico influsso degli astri sulle azioni umane – proposta da Tommaso, è coerente con le considerazioni già esposte da Aristotele sul tema. Innanzitutto, Tommaso affida il compito di escludere una possibile *compulsio* da parte degli astri sulle facoltà umane alla non riducibilità della sfera intellettuale a quella sensitiva: nel Commento a *De interpretatione* IX l'Aquinate si attesta sull'evidenza fenomenologica – mutuata da Aristotele – che «*multa [...] fiunt ex intellectu et voluntate, quae per se et directe non subduntur virtuti caelestium corporum*»<sup>162</sup>. Il che basta ad assicurare che un'indagine fenomenologica della volontà e dei suoi movimenti sia sufficiente ad accertare la libertà di questa, e la sua indipendenza rispetto a qualsivoglia azione da parte dei corpi celesti. Del resto, la posizione della contingenza effettiva delle realtà create come condizione necessaria per la contingenza nella sfera pratica dell'uomo è una via che Tommaso non pratica in nessun luogo della sua opera. Scrive Tommaso:

molte cose infatti qui avvengono per intelletto e volontà, ed esse di per sé e direttamente non sono sottomesse al potere dei corpi celesti: dal momento infatti che l'intelletto, o la ragione, e la volontà, non sono atti di un organo corporeo, come si prova nel libro *De Anima*, è impossibile che l'intelletto, o ragione, e la volontà siano sottmessi direttamente alla forza dei corpi celesti: infatti nessuna forza corporea può agire di per sé se non in una realtà corporea. Invece le forze sensitive, in quanto sono atti di organi corporei, accidentalmente sono soggette all'azione dei corpi celesti<sup>163</sup>.

---

<sup>162</sup> Cfr. *Expositio libri Peryermeneias*, lect. 14, n. 14.

<sup>163</sup> *Ibidem*: «*Multa enim hic fiunt ex intellectu et voluntate, quae per se et directe non subduntur virtuti caelestium corporum: cum enim intellectus sive ratio et voluntas quae est in ratione, non sint actus organi corporalis, ut probatur in libro de anima, impossibile est quod directe subdantur intellectus seu ratio et voluntas virtuti caelestium corporum: nulla enim vis corporalis potest agere per se, nisi in rem corpoream.*

3.1.1. In un primo momento, quindi, Tommaso si preoccupa di smarcare l'intelletto o ragione, e la volontà dall'influsso dei corpi celesti in generale: anche ammettendo che un simile impulso possa realmente esservi nel mondo, non potrebbe, tuttavia, riguardare le facoltà più propriamente umane quali quella intellettuale e quella appetitiva, poiché queste non sono in alcun modo riducibili alle funzioni sensitive (oggi diremmo "fisiologiche") dell'uomo in quanto animale: funzioni sulle quali, invece, gli astri potrebbero in qualche modo influire<sup>164</sup>. Il riferimento qui – come indicato dallo stesso Tommaso – è ad Aristotele, il quale, nel Libro III del *De Anima*, aveva definito l'intelletto qualcosa di "separato" (*choristòn*). Con le parole dell'Aquinate:

il Filosofo nel libro *Dell'anima* attribuisce l'opinione secondo la quale la volontà dell'uomo è soggetta al moto del cielo a quanti ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso. Indirettamente tuttavia la forza dei corpi celesti ridonda fino all'intelletto e alla volontà, in quanto cioè l'intelletto e la volontà si servono delle capacità sensitive. Tuttavia è evidente che le passioni delle forze sensitive non inducono necessità nella ragione e nella volontà. Tant'è vero che il continente ha desideri cattivi, ma non ne viene trascinato, come dice chiaramente il Filosofo nel VII libro dell'*Etica*. Così dunque dalla forza dei corpi celesti non deriva una necessità in quelle cose che vengono fatte per mezzo della ragione e della volontà<sup>165</sup>.

3.1.2. Quanto al riferimento ad Aristotele, conviene riportare i passi in cui lo Stagirita offre la sua riflessione su questi temi. Come detto più sopra, Aristotele si occupa di questa questione, principalmente, nel Libro III del trattato *De Anima*: in esso (siamo a 427 a 19 e ss.), l'autore, definendo che cosa sia l'anima, riporta l'opinione, presente presso gli antichi (e qui il riferimento è ad Empedocle e ad Omero), secondo cui il

---

*Vires autem sensitivae in quantum sunt actus organorum corporalium per accidens subduntur actioni caelestium corporum».*

<sup>164</sup> Cfr. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, p. 387: «Per escludere la necessità nel campo degli eventi umani, si deve mantenere che tutte le azioni sono contingenti e non sono necessitate da cause esterne. Ciò comporta l'esclusione del fato, inteso al modo degli stoici, come una certa serie o connessione di cause, e l'esclusione del determinismo astrale, dell'idea cioè che tutte le vicende del nostro mondo (il mondo sublunare) siano sottoposte inderogabilmente all'azione dei corpi celesti: in quanto appunto corpi, essi possono agire soltanto su ciò che è corporeo, ma non sull'intelletto e sulla volontà umana, in quanto immateriali. In base a questo presupposto, Tommaso concede tuttavia che i corpi celesti possano agire sulla parte sensitiva ed esercitare così indirettamente un certo influsso su volontà e intelletto».

<sup>165</sup> *Expositio libri Peryermeneias*, lect. 14, n. 14: «Unde philosophus in libro de anima opinionem ponentium voluntatem hominis subiici motui caeli adscribit his, qui non ponebant intellectum differre a sensu. Indirecte tamen vis caelestium corporum redundat ad intellectum et voluntatem, in quantum scilicet intellectus et voluntas utuntur viribus sensitivis. Manifestum autem est quod passiones virium sensitivarum non inferunt necessitatem rationi et voluntati. Nam continens habet pravos concupiscentias, sed non deducitur, ut patet per philosophum in VII Ethicorum. Sic igitur ex virtute caelestium corporum non provenit necessitas in his quae per rationem et voluntatem fiunt».

pensiero e l'intelligenza non differiscano dalla sensazione; quindi, per contrario, conclude dicendo che il pensiero si distingue da ogni tipo di sensazione. Scrive Aristotele:

sembra che il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione (giacché con ambedue queste attività l'anima distingue e conosce qualcosa degli esseri), e del resto gli antichi affermano che l'intelligenza e la sensazione sono la stessa cosa. [...] È poi manifesto che la sensazione e l'intelligenza non sono la stessa cosa, giacché di quella partecipano tutti gli animali, e di questa pochi<sup>166</sup>.

La conclusione di Aristotele, che troviamo nella *lectio* 14 della *Expositio libri Peryermeneias*, è presente anche nella *Sentencia libri De anima*:

*patet ergo ex hoc quod hic dicitur quod si corpora caelestia habent directe impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu. Indirecte vero impressio corporum caelestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout intellectus et voluntas coniunguntur in sua operatione virtutibus sensitivis. Laeso enim organo phantasiae, impeditur intellectus in sua operatione; et ex appetitu sensitivo inclinatur voluntas ad volendum vel nolendum aliquid. Quia tamen voluntas non ex necessitate trahitur appetitu sensitivo, sed semper ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensitivi, vel non sequi; ideo corpora caelestia nullam necessitatem humanis actibus inducunt<sup>167</sup>.*

3.2. Da quanto abbiamo cercato di mostrare, si evince che, per Tommaso così come per Aristotele, l'uomo è escluso dal patire una qualsiasi coazione da parte degli astri. Per quanto riguarda la scelta nelle azioni umane, essa potrebbe essere oggetto di *compulsio*, invece, soltanto nel caso in cui ci si trovasse di fronte ad un *objectum* in grado di saturare l'apertura dell'*adpetitus*; e questo, da quanto già abbiamo potuto vedere, sarebbe il fine ultimo della vita umana: il bene trascendentale, o *beatitudo*. Non solo, ma la destinazione attiva al *bonum commune* è ciò che permette alla volontà umana di trovarsi smarcata rispetto ad ogni *impulsio*, nei confronti di cui l'uomo sarà libero di dare o meno il suo consenso. La destinazione al bene come tale è, come già Tommaso scriveva in alcuni luoghi della *Prima Secundae*, l'unica forma di necessitazione che si trova nell'uomo, necessitazione che, come abbiamo visto, non coincide con una forma di *compulsio*, ma è ciò che struttura la natura degli esseri razionali: rimane, pertanto, un'attrazione "destinale", di contro al potere del fato<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, III, c. 3, 427 a 19 – 427 b 10, trad. it. di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

<sup>167</sup> Cfr. THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, lib. 3, lect. 4, n. 7, testo latino dell'edizione Marietti, Torino 1959.

<sup>168</sup> Cfr. P. PAGANI, *Tommaso: libertas differentiae*, p. 79, dove l'autore contrappone la figura di *ananche* e quella di *heimarméne*. La prima consiste nella necessità che qualcosa sia secondo la natura sua propria, la

Come accennavamo in chiusura del capitolo precedente, Tommaso menziona l'ipotesi del fatalismo astrologico anche in *De malo, quaestio* 6, dove scrive:

Alcuni hanno, dunque, sostenuto che questo impulso provenga dal corpo celeste. Ma ciò non è possibile. Infatti, poiché la volontà risiede nella ragione, secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Anima*, e poiché la ragione e l'intelletto non sono potenze corporee, è impossibile che la potenza del corpo celeste muova direttamente la volontà. Ora, sostenere che la volontà degli uomini sia mossa per influsso del corpo celeste, come sono mossi gli appetiti degli animali bruti, è secondo l'opinione di coloro i quali affermano che l'intelletto non si differenzi dal senso<sup>169</sup>.

Anche qui, come si vede, la soluzione al problema dell'influsso dei corpi celesti sulla volontà non avviene per via metafisica, ma in virtù della non riducibilità delle potenze intellettuali a potenze corporee. Un'ulteriore questione – a cui in precedenza abbiamo solo accennato – è quella del cosiddetto “determinismo psicologico”; potremmo dire che, se già nell'ipotesi del determinismo astrologico si afferma che la volontà sia mossa da un agente esterno (in quella, gli astri), nell'ipotesi del determinismo psicologico, la volontà subirebbe coazione da parte dell'oggetto suo proprio e, in ultima istanza, da Dio. Tale obiezione alla libertà della volontà è – tutto sommato – facilmente aggirabile se si mantiene che, come abbiamo già visto, la volontà tende al bene suo proprio (*bonum commune*) strutturalmente, e tale tensione originale si configura non come una necessitazione, bensì come la condizione stessa del suo essere<sup>170</sup>.

---

seconda invece – di cui già abbiamo parlato (cfr. Parte prima, capitolo quarto) – è propriamente la necessità estrinseca, o di coazione, con cui propriamente si indica il “fato”.

<sup>169</sup> Cfr. *De malo*, q. 6, a. unicum: «*Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum philosophum in III de anima, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis caelestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione caelestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu*».

<sup>170</sup> Cfr. P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà/2* (p. 206-7): «è vero che l'impulso primo (sotto il profilo, per così dire, ontologico) dipende da Dio, ma Dio mette in moto la volontà umana (la pone in essere) non come qualcosa di necessario, ma come qualcosa di libero, in grado di scegliere tra differenti beni particolari diversamente convenienti. Dal punto di vista della specificazione dell'atto, la volontà è in generale libera perché può scegliere in base ad aspetti diversi di convenienza, ma con alcune eccezioni: è assolutamente necessitata nei confronti del bene assoluto (nessun uomo può non volere la propria beatitudine), ed è naturalmente necessitata rispetto ad alcune disposizioni che riguardano la specie umana in quanto tale, e non i singoli individui (il desiderio di essere, vivere e conoscere). Per Tommaso ci sono insomma pochi vincoli alla libertà della volontà, e questi vincoli riguardano tutti la specificazione degli atti (gli oggetti) e non l'esercizio dell'atto».

## CONCLUSIONI ALLA PARTE TERZA

Dopo aver esaminato il tema della libertà, e del rapporto tra questa e la figura della necessità, veniamo alle considerazioni conclusive di questa Parte.

Innanzitutto, in Tommaso emerge il fatto che la libertà dell'uomo si fonda sulla sua qualità specifica: la razionalità. Quest'ultima può essere intesa in due modi: in un senso più ampio, con la parola "razionalità" indichiamo l'apertura "trascendentale" dell'uomo, che qualifica il suo modo di essere in rapporto con il reale; in un secondo modo, intendiamo indicare la sua capacità di giudizio, senza la quale non ci potrebbe essere la scelta, e l'uomo agirebbe non diversamente dal modo degli animali (ovvero secondo movenze "standard", prive di riflessione).

Da questa scansione preliminare all'interno della razionalità discendono i due modi in cui può venire intesa la libertà: in primo luogo come "indeterminazione" rispetto ai diversi contenuti d'azione che gli si prospettano; in secondo luogo come "autodeterminazione", e questo può avvenire solo sulla base di quell'orizzonte più ampio, che abbiamo chiamato "trascendentale" e che – come sappiamo – si istanzia per Tommaso nella destinazione umana alla beatitudine.

Come accennato all'inizio di questa terza Parte, il nostro intento è stato quello di mostrare come Tommaso riesca a stabilire la libertà umana indipendentemente dalla confutazione dell'ipotesi del determinismo, e lasciando le due questioni distinte. Vale la pena insistere sulla precedenza che Tommaso attribuisce – anche sul piano metodologico – all'indagine della natura e delle movenze dell'uomo, rispetto alla necessità (almeno apparente) di aver acquisito un quadro metafisico che contempli la contingenza, in modo da salvare la libertà delle azioni umane. Una soluzione in cui la libertà umana – rimanendo, per così dire, "al di qua" dell'indagine metafisica – sarebbe intangibile anche in un contesto deterministico.

## CONCLUSIONI

Giunti al termine di questo studio sul Commento di Tommaso d'Aquino al capitolo IX del *De interpretatione* di Aristotele, è il momento di trarre alcune considerazioni conclusive. Come anticipato nell'Introduzione, nell'accingerci considerare questo testo come possibile oggetto di una tesi magistrale, abbiamo potuto renderci conto del fatto che la letteratura specificamente dedicata a questo testo non è affatto ampia; il che ha dato luogo – almeno all'inizio – a una certa difficoltà nel reperire autori di riferimento per affrontare il testo con maggiore consapevolezza. Abbiamo cercato, perciò, di estrarre dal testo tommasiano i principali nuclei tematici su cui l'autore riflette, e su di essi abbiamo costituito le tre Parti in cui è diviso il presente studio. Riassumiamo quanto visto fino a qui.

Con la prima Parte abbiamo cercato di offrire uno sguardo generale sul tema della necessità. Nel primo capitolo abbiamo seguito Tommaso nella lettura – svolta all'interno delle *lectiones* XIII e XV – dei passi fondamentali di *De interpretatione* IX, e abbiamo potuto vedere come l'Aquinate non si discosti in buona sostanza da quanto affermato dallo stesso Aristotele in merito alla questione del fatalismo. Nel secondo capitolo, invece, abbiamo visto come il medesimo problema venga considerato dal nostro autore in relazione alla prescienza di Dio; quest'ultima questione aveva già suscitato l'interesse di Cicerone, come anche Agostino ci mostra. La questione, centrale per il dibattito teologico dell'epoca, meriterebbe ulteriori riflessioni. Certo è che in quel luogo (ovvero nella *lectio* XIV del Commento) Tommaso svolge la propria considerazione del problema dei futuri contingenti dimostrando di possedere in merito una solida consapevolezza teoretica, che si evidenzia nel modo in cui egli è in grado di approfondire a un più alto livello di complessità le questioni interne al capitolo commentato.

Con gli ultimi due capitoli della prima Parte ci siamo allontanati dalla semplice analisi del Commento tommasiano, per proporre alcune riflessioni intorno a due punti fondamentali per trattare adeguatamente i temi qui considerati: da un lato, le figure modali (nel terzo capitolo) e dall'altro il determinismo nelle sue diverse versioni (nel quarto capitolo).

Anche nella seconda Parte siamo andati oltre il testo di Tommaso. In particolare, il punto lì acquisito è la non riducibilità delle figure modali (*in primis*, la figura della necessità) all'accadere o meno in un tempo determinato dello stato di cose su cui opera la modalità. Inoltre, Tommaso smarca la contingenza dalla semplice relazione di potenza ad atto; da parte nostra, aggiungiamo che la contingenza così profilata – cioè come una figura non più esprime la fenomenologia del divenire – può essere fondata solo sulla base del “teorema di Creazione”.

La terza Parte, invece, è stata dedicata alla ricognizione del tema della libertà nel pensiero di Tommaso, considerando luoghi diversi della sua opera, e non solo il Commento. Abbiamo visto come in questo emerga il tema del “fatalismo astrologico” (che Tommaso sembra assimilare al necessitarismo megarico). In base a quella ipotesi i corpi celesti potrebbero operare un'azione necessitante sulle facoltà più alte e specifiche dell'uomo, come la volontà. La soluzione che l'Aquinate propone – sulla scorta delle considerazioni fatte da Aristotele nel *De anima* – consiste nell'evidenziare come, di una ipotesi di questo tipo, si potrebbe dar ragione solo considerando erroneamente le facoltà specifiche dell'uomo (l'intelletto e la volontà) alla stregua di quelle che egli ha in comune con le altre specie animali, su cui invece i movimenti degli astri potrebbero svolgere una certa azione.

Siamo coscienti che alcune questioni non hanno potuto trovare nel nostro lavoro una trattazione adeguata al loro spessore; tra queste c'è senza ombra di dubbio quella della contingenza, su cui peraltro i contributi maggiori ci vengono dal dibattito contemporaneo: in linea principale, dai contributi di Emanuele Severino. In merito a tale questione, non possiamo mancare di sottolineare come Tommaso possieda, rispetto ad Aristotele, una maggiore consapevolezza del vero significato dell'*endechómenon*, che l'Aquinate fa coincidere non con il poter non essere accaduto, prima, e con il poter non essere più, dopo; bensì con il radicale poter non essere di quanto è (e anche di quanto è possibile che sia).

Alcuni punti in particolare ci sembra di aver svolto in modo originale. Tra questi, vorremmo sottolineare, nella prima Parte, le riflessioni da noi svolte intorno alla distinzione tra necessità logico-trascendentale e necessità ontologico-modale; un punto, questo, che viene frequentemente considerato in sede di studi di logica, ma su cui ci è

parso cosa nuova riflettere sulla scorta delle osservazioni di Tommaso, in cui la questione viene esposta in modo completo ed esplicito.

Un secondo punto che riteniamo aver trattato in modo originale, e stavolta nella seconda Parte, è quello relativo al rapporto tra modalità e temporalità in Aristotele. Ci sembra infatti che la riflessione, che lì abbiamo svolto, sulle diverse possibili concezioni delle figure modali rinvenibili nel pensiero dello Stagirita, sia un punto su cui ci si potrebbe soffermare per ulteriori approfondimenti, non soltanto per quanto concerne la ricostruzione dell'autentico pensiero aristotelico intorno a questo tema, ma anche in relazione alle recenti posizioni di importanti autori di area analitica e logico-formale, da noi qui evocati.

Per finire, nella terza e ultima Parte riteniamo di aver svolto con una qualche originalità il tema del fatalismo “astrologico”; ad esso infatti l'Aquinate, così come Aristotele, hanno solo fatto cenno come ad una ipotesi non direttamente riferibile ad alcun autore in particolare, e che probabilmente aveva tra le proprie fonti anche il sentire comune: qui invece, l'argomento viene trattato secondo la rilevanza antropologica sua propria.

Quanto alla considerazione propriamente metafisica della contingenza, da noi già richiamata come sua giustificazione piena ed efficace, aggiungiamo che per Tommaso essa ha la sua radice nell'atto libero del Creatore. Con ciò si intende che il “*contingens*” per l'Aquinate non coincide pienamente con il mero “*possibile esse et non esse*” – ovvero con ciò che non è presente in ogni tempo –, ma coinvolge tutte le realtà in cui si ritrova la composizione ontologica di *essenza e atto d'essere*, ovvero tutte le realtà create: comprese destinate all'incorruttibilità come le sostanze spirituali (le intelligenze angeliche e l'anima razionale)<sup>171</sup>. La contingenza non è quindi soltanto la suscettibilità dell'ente a patire il non essere, ma è lo statuto reale dell'ente creato, in quanto correlato dell'atto creatore: un atto di scelta libera, che per ciò stesso poteva anche non realizzarsi. Il divenire mostra infatti semplicemente il *possibile esse et non esse*, che il teorema di Creazione pone in grado di interpretare come contingente anche nel senso più radicale: quello metafisico.

---

<sup>171</sup> Che nel linguaggio di Tommaso corrispondono alle sostanze necessarie “*ab alio*”.

## BIBLIOGRAFIA

### 1) OPERE DI TOMMASO D'AQUINO CONSULTATE

#### a) EDIZIONI LATINE

S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2. Ed. P. MANDONNET, P. Lethielleux, Parisiis 1929.

S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3, Ed. M. F. MOOS, P. Lethielleux, Parisiis 1956 in 2 vol.

S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 13: Appendix ad primum et secundum librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur*, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918.

SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M., t. 14: Appendix ad tertium librum Summae S. Thomae de Aquino contra Gentiles in quo textus autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam integre reproducitur*, Typis Riccardi Garroni, Romae, 1926.

SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1889.

S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1891-1892.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1\*/1: Expositio libri Peryermeneias*, 2<sup>a</sup> ed.: Commisio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1989.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum*, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1969, 2 vol.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sententia libri De anima*, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1984.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De propositionibus modalibus*, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

## **b) TRADUZIONI ITALIANE**

*Il male*, trad. it. di F. Fiorentino su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2007.

*La felicità*, traduzione di *Summa theologiae*, Ia-IIae, qq. 1-5 trad. it. di U. Galeazzi su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2010.

*Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, trad. it. di G. Bertuzzi – S. Parenti su testo latino dell'*Editio Leonina*, ESD, Bologna 1997.

*Sulla verità*, trad. it. di F. Fiorentino su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2005.

## **2) ALTRI CLASSICI CONSULTATI**

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Sul destino*, trad. it. di A. Magris su testo greco dell'Edizione Thillet, in CICERONE – PSEUDO-PLUTARCO – ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Trattati antichi sul destino*, a cura di A. Magris, Morcelliana, Brescia 2009.

AMMONIUS, *On Aristotle On Interpretation 9 with BOETHIUS, On Aristotle On Interpretation 9*, translated by D. Blank – N. Kretzmann, Duckworth, London 1998.

ARISTOTELE, *Della interpretazione*, trad. it. di M. Zanatta su testo greco di L. Minio Paluello, BUR, Milano 1992.

- , *Il Cielo*, trad. it. di A. Jori su testo greco di P. Moraux, Rusconi, Milano 1999.
- , *L'anima*, trad. it. di G. Movia su testo greco di W.D. Ross, Bompiani, Milano 2001.
- , *Metafisica*, trad. it. di G. Reale su testo greco di W.D. Ross, Rusconi, Milano 1978.
- , *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*, PL 41.
- , *De libero arbitrio libri tres*, PL 32.
- BOEZIO, ANICIO MANLIO SEVERINO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, seconda edizione, PL 64.
- , *La Consolazione di Filosofia*, trad. it. di B. Chitussi su testo latino di C. Moraschini, Einaudi, Torino 2010.
- CICERONE, *Il fato*, a cura di S. Maso, Carocci, Roma 2014.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1987.
- , *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, trad. it. di G. Reale su testo greco di M. Marcovich, Bompiani, Milano 2005.
- KANT, I., *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, trad. it. di R. Ciafardone, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- LEIBNIZ, G. W., *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. di G. Cantelli – M. Marilli, BUR, Milano 1993.
- SUÁREZ, F., *Disputazioni metafisiche*, I-III, trad. it. di C. Esposito su testo latino delle Edizioni Olms, Rusconi, Milano 1996.

### 3) ALTRI STUDI

- ALGRA, K. – BARNES, J. – MANSFELD, J. – SCHOFIELD, M. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- ANSCOMBE, G. E. M., *Aristotle and the Sea Battle*, in «Mind» n. 257 (1956), pp. 1-15.
- BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, M.T., *La logica di Abelardo* (1964), La Nuova Italia, Firenze 1969.
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, New York 1998.
- BOCHENSKI, I.M., *Ancient Formal Logic*, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1951.
- , *La logica formale. Dai Presocratici a Leibniz*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1972 (titolo originale *Formale Logik*, Verlag Karl Amber GmbH, Freiburg-München 1956).
- CELLUPRICA, V., *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Società Editrice il Mulino, Bologna 1977.
- , *La logica antica*, Loescher, Torino 1978.
- CHIURAZZI, G., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009.
- CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E. J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1988.
- CRIVELLI, P., *Aristotle On Truth*, Cambridge University Press, New York 2004.
- DE CARO, M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- DE CARO, M., MORI, M., SPINELLI, E. (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014.
- DORATO, M., *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

- GIANNANTONI, G., *Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono*, in «Elenchos», 2 (1981), Bibliopolis, Napoli 1981.
- HALDANE, J. (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2002.
- HINTIKKA, J., *The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX*, «The Philosophical Review», LXXIII (1964), pp. 461-92.
- , *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- ISAAC, J., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Vrin, Paris 1953.
- KNEALE, M. – KNEALE, W., *Storia della logica*, a cura di A.G. CONTE, Einaudi, Torino 1972 (titolo originale *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962)
- KNUUTTILA, S., *Medieval Modal Theories and Modal Logic*, in D.M. GABBAY – J. WOODS (eds.), *Handbook of the History of Logic, Vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic*, North Holland, Amsterdam 2004.
- LOVEJOY, A.O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge 2001.
- ŁUKASIEWICZ, J., *Selected Works*, ed. by J. ŚLUPECKI, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 1970.
- MATES, B., *Stoic Logic* (1953), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1961.
- MCCOLL, S. (ed.), *Polish Logic*, Clarendon Press, Oxford 1967.
- MIGNUCCI, M., *Il significato della logica stoica*, Patròn, Bologna 1967.
- MONTONERI, L., *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Symbolon, Catania 1984.

- MUGNAI, M., *Logica modale e Mondi possibili*, SWIF – Sito Web Italiano per la Filosofia, 2006.
- , *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013.
- NATALI, C. – MASO, S. (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005.
- PAGANI, P., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.
- PORRO, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma-Bari 2012.
- PRIAROLO, M., *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011.
- SPANIO, D. (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014.
- TORRELL, J-P., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, trad. it. di P. Giustiniani – G. Matera, Piemme, Casale Monferrato 1994 (titolo originale *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Editions Universitaires, Fribourg 1993).
- VAN INWAGEN, P., *An Essay On Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- VANNI ROVIGHI, S., *Elementi di filosofia* (1965), voll. 2-3, La Scuola, Brescia 2013.
- , *Introduzione a Tommaso d'Aquino* (1973), Laterza, Roma-Bari 1999.
- VON WRIGHT, G. H., *Truth, Knowledge and Modality*, Blackwell, Oxford 1984.