

La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di
Fulvia de Luise e Irene Zavattero

STUDI
E RICERCHE

22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 22
Direttore: Andrea Giorgi
© Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-864-5

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
Presso Supernova S.r.l. – Trento

La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di
Fulvia de Luise e Irene Zavattono

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, IRENE ZAVATTERO, Agire responsabilmente. Aspetti di un problema dall'Antichità al Medioevo	7
EVA CANTARELLA, Tra libertà dagli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere	27
MARIA MICHELA SASSI, Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale	63
FULVIA DE LUISE, L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il <i>Protagora</i> e il mito di Er	87
SILVIA GASTALDI, Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele	131
CARLO NATALI, Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi	157
FRANCESCA MASI, Epicuro e la formazione del sé: <i>pathologikos e aitiologikos tropos</i>	183
PHILLIP MITSIS, Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke	205
STEFANO MASO, <i>Mentes caecus instiget furor</i> : 'akrasia' in Seneca?	239
ENRICO PIERGIACOMI, Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini	263
GIULIA GUIDARA, Il demone e la libertà di scelta dell'anima in Plotino: l'eredità del mito di Er in <i>Enneadi</i> III 4 [15]	295

GIOVANNI CATAPANO, La volontarietà del peccato e del retto agire nelle <i>Retractationes</i> di Agostino	321
LUIGI CATALANI, Il concetto di <i>voluntas propria</i> nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta	343
RICCARDO SACCENTI, <i>Potentia, ratio e liberum arbitrium</i> . Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo	361
PASQUALE PORRO, Si può mangiare involontariamente? <i>Contingentia ad utrumlibet</i> e <i>contingentia in paucioribus</i> in Avicenna, Averroè e Alberto Magno	395
IRENE ZAVATTERO, Elementi dell' <i>akrasia</i> aristotelica nella ricezione duecentesca dell' <i>Ethica Nicomachea</i>	423
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Vivo ego, iam non ego</i> . Un caso singolare di <i>incontinentia</i> in Tommaso d'Aquino e le sue fonti	453
GUIDO ALLINEY, Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati	481
MARIALUCREZIA LEONE, <i>Propter vehementiam passionis</i> : la debolezza acratice in Goffredo di Fontaines	505
FRANCESCO FIORENTINO, Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto	539
VALENTIN BRAEKMAN, Ockham et la possibilité de vouloir le mal <i>sub ratione mali</i>	569
<i>Indice dei nomi</i>	599

PASQUALE PORRO

SI PUÒ MANGIARE INVOLONTARIAMENTE?
CONTINGENTIA AD UTRUMLIBET E *CONTINGENTIA IN PAUCIORIBUS*
IN AVICENNA, AVERROÈ E ALBERTO MAGNO*

1. *Premessa*

Nella propria riorganizzazione della struttura e dei contenuti della filosofia naturale aristotelica, Avicenna si sofferma, nel c. 13 del I libro della sua *Fisica* (*al-Samā' al-Ṭabī'ī*) del *Libro della Guarigione* (*Kitāb al-Šifā'*), sulla questione della possibile inclusione del caso (*ittifāq*) e della fortuna (*baḥt*) nell'ambito delle cause propriamente dette.¹ Il capitolo presenta più di un motivo di interesse: da una parte, ci offre un esempio di come le rassegne aristoteliche degli *endoxa* e delle opinioni dei predecessori possano essere rielaborate nel contesto della *falsafa*; dall'altra, diviene a sua volta oggetto di una serie di letture, soprattutto critiche, da parte dei lettori successivi, da Averroè agli Scolastici latini. L'aspetto su cui vorrei qui brevemente soffermarmi riguarda la collocazione statistica di quegli eventi che nel lessico filosofico latino, a partire dalle traduzioni boeziane, vanno sotto il nome di *contingentia ad utrumlibet*, ovvero – per

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR).

¹ Faccio qui riferimento all'edizione critica del testo latino: Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*. Per il testo arabo e la sua traduzione inglese cfr. Avicenna, *The Physics of the Healing*. Lo studio più recente e accurato sulla *Fisica* avicenniana è Lammer 2018, che tuttavia non include nella sua trattazione la questione relativa alla considerazione della causalità del caso e della fortuna. L'argomento è invece preso in considerazione, sia pure a partire da una prospettiva diversa, in Belo 2007, in part. 24-38 (caso e frequenza statistica in Avicenna), 124-144 (caso e frequenza statistica in Averroè), e 144-156 (critiche di Averroè alla concezione avicenniana del caso). Su caso, possibilità e necessità in Aristotele e nella tradizione aristotelica si vedano, tra i contributi più recenti, Dudley 2012; Delcomminette 2018; Trego 2019 (in part. 182-197 su Averroè e 200-207 su Avicenna).

adoperare il modo in cui Simo Knuuttila si riferisce allo statuto modale di questa stessa classe sulla base dell'interpretazione più usuale nel Medioevo – di *indefinite contingency*.² Per definizione, contingenti *ad utrumlibet* dovrebbero essere quegli eventi che non si realizzano né nella maggior parte dei casi (*ut plurimum, ut in pluribus, ut frequenter*), né nella minor parte dei casi (*ut in paucioribus, ut raro*), ma che sono predisposti in modo indifferente – senza alcuna preponderanza statistica – a realizzarsi e a non realizzarsi. È possibile ammettere in questo ambito una forma di causalità accidentale? O in altri termini, si può immaginare che la sfera di ciò che è casuale includa non solo ciò che sfugge alla regolarità della natura e si verifica pertanto solo di rado, ma anche ciò che potrebbe, con pari probabilità, sia verificarsi che non verificarsi? Avicenna, come vedremo, sembra optare a favore di quest'ultima interpretazione; in diretta polemica con questa scelta, Averroè prima, e poi molti dei suoi lettori nel mondo latino (e prenderemo qui in considerazione il caso di Alberto Magno) cercheranno invece di ripristinare quella che, ai loro occhi, appare la genuina posizione aristotelica. Ma poiché l'ambito dei *contingentia ad utrumlibet* è anche (più per gli Scolastici latini che per i *falāsifa*, in verità) quello in cui sembrano iscriversi le azioni degli agenti razionali, la questione tocca inevitabilmente il nesso tra caso e volontà, o, se si preferisce, tra casualità e volontarietà: è lecito ipotizzare, per riprendere lo stesso esempio utilizzato da Avicenna, che si possa mangiare anche casualmente o involontariamente?

2. Avicenna

Il c. 13 del I libro della *Fisica* avicenniana si apre con un breve resoconto delle posizioni antiche intorno alla possibilità di

² Cfr. p. es. Knuuttila 2008, 532.

considerare il caso e la fortuna come vere e proprie cause.³ Avicenna ricorda dapprima la tesi di coloro che escludono in senso assoluto l'esistenza di qualcosa come il caso e il fato, riconducendo tutti gli eventi – anche quelli apparentemente del tutto accidentali e fortuiti – a determinate cause proprie: in questo senso, se qualcuno si reca in piazza per aprire la sua bottega, incontra un suo debitore e recupera il suo credito, non ha senso dire che tutto ciò è accaduto per opera del caso o della fortuna, ma ha invece senso dire che ciò è accaduto in conseguenza del fatto che egli si è effettivamente recato là dove era il suo debitore e, essendo provvisto del senso della vista, non ha potuto fare a meno di vederlo. Per quanto questo non fosse il fine principale che il creditore si era proposto, non si può negare – stando a questa interpretazione – che il fatto di recarsi in piazza sia stata la vera causa del recupero di quanto dovuto: non si può infatti escludere che una sola azione possa in sé rispondere a molteplici fini, anche se l'agente si prefigge espressamente uno solo di

³ La distinzione tra caso e fortuna ricalca quella aristotelica, ma è presentata in realtà solo alla fine del capitolo. Il caso è più esteso della fortuna, perché tutto ciò che si verifica per quest'ultima si verifica anche per il caso, ma non viceversa. Mentre il caso si riferisce a ciò che trae origine dalla natura, e coincide con ciò che «accade a partire da se stesso» o spontaneamente (*min tilqā' i nafsi-hi*, l'*automaton* di Aristotele), la fortuna si riferisce a ciò che si origina dalla volontà del libero arbitrio, proprio degli esseri razionali adulti, per quanto talora, in modo traslato, venga riferita anche a cose inanimate, come quando di due pezzi dello stesso legno uno viene impiegato per scopi nobili e l'altro per costruire una cloaca (un esempio che, in tutt'altro contesto, ricorda quello paolino dei vasi di argilla). Nell'Avicenna Latinus il termine *baht* è in realtà reso con *fatum*, il che rende la distinzione meno perspicua. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, 117-118, ll. 16-25: «Deinceps autem dicemus quod casus communior est quam fatum in hac nostra lingua, quia omne fatum est casus, sed non omnis casus est fatum. Isti enim forsitan non dicunt fatum nisi quod ducit ad rem alicuius pretii, et eius initium est voluntas domini arbitrii qui fit de rationabilibus adultis, quamvis dicatur fatum aliud etiam praeter hoc, sicut lignum quod dividitur et eius pars una dicatur honestis usibus et alia pars cloacae, et illa dicitur fortunata, haec autem infortunata, sed hoc transumptive eo dicitur. Sed cuius initium est naturale non dicitur fuisse ex fato, sed fortassis attribuunt ei nomen eius “quod est ex seipso”, nisi cum comparatur alii principio voluntario».

essi (nella fattispecie, quello di aprire la propria bottega), trascurando invece gli altri. Poiché insomma la possibilità di incontrare il proprio debitore e di recuperare così il proprio credito era inclusa nella scelta di recarsi in piazza, non si può negare che quest'ultima – e non qualcosa come il caso o la fortuna – sia la causa effettiva di quanto poi si verifica.

Diametralmente opposta a questa è la tesi di coloro che pongono la fortuna come una sorta di causa divina occulta o addirittura praticano una specie di culto idolatrico della fortuna stessa.

La terza posizione ricordata è quella degli atomisti, e di Democrito in particolare (citato in modo esplicito): il caso è considerato come causa del mondo nel suo complesso, dal momento che sono le svariate aggregazioni e configurazioni degli atomi nel vuoto infinito a produrre il mondo, anzi gli infiniti mondi. Tuttavia, come Avicenna precisa, questa spiegazione non viene applicata da Democrito e dai suoi seguaci ai viventi che popolano i mondi che così si costituiscono, e cioè ai vegetali e agli animali.

La quarta tesi estende invece il ruolo del caso anche alle cose particolari e viventi. È presumibile che Avicenna intenda qui riferirsi a Empedocle e ai suoi seguaci, ma l'esposizione assume qui un tono sorprendentemente protodarwinista, soprattutto per quel che concerne la trasmissione per via riproduttiva di alcune caratteristiche casuali dei viventi rivelatesi vantaggiose per la specie. Alcuni, riferisce infatti Avicenna, hanno sostenuto che le cose generate dai principî elementari furono in effetti prodotte dal caso, ma che solo ciò che sulla base della proprietà della loro unione risultò adatto a permanere e a propagarsi sia sopravvissuto e abbia generato a sua volta altro, mentre ciò che non risultò tale non si sia propagato. Anticipando i termini della nota disputa a distanza tra Lamarck e Darwin, Avicenna aggiunge che per i sostenitori di questa posizione gli organi dei viventi non possedevano fin dall'inizio una funzione precostituita, ma si produssero casualmente: solo le aggregazioni rivelatesi utili si perpetuarono poi a livello specifico – a patto ovviamente di pos-

sedere gli organi riproduttivi. Così – stando agli stessi esempi riportati da Avicenna – gli incisivi non sono originariamente aguzzi per incidere, né i molari sono originariamente piani per tritare: in un caso come nell'altro, la materia si è aggregata casualmente in questa forma e altrettanto casualmente è accaduto che questa forma si rivelasse utile per l'individuo e, attraverso la riproduzione sessuale, per la specie.⁴

È a questo punto, e cioè per introdurre la propria soluzione, che Avicenna ritiene opportuno ricordare la distinzione degli eventi (o delle cose) in base alla loro frequenza statistica. Abbiamo così quattro casi:

- i. ciò che è sempre;
- ii. ciò che è o si verifica per lo più;
- iii. ciò che può accadere o non accadere in modo indifferente o equivalente, ovvero con uguale probabilità (*mā yakūnu bi-l-tasāwī; ad utrumlibet*);
- iv. ciò che si verifica solo raramente.

Il caso e la fortuna non giocano evidentemente alcun ruolo in ciò che si verifica sempre. Ciò che si verifica per lo più richiede invece una maggiore attenzione. In teoria, il verificarsi di tali cose potrebbe dipendere o dalla natura della cosa stessa o dall'azione di una causa che si associa ad essa. Ma poiché è evidente che ciò che accade per lo più non ha bisogno di una simile

⁴ Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, 109-110, ll. 56-70: «Item aliorum secta fuit qui non fuerunt ausi dicere mundum cum universitate sua generatum casu, sed generata ex principiis elementaribus posuerunt generata casu, sed quod contingit, ex affectione suae coniunctionis esse aptum ad permanendum et ad propagandum, remansit et generavit, et quod non fuit sic, non generavit. <Et> quia in prima creatione generabantur animalia diversorum membrorum et diversarum specierum et generabatur animal quod dimidius erat vitulus et dimidius caper. Et quod membra animalium ita ut sunt in suis dimensionibus et affectionibus et qualitatibus non sunt ex intentione alicuius utilitatis, sed casualiter, verbi gratia, secundarii dentes non sunt acuti ad incidendum nec molares sunt plani ad molendum, nisi quia casualiter materia coniuncta est in hanc formam et casualiter accidit ut haec forma esset utilis ad aptitudinem permanendi ut per hoc scilicet ipsa res permaneret et per hoc singulare haberet vitam. Et quod habuit genitalia procreavit filios, non ut species eius remaneret sed casu».

causa esterna per essere (il che induce a pensare che una causa esterna determini piuttosto il suo non essere), si deve concedere che ciò che accade per lo più è tale in virtù della sua propria natura. In altri termini, ogni cosa di questo tipo tende per la sua stessa natura a darsi o realizzarsi, e se ciò non accade, è solo in ragione di un impedimento esterno o di una forma di resistenza ugualmente esterna. Ciò ci riporta a un elemento centrale della dottrina avicenniana della causalità, ovvero alla distinzione tra lo statuto modale intrinseco e quello estrinseco delle relazioni causali. Poiché Avicenna sembra attenersi a un'interpretazione piuttosto rigida, per quanto *ante litteram*, del principio di causalità, sembrerebbe inevitabile concludere (soprattutto sulla base del VI libro della *Metafisica* del *Libro della Guarigione*) che nell'universo avicenniano nulla accada in modo casuale o indeterminato, e tutto si produca invece con assoluta regolarità (almeno nell'ambito della natura in generale). Tuttavia, sembra altrettanto innegabile che, nel nostro mondo sublunare, sussista un certo margine di indeterminatezza, e che non tutto accada sempre e necessariamente. E poiché tutti i nessi causali sono per Avicenna esclusivamente estrinseci (come viene precisato ancora nella *Metafisica*, ogni vera causa efficiente è quella che non entra nell'essenza del suo effetto, altrimenti si ridurrebbe ad essere o materia o forma), anche l'indeterminatezza possiede un'origine puramente estrinseca, e cioè l'interferenza e il reciproco ostacolarsi di cause diverse. In definitiva, per Avicenna, ogni causa produce sempre e necessariamente il proprio effetto, ma non ogni effetto si produce sempre e necessariamente a partire dalla propria causa: la ragione di questa apparente asimmetria sta nel fatto che altre cause possono frapporsi tra una causa e il suo effetto proprio, impedendone l'effettiva realizzazione.⁵ È questo in effetti il medesimo modello che viene proposto nel c. 13 del I libro della *Fisica*: una cosa che si verifica per lo più è ciò che si realizza in base alla sua stessa natura a meno che non sia impedito da qualcosa o che qualcosa gli opponga resistenza.

⁵ Cfr. Porro 2013; Fedriga 2015.

Di conseguenza, qualora fossero rimossi gli impedimenti e gli ostacoli, ciò che accade per lo più si identificherebbe di fatto con ciò che è necessario. La differenza tra ciò che è necessario e ciò che è per lo più non si fonda dunque per Avicenna sulla natura intrinseca delle cose stesse, ma sull'impedibilità estrinseca: a ciò che è sempre, non oppone resistenza nessun contrario, mentre a ciò che è per lo più oppone talora resistenza qualche contrario (talora, e non spesso, perché in quest'ultimo caso ciò che accade per lo più si rovescerebbe in ciò che accade di rado).⁶ Dunque, i primi dei due casi distinti in precedenza in sé coincidono, dal momento che è solo un fattore esterno (la possibile interferenza di altre cause) a far sì che l'uno differisca dall'altro. Ciò che è sempre e ciò che è per lo più non differiscono insomma tra loro – per usare i termini della Maier – dal punto di vista 'dinamico', mentre differiscono dal punto di vista statistico.

A questa sfera di ciò che accade sempre o per lo più – e questa è la caratteristica forse più sorprendente dell'approccio avicenniano – appartengono a pari diritto gli eventi naturali e le azioni volontarie. Avicenna aggiunge infatti che se i) la volontà è salda e perfetta, ii) le membra che devono eseguire l'azione sono adatte al movimento e pronte a obbedire, iii) non c'è alcuna altra causa esterna che possa impedire l'azione o indebolire il volere, e iv) quel che è desiderato è qualcosa che in sé è possibile conseguire, allora è *impossibile* che la volontà non conseguia ciò verso cui tende.⁷ Ciò che risponde a una potenza razionale

⁶ Cfr. Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, 111, ll. 87-92: «Et haec est differentia inter semper et saepe, eo quod ei quod est semper non adversatur aliquod contrarium <et ei quod est saepe adversatur aliquod contrarium>. Unde sequitur ut quod est saepe, condicione removendi contraria et prohibentia, fiat necessarium. Et hoc in <rebus> naturalibus manifestum est».

⁷ Cfr. ivi, ll. 92-96: «Et in rebus voluntariis, quia voluntas, cum firma fuerit et perfecta et membra fuerint apta motui et oboedientia, et non fuerit ibi causa quae prohibeat nec causa quae minuat velle, et fuerit illud quod appetitur possibile ut ad illud perveniat, tunc clarum est impossibile esse non pervenire ad illud».

come la volontà – che in teoria potrebbe scegliere indifferente-mente tra diversi oggetti ugualmente desiderabili, o tra il volere una cosa e il non volerla – non appartiene dunque all’ambito dei contingenti equivalenti o *ad utrumlibet*, ma all’ambito di ciò che accade regolarmente e tendenzialmente sempre, se una causa esterna non si frappone. In questo ambito non si può parlare in senso stretto di fortuna o caso, se non quando (in un’accezione impropria) viene rimosso un ostacolo esterno che impediva la realizzazione della cosa, dando così l’impressione che si verifichi qualcosa di inusuale (mentre in realtà quella stessa cosa avrebbe dovuto verificarsi sempre).⁸

Resta a questo punto da esaminare il ruolo del caso e della fortuna in ciò che è contingente *ad utrumlibet* e ciò che si verifica solo di rado. Rispetto alla prima classe – quella dei contingenti equivalenti o indefiniti – sussiste secondo Avicenna una certa discordanza nella tradizione aristotelica. Secondo i Peripatetici più tardi (che Avicenna non menziona, mentre Averroè citerà esplicitamente Temistio),⁹ il caso riguarda soltanto ciò che si verifica nel minor numero di casi (cioè, si potrebbe dire, con una frequenza statistica <50%), ma non in ciò che potrebbe accadere in modo indifferente o equivalente (cioè con una frequenza statistica pari esattamente al 50%). Aristotele tuttavia – o almeno questa è la convinzione di Avicenna – non era di questo avviso, e aveva scelto di identificare l’ambito del caso e della sorte con tutto ciò che non è per lo più, includendo quindi tanto i contingenti *ut in paucioribus* quanto quelli *ad utrumlibet*. Da che cosa dipende questa differenza? Esattamente dal modo

⁸ Cfr. *ivi*, ll. 97-3: «Et, quandoquidem id quod est semper, unde est semper, non dicitur quia fato est, tunc hoc etiam quod est saepe <non dicitur quia fato est, nam> eiusdem generis est et eidem iudicio subiacet. Concedo autem quod, si opponitur aliquid aut removetur, fortassis ex remotione eius quod adesse solebat dicitur fieri fato vel casu. Et tu scis quod homines non dicunt <ei> quod est saepe ex una causa propria aut quod est semper ut fiat casu vel fato».

⁹ Averroes, *Commentaria magna in Aristotelis de Physico auditu libros octo*, II, t.c. 48, 66vG.

di considerare le azioni volontarie. I ‘Peripatetici’ (così come, del resto, i maestri scolastici latini) assumono infatti che i *contingentia ad utrumlibet* coincidano con le azioni che dipendono dalla volontà, e poiché in generale si ritiene che nessuno possa mangiare per caso o camminare per caso, concludono che nell’ambito dei contingenti equivalenti o indefiniti non vi sia alcun margine per la casualità:

Et quod induxit posteriores ut ponerent casum pendentem ex rebus raris et non ex utrumlibet sunt formae dispositionis, et hoc claret in rebus voluntariis, quia isti posteriores dixerunt quod comedere et non comedere, et ambulare et non ambulare, sunt ex rebus quae ad utrumlibet veniunt ex suis principiis. Sed, postquam ambulaverit ambulator aut comederit comestor voluntate sua, non dicemus hoc casuale esse.¹⁰

Avicenna contesta questa esclusione o riduzione sulla base di un altro degli assi portanti della propria metafisica, e cioè l’idea che le cose possano avere più statuti modali concomitanti: come una stessa cosa sotto un certo aspetto si verifica ‘per lo più’, mentre è di fatto necessaria, e sotto un altro aspetto si verifica in modo indefinito o equivalente, anche se accade di rado,¹¹ allo

¹⁰ Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium*, 112, ll. 9-15.

¹¹ L’esempio che Avicenna adduce (quello di una mano con sei dita) sembra in realtà mostrare che perfino ciò che appare raro e accidentale (‘mostruoso’, nel senso aristotelico) possa, una volta considerate tutte le cause e le condizioni, risultare necessario: se infatti la virtù divina che presiede alla formazione del feto e dei suoi organi trova una materia predisposta e sufficiente, e non è ostacolata da altro, necessariamente darà vita a un dito superfluo. Questa possibilità è per Avicenna rara e insolita rispetto alla natura universale, ma non lo è, e si configura anzi come un esito necessario, qualora si tenga conto delle condizioni menzionate (disponibilità della materia e corretta predisposizione). Cfr. *ivi*, 112-113, ll. 17-32: «Et declarabimus iudicium huius sententiae paucis verbis, hoc est, quia una et eadem res aliquando ex uno respectu est saepe, sed necessaria, et alio respectu est utrumlibet, sed raro; quando perfecte considerata fuerit et assignatae fuerint omnes eius dispositiones, fiet necessaria, sicut cum consideratur quod materia ex qua generatur manus concepti abundavit supra id quod expensum est de ea in quinque digitis et, quia virtus divina quae fluit in corpora invenit aptitudinem vel habilitatem sufficientem in materia naturali ad formam debitam, ipsa etenim quando tale quid

stesso modo una medesima natura, rapportata ad alcune condizioni, può verificarsi nella maggior parte dei casi, mentre rapportata ad altre condizioni, rappresenta una delle cose che possono accadere o non accadere con uguale probabilità (e anzi a maggior ragione, perché la distanza tra ciò che è frequente e ciò che è equivalente è minore di quella che intercorre tra ciò che è necessario e ciò che si verifica raramente).¹² Così, per riprendere gli stessi esempi utilizzati dai ‘Peripatetici’, il mangiare e il camminare, quando sono rapportati alla volontà, passano dall’ambito di ciò può accadere o non accadere con uguale probabilità a quello di ciò che è per lo più, e da questo punto di vista è senz’altro vero dire che tali azioni non accadono mai per il caso o per il fato. Ma se queste azioni sono considerate in se stesse – indipendentemente dalla volontà – esse mantengono il loro statuto indifferente, e per questo è comunque legittimo o plausibile dire talvolta “sono entrato da lui ed è accaduto per caso che mangiasse” o “mi sono imbattuto in lui ed è accaduto per caso che camminasse (o che sedesse)”.¹³ Si tratta appunto della stessa

invenit non permittit esse otiosum, erit tunc necessarium ut creetur digitus superfluous. Ergo erit hoc, quamvis eius possibilitas sit rara et inusitata comparatione naturae communis, non tantum rarum vel insolitum comparatione causarum quas nominavimus, sed etiam necessarium. Et fortassis inquisitio tractatus declarabit nobis quod res, cum non debuerit existere ex suis causis nec excedere naturam possibilitatis, non existet per illas. Sed declaratio huius et consilium retardata est ad philosophiam primam».

¹² Cfr. *ivi*, 113, ll. 33-37: «Ergo, postquam sic est res, non est longe ut sit una natura, in comparatione unius rei, saepissima, et in comparatione alterius rei, utrumlibet, quia distantia quae est inter esse saepe et esse utrumlibet magis propinqua est quam distantia quae est inter necessarium et rarum».

¹³ Cfr. *ivi*, 113-114, ll. 37-47: «Unde comedere et ambulare, quando comparantur voluntati et ponitur voluntas ibi esse, transeunt de definitione possibilitatis quae est utrumlibet ad saepe et, cum de hoc exierint, non erit conveniens ullo modo ut dicantur casu fieri vel fato. Sed, cum non comparantur vel referuntur ad voluntatem sed considerantur in seipsis, quando scilicet aequae est possibile ut sit comedere vel non comedere, verisimile est tunc ut dicatur: “intravi ad illum et casu accidit ut comederet”, sed hoc in comparatione dicitur introitus, non voluntatis. Similiter cum dixerit aliquis: “obviavi illi et casu accidit ut ambularet” vel “obviavi illi et casu accidit ut sederet”, quia hoc totum usitatum est et familiare, ideo est firmum».

impostazione sviluppata nel VI libro della *Metafisica*: tutte le cose sono senz'altro necessarie se rapportate alla loro causa (o all'insieme delle loro cause), ma non per questo cessano di essere contingenti in sé. Sulla base di ciò si deve pertanto concedere – secondo Avicenna – che mangiare non è mai casuale, se l'azione è posta in relazione alla causa (e cioè alla volontà: nessuno mangia involontariamente), ma il fatto di mangiare e non mangiare, in sé o in rapporto ad un altro evento (come il fatto che qualcuno venga a trovarmi), resta contingente in modo indefinito.

Che poi anche quest'ultimo ambito – quello appunto dei contingenti *ad utrumlibet* – rientri nella sfera di ciò che è o può essere casuale dipende dal modo in cui Avicenna *reinterpreta* l'assunto aristotelico secondo cui il caso e la fortuna costituiscono il residuo di ciò che accade per lo più. Occorre dapprima precisare, a questo proposito, che si può parlare di caso e fortuna solo quando è possibile che derivi da una determinata causa ciò che non è solito derivare da essa né sempre né per lo più; quando invece qualcosa non può o deve derivare da quella causa, così come ad esempio un'eclissi di luna non deriva in alcun modo dalla presenza di qualcuno, allora non ha senso parlare di caso o fortuna: non si può dire infatti che la presenza di qualcuno sia stata *per caso* causa dell'eclissi di luna, mentre si può dire che è del tutto causale che i due eventi occorranano simultaneamente. Il fatto che il caso definisca ciò che accade *ut in paucioribus* presuppone, e non nega la regolarità dei rapporti causali: qualcosa può produrre ciò che è inaspettato o casuale solo se questa possibilità è originariamente inscritta, sia pure con una frequenza statistica minore, nell'agire di una data causa. In altri termini, se una data cosa è tale per cui da essa non può assolutamente provenire un'altra cosa, allora la prima non potrà mai essere causa per caso della seconda: potrebbe infatti esserne causa accidentale o casuale solo se fosse in senso assoluto in grado di produrla, e di produrla come ciò che non consegue da essa né sempre né per lo più (ovvero come resto o eccezione

della sua causalità standard). Ma ciò significa a ben vedere – e Avicenna trae questa conclusione in modo esplicito – che se qualcuno potesse prevedere e considerare tutti i movimenti e le disposizioni delle cose (nell'ambito della natura) o potesse scegliere e deliberare con assoluta fermezza (nell'ambito dell'agire degli esseri razionali), il caso si ridurrebbe a un fine regolare e certo, ovvero cesserebbe di apparire come tale. Per tornare al noto esempio aristotelico: se qualcuno si recasse in piazza sapendo in anticipo di poter incontrare (almeno con un certo margine di probabilità) il suo debitore, ciò che egli si propone sarebbe in realtà un fine certo, e non un possibile esito casuale.¹⁴ Nel consueto lessico avicenniano: casuale è il semplice fatto di uscire, se non lo si considera con l'aggiunta di qualche condizione; ma se ad esso si aggiunge una data condizione (nella fattispecie, la previsione di potersi imbattere nel proprio debitore), anch'esso va collocato nell'ambito dei fini determinati e della causalità determinata.¹⁵ Certo, siamo soliti dire che qualcosa è prodotto dal caso o dalla fortuna quando non accade né sempre né per lo più, e non è pertanto oggetto né di attesa o speranza né di timore. Così come bisogna tener conto, secondo Avicenna, della distinzione tra lo statuto intrinseco di ogni cosa e il carattere modale che quella stessa cosa acquisisce quando è posta in relazione con la sua causa o le sue cause, dev'essere ugualmente

¹⁴ Cfr. *ivi*, 114-115, ll. 58-64: «Sed ad summam, cum fuerit res talis ex qua omnino non possit provenire alia res, ipsa tunc non erit causa illius casualis, quia non erit illius causa casualis nisi cum potuerit provenire ex ea quod nec fuerit semper nec saepe. Et, si praesciret agens quomodo discurrunt motus omnium et firmissime vellet et eligeret, casus certissimus sibi fieret finis, sicut, si exiens ad forum praesciret quod eius debitor est in via, hoc sibi certum proponeret finem, et exiret tunc a definitione utriuslibet et rari».

¹⁵ Cfr. *ivi*, 115, ll. 65-71: «Sed exitus illius qui praescit debitorem suum esse in partem sui exitus, ducit eum saepius ad obviandum illi, sed exitus non praescientis, secundum quod est inscius, fortassis ducit eum, fortassis non, et tunc est casus comparatione exitus, sine condicione addita, et est non casus comparatione exitus, habita condicione. Unde manifestum est ex hoc quod causae casuales sunt cum sunt propter aliquid, sed sunt causae efficientes eorum per accidens».

preso in considerazione, nella definizione del caso, il possibile scarto tra la realtà di una cosa o un evento e la nostra corrispondente aspettativa. Un'espressione del tipo "sono andato a casa sua, e per caso l'ho trovato", ha senso non sulla base della cosa considerata in se stessa, ma sulla base dell'aspettativa di chi la pronuncia. Se infatti chi si esprime così si fosse realmente aspettato di trovare il proprio amico a casa (come è plausibile), non avrebbe certamente attribuito l'incontro al caso (e la sua espressione si sarebbe probabilmente rovesciata in: "sono andato a casa sua, e per caso – ovvero accidentalmente – non l'ho trovato").¹⁶

Per venire alla conclusione che più ci interessa: non è dunque il fatto di verificarsi in un minor numero di casi (*in paucioribus*) o raramente a definire l'ambito del caso. Ci possono infatti essere eventi rari che in realtà dipendono dalla natura stessa della cosa, e non dall'azione di una causa accidentale: una pepita di oro di dimensioni eccezionali o un giacinto che eccede la misura usuale, per stare agli esempi dello stesso Avicenna, non sono fenomeni 'casuali', benché rari, in quanto non derivano da una causa accidentale, ma dalla potenza e dalla sovrabbondanza di materia proprie degli enti in questione.

Ciò che è casuale dipende invece sempre dal concorso di due o più cause: è infatti l'interferenza di cause esterne – come si è visto – l'unico fattore che nell'universo avicenniano può interrompere la regolarità dei rapporti causali e il vincolo che lega

¹⁶ Cfr. *ivi*, 115-116, ll. 78-89: «Sed poterit aliquis dicere quod aliquando dicimus "sic et sic accidit casu", quamvis res sit frequentissima, sicut cum dicitur quod "ivi ad illum pro negotio aliquo, et casu accidit quod inveni illum in palatio" et non frustratur in hoc verbo eo quod ille soleat esse in palatio saepissime. Sed responsio ad hoc est quod hic non dixit hoc secundum quod res est in se, sed secundum quod opinatus est. Si enim magis putaverit quod ille debeat esse in domo, non dicet tunc hoc casu accidisse, sed, si non inveniit, dicet quod casu accidit sic. Immo dicet hoc cum aequae fuerit in putatione eius, in ipsa hora et in ipsa dispositione, quod sit in domo vel non sit in domo, et erit tunc sua putatio, in ipsa hora, in iudicio utriuslibet, non in iudicio essendi saepius aut necessario, quamvis in comparatione horae solitae est saepius».

ogni effetto alla sua causa. Le cause che concorrono a produrre un evento casuale possono anche appartenere ad ambiti diversi, e questo fa sì che gli eventi stessi che si producono possano essere valutati diversamente in rapporto al tipo di causalità. Uno degli esempi utilizzati da Avicenna nel capitolo, per quanto bizzarro, è indicativo. Poniamo che una pietra cada dall'alto: nell'ordine della causalità naturale, è destinata a cadere in terra in un certo punto. Ma poniamo che uno sfortunato passante si trovi in quel momento esattamente in quello stesso punto: può accadere che la pietra cada comunque a terra, dopo aver colpito il malcapitato, o che invece arresti in questo modo il suo corso. Nel primo caso, (il moto del)la pietra risponderà alla sua causalità essenziale in rapporto al suo fine naturale, mentre sarà causa del tutto accidentale (casuale) rispetto al fine accidentale (l'aver colpito il passante); nel secondo, sarà sempre causa casuale rispetto al fine accidentale, ma causa vana rispetto al suo fine naturale (in quanto appunto non lo consegue).¹⁷ L'esempio mostra ugualmente che in ogni concorso di cause – che è ciò che spiega appunto il caso – almeno una delle cause deve essere in movimento: due cause 'inerti' non possono interferire tra loro. Non si può quindi escludere che vengano a congiungersi moti che provengono da principî diversi, uno naturale e l'altro volontario. La possibilità di queste azioni e causazioni 'ibride' non è – mi sembra – menzionata esplicitamente da Aristotele, e rappresenta un altro punto di novità dell'impianto avicenniano: un principio

¹⁷ Cfr. *ivi*, 117, ll. 00-11: « Et dicemus quod causa casualis possibile est ut perveniat ad suum finem essentialem, et possibile est ut non perveniat, sicut qui vadit ad mercimonia sua et invenit debitorem suum casu, fortassis retrahitur propter hoc a suo fine essentiali, fortassis non retrahitur sed vadit ad illum et pervenit ad illum, aut sicut lapis descendens, quando vulnerat caput aliquod, fortassis stabit, fortassis descendet suo descensu. Et, si pervenerit ad suum finem naturalem, in comparatione eius erit causa essentialis, et in comparatione finis accidentalis, causa casualis. Sed cum non pervenerit ad illum comparatione finis accidentalis erit causa casualis, et in comparatione finis essentialis, frustra, sicut dicitur quod bibit potionem assellandi et non assellavit et fuit eius bibere frustra, et in comparatione finis accidentalis erit causa casualis».

naturale e la deliberazione di un agente razionale possono concorrere (e/o interferire) per produrre un unico esito (un unico fine) che, in rapporto al principio volontario, sarà un bene o un male, e costituirà allora la sua sorte (la sua ‘fortuna’ in senso ancipite), mentre non sarà tale in rapporto al principio naturale.¹⁸ Per quanto dunque Avicenna si attenga alla distinzione aristotelica tra *tuche* e *automaton*, la linea di demarcazione tra i due ambiti diventa flessibile, e in qualche modo funzionale: uno stesso evento può essere considerato come ‘fortunato’ o ‘sfortunato’ rispetto a una delle cause che hanno contribuito a determinarlo, e come ‘casuale’ (spontaneo) rispetto ad un’altra, proprio perché la causalità accidentale ha sempre, per Avicenna, una natura composita, e non è mai il semplice generarsi di un effetto spontaneo o non voluto all’interno di un’unica linea causale.

Per riassumere allora i punti salienti della posizione di Avicenna intorno alla causalità accidentale, così come è sviluppata nella *Fisica*:

- i. nell’universo avicenniano, ogni evento è di norma necessario rispetto alla propria causa: il prodursi di eventi accidentali o casuali è sempre – come appena ricordato – il risultato del concorso o dell’interferenza di più cause;¹⁹
- ii. in conseguenza di ciò, la frequenza statistica non può essere assunta come criterio assoluto per individuare lo statuto modale degli eventi: tutto ciò che accade per lo più,

¹⁸ Ciò non toglie ovviamente la distinzione tra la sfortuna e la cattiva deliberazione: quest’ultima consiste nello scegliere qualcosa che conduce per lo più ad un fine riprovevole, mentre si può parlare di sfortuna quando la causa non conduce per lo più ad un fine riprovevole, ma è lo sfortunato a far sì che essa che conduca a un tale esito.

¹⁹ Il ruolo della contingenza estrinseca, su cui insisteva Anneliese Maier (cfr. Maier 1949), non deve far dimenticare che in realtà (come viene esplicitato soprattutto nel VI trattato della *Metafisica*) Avicenna pone anche una contingenza intrinseca: ogni cosa, considerata in sé stessa, è semplicemente possibile, mentre è necessaria rispetto alla propria causa – ciò che i Latini condenseranno nella formula *possibile ex se, necessarium ab alio* (con l’ovvia eccezione della Causa Prima, che è *necesse esse per se*). Cfr. Porro 1992 e 2013.

- considerato indipendentemente dall'interferenza di altre cause, coincide con ciò che accade sempre, così come d'altra parte ciò che accade raramente, o perfino in modo isolato, non è necessariamente accidentale o casuale;
- iii. per questa stessa ragione, anche ciò che si verifica con pari probabilità statistica può rientrare nell'ambito della causalità accidentale, e dunque del caso;
 - iv. questa risistemazione rende permeabili o osmotici i confini tra eventi naturali e azioni prodotte da agenti razionali: un medesimo esito può essere rapportato allo stesso tempo a un principio naturale e a un principio razionale (alla deliberazione e alla volontà), assumendo uno statuto modale differente;
 - v. ciò che dipende dalla deliberazione razionale e dalla volontà non appartiene alla sfera dei *contingentia ad utrumlibet*, ma a ciò che in linea di principio dovrebbe accadere con assoluta regolarità, in assenza di cause concorrenti o interferenti (rapportato alla propria causa, ogni effetto della deliberazione e della volontà è necessario al pari di ogni effetto naturale);
 - vi. in questo senso, se si considera il rapporto tra l'esito e il suo principio, è corretto dire che nessuno può mangiare casualmente, accidentalmente o involontariamente; considerato invece in se stesso (o in rapporto a eventi puramente concomitanti), il fatto di mangiare conserva lo statuto di un contingente indefinito o indifferente (*ad utrumlibet*), e perciò – in base al punto iii) – può anche essere considerato accidentale e casuale.

3. Averroè

In esplicita contrapposizione a questa risistemazione avicenniana, Averroè sceglie di ripristinare in modo più rigido il nesso aristotelico tra minore frequenza statistica e casualità (o causali-

tà accidentale): il caso coincide esclusivamente con il residuo statistico di ciò che non accade né sempre né per lo più. Una volta ammesso che non tutte le cose sono necessarie, ne consegue che alcune sono possibili, e il possibile si distingue in ciò che è possibile nella maggior parte dei casi e ciò che è possibile solo nel minor numero dei casi. Ma poiché è ugualmente evidente che non possono essere considerate casuali neppure le cose che accadono per lo più, il caso definisce esclusivamente l'ambito di ciò che si verifica in misura minore.²⁰ Averroè stesso formalizza questo argomento nella forma di un sillogismo ipotetico di questo tipo:

- a) il caso è o nelle cose necessarie, o nelle cose possibili nella maggior parte dei casi (si perdoni l'inevitabile ridondanza), oppure nelle cose che sono nella minor parte dei casi;
- b) ma il caso non si trova nelle cose necessarie, né in quelle possibili nella maggior parte dei casi;
- c) dunque, esso si trova necessariamente in quelle che sono nella minor parte dei casi.

A partire da questa conclusione («È infatti evidente di per sé che ciò che non è necessario né possibile nella maggior parte dei casi, accade per caso; e che ciò che accade per caso non è necessario né possibile nella maggior parte dei casi»)²¹ tutto il t.c.

²⁰ Averroes, *Commentaria magna in Aristotelis de Physico auditu libros octo*, II, t.c. 48, 66rE: «Et incoepit dividere res in aliqua, quae sunt semper, et alia, quae sunt in maiori parte, et posuit quod neuter istorum duorum modorum fit casu. Et hoc, quod posuit, manifestum est per se, quoniam, cum posuerimus quod non omnia sunt necessaria, sequitur ut quaedam sint possibilis: et possibile dividitur in illud, quod est possibile in maiori parte, et in illud, quod non est possibile in maiori parte. Et similiter etiam manifestum est quod illa, quae fiunt in maiori parte, non dicuntur fieri casu. Si igitur casus, et ex se sit aliquid, necesse est ut sit in rebus, quae non sunt possibles in maiori parte». Il *Commento* letterale o 'Grande' di Averroè alla *Fisica* si è conservato – come conviene forse ricordare – solo nella versione latina, tradizionalmente attribuita (ma senza poter disporre di alcuna attestazione esplicita in proposito) a Michele Scoto.

²¹ Ivi, 66rF-vG: «Manifestum est enim per se, quod illud, quod non necessarium, neque possibile in maiori parte, fit casu, et quod fit casu non est necessarium, neque possibile in maiori parte».

48 del II libro del *Grande commento alla Fisica* può essere letto come una puntuale confutazione dei presupposti e degli esiti della posizione avicenniana. Il primo problema è quello di appurare se le cose che accadono con uguale probabilità (= 50%; *aequaliter*) rientrano nell'ambito del caso o no. Il sillogismo divisivo appena esposto sembrerebbe in effetti – a prima vista – deporre a favore della prima tesi: se casuale è tutto ciò che non è né sempre né per lo più, allora anche i contingenti *aequaliter* o *ad utrumlibet* dovrebbero essere casuali. E questa è anche la conclusione di Avicenna, sia pure sulla base di un presupposto indipendente – come visto – dalla frequenza statistica: non è infatti quest'ultima ciò che permette di distinguere gli eventi casuali da quelli che non lo sono, ma il fatto che essi possano essere ricondotti a cause di tipo diverso. Così, se si considera il fatto di passeggiare, esso risulta casuale in sé o rispetto alla potenza motiva (non appartiene in effetti alla natura di tale potenza il fatto di muovere più che quello di essere in quiete); ma non è tale rispetto al principio o alla potenza – e cioè la volontà – che dirige la potenza motiva e pone in essere il movimento. Ma per Averroè il precedente sillogismo divisivo va preso nel suo senso più stretto: le cose sono o sempre, o nella maggior parte dei casi, o nel minor numero dei casi, e non c'è nulla che sfugga a questa tripartizione. Anche l'esempio del mangiare va interpretato in questo modo: l'espressione “mi è capitato di mangiare pur essendo sazio” designa qualcosa di casuale perché accade in un minor numero di casi, mentre l'espressione “mangio perché ho appetito” non designa qualcosa di casuale perché rientra in ciò che accade nel maggior numero dei casi. Da ciò che è contingente in modo uguale è invece impossibile – per Averroè – che derivi una delle due alternative, se non per l'aggiunta di un'altra causa estrinseca, dal momento che nessuna delle due è assunta come più probabile ('più degna') dell'altra. La scelta di Averroè è dunque quella di escludere ciò che è contingente *ad utrumlibet* dall'ambito generale di ciò che esercita una causalità attiva: da ciò che è contingente in modo uguale, in quanto è tale,

non proviene alcuna azione²². La contingenza indefinita o indeterminata è così per Averroè di natura esclusivamente materiale.²³ La contingenza si predica infatti tanto della causa agente quanto di quella paziente o passiva. La materia prima è per esempio naturalmente predisposta a ricevere in maniera uguale due contrari, e lo stesso vale per l'anima (concupiscibile), che può ricevere in modo indifferente azioni contrarie. Perché questa indeterminatezza o indifferenza si risolva (e si passi così dalla potenza all'atto) c'è dunque bisogno di una causa agente o attiva che realizzi uno dei due contrari. Se invece anche le cause attive fossero indefinite o indifferenti, o si dessero due cause agenti contrarie in grado di agire in maniera uguale in ogni momento, la causa passiva non uscirebbe mai dal suo stato di indeterminatezza, e la natura farebbe qualcosa di vano. Certo, è senz'altro possibile che la potenza a essere venga attualizzata da due contrari in momenti diversi, cioè in modo successivo: l'essere e il non-essere delle piogge hanno probabilità uguali, ma l'uno in inverno, e l'altro in estate. Ma se si considera che questa alternanza ha luogo secondo una scansione regolare e precisa (in quanto dipende dai corpi celesti), si deve anche concludere che gli effetti si realizzano nel maggior numero dei casi. In definitiva, ciò che è contingente in modo uguale si ritrova soltanto (e non necessariamente, perché la materia può invece essere maggiormente predisposta verso uno dei contrari) in ciò che patisce e non in ciò che agisce: non si danno azioni che possano darsi in modo uguale o indifferente. Aristotele (nell'inter-

²² Cfr. *ivi*, 66vI-K: «Sed si hoc fuerit, non erit hoc contingens ut in paucioribus naturaliter, neque ut in pluribus, neque necessarium, quod est inopinabile. Et manifestum est quod, quando dicimus quod contingit mihi quod comedi cum satietate, et hoc est casu, et dicitur sine casu, ut me comedere per appetitum. Ergo contingens aequale impossibile est ut inveniatur ex eo altera duarum actionum, nisi ex altera causa coniuncta cum eo: quoniam neutra actio est dignior ut sit reliqua. Et, cum ita sit, actio non invenitur ex eo quod est contingens aequaliter, nisi ex aliqua causa extrinseca coniuncta cum eo».

²³ Cfr. *ivi*, 66vL: «A contingente autem aequaliter nulla actio provenit, secundum quod est contingens aequaliter, quoniam natura eius est natura materiae, non natura formae».

pretazione averroista) e i Peripatetici successivi (e cioè Temistio) non hanno avuto dunque torto a escludere i *contingentia ad utrumlibet* dall'ambito del caso, e per una ragione tanto semplice quanto radicale: nulla agisce mai *ad utrumlibet*.²⁴

Ma ugualmente infondata – e contraria alla genuina posizione aristotelica – è per Averroè la riduzione avicenniana di ciò che è per lo più a ciò che è necessario: la differenza non può essere fondata solo sulla presenza di impedimenti estrinseci, ma sulla natura stessa della causa che agisce. In altri termini, una causa che può essere impedita è in sé una causa impedibile, mentre ciò che è sempre non può – intrinsecamente – essere impedito da nessuna causa esterna. È insomma lo statuto modale intrinseco a far sì che ciò che è sempre si distingua da ciò che è per lo più, e che nel primo caso non vi siano ostacoli o impedimenti, e nel secondo sì. Se così non fosse, la natura farebbe qualcosa invano: se si desse un impedimento a ciò che è necessario, l'impedimento risulterebbe vano; mentre se non si desse un impedimento estrinseco a ciò che è possibile nel maggior numero dei casi, la sua possibilità sarebbe vana (nel senso che negherebbe se stessa, tramutandosi in necessità). Ma la natura non fa ovviamente nulla invano.²⁵

²⁴ Cfr. ivi, 66vL: «Actiones igitur, quae non sunt necessariae, neque contingentes ut in pluribus, necessario proveniunt in minore parte. Et secundum hoc casus non erit in contingenti aequaliter, neque etiam Aristoteles dimisit unum modum actionum, in quibus invenitur casus»; 67rD: «Non enim inveniuntur actiones quae sunt aequaliter. Passivum enim non exit ad actum nisi a potentia activa. Et haec est causa, quare Aristoteles dimisit in hoc capitulo contingens aequaliter».

²⁵ Cfr. ivi, 66vL-67rA: «Et debes scire quod differentia inter contingens ut in pluribus, et necessarium non est quod contingens ut in pluribus habet impedimentum ut in paucioribus, et necessarium non habet impedimentum, ut dicit Avicenna. Secundum enim hoc sequitur, ut omnia sint naturaliter necessario: immo contingens ut in pluribus est illud, in cuius natura est possibilitas ut actio eius deficiat in minori parte: et ideo non invenitur illic impedimentum extrinsecum. Necessarium vero, quia non habet hoc in sua natura, ideo non invenitur impedimentum illi extrinsecum. Si ergo non invenitur impedimentum extrinsecum ei, quod est contingens ut in pluribus, contingeret tunc ut

I punti di dissenso di Averroè rispetto ad Avicenna sono così evidenti:

- i. il prodursi degli effetti dipende essenzialmente dalla natura *intrinseca* delle cause: gli impedimenti esterni non giocano alcun ruolo, o per meglio dire, possono essere impediti solo le cause che sono in sé impedibili, mentre ciò che è sempre non può in alcun modo essere impedito;
- ii. la frequenza statistica torna a essere il criterio dirimente per individuare lo statuto modale degli eventi, e ammette una divisione esclusiva in tre classi: ciò che è sempre e necessariamente, ciò che è contingente nel maggior numero dei casi e ciò che è contingente nel minor numero dei casi. L'ambito del caso coincide esclusivamente con quest'ultima classe;
- iii. ciò che si verifica con pari probabilità statistica non rientra nell'ambito del caso. In modo più radicale, si deve anzi dire che questa quarta classe non esiste, se non dal punto di vista della potenza o della materia: nessuna causa agisce in modo indefinito o indifferente;
- iv. lo statuto modale delle cose è sostanzialmente univoco, e non varia in rapporto ai diversi principî possibili della cosa stessa;
- v. gli eventi naturali (sublunari) e quelli volontari appartengono all'ambito di ciò che accade per lo più;
- vi. un'azione come quella di mangiare non può mai essere considerata come contingente *ad utrumlibet*, dal momento che azioni di questo tipo non esistono; essa rientra di norma nel campo di ciò che accade per lo più (si mangia perché e quando si ha appetito), anche se può in qualche circostanza rientrare anche nell'ambito di ciò che accade raramente (talora, ma di rado, si mangia anche quando si è già sazi).

4. Alberto Magno

Questa disputa a distanza tra Averroè e Avicenna non è rimasta entro i confini della sola *falsafa*. La sua eco forse più significativa e dettagliata nel mondo latino è offerta dalla *Physica* di Alberto Magno, che include nel II libro – all'interno della discussione complessiva sul caso e sulla fortuna – un capitolo dedicato proprio al dissenso interno alla tradizione peripatetica (*contradictio Peripateticorum*) intorno alla possibilità di considerare come casuali anche i *contingentia ad utrumlibet*.²⁶ La presentazione delle due diverse posizioni da parte di Alberto è, come di consueto, piuttosto accurata. Dopo aver introdotto la tripartizione classica tra ciò che è *semper*, ciò che è *sicut frequenter* e ciò che accade di rado, Alberto riferisce che alcuni dei primi Peripatetici hanno posto la fortuna e il caso in due classi di contingenti, quelli *in paucioribus* e quelli *ad utrumlibet*; i Peripatetici successivi (Alberto cita inizialmente Temistio e Alessandro, la cui menzione non si trova in questo luogo nella *Fisica* di Averroè, per aggiungere poi – come vedremo subito – i nomi dello stesso Averroè e di Porfirio) hanno invece limitato l'estensione del caso ai soli contingenti *in paucioribus*. Avicenna e «alcuni dei suoi discepoli» (*quidam sequentes eum*) hanno ripreso e sostenuto la prima posizione. L'argomentazione di Avicenna viene riassunta in questo modo: *contingentia ad utrumlibet* sono quelli disposti in modo indifferente a essere e a non essere, come, nel caso delle azioni volontarie, mangiare o non mangiare, camminare o non camminare. Ora, se la volontà si dirige verso una delle due alternative, gli eventi in questione rientrano nell'ambito di ciò che si verifica *frequenter*: accade infatti normalmente che chi vuole mangiare mangi, e chi vuole camminare cammini. Ma nulla impedisce che una stessa cosa o uno stesso evento, rapportato a una determinata causa, abbia un certo statuto e una certa frequenza, mentre rapportato a un'altra

²⁶ Cfr. Albertus Magnus, *Physica*, II, tract. 2, c. 12 («In quibus esse potest casus et fortuna, et est in eo contradictio Peripateticorum»), 116-118.

causa assuma un altro statuto e un'altra frequenza. Così, se si considerano il camminare e il mangiare in rapporto alla capacità di camminare e mangiare che risiede negli organi preposti a tali azioni, queste ultime risultano indifferenti o indeterminate. Ma se queste stesse azioni vengono considerate in rapporto alla volontà che muove tali organi, allora cessano di essere *ad utrumlibet* per passare nella sfera di ciò che è *frequenter* o *semper*. In altri termini, considerati in se stessi, il fatto di mangiare o quello di camminare possono verificarsi o non verificarsi con uguale probabilità, e non eccedono l'ambito di ciò che può darsi casualmente, ma così non è se la volontà produce e dirige questi atti. Per quel che riguarda l'ambito delle cose o degli eventi naturali, Alberto riprende invece l'esempio avicenniano della mano con sei dita: qui lo stesso evento non è però considerato (in rapporto a cause diverse) da una parte come contingente *ad utrumlibet* e dall'altra come contingente *in paucioribus*, ma da una parte come contingente *raro* e dall'altra come evento *ut frequenter* o *semper* (se rapportato al datore delle forme e all'insieme delle disposizioni causali). In tal modo, Avicenna ritiene di rispettare l'assunto aristotelico secondo cui tutto ciò che – almeno sotto un determinato aspetto – non si verifica né sempre né per lo più, rientra nella sfera della causalità accidentale e dunque del caso.

Alberto tuttavia non esita a schierarsi con i «nuovi Peripatetici», un gruppo in realtà piuttosto eterogeneo e cronologicamente disparato che include come già ricordato (nell'ordine in cui Alberto stesso li cita) Alessandro, Temistio, Averroè e Porfirio (e «molti altri»). Questa interpretazione è in effetti per Alberto quella più fedele alla genuina posizione aristotelica, che identifica il caso con ciò che accade solo *in paucioribus*.²⁷

²⁷ Cfr. Albertus Magnus, *Physica*, II, tract. 2, c. 12, 118, ll. 26-38: «Ego autem magis consentio novis Peripateticis et concordo cum Alexandro et Themistio et Averroï et Porphyrio et multis aliis, qui etiam mihi videntur melius Aristotelem in hac sententia intellexisse. Dico autem, cum triplex sit contingens, scilicet ut in pluribus et ad utrumlibet et ut in paucioribus, quod casus et fortuna non possunt esse nisi in contingente ut in paucioribus. Contingens

Quanto ai *contingentia ad utrumlibet*, Alberto segue l'argomentazione averroista: nessuna causa efficiente è veramente contingente in modo indefinito o indeterminato, perché una causa di questo tipo, in quanto tale, non potrebbe produrre nulla. La contingenza *ad utrumlibet* risiede solo nella causa materiale che di per sé può essere indifferentemente predisposta a attualizzazioni differenti e contrarie. Il fatto di camminare o non camminare, stare in quiete o non stare in quiete e altri simili (Alberto non menziona esplicitamente l'esempio del mangiare) sono in sé indifferenti solo dal punto di vista della potenza o della materia (degli organi predisposti a tale azione), ma ciò che è tale non passa mai di per sé all'atto e non consegue alcun fine. È la volontà che determina il passaggio in atto di tali organi e produce l'azione: ma un'azione volontaria non è rara, e non rientra mai nell'ambito di ciò che è per caso. Dunque, il caso non riguarda in alcun modo ciò che è contingente *ad utrumlibet* (il caso è aristotelicamente causa efficiente, ma ciò che è contingente *ad utrumlibet* – per Alberto come per Averroè – non è causa efficiente, ma solo causa materiale).²⁸

enim ut in paucioribus ubique exemplificat Aristoteles quando loquitur de casu et fortuna, et dicit ipsum accidere raro, sicut rarissime contingit fodientem sepulcrum invenire thesaurum et euntem ad forum emendi causa invenire amicum, quem non intendit invenire».

²⁸ Cfr. *ivi*, ll. 41-64: «Dico ergo, quod contingens in pluribus est contingens natum et contingens in paucioribus est causam determinatam non habens, et utrumque est de genere causae efficientis; causa enim efficiens agens aliquid aut est determinata aut non est determinata. sed tamen agens. Nulla autem causa efficiens est, quae se habeat ad utrumlibet, et ideo contingens ad utrumlibet est secundum causam materiale et non secundum causam agentem. Quapropter statim patet, quod casus et fortuna, cum sint de numero causarum efficientium, non possunt esse in contingente ad utrumlibet. Horum autem manifestatio est per exemplum. Ambulare enim et non-ambulare, quiescere et non-quiescere et huiusmodi sunt ad utrumlibet, sicut dicunt Themistius et Alexander. Non autem sunt ad utrumlibet, nisi secundum quod habent se ad esse et ad non-esse in his in quibus sunt materialiter, hoc est in membris mobilibus ad haec opera. Illa autem nihil agunt ad finem aliquem, sed aliquid agitur in ipsis a voluntate movente ea, et ideo nihil fit in eis casu et fortuna. Si autem haec comparantur ad voluntatem moventem, tunc sunt frequenter vel semper, et sic iterum in eis non est aliquid a casu et fortuna. Et sic patet, quod

Se ci si chiede infine per quale motivo Aristotele («qui auctor fuit sectae Peripateticorum») non abbia esplicitamente escluso i *contingentia ad utrumlibet* dall'ambito del caso nella propria *Fisica*, si deve rispondere – con Averroè – che ciò non era necessario proprio perché ciò che è contingente in modo indefinito non rientra, come appena detto, nell'ambito delle cause efficienti. Alberto segue dunque Averroè nel ritenere che Aristotele abbia ammesso solo tre classi di cause e di cose (o eventi): ciò che è sempre, ciò che è per lo più, e ciò che resta – ovvero, ciò che si dà solo con minore frequenza statistica e che rappresenta, in quanto tale, la sfera del caso e della fortuna.

5. *Qualche osservazione conclusiva*

Lo scarto tra Avicenna da una parte, e Averroè (e Alberto) dall'altra, può essere riportato in ultima istanza alla diversa classificazione delle cause e degli eventi; se Averroè e Alberto attribuiscono ad Aristotele la tripartizione appena ricordata, Avicenna assume invece una quadripartizione:

- i. ciò che è sempre (100%);
- ii. ciò che è per lo più o frequentemente (>50%);
- iii. ciò che è in modo indefinito o indifferente (=50%);
- iv. ciò che accade solo nel minor numero di casi (<50%).

A ben vedere, tuttavia, questa tetrapartizione si rivela sostanzialmente, in Avicenna, una bipartizione. La distinzione tra le prime due classi non dipende dalla natura intrinseca delle cose, ma solo dalla presenza di eventuali impedimenti esterni (l'interferenza di altre cause): in assenza di ostacoli, ciò che è per lo più si verificherebbe sempre (ogni causa non potrebbe fare a meno di produrre il proprio effetto, e ogni effetto non po-

nunquam in talibus aliquid fit a casu et fortuna». Cfr. anche c. 13, 119, ll. 77-80: «contingens in paucioribus habet causam per accidens, ut diximus, et contingens ad utrumlibet est reductum ad causam materialem, sicut docuimus in praehabitis».

trebbe fare a meno di essere prodotto dalla propria causa). Ma d'altra parte anche le ultime due classi sostanzialmente coincidono, dal momento che il residuo di ciò che è sempre o per lo più – e cioè la sfera del caso – è per Avicenna $\geq 50\%$.

Questa differente impostazione si regge – almeno nella nostra lettura – su due presupposti:

- che lo statuto modale delle cose non coincida necessariamente con la loro frequenza statistica (anche ciò che accade di rado può essere in realtà il risultato di una causa essenziale);
- che le cose non possiedano uno statuto modale univoco: così come in generale, nell'universo avicenniano, ogni cosa può essere possibile o contingente in sé, e necessaria rispetto ad altro, anche ciò che è in sé indifferente (contingente *ad utrumlibet*) può essere in realtà determinato o necessitato se considerato in rapporto a una causa estrinseca (e tutte le vere cause efficienti – come Avicenna precisa nel VI trattato della sua *Metafisica* – sono sempre estrinseche).

Detto ciò – per tornare al nostro interrogativo di partenza – Avicenna e Averroè (e Alberto) concordano sul fatto che nessuno possa mangiare involontariamente: la volontà è sempre una causa determinante che inclina le azioni verso ciò che è sempre o per lo più. E tuttavia il fatto di mangiare in sé – considerato indipendentemente dalla volontà (o rapportato a un evento puramente concomitante) – resta indifferente: un'indifferenza puramente materiale, nel caso di Averroè; un'indifferenza connessa alle potenze sensitive distinte dalla volontà, nel caso di Avicenna. Da questo punto di vista, resta vero che ci possa *capitare* di trovare un amico che mangi, anche se non l'avevamo previsto, o che ci possa *capitare* – purtroppo! – di mangiare anche quando in effetti saremmo già sazi.

Bibliografia

Fonti

- Albertus Magnus, *Physica, pars I (libri I-IV)*, ed. P. Hoßfeld, Aschendorff, Münster 1987 (Alberti Magni Opera Omnia, IV/1).
- Averroes, *Commentaria magna in Aristotelis de Physico auditu libros octo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, apud Iunctas, Venetiis 1562, vol. IV, Unveranderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt am Main 1962.
- Avicenna Latinus, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. S. Van Riet, introd. doct. par G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-la-Neuve-Leiden 1992 (Avicenna Latinus, I.8).
- Avicenna, *The Physics of the Healing. Books I & II. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by J. McGinnis*, Brigham Young University Press, Provo, Utah 2009 (Brigham Young University Middle Eastern Texts Initiative).

Studi

- C. Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden-Boston 2007 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 69).
- S. Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, Vrin, Paris 2018 (Tradition de la pensée classique).
- J. Dudley, *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, State University of New York Press, Albany 2012 (SUNY series in Ancient Greek Philosophy).
- R. Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*, Mimesis, Milano 2015.

- S. Knuuttila, *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 2008, pp. 505-578.
- A. Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics. Greek Sources and Arabic Innovations*, de Gruyter, Berlin-Boston 2018 (*Scientia graeco-arabica*, 20).
- A. Maier, *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in Ead., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949 (*Storia e Letteratura*, 22), pp. 219-250; trad. it. *Necessità, contingenza e caso*, in Ead., *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 341-382.
- P. Porro, «*Possibile ex se, necessarium ab alio*»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, «*Medioevo*», 18 (1992), pp. 231-273.
- P. Porro, *Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, «*Rivista di storia della filosofia*», 68 n.s. (2013), pp. 113-147.
- K. Trego, *L'impuissance du possible. Émergence et développement du possible, d'Aristote à l'aube des temps modernes*, Vrin, Paris 2019 (*Études de philosophie médiévale*, 108).

Dalla notte (omerica) dei tempi la nostra cultura riflette sul problema dell'attribuzione di responsabilità, le cui implicazioni in termini di consapevolezza, intenzione, libertà, costrizione, consenso, volontà sono così complesse da sfuggire a una soluzione univoca, così impegnative che ogni definizione dei termini coinvolti dà luogo a un modo diverso di intendere i soggetti umani, la loro virtù, la qualità dei loro caratteri e delle loro interazioni: cioè, in una parola, a una differente antropologia. A questa unità tematica si è ispirato un progetto di ricerca comune, tra filosofia antica e medievale, con l'obiettivo di indagare le radici e la prima elaborazione di un dibattito secolare, tutt'ora aperto e al centro della riflessione contemporanea internazionale.

FULVIA DE LUISE, già professoressa di Storia della filosofia antica all'Università di Trento, si occupa in particolare di ermeneutica dei testi platonici e degli sviluppi antichi e moderni di alcune problematiche di carattere etico e politico (modelli antropologici, felicità e virtù, forme del potere politico, questioni di genere in filosofia). Ha pubblicato numerosi saggi su Platone, un manuale di storia della filosofia per i Licei (2010); per Einaudi, con G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001) e *I filosofi parlano di felicità* (2014). Tra i suoi saggi recenti: *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (2014), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien* (2020).

IRENE ZAVATTERO, è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla Facoltà delle Arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana *Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale* (Aracne editrice). Nella serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, prop. 66-107 (2003), e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).