LIBERTÀ UMANA, PREVEGGENZA DIVINA E PREDESTINAZIONE

UN BREVE ESAME CRITICO DELLA DOTTRINA DI DUNS SCOTO

GENNARO AULETTA

1. *Quæstio*

Com'è noto il problema della compatibilità tra preveggenza divina e libertà umana costituisce un nodo problematico intricato intorno al quale si sono sviluppate lunghe e difficili controversie nel corso della storia della teologia e della filosofia. Uno degli autori che ha affrontato con più profondità — nonché con grande modernità — il problema, è sicuramente Duns Scoto. È a un breve esame critico della dottrina scotista a riguardo che dedichiamo il presente lavoro. In particolare ci proponiamo: 1. di affrontare da un punto di vista squisitamente filosofico il problema della compatibilità tra preveggenza divina e libertà umana, e 2. di esaminare in questa luce il problema della libertà in rapporto a quello della predestinazione.

Per poter svolgere un'analisi filosofica del problema occorre una definizione preliminare dei concetti di *libertà* e di *contingenza*. Per quanto riguarda il primo si assume qui una definizione accettata da lungo tempo. Secondo la tradizione scolastica la *libertà* presuppone la possibilità di scelta. Da parte sua, per definizione, la *scelta* è quell'azione che ha come condizione l'esistenza di un'*alternativa* tra diversi oggetti o situazioni tra cui scegliere[1].

---

[1] La questione era nota sin dai tempi della scolastica. TOMMASO, riallacciandosi evidentemente ad AGOSTINO, dice in proposito: «[...] patet appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem, secundum naturæ ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere» [STh I-II, q. 13, a. 2; cfr. STh I q. 83, a. 1]. TOMMASO riteneva che a disposizione dell'uomo ci fossero beni particolari che non avevano connessione con la beatitudine e

In questo senso, pur essendo la *spontaneità* dell'agente — cioè il suo agire senza costrizioni esterne — una condizione necessaria di un atto libero, non è però da sola condizione sufficiente ma c'è bisogno che sia presente la *possibilità di scegliere tra opzioni alternative*[2].

Per quanto riguarda il concetto di *contingenza*, si noti che in questa sede non ci interessa un esame dei diversi significati che il termine è venuto assumendo nel corso della storia della logica modale, quanto piuttosto trovare una definizione particolare che sia congrua con la definizione appena data del concetto di libertà. Perciò ci serve un concetto di contingenza in cui sia presente l'idea di *alternatività* che abbiamo difeso parlando della libertà di scelta.

La contingenza è stata definita così precisamente da Duns Scoto, per il quale contingente è ciò

rispetto ai quali la volontà era libera di scegliere: «Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhæret [...] bonum est multiplex» [STh I, q. 82, a. 2]. E: «Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum» [STh I, q. 83, a. 1; cfr. I-II, q. 10, a. 4; q. 13, a. 6]. Del resto anche riferendosi alla volontà divina Tommaso afferma l'esistenza di diversi oggetti possibili della scelta: «Deus potest alia facere quam quæ facit» [STh I, q. 25, a. 5].

[2] «Libertas duabus modis sumi potest. Uno, ut dicitur a verbo, libero, opponiturque servituti, quo pacto dicitur [...] "Cum servi essetis peccati, liberi facti estis justitiæ". [...] Altero modo sumitur, ut dicitur a verbo, liber: quo pacto adhuc dupliciter usurpari solet. In primis enim sumi potest, ut opponitur coactioni, quo pacto quod fit sponte, sive fiat naturali necessitate, sive non, dicitur libere fieri. [...] Alio vero modo accipi potest, ut opponitur necessitati: quo pacto illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit» [Molina 1609: 10; cfr. Suarez 1597: OO XXV 694-95; Tommaso STh I-II, q. 13, a. 6]. Per il concetto di indifferenza Molina si rifaceva evidentemente proprio a Duns Scoto, il quale dice: «[...] sicut Deus potest velle et non velle libere aliud a se, sic potest velle quod non vult, et non velle quod vult, et quælibet talis distinguenda secundum compositionem et divisionem» [ReP, I, d. 43, q. 2: OO XXII 493-94]. «[...] potentia volitiva nostra, de ratione sua non est determinata ad alteram partem contradictionis; nec est determinata respectu alicujus differentiæ temporis; imo se habet æqualiter respectu utriusque parti contradictionis [...]; ergo ita etiam in voluntate divina, quæ est majoris libertatis; et majoris ambitus» [RP, q. 3, a. 2, n. 21: OO IV 300].

il cui opposto può accadere quando esso accade[3].

Del resto risale proprio a Scoto la stretta connessione tra le problematiche della contingenza e della libertà. Scoto era partito dalla convinzione che nel mondo ci fosse un'unica catena di cause e di effetti senza soluzioni di continuità o differenze regionali, e perciò aveva rifiutato la spiegazione aristotelica della contingenza, dato che Aristotele, secondo l'interpretazione che Scoto ne forniva, avrebbe sostenuto che, mentre nel mondo sovralunare tutto procedeva dal primo motore secondo una serie ordinata di cause e di effetti tale da escludere qualunque forma di contingenza, nel mondo sublunare venivano a verificarsi interferenze tra molteplici cause concorrenti tali da produrre la generazione, la corruzione e dunque la contingenza[4].

Per Scoto, invece, la contingenza[5] poteva prodursi solo con un'interruzione nella catena di cause e di effetti naturali. D'altra parte non riteneva possibile il verificarsi di simili interruzioni se non per mezzo di *azioni volontarie*: infatti, secondo Scoto, è solo l'agire secondo finalità, cioè l'agire volontariamente, a potersi

[3] «Voco hic contingens [...] cuius oppositum posset fieri quando illud fit» [*Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 86; cfr. *Ord.* IV, d. 48, q. 2, n. 5; cfr. RP, q. 4, a. 2, n. 33-35: OO IV 316-17; LPS, d. 39, q. u.: OO X 628-32, 636-37 e 639-40; PRP, II, n. 6: OO IV 766; cfr. LPS, I, d. 2, q. 2, n. 21: OO VIII 444].

[4] Cfr. Aristotele, *Physic.* 259b 32-260a 19; *De cælo* 286a 34-286b 9; *Met.* 1072a 9-23. Scoto contestava Aristotele proprio mostrando l'unità di cause ed effetti rappresentata dal nostro mondo: «[...] dico, quod si aliqua [causa] potest impedire istam, hoc non est nisi in virtute superioris causæ, et sic usque ad primam causam, quæ si immediatam causam sibi necessario movet, usque ad ultimam, erit necessitas; ergo necessario impediet, et per consequens non potest alia causa naturaliter causare» [*Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 87; cfr. LPS, I, d. 2, q. 2, n. 21: OO VIII 444; cfr. PRP, II, 6: OO IV 766]. Almeno su questo punto le cose sembrano stare diversamente per Tommaso [cfr. Knuuttila 1980: 224]. Invece Ockham segue Scoto: «[...] nihil est contingens ad utrumlibet [...] nisi quod est in potestate alicuius libere agentis vel dependet ab aliquo tali» [EP: OPh II 422]. Cfr. anche Knuuttila 1993: 1-2. Per quanto riguarda l'interpretazione statistica delle modalità in Aristotele si vedano Hintikka 1964a e Knuuttila 1980: 166-170. Ma vedere anche Knuuttila 1993: 11-12.

[5] Cfr. *Ord.* I, d. 39, q. 1: O VI 414-15. Si noti che egli partiva dall'esistenza in natura di nessi contingenti come *un dato di fatto* empiricamente constatabile e addirittura deduttivamente inderivabile dai concetti modali di essere necessario e possibile.

discostare dalla concatenazione necessaria delle cause e degli effetti che collega tutte le cose del nostro mondo su un piano naturale[6], dato che la volontà è indeterminata rispetto a cose contraddittorie[7]. Egli affermava che la volontà può volere cose contraddittorie non solo successivamente ma anche nello stesso istante. Quindi riteneva del tutto legittimo asserire che la proposizione

> "la volontà non volendo a, può volere a" [...] è vera nel senso diviso, se cioè significa che a quella volontà a cui inerisce "volere a", possa inerire "non volere a"[8].

Come si vede si tratta di una definizione strutturalmente equivalente a quella fornita dallo stesso Scoto del concetto di contingenza. In conclusione, secondo il *doctor subtilis* la radice della contingenza andava ricercata in primo luogo nella libera volontà di Dio, creatore per libera scelta di un mondo contingente — e questo perché se non produce contingenza il primo principio non lo possono nemmeno le cause seconde che da quello conseguono —, e, in secondo luogo, nella libera volontà delle creature razionali, capaci a loro volta di produrre situazioni contingenti *nel quadro* degli accadimenti naturali di quel mondo[9].

2. *L'impostazione di Tommaso*

La soluzione classica al nostro problema è quella *tomista* e, chiarite le nozioni preliminari, è da qui che deve iniziare l'indagine. Esaminando la questione dei futuri contingenti, Tommaso,

[6] Cfr. *Ord.* I, d. 2, p. 1, q. 2, nn. 80-81; LPS, d. 2, q. 2, n. 20: OO VIII 443-44; PRP, II, n. 5: OO IV 765-66.

[7] Per quanto riguarda la volontà umana, Scoto la definisce così: «[...] voluntas [...] libera est ad oppositus actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita objecta in quæ tendit, — et ulterius, ad oppositos effects quos producit»; per la volontà divina Scoto conserva solo il secondo momento [*Ord.* I, d. 39, q. 1: O VI 417; cfr. *Ord.* Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 45: O XVII 493 e 496-97; *Ord.* I, d. 8, p. 2, q. u., n. 298: O IV 324].

[8] «"Voluntas volens a, potest non velle a" [...] sensus divisionis verus, scilicet ut significetur quod illi voluntati cui inest "velle pro a", possit inesse "non velle pro a"» [Ivi: O VI 419; cfr. Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 47-51: O XVII 494-95].

[9] Cfr. Lect. I, d. 39, q. 1-5, n. 41 e 45: O XVII 492 e 493.

riallacciandosi a Boezio, aveva distinto il piano della successione temporale, rispetto al quale un evento *contingente* futuro *non è ancora determinato*, e il piano dell'eternità divina, rispetto al quale l'evento è sempre presente (a Dio) e quindi *atemporalmente determinato*[10]. Il che significa che per Tommaso la verità (eterna) di un evento (cioè della proposizione che vi si riferisce) non pregiudica il suo essere *contingente* quanto alla concatenazione temporale di cause e di effetti e quindi non implica alcuna forma di necessità in questa stessa concatenazione. Per Tommaso, come per tutta la tradizione tomistica che lo segue[11], il fatto che un evento sia futuro non è un ostacolo quanto alla determinatezza del suo valore di verità (ad esempio: se oggi sono a Roma è stato vero già 10.000 anni fa che oggi lo sarei stato, allo stesso modo in cui continuerà ad essere vero *ex eventu* nel futuro):[12] il passato e il futuro sono completamente equivalenti quando si tratta del valore di verità delle proposizioni, che è per definizione atemporale. Inoltre, per quanto riguarda il rapporto tra prescienza divina e futuri contingenti, Tommaso, muovendosi lungo la strada già percorsa da Boezio[13], chiarisce che la necessaria conseguenza (*necessitas de dicto*) che c'è tra la previsione divina e l'evento contingente futuro (è necessario che: *se Dio prevede X, X accada*) non implica in alcun modo la necessità in sé (*de re*) dell'evento (:*X è necessario*) e quindi non pregiudica la sua natura contin-

[10] Tommaso dice che «contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in se ipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens: neque ut ad utrumlibet contingens sed ut determinatum ad unum. [...] Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut continges nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. [...] Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. [...] Quia sua cognitio mensuratur æternitate [...]; æternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus [...]. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia» [STh I, q. 14, a. 13; cfr. DV q. 2, a. 12].

[11] Si veda in proposito soprattutto l'ottimo lavoro di Craig 1991 *passim*.

[12] Si veda Leibniz, *Teodicea*, § 36 [GP VI 123].

[13] Già in Boezio [CPh V] leggiamo: «Duæ sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. [...] si quid providentia præsens videt, id esse necesse est, tametsi nullam naturæ habeat necessitatem».

gente[14]. In questo caso Tommaso utilizza la famosa distinzione aristotelica tra la necessità della conseguenza e una necessità di tipo assoluto oppure tra *necessarium absolute* e *necessarium ex suppositione*[15].

Tale interpretazione, però, non soddisfa completamente: in sede metafisica essa non ci dice nulla sulle condizioni di un atto libero limitandosi a un chiarimento logico di carattere generale sulla natura delle proposizioni contingenti e sulla natura della necessità[16]. Resta dunque la domanda: cosa fa essere un evento contingente tale e, su un piano metafisico, qual è il rapporto tra prescienza divina e futuro contingente?

3. *La teoria di Duns Scoto*

Una maggiore luce sul problema qui in esame può provenire dalla considerazione dell'interpretazione *scotista* del problema. Al contrario di Tommaso, Duns Scoto riteneva che per i futuri contingenti *non ci fosse verità determinata*. Il che significa che per Duns Scoto non solo — come per Tommaso — non c'è determinatezza di ciò che è futuro contingente considerato *quanto alle sue cause* ma non c'è determinatezza del futuro contingente nemmeno *come tale*, essendo cioè impossibile che esso, in quanto futuro, possa coesistere con l'eternità di Dio prima di diventare (un) presente nel tempo: perché ci sia una relazione di co-esistenza tra l'eternità di Dio e l'evento temporalmente condizionato e contingente, c'è bisogno che entrambi i termini *esistano*, il che, per quanto riguarda le cose soggette alla temporalità, non è il

[14] « Unde et hæc propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit dinstingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. 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 » [Tommaso, STh I q. 14, a. 14].

[15] Cfr. Aristotele, *De Int.* 9, 19a. Cfr. il seguente passo: « *Necessarium absolute* judicatur aliquid ex habitudine terminorum [...] Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute sed potest dici *necessarium ex suppositione*: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere cum sedet » [Tommaso, STh I q. 19, a. 3]. Cfr. anche DV q. 24, a. 1, ad 13. Cfr. Bocheński 1940: 208-13.

[16] Anche Knuuttila [1993: 134] ritiene che « Aquina's treatment of this question remains unsatisfactory ».

caso se non per quelle *già presenti* e non per quelle future[17] — quindi, come si dirà più avanti, Duns Scoto esclude decisamente che sia la presenza dei futuri contingenti a Dio la *ragione* della loro conoscibilità per la divinità. Prendendo, ad es., una proposizione che afferma che l'individuo A farà contingentemente una certa cosa X, Duns Scoto ritiene che essa possa acquisire un valore di verità determinato solo *ex eventu*: sarà proprio *la realtà* dell'evento X o non-X a fornire le condizioni per poter *decidere* circa la *verità* della proposizione, restando possibile fino all'ultimo momento che possa accadere l'una o l'altra cosa — e restando quindi indeciso il valore di verità della proposizione che si riferisce al futuro contingente[18]. Scoto si faceva propugnatore, come già Aristotele, dell'idea di una necessità temporale e sosteneva coerentemente che questa forma di necessità, in cui consiste la determinatezza ontologica, riguardasse solo eventi già realizzati (*quod fuit, non potest non fuisse*) e non si applicasse a eventi

[17] Dice Scoto, polemizzando evidentemente con Tommaso: « Si totum tempus esset simul, æternitas complecteretur illud, — et ita concedo quod æternitas quantum est ex se, habet infinitatem sufficientem ad complectendum totum tempus si totum simul esset; sed quantacumque immensitas ponatur a parte unius extremi propter quam ipsum posset coexistere cum quantocumque in altero extremo, cum coexsistentia dicat relationem inter duo extrema (et ideo requirat ambo), propter immensitatem unius extremi non potest concludi coexsistentia ad alterum nisi tantum ad illud quod existit de alio extremo. Et ideo omnia ista argumenta procedunt ex insufficienti, videlicet ex immensitate æternitatis, — ex qua non sequitur coexsistentia quæ dicit relationem ad alterum, nisi haberetur aliquid in altero extremo quod posset esse terminus coexsistentiæ cum isto fundamento; et tale non potest esse non-ens, quale est omne tempus præter presens » [*Ord.* I, d. 39, q. 1-5: O VI 442-43].

[18] A proposito della determinatezza Duns Scoto affermava: « In presentibus quidem et præteritis est veritas determinata, ita quod alterum extremum est positum [...]. Talis autem non est determinatio ex parte futuri, quia licet alicui intellectui sit una pars vera determinate [...], non tamen ita quin in potestate causæ est pro illo istanti ponere oppositum » [*Ord.* I, d. 39 q. 1-5: O VI 432; cfr. O VI 401 e O XVII 481 e 493]. Di conseguenza, per quanto riguarda il rapporto tra eternità e tempo, Scoto, contestando Tommaso, affermava: « Auctoritates omnes sanctorum, quæ videntur significare omnia esse præsentia æternitati, intelligendæ sunt de præsentia in ratione cognoscibilis; et non tantum "cognoscibilis" quasi cognitione abstractiva [...], sed de cognitione vera intuitiva, quia non aliter cognoscit Deus facta quam fienda, et ita perfecte sunt præsentialiter cognita ab intellectu divino fienda sicut facta » [ivi: O VI 443]. Cfr. Craig 1988: 140.

futuri[19]. Insomma Scoto presupponeva un'*asimmetria* tra il passato e il futuro per quanto concerne le proposizioni sugli eventi contingenti.

Per quanto concerne la metafisica dell'evento contingente, la posizione teorica di Scoto, riprendendo in questo contesto le considerazioni iniziali (cfr. il § 1), può essere chiarita così: affinché un evento sia in atto c'è bisogno che siano state realizzate tutte le condizioni del suo essere in atto. Finché non si è arrivati a questo punto, che è precisamente l'essere in atto della cosa, c'è un margine di aleatorità dell'evento contingente. Se ritorniamo all'esempio dell'azione libera, che è di più facile trattazione per i nostri scopi, ricordiamo che, fino al momento in cui l'agente non ha scelto e quindi agito, sono possibili diverse opzioni: dunque, in questo caso, è solo *la scelta* (o l'azione) ad eliminare l'ultimo margine di alea e a permettere la piena e solida realtà dell'evento. E dato che l'azione è libera precisamente in quanto il soggetto è in grado di decidere tra opzioni alternative, vediamo che, per quante condizioni si possano aggiungere tali da spingere il soggetto a decidere in un modo piuttosto che in un altro, se questa decisione è veramente libera deve esistere uno scarto, sia pur minimo, tra queste stesse condizioni e la decisione (o l'azione), scarto che può essere colmato solo da quest'ultima. Se non fosse così ci sarebbe una relazione meccanica tra le condizioni e l'azione, e non una scelta. Quindi, almeno nel caso di una libera azione, non è possibile una necessità della conseguenza tra le condizioni dell'azione e l'azione stessa tale che sia possibile affermare in linea di principio: *è necessario che: sulla base di queste e quest'altre condizioni, il soggetto A agirà così.* Ripetiamolo: ogni proposizione che intende riferirsi a un futuro contingente non ha un valore di verità determinato perché non ci sono le condizioni di decidibilità per poter attribuire un valore di verità determinato.

4. *Il problema della prescienza*

Ma, stando così le cose, che ne è della prescienza divina? Scoto non nega che Dio abbia una conoscenza perfetta degli eventi futuri contingenti. Tuttavia non ci dice molto in proposito[20]. Qualche lume in più ci può forse venire da Molina, che sul problema segue generalmente Scoto. Molina ritiene, al pari di Scoto, che Dio non possa conoscere l'evento futuro a partire dalla determinatezza dell'oggetto, dato che esso è indeterminato, ma solo dalla perfezione della sua scienza che gli permette di conoscere anche ciò che per natura è indeterminato[21]. Ora, tutto il problema sta nel chiarire cosa si intende qui con questa «scienza». Nel campo delle faccende umane, maggiore è l'esperienza di vita, più si è in grado di prevedere come si comporteranno determinate persone in determinate circostanze, e questo tanto più quando si conosce bene e direttamente la persona di cui si vuole indovinare la decisione:[22] e questo senza nulla togliere alla libertà di scelta o alla responsabilità morale delle azioni. Ora Dio, che, secondo Molina, conosce tutte le condizioni ipotetiche di un'azione grazie alla sua scienza intermedia[23], è in grado di dire cosa sceglierebbe un certo agente se fosse messo ipoteticamente in determinate circostanze — si tratta cioè di una conoscenza certa — anche se resta sempre del tutto possibile che questo stesso agente scelga qualcos'altro — e qui si tratta di un futuro *contingente* e *indeterminato*. Perciò, nel caso della conoscenza dei futuri contingenti, si potrebbe dire che Dio abbia solo una *certezza morale* degli stessi:[24] Dio, la cui scienza è infinita, *di fatto* non si

[19] Cfr. Aristotele, *De Int.* 19a 23-24. Cfr. in proposito Craig 1991: 15, Knuuttila 1980: 170-71.

[20] Vedi ad esempio il passo citato alla nota 18.

[21] «[...] non ex eo quod Deus præsciret effectus ita eventuros esse, ideo evenirent; sed e contrario, quia illa pro libertate arbitrii ita sunt eventuri, Deus id præsciret. [...] Qua ratione dicebamus certitudinem divinæ præscientiæ circa eiusmodi eventus non proficisci ex certitudine objecti, quod secundum se est incertum, potestque re ipsa contrario modo evenire, sed ex altitudine, omnique ex parte illimitata perfectione divini intellectus, qua, ut altissimo modo eos comprehendit in sa essentia, ita certissime, quod secundum se est incertum præcognoscit» [Molina 1609: 422-23]. Mi sembra che qui con il termine «certo» Molina intenda ciò che noi chiamiamo *determinato*. Anche Molina, come Scoto, difende quindi l'idea che sia solo il passato a non poter essere altrimenti [cfr. Craig 1988: 195-96].

[22] Per questo paragone mi sono ispirato alla straordinaria esposizione del problema che ne fa Mendelssohn nel suo *Ueber die Wahrscheinlichkeit* [cfr. Jub I: 514-15].

[23] Cfr. Molina 1609: 317, 324, 344 e 422. Cfr. anche Tommaso STh I q. 14, a. 9. Per la questione vedi Craig 1991: 237-39 e Craig 1988: capitolo VII; Adams 1977.

[24] Cfr. Leibniz C 515 e 388.

sbaglia mai, ma non si può stabilire alcuna necessità della conseguenza tra la sua previsione di un evento contingente e l'attualizzazione dello stesso, dato che così sarebbe possibile in linea di principio inferire quell'evento dalle sue condizioni contrariamente all'ipotesi fatta finora.

In che senso va però interpretata una simile certezza morale? Significa che Dio, pur restando l'azione libera il limite irraggiungibile di una serie di condizioni, ne conosce con *certezza matematica* l'esito, come quando si opera in matematica sui limiti (così come riterrà più tardi Leibniz)?[25] oppure significa che perfino per Dio non si possa mai una dare certezza assoluta nella conoscenza di eventi futuri? Sia in Scoto sia in Molina non c'è alcuna delucidazione del problema anche se entrambi propendono per la prima soluzione, se non altro perché essa pare in perfetta sintonia con la tradizione cristiana e cattolica. Tuttavia è bene sottolineare che, accentandola, non si è fatto alcun passo in avanti sostanziale rispetto alle posizioni di Tommaso d'Aquino: secondo tutt'e due le concezioni, quella tomista e quella molinista, si finisce per poter decidere atemporalmente del valore di verità di qualunque proposizione sui futuri contingenti. La seconda soluzione, dal canto suo, è a prima vista inaccettabile dato che sembra negare a Dio l'onniscienza. Tuttavia intendo mostrare che le cose non stanno precisamente in questi termini e che l'apparente assurdità della tesi deriva solo dall'assunzione implicita di un'ottica neoplatonica, ottica che per alcuni aspetti era comune ad Agostino, Tommaso e Duns Scoto e che è il solo elemento in grado di spiegare le oscillazioni teoriche del *doctor subtilis*.

5. *Il problema del futuro*

Infatti l'apparente assurdità della tesi deriva dalla convinzione che Dio, essendo onnisciente, debba sapere con assoluta certezza anche tutti gli eventi futuri. Ma ciò che qui si assume tacitamente (che è poi la tesi del neoplatonismo) è che gli eventi del mondo prima di accadere nell'esistenza fattuale possano e

[25] Per questo rimando al mio lavoro *Determinismo e Contingenza*, Morano, Napoli 1994.

debbano esistere in quella regione ideale che si chiama l'Intelletto di Dio[26]. Per cui ogni cosa di questo mondo ha una doppia vita, prima ideale e sublime e poi concreta e pedestre. La perfetta corrispondenza tra i due regni non era forse nemmeno nelle intenzioni originarie di Plotino o di Agostino, ma è diventata un luogo comune dopo che il neoplatonismo è stato recepito e rielaborato dalla cultura islamica prima di essere trasmesso all'occidente. Ora, come si ricorderà, il punto di partenza di Duns Scoto era precisamente che il futuro come tale *non esiste* e che quindi *non può nemmeno esistere nell'Intelletto di Dio*. Superando le incertezze scotiste, si può dire perfino, parlando delle cose finite, che solo il *presente* esiste, visto che a rigor di termini anche quello che noi chiamiamo passato non è tale ma consiste delle *tracce presenti* degli eventi passati (ad es., quando parliamo di Giulio Cesare, non stiamo parlando di un qualcosa di passato ma delle tracce storiche a noi note, cioè di quello che sappiamo dell'unico Cesare veramente esistito all'epoca della tarda Repubblica Romana).

Ma ritornando al problema del futuro, in perfetto accordo con il punto di vista originario di Scoto, si può affermare che Dio è *onnisciente* perché sa precisamente *tutto quello che è* e non quello che a rigor di termini non è ancora. Questo non significa dire che Dio non possa dire nulla degli eventi futuri: Dio saprà con certezza matematica tutti gli eventi causati deterministicamente e saprà con certezza morale, ad esempio, come ci comporteremo o come ci potremmo comportare nelle diverse circostanze possibili: è certo che l'agente agisce normalmente in un modo "naturale" e prevedibile per un'intelligenza infinita e quindi Dio non si sbaglia mai nel suo giudizio.

Ma, e questo è il punto, anche se il soggetto è portato ad agire "normalmente in un certo modo", ogni volta che è di fronte a una vera alternativa che richiede una sua precisa presa di posizione, resta un margine sia pur minimo per poter agire diversamente dalla "norma" o da quanto "detterebbero" le circostanze, e questo margine — teologicamente — è proprio quello della *Redenzione*: tutte le circostanze oggettive, tutte le esperienze passate, tutte le

[26] Vedi ad esempio PLOTINO [Enn. VI.7.2]. LEIBNIZ parla dell'Intelletto di Dio come del «paese della realtà dei possibili» [GP II 54 e 55].

abitudini acquisite ci porterebbero ad agire nel solito modo, e questo Dio lo sa; ciononostante per ogni uomo in ogni momento c'è la possibilità, difficilissima, piccolissima ma effettiva, di scegliere e quindi di redimersi. Ed è qui che Dio sospende non solo la sua scienza ma anche il suo giudizio, mettendo l'uomo di fronte alle sue responsabilità.

Se non fosse così la libertà umana non avrebbe — teologicamente — alcun valore, come ben sapeva chi, come Lutero, difendeva una concezione forte della predestinazione negando il libero arbitrio o almeno chi, come Ockham, relegava alla sola fede la composizione tra la credenza nella datità della contingenza e del libero arbitrio da una parte e la certezza di una ferrea e immmutabile predecisione divina quanto a tutte le questioni umane dall'altra[27]. In quella teologia Dio è e resta l'attore unico del mondo e non c'è veramente spazio per l'uomo, dato che al limite anche la scelta del peccato non è stata voluta da lui ma da Dio stesso. Oggi c'è da chiedersi se quella teologia possa e debba essere ancora sostenuta solo in ragione della lunga frequentazione cristiana del neoplatonismo. Ormai è un dato acquisito che, per quanto riguarda le Scritture, perfino nell'*Antico Testamento*, sin dalla *Genesi*, l'uomo si presenta e si afferma l'*altro soggetto* nei confronti di Dio, sogetto che è libero di rispondere o di non rispondere all'appello divino, e, nel primo caso, è libero di rispondere con quella straordinaria varietà di forme che le stesse Scritture attestano[28].

[27] LUTHER 1525 [S III 191]; OCKHAM TP: OPh II 516, 521 e 537.
[28] Rimando qui all'articolo di RICŒUR 1990.

BIBLIOGRAFIA

R.M. ADAMS 1977, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", in *American Philosophical Quarterly* 14 (1977) 109-117.

ARISTOTELE, *De Int. Liber de Interpretatione* (a cura di L.. Minio Paluello), Clarendon Press, Oxford 1949, rist. 1986.

—, *Phys. Physica* (a cura di W.D. Ross), Clarendon Press, Oxford 1950, rist. 1988.

—, *De cælo* (a cura di Paul Moraux), Les Belles Lettres, Paris 1965.

—, *Met. Metaphysica* (a cura di W. Jaeger), Clarendon Press, Oxford 1957, rist. 1985.

G. AULETTA 1994, *Determinismo e Contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Morano, Napoli 1994.

J.M. BOCHEŃSKI 1940, "S. Thomæ Aquinatis de Modalibus Opusculum et Doctrina", in *Angelicum* 17 (1940) 180-218.

A.M.S. BOEZIO CPh, *De Consolatione Philosophiæ* (a cura di K. Büchner), Carl Winter, Heidelberg 1977.

W.L. GRAIG 1988, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.

—, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Brill, Leiden 1991.

H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER ES, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum*, editio XXXVI emendata, Herder, Freiburg 1976.

GIOVANNI DUNS SCOTO LPS, *In Librum Primum Sententiarum*: in OO VIII-X.

—, Ord. *Ordinatio*: O I e ss.

—, PRP *De primo rerum Omnium Principio*: in OO IV 719-799.

—, ReP *Reportata Parisiensia*: in OO XXII-XXIV.

—, RP *De Rerum Principio*: in OO IV 265-717.

—, O *Opera Omnia, Vaticano*, Typis polyglottis Vaticanis, 1950 ss.

—, OO *Opera Omnia*, editio nova, Paris 1891-95.

GUGLIELMO DI OCKHAM EP, *Expositio in Librum Perihermenias*: OPh II: 345-504.

—, LPS *In Sententiarum* I: OPh III.

—, TP *Tractatus de Prædestinatione et de Præscientia Dei respectu futurorum contingentium*: OPh II: 505-539.

—, OPh *Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica* (editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventuræ), St. Bonaventure University, New York 1978 ss.

J. HINTIKKA 1964a, "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion on Future Contingents in *De Int.* IX", *Philosophical Review* 73 (1964) 461-492.

S. KNUUTTILA 1980, "Time and Modality in Scholasticism", in KNUUTTILA (a cura di) 1981, 163-257.

—, 1981 (a cura di) *Reforging the Great Chain of Being*, Reidel, Dordrecht 1981.

—, (a cura di) 1988 *Modern Modalities*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988.

—, 1993 *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London 1993.

G.W. LEIBNIZ GP, *Die philosophischen Schriften* (a cura di C.I. Gerhardt), 7 voll., Berlin 1875-90, rist. Hildesheim, Olms, 1965.

—, C *Opuscules et fragments inédits* (a cura di Louis Couturat), 1903, rist. Hildesheim, Olms, 1988.

M. LUTHER 1525, *De servo arbitrio*, Wittenberg 1525: in S III: 177-356.

—, S *Studienausgabe*, 6 voll., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983.

M. MENDELSSOHN 1756, *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*, Berlin 1756, in Jub: I 495-515.

—, Jub *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, 20 voll., Berlin 1929-33, rist. e continuaz. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971 ss.

L. MOLINA 1609, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscentia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, I ed. Lisbona 1588, tertia editio, auctior et emendatior, Antwerpen 1609, n. ed. Paris, P. Lethiélleux, 1876.

PLOTINO, *Enn Enneadi* (a cura di E. Bréhier), IV ed., Les Belles-Lettres, Paris 1983.

P. RICŒUR 1990, "Fides quærens intellectum. Antécédents bibliques?", in OLIVETTI (a cura di), *L'argomento ontologico*, CEDAM, Padova 1990, 19-42.

F. SUAREZ 1597, *Disputationes Metaphysicæ*, 1597, in OO: XXV e XXVI.

—, SDFC *De Scientia Dei futurorum contingentium*, in OO XI.2.

—, OO *Opera Omnia* (a cura di C. Berton), 28 voll., L. Vivès, Paris 1856-61.

TOMMASO D'AQUINO DV, *De Veritate*, Marietti, Torino 1964, rist. 1986.

—, PM *De propositionibus Modalibus*, in OPO: XLIII 419-422.

—, STh *Summa Theologiæ*, Marietti, Torino 1952, rist. 1986.

—, OPO *Opera Omnia*, Roma 1882 ss.