

LA «SOLUZIONE TOMISTICA» NEL DIBATTITO ANALITICO CONTEMPORANEO SULL'ONNISCENZA DIVINA E LA LIBERTÀ UMANA

DAMIANO MIGLIORINI^{*}

1. IL DIBATTITO ANALITICO CONTEMPORANEO SULL'ONNISCENZA E LA RIPRESA DELLA SOLUZIONE DI BOEZIO IN TOMMASO D'AQUINO

Per comprendere se la formulazione dell'*open theism*¹ sia davvero una conseguenza teoretica inevitabile per risolvere le aporie del teismo cristiano, è necessario ripercorrere una delle «soluzioni classiche»² recuperata e utilizzata dai filosofi analitici della religione per neutralizzare l'ormai celebre Argomento di Pike³: la «soluzione tomistica». Utilizzo questa locuzione per cercare di riunire in un'unica categoria le diverse interpretazioni analitiche contemporanee, che in modi diversi inseriscono nel dibattito sull'onniscienza divina alcune intuizioni dell'Aquinate. Questa sintesi,

^{*} Dottorando in Scienze Umane presso l'Università degli Studi di Verona.

¹ D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, «Rivista di Filosofia» 105 (2014), pp. 273-288; D. MIGLIORINI, *Trinità per filosofi? Lineamenti di un teismo trinitario*, in «Studia Patavina» 61(2014), pp. 471-482.

² Si tratta delle soluzioni riconducibili a Boezio, Agostino, Anselmo, Ockham (cf. D. MIGLIORINI, *L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio*, in «Laurentianum» 56 (2015), pp. 33-86) e Molina.

³ N. PIKE, *Divine omniscience and voluntary action*, in «Philosophical Review» 74 (1965), pp. 27-46.

sicuramente molto modesta rispetto alla complessità del pensiero tomista, potrà aiutarci a comprendere almeno un po' di più le conclusioni a cui giungono i sostenitori dell'*open theism* e consentirci di vagliare l'effettiva necessità speculativa di questa teoria. In qualche modo ci permetterà anche d'immergerci per un istante nelle acque oggi piuttosto agitate del teismo cristiano, della teologia razionale (nonché della sua "sconcertante rinascita" all'interno della filosofia analitica) e dei loro presupposti.

In questa operazione – a metà strada tra una ricognizione bibliografica di alcune pubblicazioni di matrice anglosassone e un'analisi teoretica – mi riferirò il più possibile alle opere originali di Tommaso, senza la pretesa di compiere un'indagine storico-filologica esaustiva della sua produzione filosofica e teologica: richiamerò solo i passaggi utilizzati dagli autori contemporanei per costruire le loro argomentazioni, per permettere un accesso più diretto alle fonti. L'esposizione del pensiero di Tommaso qui presentata, quindi, pur partendo da alcuni suoi testi originali, è quella passata per il filtro concettuale di alcuni protagonisti del dibattito contemporaneo⁴, e non ha l'ambizione di esserne un'interpretazione fedele. Si cer-

⁴ Per una discussione sulla pertinenza e le problematiche legate all'interpretazione di Tommaso nella filosofia analitica della religione (soprattutto nel movimento oggi denominato *tomismo analitico*) rimando all'illuminante introduzione di Bettineschi e Fanciullacci al volume AA.VV., *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, Orthotes, Napoli 2014, pp. 7-26. Sulla stessa linea, parlando dei rapporti tra ontologia analitica e ontologia tomista, Giovanni Ventimiglia ha sottolineato che gli autori analitici spesso ignorano le interpretazioni classiche di Tommaso, come quelle di Gilson e Fabro (G. VENTIMIGLIA, «To be» o «Esse»? *La questione dell'essere nel tomismo analitico*, in «Rivista di Estetica» 49 (2012) 1, p. 26). Viceversa, per onestà di cronaca, Ventimiglia sottolinea come anche nella tradizione "continentale" siano spesso ignorate le opere, ormai classiche, di analitici come Quine e Russell (*ibidem*). Queste considerazioni devono essere tenute presenti anche nell'affrontare le specifiche tematiche legate all'onniscienza: gli autori analitici, ad esempio, non articolano tale problematica in relazione alla distinzione tomistica tra atto d'essere ed essenza, e alle sue ripercussioni sulla nozione di causa prima e cause seconde. E questo sarebbe già un limite pregiudiziale

cherà, piuttosto, di mostrare come le argomentazioni di Tommaso siano state riprese e utilizzate all'interno di questo dibattito e si tenterà di esprimere un giudizio – seppur provvisorio – sull'effettiva capacità di tali strumenti concettuali, così come sono stati interpretati dagli autori contemporanei, di risolvere la problematica legata al rapporto tra onniscienza divina e libertà umana.

Ora, l'opera principale in cui Tommaso tratta in modo sistematico la questione dell'onniscienza, a cui gli autori analitici fanno più spesso riferimento, è sicuramente la *Summa Theologiae*. Tuttavia, appoggiandoci al saggio di J. F. Wipfel⁵ e ad altre pubblicazioni, è utile vedere – per ragioni di spazio, stileremo solo l'elenco delle assunzioni principali – come Tommaso ha impostato la problematica nelle opere che hanno preceduto la grande sintesi teologica. In apertura possiamo dire che le linee argomentative principali dell'Aquinate – o almeno quelle che emergono nel dibattito che vogliamo analizzare – sono la ripresa della soluzione dell'eterno presente, una definizione dettagliata dell'onniscienza attraverso la suddivisione in differenti scienze, e la distinzione tra proposizioni *de dicto* e *de re*.

anche del lavoro qui presentato. Hanno quindi ragione Bettineschi e Fanciullacci quando affermano che, nel momento in cui si cerca una "soluzione tomista" a un problema, ci si dovrebbe appellare al pensiero dell'Aquinate proprio perché gli si riconosce una visione complessa, unitaria della realtà. All'inverso, attingere al pensiero di un classico come a un tavolo da buffet, senza inserire il pezzo del puzzle che si intende considerare nella visione più generale in cui i vari pezzi sono associati (AA.VV., *Tommaso d'Aquino e i filosofi analitici*, pp. 18-20 e 24), come spesso fanno gli analitici, può essere un procedimento di attualizzazione del suo pensiero proficuo e interessante, ma non privo di ambiguità e non esente da critiche consistenti (tra cui quelle di anacronismo, di ingenuità o di infedeltà; *ibi*, p. 13). Diremo qualcosa a tal proposito al termine del contributo.

⁵ J. F. WIPFEL, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel Publishing Company 1985, pp. 213-230.

Cominciamo dal *De Veritate*: per Wippel, Tommaso mantiene come punto fisso di tutta la sua speculazione che Dio conosce i particolari, rifiutando così l'affermazione che Dio non conosce i futuri contingenti⁶, perché ciò equivarrebbe a dire che la provvidenza di Dio non si estende agli affari umani. Allo stesso modo però, prosegue, non si può sostenere che i futuri contingenti non siano realmente contingenti poiché questo negherebbe la libertà umana. Per l'uomo il contingente può essere conosciuto solo quando è già dato, mentre Dio può conoscere i futuri contingenti, anche se questo non significa che Egli li conosca come futuri⁷. Tommaso, nell'affermare ciò, si ispira evidentemente a Boezio: la visione di Dio è *tota simul*, eterna, completa e simultanea, e tutti i contingenti sono conosciuti in modo infallibile⁸.

Allo stesso modo, nel capitolo LXVII della *Summa Contra Gentiles*, richiamato da Wippel, Tommaso vuole «dimostrare che Dio ha avuto dall'eternità la conoscenza infallibile dei singolari contingenti, senza che questi cessassero di essere contingenti»⁹. La conoscenza di Dio è causa (remota¹⁰) delle cose che egli conosce, ma nulla impedisce che queste cose siano contingenti in quanto la loro causa prossima è contingente (e quindi l'effetto sarà contingente) mentre solo la causa

⁶ Per una sintesi della questione dei futuri contingenti nel pensiero medievale segnaliamo C. NORMORE, *Future Contingents*, in N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Oxford 1982.

⁷ Cf. WIPPEL, *Divine Knowledge*, p. 214. Sulla definizione di 'necessario' e 'contingente' in Tommaso si vedano le medesime pagine di Wippel.

⁸ *Ibi*, p. 215.

⁹ TOMMASO, *C. Gen.*, I, c. 67; tr. it. a cura di T.S. Centi (Utet, Torino 1975, p. 197).

¹⁰ Credo che – per non fraintendere il pensiero di Tommaso sulle caratteristiche della causalità di Dio, che vedremo in seguito – si possa intendere questo termine in senso analogico. "Remota" non indica cioè una semplice distanza spaziale o temporale (dal momento che Dio è intimo ad ogni creatura e ad essa simultaneo) nella successione ordinata delle cause, ma nel senso di una causalità di ordine differente rispetto alle cause prossime contingenti, che in qualche modo le condiziona.

remota è necessaria¹¹, come vedremo nel prossimo paragrafo¹². Dio, quindi, sa con certezza (conoscenza perfetta) che alcune cose avverranno, ma che avverranno in maniera contingente¹³.

Nella *Lectio 14* del commento al *De Interpretatione* Tommaso affronta l'obiezione secondo cui, se la conoscenza di Dio è *infallibile* (non può rimanere senza affetto), tutto quello che Egli conosce deve aver luogo necessariamente. Tommaso, nell'interpretazione di Wippel, sottolinea nuovamente che questa obiezione si basa sull'errore di assumere la conoscenza di Dio e la sua volontà (eterne) come simili alle nostre (temporali): un indebito antropomorfismo¹⁴, già denunciato da Boezio. Ora, se la soluzione di Boezio si fonda, secondo Kretzmann, sull'eterno presente (EP) e l'intelligenza propria (IP)¹⁵, allora dovremo approfondire alcune distinzioni fondamentali introdotte dai pensatori medievali con lo scopo di cogliere nel modo più esauriente possibile l'IP. Prima però dobbiamo accennare all'enorme problematica della *causazione divina*.

2. ONNISCENZA E CAUSAZIONE DIVINA: CAUSA PRIMA E CAUSE SECONDE

Quando parliamo di onniscienza divina, nell'interpretazione del pensiero di Tommaso proposta, non possiamo immaginare una semplice conoscenza astratta. La relazione del Dio onnisciente con

¹¹ TOMMASO, *C. Gen.*, I, c. 67, p. 198.

¹² Ciò non esclude che Dio possa produrre anche enti necessari che producono effetti necessari, o che esistano eventi necessari prodotti da cause seconde (es. il sorgere del sole). Come ha ben mostrato Fabro, la nozione di contingenza, in Tommaso, è strettamente legata al possesso, da parte della realtà creata, della materia corruttibile (C. FABRO, *Intorno alla nozione «tomista» di contingenza*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 30 (1938), pp. 132-149, qui 143).

¹³ TOMMASO, *C. Gen.*, I, c. 67, p. 199.

¹⁴ Cf. WIPPEL, *Divine Knowledge*, p. 220.

¹⁵ N. KRETZMANN, *Nos ipsi principia sumus, Boethius and the basis of contingency*, in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 1985, pp. 23-42.

gli eventi contingenti, infatti, non è la stessa che qualsiasi altro conoscitore-spettatore può avere con quei medesimi eventi: gli esseri umani ne conoscono e ne possono prevedere alcuni, ma il realizzarsi di tali eventi non è legato alla loro conoscenza, come invece avviene nel momento in cui il conoscitore è Dio. Laddove vi è pre-conoscenza di un evento, allora, è presente anche una dipendenza causale?

Sappiamo che la soluzione aristotelica¹⁶ si basa sulla negazione del determinato valore di verità delle proposizioni a soggetto singolare sul futuro, applicando ad esse la stessa contingenza che riscontriamo nelle cose reali (che nelle proposizioni si traduce nell'indeterminazione del valore di verità). Questo significa che è lo stato di cose del mondo, una volta realizzatosi, a condizionare il valore di verità di quelle proposizioni. Ora, tale 'inversione', accettabile nell'universo aristotelico, non sembra sostenibile in quello governato da un essere onnisciente: Craig sottolinea, ad esempio, come Boezio rifiuti la soluzione di Origene¹⁷ nella quale sembra sia l'evento futuro a determinare la prescienza divina. La questione che emerge in quel contesto è se sia la prescienza a rendere necessarie causalmente le cose, o se siano le cose a rendere necessaria causalmente la prescienza¹⁸. Non vi è dubbio che in Boezio vi sia una priorità della relazione semantica: lo stato di cose deriva dalla verità delle proposizioni che lo descrivono e non viceversa. Questo «suggerisce che l'opinione di Boezio era che la conoscenza di Dio in qualche modo causa l'esistenza delle cose che conosce»¹⁹. Nell'universo cristiano, pertanto, all'onniscienza si associa necessariamente la 'causazione divina', la quale può essere definita in questo modo:

¹⁶ ARISTOTELE, *De Int.*, IX; cf. W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History, Leiden 1988, vol. 7.

¹⁷ Cf. P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, supplements to «Vigiliae Christianae» LXXVII, Brill, Leiden 2006.

¹⁸ CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, p. 80.

¹⁹ *Ibi*, p. 81.

(CD) *Causazione Divina* = *def* l'azione o la capacità attraverso cui Dio può rendere attuale ciò che crede (o conosce) e ciò che vuole²⁰.

Secondo Craig, anche in Tommaso, come già accennato nel precedente paragrafo – e come vedremo meglio in seguito –, la conoscenza divina è “causa” delle cose che Egli conosce, sebbene ciò non implichi la negazione della contingenza degli eventi del mondo: l'attribuzione della CD a Dio, quindi, è il tratto peculiare della speculazione teologica²¹, ma è anche il suo vero *punctum dolens*. L'idea di causazione divina porta con sé il problema di come essa si relazioni all'onniscienza, poiché il potere causale di Dio (per quanto si

²⁰ Questa definizione è evidentemente parziale e provvisoria, innanzitutto perché velatamente antropomorfa, poiché scinde l'unico atto semplicissimo di Dio in tre momenti (credenza, volontà e causazione). Essa, tuttavia, cerca di esprimere la connessione esistente tra questi momenti temporalmente non separati in Dio, rinunciando – peraltro – a definire la modalità precisa in cui tale “azione” avviene (per partecipazione? Causalità efficiente o finale?). La definizione, pertanto, dev'essere integrata con le considerazioni successivamente esposte, che in qualche modo la precisano. È vero, d'altro canto, che una sfumatura antropomorfa sembra ineliminabile nel momento in cui si voglia descrivere la relazione tra Dio e il mondo. Scrive ad esempio Gilson, dopo aver precisato la nozione di creazione continua di Dio (o *conservazione* nell'essere degli enti): «Possiamo concludere che Dio è la causa principale di tutte le azioni compiute dalle sue creature; esse si trovano nelle sue mani proprio come l'utensile si trova nelle mani dell'operaio. Dio, a titolo di *Esse* supremo, si trova ovunque presente e agente con la sua efficacia [...] in maniera che la creature non sono nulla e non fanno nulla se non grazie a lui [...]. Il mondo intero, nel momento in cui lo guardiamo sotto questo aspetto, è solamente un unico strumento nelle mani del suo Creatore» (É. GILSON, *Il mondo dei corpi e l'efficacia delle cause seconde*, in ID., *Il tomismo*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 308-309). Come conciliare quanto appena affermato con la necessaria affermazione dell'autonomia delle cause seconde è il tema (spinoso) che Gilson affronta nel capitolo citato. Ci torneremo al termine del nostro contributo (cf. nota 56 e nota 87).

²¹ Solo a titolo di esempio cf. K. BARTH, *Church Dogmatics*, vol. II. 1, *The doctrine of God*, T&T Clark, London 2009, p. 124.

parli di causalità remota), in questo caso, non potrebbe in alcun modo 'disobbedire' alla sua eterna conoscenza, perché altrimenti si avrebbe in Dio una discrepanza tra intelletto e volontà²².

Il problema di come Dio possa influire causalmente sul mondo è un tema centrale in Tommaso d'Aquino, come ci spiega B. J. Shanley²³: interpretato in un certo modo, infatti, Tommaso sembra trasformare l'universo in qualcosa di causalmente determinato, sebbene l'Aquinate sia convinto che la sua posizione non implichi il determinismo teologico. Cerchiamo allora di risolvere questa aporia. Per giustificare la comprensione metafisica di Dio secondo la quale Egli è attivamente presente nel causare tutte le cose, sottolinea Shanley, Tommaso introduce la distinzione tra 'causa prima' e 'cause seconde'. Questa distinzione non è temporale, bensì qualitativa: la causa prima è radicalmente diversa dalle cause seconde poiché costituisce la 'causa delle cause'. Il problema, prosegue Shanley, è proprio esplicitare il modo in cui Dio provoca la causa delle cause²⁴. La soluzione proposta da Tommaso, esposta nell'articolo, si rifà alla dottrina cristiana della trascendenza divina.

²² Il pensatore che ha compreso più a fondo questo problema è stato probabilmente Duns Scoto: cf. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2008; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 230-232; C.G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in TH. WILLIAMS, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 129-160. Scoto formula la teoria degli istanti di natura, tentando così di smussare la gerarchia istituita tra Volontà e Intelletto, cancellando la successione temporale tra i due concetti e sostituendola con una successione semplicemente logica (un'astrazione umana, non reale in Dio). Questo per evitare che la volontà divina agisca indipendentemente dall'intelletto divino. La collaborazione tra volontà e intelletto – costituendo in Dio un unico atto indistinguibile – comporta però che il corso degli eventi interni ed esterni a Dio risulti determinato dall'eternità e di conseguenza tutto ciò che la volontà di Dio potrà produrre sarà in qualche modo determinato dalla conoscenza divina.

²³ B. J. SHANLEY, *Divine Causation and Human Freedom in Aquinas*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 72 (1998), pp. 99-122.

²⁴ Cf. *Ibi*, pp. 100-102.

Questo significa che «Dio e le creature non possono essere concepite come cause rivali in lizza per la supremazia nello stesso spazio metafisico [...]. Si dà il caso, piuttosto, che il Dio Creatore debba agire nelle cause create in un modo che trascende completamente ogni modello mondano e quindi ogni accenno di rivalità o cooperazione»²⁵. La coppia primaria-secondarie ci aiuta a chiarire, allora, che le due causalità operano a livelli metafisici differenti e consente a Tommaso di sostenere che le cause secondarie sono cause a tutti gli effetti in virtù del loro potere intrinseco, ma solo nella misura in cui dipendono dalla causa prima²⁶. In questo modo «la differenziazione dei livelli metafisici richiede di affermare che ogni effetto creato deriva totalmente e interamente da Dio come causa prima e totalmente e immediatamente dalle creature come cause seconde»²⁷. Fin qui, tuttavia, Tommaso non sembra dirci molto di più su come Dio 'muova' le cause seconde.

Se l'interpretazione della *premotio physica*, secondo Shanley, non sembra potersi attribuire all'Aquinate, non è molto d'aiuto neppure l'ipotesi per cui Dio agirebbe solo come causa finale, poiché rimarrebbe da spiegare come le altre tipologie di cause (*in primis* quelle efficienti) siano coordinate e dirette da Dio in vista di uno scopo. Il problema si complica ulteriormente se pensiamo a come Dio possa causare l'azione dell'uomo senza fare violenza alla sua volontà. Tommaso spiega che il movimento impresso da Dio è interiore, non coercitivo, e non-determinante, ma la sua descrizione si ferma alla *via negativa*: questo movimento è diverso da qualsiasi altro, è un tipo di causazione *sui generis*, per la quale non abbiamo un'analogia ovvia²⁸. Lo stesso dicasi per il modo in cui Dio agisce nella catena di cause efficienti in natura. È chiaro allora, secondo Shanley, che «il maggiore argomento per la compatibilità tra la causazione divina e una genuina contingenza è la natura trascendentale della prima. [...] Il più profondo senso della divina tra-

²⁵ *Ibi*, p. 103.

²⁶ *Ibi*, p. 108.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cf. *Ibi*, pp. 110-115.

scendenza radicata nella creazione, che si riflette in un differente senso della causazione divina, è ciò che separa Tommaso dalla successiva tradizione onto-teologica scolastica e moderna. [...] Dio non può essere compreso come un concetto *a priori* dell'essere, o un concetto *a priori* di causazione. Il Dio di Tommaso non è una cartesiana *causa totalis et efficiens* che muove altri esseri in accordo con il moderno modello di causazione efficiente-produttiva»²⁹.

La posizione di Tommaso, nell'interpretazione fornitaci da Shanley, consiste nell'affermare che Dio è causa diretta di tutto ciò che avviene nel mondo, azioni umane comprese, ma attraverso un tipo di causazione che noi non possiamo comprendere. La compatibilità tra la causazione divina e la libertà creaturale si ancora all'incapacità umana di spiegare come Dio influenzi causalmente tale libertà. Questo silenzio, che per Shanley costituisce il punto di forza dell'argomentazione tomistica, è però problematico. La proposta è certamente in linea con il pensiero teologico classico – consapevole che per un oggetto di studio come 'Dio' è necessaria la via negativa, eminentiale e analogica –, ma rimanda a una dimensione di mistero che difficilmente può essere ritenuta soddisfacente in un contesto di filosofia analitica della religione³⁰.

Se l'interpretazione è corretta, quindi, sembra che per Tommaso chiunque voglia difendere la libertà umana non debba rinunciare alla CD, ma solo rinunciare a dire qualcosa su di essa. Non potendo negare che la CD influenza l'azione umana, siamo costretti a ridefinire parzialmente l'idea di libertà umana, sostenendo che l'azione libera ha come caratteristica essenziale l'essere indipendente da ogni altra creatura, ma non dal Creatore; Dio, quindi, è la causa prima che muove sia le cause naturali che quelle volontarie, rispettando la loro natura in virtù della trascendenza del Suo agire.

²⁹ *Ibi*, p. 121.

³⁰ Per un'analisi delle diatribe discusse in questo ambito disciplinare circa la rilevanza, la coerenza e la giustificazione delle credenze religiose (nel nostro caso teistiche), cf. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 19-30; M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011.

Questa conclusione è però piuttosto parziale, se la inseriamo nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza, poiché è proprio la dipendenza causale tra la conoscenza di Dio e gli eventi del mondo ad essere espressamente negata da molti autori contemporanei per sfuggire al determinismo teologico, *in primis* coloro che si rifanno alla soluzione eternista di Boezio³¹. Astenersi dal descrivere il modo in cui la causa prima influenza il realizzarsi degli eventi tramite le cause seconde, è una rinuncia speculativa troppo problematica; anche ammettendola, resta il fatto che nel sistema tomistico – almeno nell'interpretazione proposta da Shanley – Dio è in qualche modo causa di tutto ciò che avviene nel mondo, e quindi vi è una dipendenza causale (sebbene oscura) tra pre-conoscenza divina ed eventi del mondo: tutto ciò che è nell'eterna conoscenza di Dio, si realizzerà infallibilmente, esattamente com'era conosciuto. Questa assunzione sembra essere una delle caratteristiche peculiari del pensiero tomistico sull'onniscienza – potremmo dire che essa sia una delle differenze fondamentali tra determinismo logico e teologico, che rende il secondo più 'grave' del primo³² – in grado di influire sulla tenuta delle 'soluzioni' che analizzeremo.

3. LA DISTINZIONE TRA DIVERSE SCIENZE E TRA CAUSA PRIMA E CAUSE SECONDE

In punti diversi di varie opere, Tommaso espone la teoria della *scientia* divina secondo la suddivisione in scienze³³. Anche in que-

³¹ Testo fondamentale, oltre a quello di Kretzmann già richiamato, è l'articolo di E. STUMP - N. KRETZMANN, *Eternity*, in «The Journal of Philosophy» 78 (1981), pp. 429-458; per un accenno alle principali problematiche di una discussione molto ampia: D. WIDERKER, *A problem for the eternity solution*, in «International Journey for the Philosophy of Religion», 29 (1991), pp. 87-95.

³² L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, New York 1996, pp. 9-12.

³³ In particolare: *scientia visionis* e *scientia simplicis intelligentiae* (TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 9), *scientia speculativa* e *scientia pratica* (*Ibi*, I, q. 14, a. 16), *scientia approbationis* (*Ibi*, I, q. 14, a. 8).

sto caso, non è mia intenzione analizzare tale dottrina nel dettaglio o fornirne una storia completa; mi limiterò a evidenziare gli elementi essenziali che riguardano le tematiche di nostro interesse. Per descrivere nel modo più verosimile possibile l'intelligenza propria di Dio (IP) – punto nodale della soluzione boeziana a cui abbiamo fatto cenno al termine del primo paragrafo – Tommaso ha introdotto le note distinzioni tra: *scientia necessaria* e *scientia libera*; *scientia speculativa* (o teoretica) e *scientia pratica*; *scientia simplicis intelligentiae* e *scientia visionis*; *scientia approbationis* e *scientia reprobationis*³⁴. In questo sistema, sottolinea Craig, la *scientia pratica* segue dalla *scientia speculativa*, ma non viceversa: la *scientia speculativa* può sussistere anche senza l'esistenza di quella *pratica*³⁵. Quest'ultima, infatti, è il risultato della conoscenza di Dio e della sua volontà, la quale fa essere ciò che altrimenti sarebbe solo possibile.

Tentiamo ora di comprendere quali sono le implicazioni di questa dottrina. Rivolgendosi anche alle cose possibili e reali, sembra che le uniche scienze in grado di mettere in discussione la libertà umana siano quella *pratica* e quella *visionis*. È chiaro, infatti, che se la *scientia pratica* è dovuta al connubio tra intelletto e volontà divini, e se tra di essi vi è perfetta coordinazione, ciò che è contingente è direttamente voluto da Dio e quindi attualizzato in coerenza con la *scientia speculativa*. Quest'ultima, però, essendo un 'sottoinsieme' della *scientia necessaria*, fa sì che anche la *scientia pratica* diventi in qualche misura necessaria.

Il punto nevralgico sta proprio nella sequenzialità tra *scientia speculativa* e *pratica*: in effetti, il vettore che porta dall'una all'altra è la volontà divina, che attualizza ciò che nella *scientia speculativa* è solo possibile. Se questo è vero, però, dobbiamo assumere la conclusione di Craig secondo cui «l'estensione della *scientia pratica* è identica con quella della *scientia visionis*, mentre l'estensione della *scientia speculativa* è identica con quella della *scientia simplicis intelligentiae*»³⁶.

³⁴ Per un'interpretazione autorevole cf. K. BARTH, *Church Dogmatics*, vol. II, 1, pp. 132-133. Barth sottolinea che queste distinzioni indicano comunque l'unica conoscenza di Dio.

³⁵ CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, p. 102.

³⁶ *Ibi*, p. 103.

Le suddivisioni della scienza divina, tuttavia, non sono interpretabili in modo omogeneo: seguendo l'interpretazione di Barth³⁷, ad esempio, dovremmo dire che la *scientia simplicis intelligentiae* è un sottoinsieme della *scientia speculativa*, e non vi è una coincidenza perfetta (come invece è sostenuto da Craig). Lo stesso dicasi per la *scientia pratica* e *visionis*. Questa nota, tuttavia, non mette in discussione l'impostazione di Craig, la quale afferma, in sostanza, che dalla scienza divina, in accordo con la sua volontà, discende un mondo creato che è necessario quanto lo era la stessa scienza divina. A ben vedere, questo 'accordo' è ciò che costituisce la *scientia approbationis*; scrive infatti Tommaso: «È necessario che la sua scienza sia la causa delle cose, in quanto è connessa con la sua volontà. Per cui la scienza di Dio, in quanto causa delle cose, fu denominata *scienza di approvazione*»³⁸.

Un modello che l'Aquinate richiama per spiegare questa scienza è quello dell'artefice: «La scienza di Dio sta alle cose create come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte. Ora, la scienza dell'artefice è causa dei suoi lavori, poiché l'artefice opera con il suo intelletto, per cui è necessario che la forma concepita dall'intelletto sia il principio dell'operazione. Ma bisogna notare [...] che la forma intelligibile non dice principio di operazione solo in quanto è nell'intelletto, ma bisogna aggiungervi un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla volontà»³⁹. Insomma, come già accennato parlando della causazione divina, affinché si dia un effetto devono concorrere, in Dio, la conoscenza di quell'oggetto e la volontà di porlo in essere. Di conseguenza, è possibile istituire un parallelismo anche tra *scientia approbationis* e *scientia pratica*, poiché la loro estensione sembra essere la medesima.

La *Questione 19* – sebbene sia secondaria rispetto al nostro argomento – fornisce alcune indicazioni circa l'ipotesi che il mondo risulti necessitato dalla volontà e dalla conoscenza divina. Qui si afferma che Dio vuole necessariamente la sua bontà (che è Egli stesso),

³⁷ K. BARTH, *Church Dogmatics*.

³⁸ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 8; Cf. TOMMASO, *Somma Teologica*, 6 voll., ESD, Bologna 1996, vol. I, p. 169.

³⁹ *Ibidem*.

mentre alcune cose le vuole in quanto ordinate alla sua bontà come al loro fine. Se tutto ciò che Dio sa lo sa necessariamente, tuttavia, non tutto ciò che Dio vuole lo vuole per necessità. È del resto necessario affermare che la volontà divina è la causa delle cose e che Dio agisce per volontà (priva di una causa antecedente) e non per necessità di natura. Essendo poi la volontà di Dio causa universale di tutte le cose, è impossibile che essa non consegua il suo effetto. Qualsiasi cosa, quindi, ricade sotto la volontà divina, sembra concludere l'Aquinate, per un verso o per un altro⁴⁰.

Tommaso, dunque, sembra sostenere che uno dei fattori che determinano la contingenza del mondo è la scelta di Dio d'attuare alcune delle infinite possibilità che sono presenti nella Sua conoscenza. Questa scelta, non essendo dovuta a nient'altro se non a Dio stesso, è libera e non necessaria. Il mondo che ne deriva, quindi, è non-necessario perché, se Dio avesse scelto diversamente, sarebbe stato diverso da come attualmente è. Eppure Tommaso, nell'articolo successivo, afferma che «come la sostanza e la scienza, anche la volontà di Dio è immutabile, anche se vuole che alcune cose mutino»⁴¹. Le implicazioni tra immutabilità ed eternità sono note⁴² e quindi non ci sorprende di trovare, poche righe più avanti, laddove Tommaso parla del realizzarsi o meno di certe profezie, l'affermazione che «fin dall'eternità era stato deciso altrimenti nella scienza e nella volontà divina, che è immutabile»⁴³. Nel sistema tomistico così interpretato, l'atto coordinato, unico ed eterno di conoscenza e volontà risulta non-necessitato solo perché ascrivibile a Dio e a nessun'altra causa.

Ritorna, in questo contesto, la distinzione tra 'causa prima' e 'cause seconde'. Il punto centrale è l'a. 8. Qui Tommaso sostiene che: «Nessuna deficienza di una causa seconda può far sì che la

⁴⁰ Cf. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 19, pp. 212-227.

⁴¹ *Ibi*, I, q. 19, a. 7, p. 222.

⁴² Cf. N. KRETZMANN N. – E. STUMP, *Omniscience and Immutability*, in «Journal of Philosophy» 63 (1966), pp. 409-421; W.E. MANN, *Simplicity and Immutability in God*, in *The Concept of God*, T.V. Morris ed., Oxford University Press, New York 1987, pp. 253-267.

⁴³ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 19, a. 7, p. 223.

volontà di Dio non produca il suo effetto»⁴⁴, e poche righe più avanti afferma:

«Poiché dunque la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che si compiano le cose che essa vuole, ma anche che si effettuino nel modo da essa voluto. Ora, Dio vuole che alcune cose si producano necessariamente e altre in maniera contingente, affinché vi sia nelle cose un ordine per la perfezione dell'universo. Quindi ha dato ad alcuni effetti delle cause necessarie, che non possono incontrare ostacoli e dalle quali gli effetti provengono di necessità; ad altri invece ha dato delle cause contingenti defettibili, dalle quali gli effetti procedono in maniera contingente»⁴⁵.

È evidente il contrasto tra l'ultima frase di questa citazione e la precedente. Le cause contingenti, in quanto ordinate e pre-conosciute da Dio, hanno lo stesso grado di necessità delle cause necessarie, perché, in realtà, non possono mai fallire nel loro scopo⁴⁶. Inoltre, essendo il modo di effettuazione strettamente legato alla conoscenza divina (che è necessaria, immutabile ed eterna), non si vede come le cose volute possano realizzarsi in modo difforme a tale conoscenza, cioè in modo diverso dal necessario. Come già avevamo sostenuto, la distinzione qualitativa tra cause prima e seconde – che relega la prima in una sfera di inconoscibilità e che consente di affermare che la causalità che ne deriva è a noi sconosciuta – non sembra risolvere

⁴⁴ *Ibi*, I, q. 19, a. 7, p. 224.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cf. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and future contingents*, pp. 125-126: «L'evento, qualsiasi sia la sua relazione con le cause prossime, è ancora casualmente determinato nel suo accadere dalla divina *scientia approbationis*. Ancor peggio, Tommaso sembra essersi dimenticato che quelle cause seconde sono esse stesse similmente determinate, così che anche a questo livello la contingenza sembra esclusa. Così, è futile per lui sostenere che la conoscenza di Dio non rende necessario un effetto perché l'effetto può essere impedito dalle cause seconde, poiché queste cause seconde sono esse stesse determinate causalmente da Dio».

adeguatamente il problema. Se Dio vuole che le cose avvengano in modo contingente ma conosce 'già' il risultato che si produrrà (cioè i contingenti stessi), allora quelle cose avvengono in modo necessario, perché necessari sono, in fin dei conti, gli stessi contingenti: la distinzione tra contingente e necessario (che valga per le cause delle cose o per le cose stesse), in una prospettiva di causazione divina universale, sembra insostenibile.

Lo stesso problema lo riscontriamo nella *Summa* quando, per salvare la contingenza dal pericolo di una provvidenza onnicomprensiva, Tommaso formula una soluzione simile: «Ad alcuni effetti Dio ha prefissato delle cause contingenti perché potessero avvenire in modo contingente»⁴⁷. Così, «la stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consiste proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefissato, cioè in modo necessario o contingente»⁴⁸. I termini in corsivo evidenziano proprio l'aporia linguistica a cui sopra si accennava, e che Tommaso alla fine raggiunge e condensa in un'unica frase: il fatto che Dio abbia disposto tutte le cose con ordine, in modo che avvengano nel modo da Lui prefissato, esclude completamente l'esistenza del contingente, in quanto esso presupporrebbe delle deficienze nelle cause prossime. Il che è palesemente in contrasto con la certezza, la stabilità e l'ordine della provvidenza divina⁴⁹.

Detto questo, per tornare alla distinzione in scienze, credo che la consapevolezza della possibile cancellazione della contingenza fosse estremamente forte in Tommaso, poiché le due argomentazioni di questo pensatore che abbiamo finora analizzato sembrano proprio un tentativo di salvaguardare la contingenza rompendo la sequenza lineare che va dalla *scientia necessaria* alla *scientia visionis*. La prima argomentazione è quella relativa alla causazione divina, già analizzata.

La seconda argomentazione è quella dell'eterno presente: la scienza di Dio è diversa da quella umana, poiché è una conoscenza

⁴⁷ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 22, a. 4, p. 250.

⁴⁸ *Ibidem*, corsivo mio.

⁴⁹ Per argomentazioni analoghe circa la provvidenza si veda anche la *Summa Contra Gentiles*, I, c. 72 e 75-76.

senza-tempo. Nella *Summa Contra Gentiles*, al capitolo LXVI del Libro I, Tommaso riprende il famoso esempio del cerchio introdotto da Boezio, e così afferma che il pensiero di Dio è tutto intero simultaneamente sempre identico, perché ciò è un'esigenza del concetto stesso di eternità: Dio non conosce le cose come presenti, passate e future – come è per l'uomo –, bensì come simultanee. Questa sarebbe la 'scienza di visione'⁵⁰. Essa, tuttavia, è per definizione la conoscenza di ciò che realmente è esistito nel passato, nel presente, e nel futuro. In questa apparente contraddizione, allora, l'immagine del cerchio ci rimanda alla questione delle proposizioni temporalizzate⁵¹: una conoscenza completa (umana e divina) dovrebbe includere indicatori temporali come 'oggi' o 'domani', e questo implica che la conoscenza stessa sia in qualche modo temporale.

Il problema, dunque, sta nel decidere se la *scientia visionis* sia una conoscenza simile a quella umana, che conosce 'nel tempo', o se sia una conoscenza fuori-dal-tempo. La posizione di Tommaso, su questo, è difficile da definire. Eppure, la ripresa dell'immagine del cerchio, accostata a quella dell'uomo della montagna⁵², ci suggerisce di pensare che la *scientia visionis* sia atemporale, trascendente e completamente diversa da quella umana. Il termine *visionis*, allora, sarebbe metaforico se attribuito a Dio, e non implicherebbe la visione come noi la intendiamo, cioè l'osservazione dello svolgersi degli eventi nel loro susseguirsi di istanti, ma l'osservazione 'tutta in una volta', simultanea, eternamente presente.

Qual è dunque l'utilità d'introdurre le varie scienze per risolvere la questione dell'onniscienza? Credo che la ragione stia proprio nell'ambiguità dell'espressione *scientia visionis*: rimandando all'idea di 'visione' è possibile sostenere che gli eventi presenti e futuri sono solo 'osservati' ma non determinati da questa forma di osservazione. L'uomo che osserva gli altri uomini dalla cima del monte, conosce tutto ciò che avviene nel presente senza condizionarlo causalmente.

⁵⁰ TOMMASO, *C. Gen.*, I, c. 66, p. 196.

⁵¹ Cf. W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom, the coherence of theism: Omniscience*, Brill's Studies in Intellectual History, Leiden 1991, vol. 19, pp. 43-69.

⁵² TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 13, p. 178.

Ma quest'uomo seduto sul monte conosce anche il futuro, oppure osserva solo il presente che gli scorre innanzi? Qui sta, credo, la genialità di Tommaso: se quell'uomo è Dio, tutto ciò che vede è per lui eternamente presente e quindi la questione del futuro non si pone. La *scientia visionis* riguarda il futuro, ma lo vede in un eterno presente, e così non lo determina causalmente.

L'argomentazione di Tommaso è stringente, e tuttavia presenta qualche debolezza. Dapprima, infatti, sostiene che Dio è come l'uomo della montagna, che vede 'nel tempo' ma non causa. Poi però si riconosce che, in realtà, Dio non è affatto come quell'uomo, poiché non vede lo scorrere degli eventi che avvengono a valle, bensì li osserva tutti come presenti. Inoltre, tra Dio e l'uomo non vi è una reale somiglianza poiché Dio non solo 'vede', come l'uomo, ma vede ed è causa di ciò che vede, dal momento che tutto si realizza in accordo con la Sua volontà.

Quest'ultimo ragionamento sarebbe implicito nella *scientia pratica*, che qui però Tommaso sostituisce con la *scientia visionis*. La preferenza di Tommaso per questa seconda, sottolinea Craig, non sembra quindi casuale⁵³: se avesse mantenuto la nozione di *scientia pratica*, infatti, non avrebbe potuto evadere la questione giocando sull'ambiguità della 'visione', poiché la *scientia pratica* mette in luce in modo chiaro il legame tra conoscenza e volontà divina, e pone con forza la questione dell'eternità e dell'immutabilità di questo legame.

Se, dunque, è plausibile l'interpretazione di Craig della divisione in scienze⁵⁴, che si basa sulle seguenti coincidenze:

- (1) *scientia pratica* \equiv *scientia visionis* \equiv *scientia approbationis*;
- (2) *scientia speculativa* \equiv *scientia simplicis intelligentiae* \equiv *scientia necessaria*;
- (3) (*scientia speculativa* + volontà) = *scientia pratica*;

allora possiamo ragionevolmente sostenere che la suddivisione in scienze e la distinzione tra causa prima e cause seconde non sembrano aiutarci molto a risolvere la questione dell'onniscienza solle-

⁵³ CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, p. 103.

⁵⁴ Alla luce dell'importanza che essa riveste nella questione dell'onniscienza, credo necessiti però di un'indagine storico-filologica più ampia e approfondita.

vata in ambito analitico. L'obiezione deterministica di partenza⁵⁵ è ancora fondata e, pertanto: «Mi sembra che nell'aver cercato di sfuggire alle frizioni del fatalismo teologico, Tommaso si sia gettato tra le fauci del determinismo divino. Mantenendo che la conoscenza di Dio è la causa di tutto ciò che Dio conosce, l'Aquinate ha trasformato l'universo in un sistema di connessioni che, sebbene liberamente scelte da Dio, sono causalmente determinate dall'alto, eliminando così la libertà umana»⁵⁶.

4. SENSO COMPOSTO E SENSO DIVISO, PROPOSIZIONI DE DICTO E DE RE

Accanto a queste soluzioni, gli analitici riprendono da Tommaso un'argomentazione alternativa che si basa sulla distinzione tra proposizioni *de dicto* e proposizioni *de re*. Secondo questo strumento logico il significato di un enunciato cambia in dipendenza del fatto che i suoi elementi siano intesi *in sensu composito* (*sc*) o

⁵⁵ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 13, p. 176: «La scienza di Dio è causa di quanto Egli conosce [...] quindi, essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti sono anch'essi necessari».

⁵⁶ CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, p. 126. Come conciliare le due verità apparentemente contraddittorie (un Dio che fa tutto ciò che le creature fanno, e malgrado ciò sono le creature a farlo autonomamente) rimane in sospenso anche nell'analisi di Gilson (GILSON, *Il mondo dei corpi e l'efficacia delle cause seconde*, pp. 311-318). L'esempio dell'artigiano, che descrive le cause seconde come *mediatrici* (*ibi*, p. 313), non sembra risolutivo («rapporto analogo, diciamo, perché infatti l'influenza divina penetra la causa seconda in modo ben più completo di quanto non faccia il carpentiere con l'utensile», *ibi*, p. 312) e costringe a rimandare alla Bontà divina come – misteriosa – origine di tale armonia: «l'Amore è la fonte profonda di ogni causalità. [...] Vista dal di dentro, la metafisica di Tommaso appare invece come l'esaltazione di un Dio il cui attributo principale non sarebbe la potenza, ma la bontà» (*ibi*, p. 314). Una conclusione che, ci sia permessa una suggestione, s'avvicina molto a quella dell'*open theism* ("Dio è amore" come cornice concettuale dell'onniscienza dinamica).

in sensu diviso (*sd*)⁵⁷. Questa distinzione, nata originariamente con la funzione di analizzare le proposizioni ambigue⁵⁸, troverà frequente applicazione per la soluzione del dilemma dell'onniscienza e anche oggi non smette di suscitare interesse. Individuiamo, dunque, una proposizione modale come:

(α) È possibile che un uomo che sta scrivendo non scriva;

Era prassi comune, nel medioevo, distinguere tra una proposizione categoriale come 'Un uomo scrive' e il *dictum* della proposizione. In latino il *dictum* di una proposizione era formato sostituendo il soggetto della proposizione con la sua forma accusativa, e sostituendo il verbo principale con la sua forma all'infinito. In italiano si usa anteporre al *dictum* la particella 'che' per rendere la forma accusativa. La modalità (possibile, impossibile, contingente etc.) si riferisce quindi al *dictum*⁵⁹.

Tuttavia, in apparenza, una proposizione come (α) può sembrare insensata, contraddittoria, o quantomeno ambigua. Essa corrisponde a:

(β) È possibile che S sia P e $\neg P$;

cioè:

(β') $(\exists x) \diamond (Px \wedge \neg Px)$

Questa espressione è *cum dicto* perché si predica (si 'dice') un aggettivo modale ('possibile') ad una clausola di subordinazione ('che S sia P e $\neg P$ '). Quando l'operatore modale include l'intero *dictum*, la proposizione è detta essere una proposizione modale

⁵⁷ S. KNUUTTILA, *Logica Modale*, in N. KREZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (cur.), *La logica nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 289-308.

⁵⁸ N. KREZMANN, *Sensus Compositus, Sensus Divisus and propositional attitudes*, in «Medioevo» 7 (1981), pp. 197-229.

⁵⁹ A. BROADIE, *Introduction to Medieval Logic*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 34.

'con composizione' (*in sensu composito*). Quando l'operatore modale copre una sola parte della proposizione, allora essa è 'con divisione' (*in sensu diviso*)⁶⁰. La proposizione (α) può dunque essere intesa in senso composto in questo modo:

(α') È possibile che 'un uomo che sta scrivendo non scriva';

Così, però, è palesemente contraddittoria. Tuttavia, (α) può essere formalizzata anche come segue:

(γ) S è possibilmente P;

cioè:

(γ') $\exists x(Px \wedge \diamond \neg Px)$

Il risultato sarebbe dunque:

(α'') Un uomo che sta scrivendo può non scrivere.

Mentre (α') e (β') sono soggette alla 'fallacia della composizione'⁶¹, (α'') e (γ') essendo comprese in senso diviso possono essere vere. Il posto dell'operatore modale all'interno di una proposizione, dunque, può avere un effetto determinante nelle condizioni di verità della proposizione⁶². Appare evidente, inoltre, che (α'') esprime solo una potenzialità dell'uomo in questione. Solitamente, si usa affermare che una proposizione intesa in senso diviso è intesa *de re*, poiché l'operatore modale si riferisce all'oggetto della proposizione (si caratterizza modalmente la *res*) e non all'intera proposizione

⁶⁰ *Ibi*, p. 35.

⁶¹ L'esempio è tratto da A. N. PRIOR, *Modality de dicto and modality de re*, in «Theoria» 18 (1952), pp. 174-180. Ho sostituito la numerazione araba con le lettere dell'alfabeto greco per evitare delle sovrapposizioni con il successivo articolo di Kenny.

⁶² BROADIE, *Introduction to Medieval Logic*, p. 35.

(al *dictum*)⁶³. Viceversa, una proposizione intesa in senso composto è intesa *de dicto* (si caratterizza modalmente la qualità di un enunciato).

Vediamo un altro esempio tratto dall'opera di Kenny:

«Consideriamo la seguente proposizione:

(1) Se c'è un'università a Oxford, allora necessariamente c'è un'università ad Oxford;

Chi asserisce questa proposizione può intenderla come:

(2) "Se c'è un'università a Oxford, allora c'è una università a Oxford" è una verità necessaria;

Oppure può intenderla come:

(3) se c'è un'università a Oxford, allora "c'è un'università a Oxford" è una verità necessaria;

I medievali hanno chiamato la proposizione (1), se interpretata nel senso (2), un proposizione *de dicto*; se interpretata nel senso (3) l'hanno chiamata proposizione *de re*. La differenza tra le due è ovviamente di cruciale importanza. Poiché (2), la quale attesta semplicemente un certo condizionale, è necessariamente vera, è in se stessa vera. Ma (3) è falsa, dal momento che l'antecedente è vero (c'è un'università a Oxford) e il suo conseguente è falso (non è necessario che l'università ci sia!)»⁶⁴.

Da questo esempio emerge che la proposizione (1) intesa in senso composto, cioè con l'operatore modale ('necessario') che si applica all'intera proposizione, è una proposizione *de dicto*:

(2') $\Box (P \rightarrow P)$

⁶³ Non è tuttavia chiaro se la distinzione tra *sc* e *sd* sia la stessa che sussiste tra *de re* e *de dicto* (Cf. G. BONIOLO – P. VIDALI, *Argomentare. Metodo e strumenti*, Mondadori, Milano 2002, p. 45).

⁶⁴ A. KENNY, *Aquinas: a collection of critical essays*, MacMillan, London 1969, pp. 258-260.

cioè esprime una qualità formale, poiché è necessario che dato P, P ci sia. Se (1) è intesa in senso diviso, cioè con l'operatore modale che si applica ad una sola parte della proposizione ('c'è un'università a Oxford'), la proposizione è *de re*:

(3') $P \rightarrow \Box(P)$

Come giustamente sottolinea Kenny, (2') è vera, mentre (3') è falsa. Dal fatto che P sia dato, infatti, non deriva che P sia necessario in senso assoluto. Attraverso gli esempi riportati possiamo dire che, specificando se la proposizione è intesa in senso composto o in senso diviso, si può capire se stiamo parlando di una proposizione *de dicto* o *de re*. Tramite questa specificazione possiamo definire se la proposizione è vera o falsa riferita a quell'oggetto⁶⁵.

5. NECESSITÀ DE DICTO E NECESSITÀ DE RE

Nella q. 14, a. 13, della *Summa Theologiae*, e nella q. 2, a. 12 del *De veritate*⁶⁶, Tommaso utilizza le distinzioni che abbiamo appena affrontato per contrastare alcune obiezioni che vorrebbero negare la conoscenza di Dio dei futuri contingenti. Questa argomentazione, ripresa da A. Kenny⁶⁷, riguarda la seconda e terza obiezione:

⁶⁵ Bisogna altresì tenere presente che la terminologia '*de dicto* – *de re*' è utilizzata, all'interno delle pubblicazioni inerenti il dibattito sull'onniscienza divina, anche in altre questioni, come la distinzione tra 'credenze *de dicto*' e 'credenze *de re*' (cf. R. CHISHOLM, *Knowledge and belief: 'de dicto' e 'de re'*, in «Philosophical Studies» 29 (1976), pp. 1-20; E. WIERENGA, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, tr. it. di P. Quaglia, con il titolo *La natura di Dio, un'indagine sugli attributi divini*, Graphe.it, Roncade, 2006, pp. 136-138).

⁶⁶ TOMMASO, *De Verit.*; cf. TOMMASO, *Sulla verità*, tr. it. di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, pp. 279-289.

⁶⁷ KENNY, *Divine Foreknowledge and human freedom*, pp. 255-270.

«2. In ogni proposizione condizionale, se la protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi risulterà assolutamente necessaria. [...] Ora, siccome la scienza di Dio non ha per oggetto altro che il vero, è certa anche questa proposizione condizionale: *se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, essa sarà*. Quanto si dice nella protasi è assolutamente necessario [...] quindi anche ciò che è espresso nell'apodosi è assolutamente necessario. E così la scienza di Dio non si estende ai futuri contingenti.

3. Tutto ciò che Dio sa esiste necessariamente, poiché anche ciò che sappiamo noi [con certezza scientifica] esiste necessariamente; e d'altra parte la scienza di Dio è più certa della nostra. Ma nessun futuro contingente ha un'esistenza necessaria. Quindi nessun futuro contingente è conosciuto da Dio»⁶⁸.

A creare difficoltà, dunque, è l'affermazione:

(a) Se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, essa sarà;

Se la scienza di Dio è causa di quel che Egli conosce, ed essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti sono anch'essi necessari? La scienza di Dio si estende, o no, ai futuri contingenti? Naturalmente, per Kenny, qui Tommaso utilizza la parola 'contingente' come 'non-causalmente-determinato', e quindi i futuri contingenti comprendono le azioni umane libere⁶⁹. La prima questione da affrontare, sostiene Kenny, riguarda le proposizioni. Bisogna tentare di capire, cioè, se siano compatibili le proposizioni 'Dio conosce in precedenza ciò che l'uomo farà' e 'alcune azioni dell'uomo sono libere' (nel caso di Tommaso, tradotte nella terminologia dei futuri contingenti). La proposizione (a) si può tradurre in:

(a') (Dio conosce p) $\rightarrow p$

⁶⁸ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 13, p. 176.

⁶⁹ KENNY, *Divine Foreknowledge and human freedom*, p. 258.

Quali parti di questa proposizione sono assolutamente necessarie? Sicuramente, se Dio è onnisciente e se p è una proposizione vera:

(A) \square (Dio conosce p)⁷⁰

Quindi (a) è una proposizione condizionale in cui l'antecedente è assolutamente necessario. Ma lo stesso si può dire del conseguente, cioè p ? In questo contesto, solitamente, è richiamata la distinzione medievale tra 'necessità della conseguenza' e 'necessità del conseguente'. Con la prima espressione si intende che dalla necessità dell'antecedente segue necessariamente il conseguente, ma quest'ultimo non è, di per sé, necessario. Cioè:

(B) Necessariamente, se Dio conosce che p , allora p

$\square [(Dio\ conosce\ p) \rightarrow p]$

Quest'ultima affermazione implica l'*infallibilità* di Dio, più volte richiamata da Tommaso stesso e dagli analitici contemporanei – come abbiamo visto nel primo paragrafo. Dio non si sbaglia mai nelle sue credenze⁷¹: ciò che è conosciuto è anche ciò che si realiz-

⁷⁰ Questa premessa è sicuramente molto forte e non condivisa da tutti gli autori che hanno preso parte al dibattito, ma sembra essere quella più coerente nel sistema tomistico: è metafisicamente necessario che Dio conosca p , per ogni proposizione vera. Come ricorda Zagzebski, il problema del determinismo teologico è più grave di quello del determinismo logico, perché implica un Dio *infallibile* e provvidente, quindi che causa ciò che esiste (ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom*, pp. 9-12). Qui intendiamo con p una proposizione vera (che non sia quindi contraddittoria o falsa), sebbene sia noto che alcuni autori non ritengono sufficiente tale definizione dell'onniscienza: cf. E. WIERENGA, *La natura di Dio*, p. 41; A. PRIOR, *The formalities of Omniscience*, in *Id. Papers on Time and Tense*, Clarendon Press, Oxford 1968, pp. 39-42; P. GRIM, *Some neglected problems of omniscience*, in «American Philosophical Quarterly» 20 (1983), pp. 265-276.

⁷¹ ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom*, pp. 5-6. Secondo una visione abbastanza condivisa in ambito analitico, una *credenza* è *conoscenza*, se generata da un

zerà, visto che Dio (pur con una causazione particolare) crea coerentemente con la sua conoscenza.

Con necessità del conseguente, invece, s'intende che la necessità dell'antecedente si trasferisce al conseguente⁷²:

(C) Se Dio conosce che p , allora necessariamente p

(Dio conosce p) \rightarrow \square (p)

Come evidenziato in vari contributi⁷³, analizzando il principio di trasferimento della necessità (TNP), (C) è una fallacia. Tuttavia, il caso della conoscenza divina è particolare poiché si fonda sulla premessa (A), che sommata a (B) può provocare proprio (C). Se in una proposizione condizionale la protasi è necessaria, ed è necessario anche il nesso di implicazione, allora anche l'apodosi è assolutamente necessaria. Cioè:

(A) \square (Dio conosce p)

(B) \square [(Dio conosce p) \rightarrow p]⁷⁴

\vdash \square (p)

Così, o la scienza di Dio non si estende ai futuri contingenti, oppure i futuri contingenti non esistono. Nell'interpretazione di

'meccanismo' affidabile di formazione della credenza stessa (cf. M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 114). Nel caso in cui il conoscente sia Dio, è ipotizzabile che la sua 'credenza' coincida con lo stato mentale di colui che conosce infallibilmente se una proposizione è vera.

⁷² A. KENNY, *The God of the philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 74.

⁷³ MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, p. 279; ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom*, pp. 6-9.

⁷⁴ Questa premessa, ci ricorda sempre Zagzebski, è propriamente quella da cui parte Pike, dal momento che include la necessità del passato implicita nel suo Argomento. 'Dio conosce p ', infatti, è precedente temporalmente a qualsiasi evento descritto in p , visto che Dio e la sua conoscenza sono certamente antecedenti all'evento stesso (ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom*, p. 7).

Tommaso fornita, però, come abbiamo visto, non si può ammettere che i futuri contingenti non esistano, perché le opere dell'uomo sono contingenti, in quanto sottomesse al libero arbitrio. Quindi bisogna trovare una soluzione al problema: Dio deve conoscere i futuri contingenti senza che questi smettano di essere contingenti.

Siamo ancora all'interno della *Questione 14*, cioè quella riguardante la *Scienza di Dio*, problematica complessa che viene approfondita in ben sedici articoli. Dopo aver argomentato che, per la sua immaterialità, Dio è all'apice del conoscere, nell'a. 6 Tommaso sostiene che la conoscenza che Dio ha delle cose è in particolare⁷⁵ (perché conoscere i particolari è una perfezione, a. 11), che la conoscenza di Dio non è discorsiva⁷⁶, perché qualsiasi dimostrazione presuppone un prima (ignoranza) e un dopo (conoscenza) mentre Dio conosce tutte le cose nell'unità che è Egli stesso. Così: «Sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. [...] È dunque evidente che i contingenti sono conosciuti infallibilmente da Dio perché presenti al suo cospetto, e tuttavia rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alla loro cause»⁷⁷.

È chiaro che questa risposta è affine a quella di Boezio. Tommaso, tuttavia, vuole eliminare un possibile equivoco: nella proposizione 'Dio ha conosciuto che tale contingente dovrà essere' non si può risolvere il problema della necessità dell'apodosi sostenendo che la protasi è necessaria come causa remota, e che tuttavia non si rapporta direttamente con l'apodosi in quanto essa sarebbe contingente per la sua causa prossima. Ciò equivarrebbe a porre una falsa proposizione condizionale, come ad esempio 'Se il sole si leva, l'erba germoglierà' (nella quale è evidente che protasi e apodosi sono senza relazione diretta). Se dunque, sembra dire Tommaso, la necessità dell'apodosi è indiscutibile⁷⁸, essa però va intesa in quanto la cosa è sottoposta alla scienza divina, cioè secondo il fatto che è presenzialmente in Dio. L'esempio che viene proposto è illumi-

⁷⁵ TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 6, p. 166.

⁷⁶ *Ibi*, I, q. 14, a. 7, p. 168.

⁷⁷ *Ibi*, I, q. 14, a. 13, p. 177.

⁷⁸ *Ibidem*.

nante: «Quando dico: *se l'anima conosce una cosa, questa è immateriale*, bisogna intendere che è immateriale in quanto esiste nella mente, non in quanto esiste in se stessa»⁷⁹. All'obiezione 2, quindi, Tommaso risponde mostrando che la necessità sta nel rapporto tra la scienza di Dio e la cosa conosciuta, ma non sta nella cosa stessa.

Nella risposta all'obiezione 3, il principio viene ripreso e ribadito: Dio è paragonato ad un uomo che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto quello che avviene a valle. Così: «Le cose conosciute con certezza da Dio devono essere necessarie in quanto sono oggetto della scienza divina [...] ma prese in se stesse, in quanto considerate nelle loro proprie cause, non è necessario che lo siano»⁸⁰.

Pur con tutte queste precisazioni, però, il principio di trasferimento della necessità (TNP) sembra ancora valido, e quindi il problema dell'esistenza dei contingenti non sembra del tutto risolto. È proprio nella parte conclusiva di questo articolo, allora, che Tommaso introduce l'argomentazione che appare più forte, e cioè la distinzione tra *sd* e *sc*. Egli sostiene, infatti, che le cose, in quanto conosciute con certezza da Dio, devono essere necessarie (dato che sono oggetto della scienza divina), ma ciò non implica che lo siano in se stesse. Vediamo in che senso, appoggiandoci a Plantinga. La proposizione:

(b) È necessario che ogni cosa conosciuta da Dio esista⁸¹;

è vera, quindi, solo se intesa in senso composto:

(b') Questa affermazione: 'ogni cosa conosciuta da Dio esiste', è necessaria;

(b') $\Box [(Dio\ conosce\ p) \rightarrow p]$

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibi*, l. q. 14, a. 13, p. 178.

⁸¹ Per eliminare l'ambiguità di questa proposizione, possiamo dire che 'esiste' ciò che è descritto da una proposizione vera (che si riferisce a un reale stato di cose).

Se invece viene intesa in senso diviso, cioè:

(b'') Tutte le cose che Dio conosce sono necessarie;

(b'') $\Box (Dio\ conosce\ p) \rightarrow \Box (p)$

allora la proposizione è falsa. Nonostante (b'') sia derivabile da (b'), Plantinga vi scorge un'importante differenza: «(b'') non asserisce che un certo *dictum* è necessariamente vero, bensì asserisce che una *res* di un certo tipo ha una certa qualità essenziale»⁸². Nel nostro caso, la qualità ascritta alla 'cosa' è l'essere necessaria. Intendendo la proposizione (b) in senso diviso, cioè come proposizione *de re*, quindi, s'attribuisce come qualità accidentale della cosa 'l'essere necessaria', il che è palesemente una contraddizione.

La distinzione tra *de dicto* e *de re*, quindi, in questo contesto, si è leggermente complicata. Mentre nel paragrafo precedente distinguiamo le proposizioni in base all'applicazione dell'operatore modale (se si applicava a tutto il *dictum* o solo alla *res*), qui si aggiunge un nuovo fattore: il soggetto conoscente, che nel nostro caso è Dio. Così, in questo contesto, una proposizione è intesa *de re* se l'operatore modale si riferisce alla cosa (*re*), mentre è intesa *de dicto* se ci si riferisce alla proposizione (*dictum*) che costituisce una credenza da parte di Dio.

Ora, intendere (b) come una proposizione *de re*, significherebbe applicare l'operatore modale ('necessario') a qualcosa di contingente, e questa opzione va esclusa. È giusto invece, sembra sostenere Tommaso, considerare (b) come una proposizione *de dicto*, applicando l'operazione modale a tutto il *dictum*, e cioè attribuendo la necessità non alla cosa, bensì alla conoscenza di Dio. In questo modo vengono a delinearsi due forme di necessità, che si differenziano solo per il soggetto portatore:

necessità de re (NDR) = necessità applicata all'oggetto del *dictum*; perché si possa parlare di questa necessità, l'oggetto a cui si riferi-

⁸² A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, p. 10.

sce l'operatore modale 'necessario' deve essere necessario per se stesso;

necessità de dicto (NDD) = necessità applicata al *dictum*, che coincide con la conoscenza di Dio. In questo secondo caso la necessità non è della cosa in se stessa, ma solo della relazione tra la conoscenza di Dio e la cosa conosciuta.

Così, fa notare Plantinga, il determinismo teologico non segue più da (b) poiché esso richiede la verità dell'interpretazione (b'')⁸³. In che modo tutto questo ragionamento riuscirebbe a bloccare il TNP? La distinzione tra NDR e NDD incide esattamente nel passaggio tra la premessa (B) del TNP e la conclusione. L'idea di Tommaso, se si accetta la traduzione nel linguaggio contemporaneo che è stata proposta, sembra essere che la distinzione tra NDR e NDD ci consente di ripensare $\Box(p)$, poiché la necessità riguarda solo la conoscenza di Dio ma non la cosa stessa, cioè p . Se l'interpretazione fornita è corretta, l'argomentazione di Tommaso, pur non mettendo in crisi il TNP – poiché (B) è vera e $\Box(p)$ segue come conclusione –, è geniale perché introduce la distinzione tra i due tipi di 'necessità'. Tommaso, cioè, sembrerebbe non negare che dobbiamo concludere $\Box(p)$, però affermerebbe che non dobbiamo intendere la necessità di p come una necessità inerente a p stesso (modo di essere della cosa), ma solo come indebita estensione di una necessità che appartiene solo alla conoscenza che Dio ha della cosa⁸⁴.

Quindi, quando diciamo 'Se Dio conosce qualcosa essa sarà', la necessità non deve essere interpretata come una caratteristica intrinseca della cosa, ma come una caratteristica del conoscente (in questo caso Dio). Non sarà sfuggito che i due tipi di necessità di

⁸³ *Ibi*, p. 11.

⁸⁴ Possiamo trovare una concisa formulazione di questa problematica anche nell'esempio del *corvo nero e bianco*: cf. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 14, a. 13, p. 178; TOMMASO, *De Verit.*, q. 2, a. 12, p. 285.

cui stiamo parlando corrispondono a due tipi di necessità su cui gli analitici focalizzano spesso la loro attenzione: la necessità della conoscenza, infatti, è la necessità assoluta (o necessità *per se*) mentre la necessità della cosa è una necessità che, se c'è, è *per accidens*⁸⁵ (l'evento è contingente, ma in seguito al suo darsi possiamo pensarlo come necessario, perché appartenente al passato). Ma è veramente così?

Seguendo l'indicazione di Craig, sono propenso a pensare che la differenza di necessità non stia nel conoscente e nel conosciuto, bensì nella premessa intermedia che è (B). Quel che appare curioso, sottolinea Craig, è che nel TNP, interpretato secondo le distinzioni di Tommaso, nella premessa (A) si tratta di una assoluta necessità, nella premessa (B) di una necessità del passato, e nell'eventuale conclusione, cioè $\Box(p)$, nuovamente di una necessità assoluta (logica), anche se apparentemente è una necessità accidentale. Questo trasferimento di necessità attraverso necessità diverse, si chiede Craig, è una procedura valida? Sfortunatamente, ci dice Craig, Tommaso non è molto chiaro su questa questione⁸⁶. Egli preferisce intervenire sulla premessa (A) sostenendo che la conoscenza di Dio è necessaria, ma è diversa dalla nostra perché è nell'eterno presente, e quindi non sembra realmente causare gli eventi del mondo. Così, sebbene anche il conseguente sia necessario, non essendo l'antecedente realmente ante-cedente, non è in grado di rimuovere la contingenza dell'evento, e quindi di trasferirvi lo stesso tipo di necessità.

Non sapendo trovare una risposta definitiva alle perplessità di Craig – se non quella che il concetto di necessità assoluta in (A) può contenere al suo interno quello di necessità del passato di (B) e questo, forse, rende lecito il trasferimento di necessità –, mi sembra di poter dire che possiamo riscontrare nell'argomentazione di Tommaso un'affinità di fondo con quella aristotelica: entrambe, infatti, postulano l'esistenza dei futuri contingenti, e la difendono strenuamente, perché la sua negazione sarebbe «eticamente»

⁸⁵ WIERENGA, *La natura di Dio*, pp. 85-113.

⁸⁶ CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, p. 114.

insostenibile⁸⁷. Tuttavia, se è corretta la mia ricostruzione della prospettiva in cui gli analitici pongono Tommaso – in cui causazione divina, TNP, necessità del passato, infallibilità, onniscienza e volontà divine sono strettamente correlate e coordinate –, a tale contingenza non sembra possibile lasciare uno spazio. In tale prospettiva, anche se nel TNP non è del tutto chiaro che tipo di necessità entri in gioco nei diversi passaggi che lo costituiscono⁸⁸, sembra fondato il sospetto che l'assoluta necessità della premessa (A) sia lo stesso tipo di necessità presente nella conclusione.

6. CONCLUSIONI: I LIMITI DELLA «SOLUZIONE TOMISTICA» NELLA SUA INTERPRETAZIONE CONTEMPORANEA

Riassumiamo ora, brevemente, quali sono le principali difficoltà di quella che abbiamo proposto di chiamare «soluzione tomistica». Innanzitutto, è indispensabile chiarire quale sia il rapporto tra conoscenza di Dio e cosa conosciuta. La questione che si può sollevare è la seguente: il fatto di essere 'conosciuta' da Dio è una pro-

⁸⁷ Riprendo, qui, quanto si trova in ARISTOTELE, *Della Interpretazione*, tr. e commento di M. Zanatta, BUR, Milano 1992, cfr. *introduzione*, pp. 44-52: se tutte le azioni umane accadono per necessità, allora risulterebbe soppressa anche la responsabilità morale ed in genere l'eticità. Il determinismo teologico, quindi, avrebbe delle ricadute insostenibili sull'etica e sulla società, e pertanto andrebbe comunque negato, anche se la ragione non ha degli strumenti risolutivi per escluderlo. Si veda la discussione sul 'Principio di Possibilità Alternative' in WIERENGA, *La natura di Dio*, p. 79. Ad una conclusione simile, mi sembra, perviene anche Gilson: che le cause seconde *debbano* avere una loro efficacia causale è un'affermazione che Tommaso sostiene poiché «attiene fermamente al mondo reale di Aristotele» ed è una «semplice constatazione di buon senso, oltre la quale è impossibile risalire» (GILSON, *Il mondo dei corpi e l'efficacia delle cause seconde*, p. 310): «coloro che negano alle cause seconde ogni efficacia per riservare a Dio il privilegio della causalità fanno torto a Dio non meno di quanto lo facciano alle cose» (*Ibi*, p. 311).

⁸⁸ Cf. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom*, p. 7.

prietà inseparabile dalla cosa oppure no? Se l'interpretazione fin qui fornita è valida, sembra che dobbiamo rispondere negativamente: poiché la conoscenza implica solo l'atto di Colui che conosce, allora alla cosa presa in se stessa, sebbene sia sempre conosciuta, può essere attribuita la contingenza.

E tuttavia, se Dio è causa delle cose che conosce⁸⁹ e se la conoscenza di Dio non sarebbe vera e perfetta qualora le cose avvenissero diversamente da come Dio le prevede, secondo quanto già visto, allora il fatto che la cosa futura sia conosciuta da Dio implica la sua effettiva realizzazione. Essa è, dunque, altrettanto necessaria quanto lo è la conoscenza di Dio. Quest'ultima appare, quindi, come una caratteristica della cosa: in qualche modo la cosa 'partecipa' alla conoscenza di Dio, e ne assorbe la necessità. Tale conoscenza sarebbe separabile dalla cosa solo se l'agente di questa conoscenza non fosse l'onnipotente creatore, ma se parliamo di Dio, il nesso conoscenza-esistenza della cosa è tale che le due cose risultano inseparabili e indistinguibili. Una forma di dipendenza causale tra conoscenza divina ed evento del mondo appare ineliminabile nel sistema tomistico, anche pensando alla causa prima come qualitativamente diversa dalle cause seconde. E se, al contrario, si volesse intendere la causa prima come una causa efficiente – non formale, quindi estrinseca –, sembra che così si determini una catena ineludibile di cause seconde che imprigionerebbe ancor di più la libertà umana.

La stessa distinzione tra conoscenza *de re* e *de dicto*, in questa prospettiva di causazione divina, sembra risultare tutto sommato poco utile. Affinché lo stesso tipo di necessità della conoscenza divina non si trasferisca alla cosa conosciuta, si dovrebbe interrompere il legame interno tra la prima e la seconda. Abbiamo visto che i tentativi ascrivibili alla "soluzione tomistica" in questo senso sono molteplici. Il primo è la distinzione tra causa prima necessaria e cause prossime contingenti⁹⁰ a cui si accompagna l'idea di un intervento della volontà divina che rende *pratica* quella che sarebbe solo una *scientia speculativa*. Abbiamo già osservato, però, che en-

⁸⁹ Cf. B. MONDIN, *Storia della teologia*, ESD, Bologna 1996, pp. 337-377.

⁹⁰ Cf. TOMMASO, *De Verit.*, q. 2, a. 14, p. 301.

trambe queste posizioni sono problematiche, perché le cause seconde sono comunque strettamente dipendenti dalla causa prima e sono da essa ordinate secondo la provvidenza (frutto dell'accordo tra conoscenza divina necessaria e volontà divina).

Il conflitto latente che attraversa tutto il pensiero teologico è, quindi, quello tra causazione divina (CD) – con tutte le sue possibili interpretazioni – e libertà umana. La “soluzione tomistica”, elaborata in ambito analitico, fa emergere questo nodo in modo evidente; la volontà umana resta imbrigliata nella CD, poiché la realtà di quest'ultima non viene mai esplicitamente negata, anche se non sappiamo ‘come’ Dio (o la sua conoscenza) realmente causi. Questa nostra ignoranza, tuttavia, non ci permette di escludere che tra ciò che Dio conosce come vero da sempre, e ciò che Lui stesso attua, vi sia una coincidenza perfetta (infallibilità). Non possiamo del tutto eliminare il sospetto che l'onniscienza renda necessario il mondo contingente, pur attraverso un'oscura CD.

Il trasferimento di necessità dalla conoscenza alla cosa conosciuta appare dunque plausibile. Non potendo scindere il legame (anche causale) tra conoscenza divina e cosa conosciuta, non resta che intervenire sulla conoscenza divina stessa, facendone emergere le caratteristiche proprie (IP), cioè l'eternità. Ma l'inserimento della proposta non è indolore: se Dio è fuori dal tempo, fissa solo un punto e, non vedendo gli eventi nel loro susseguirsi, egli non li vede muoversi del tutto⁹¹. Inoltre, inserita nel pensiero tomistico, la ‘soluzione boeziana’ perde di forza perché, in tale contesto, viene istituito un legame causale – anche se non del tutto chiaro – che obbliga perfino la conoscenza atemporale a trasferire la sua necessità alla cosa conosciuta. Collocare la conoscenza di Dio nell'eternità atemporale, infatti, non significa neutralizzare completamente la necessità del passato che è implicata nell'Argomento di Pike. L'ipotetica conoscenza atemporale di Dio si collocherebbe sempre e comunque in una posizione antecedente (logicamente e temporalmente) a ogni evento del mondo creato, costringendoci a introdurre forme di causazione problematiche per evitare di trasferire la necessità dalla conoscenza di Dio all'evento del mondo.

⁹¹ ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, p. 49.

Pur passando, così, dalla necessità del passato alla *necessity of eternity*⁹², si lascia inalterato il nucleo portante dell'Argomento di Pike, poiché non si può mutare il fatto che Dio abbia creduto *p* (ieri o eternamente), e che le conoscenze di Dio siano infallibili – cioè causano ciò che è contenuto nelle proposizioni che le compongono⁹³.

Nel suo complesso, la «soluzione tomistica» così interpretata è dunque incompiuta: se si sostiene una qualche forma di causalità della conoscenza divina, la sua perfezione e infallibilità, la sua necessità e la sua eternità, è davvero arduo difendere contemporaneamente l'esistenza della contingenza, e quindi della libertà umana.

Questa conclusione è quella assunta dai sostenitori dell'*open theism*. Abbiamo un elemento in più, allora, per capire perché ai loro occhi l'introduzione dell'onniscienza dinamica – dopo aver dato un giudizio negativo sulla validità di tutte le altre «soluzioni classiche» all'onniscienza – sia una necessità speculativa inderogabile. A nostro avviso, possiamo più cautamente affermare che – stando all'analisi della sola argomentazione tomistica proposta dagli analitici – in effetti il teismo classico non ha ancora elaborato delle argomentazioni risolutive per la questione dell'onniscienza divina, ma questo non dispensa i sostenitori dell'*open theism* dal dimostrare che la loro posizione sia più solida o più coerente.

Giova ricordare, infine, che evidenziare le lacune della “soluzione tomistica” – così come ho tentato di sistematizzarla raggruppando per tematiche le principali argomentazioni proposte da alcuni autori analitici a partire da determinate opere di Tommaso – non significa voler scrivere una parola definitiva sul pensiero dell'Aquinate, la cui analisi richiederebbe invece una lunga indagine storico-filosofica, considerando le evoluzioni di opinione spesso presenti nelle sue opere. La rilettura in chiave analitica del pensiero di Tommaso sull'onniscienza, infatti, è solo una possibile interpreta-

⁹² *Ibi*, p. 60.

⁹³ Del resto, se l'interpretazione fornita dagli analitici contemporanei è attendibile, affermare che Dio conosce infallibilmente tutto ciò che accadrà ma non lo causa, appare alquanto problematico nel sistema che ho cercato di ricostruire.

zione, che sicuramente richiederà di essere vagliata, per decodificare se essa rispetti o alteri il pensiero originario dell'Autore, semplificandone magari la complessità o tralasciando alcuni aspetti ancora non emersi (ad esempio, la soluzione tomistica potrebbe essere rivisitata alla luce della dottrina dell'analogia, della partecipazione, della semplicità), o presenti in altre opere al momento non considerate nel dibattito. Questo potrebbe essere un entusiasmante obiettivo per una nuova e più vasta ricerca, anche in settori disciplinari differenti dalla filosofia analitica.

RIASSUNTO

La nuova prospettiva teoretica proposta dai sostenitori dell'*Open Theism* ha reso necessario un approfondimento e una valutazione degli strumenti argomentativi "classici" utilizzati per risolvere l'antica antinomia tra onniscienza divina e libertà umana, alla quale le tesi dell'*Open Theism* cercano di dare una soluzione innovativa. Tra questi strumenti – recuperati da molti autori nel contemporaneo dibattito sull'onniscienza, all'interno della filosofia analitica della religione – ve ne sono molti attribuiti a Tommaso d'Aquino: la divisione in causa prima e cause seconde, la suddivisione della conoscenza di Dio, la distinzione tra proposizioni intese in senso composto o in senso diviso, quella tra necessità *de dicto* e necessità *de re*, e altri. Il presente contributo si propone di analizzarne l'interpretazione sviluppata nel contesto contemporaneo e trarre alcune conclusioni sull'efficacia complessiva della "soluzione tomistica" che si può delineare a partire da questi strumenti.

ABSTRACT

The new theoretical perspective proposed by the *Open Theism* theologians, compels us to start a deepening and an evaluation of the "classic" argumentative tools used to solve the ancient antinomy between divine omniscience and human freedom, to which the thesis of the *Open Theism* try to give a innovative solution. Among these tools – invoked by many authors in the contemporary debate about

omniscience, in analytic philosophy of religion – several ones are part of Thomas Aquinas's thought: the division in primary and secondary causes, the division of God's knowledge, the distinction between propositions understood in *sensu composito* or in *sensu diviso*, the division between necessity *de dicto* or *de re*, and others. This paper aims to analyze the interpretation of these tools developed in the contemporary context and tries to draw some conclusions on the overall efficacy of the "Thomistic Solution" that we can build starting from these tools.