

Riccardo Fedriga e Roberto Limonta

# METTER LE BRACHE AL MONDO

COMPATIBILISMO, CONOSCENZA E LIBERTÀ



© 2016  
Editoriale Jaca Book SpA, Milano  
tutti i diritti riservati



Prima edizione italiana  
ottobre 2016

Copertina e grafica  
Break Point / Jaca Book

Redazione Jaca Book  
Impaginazione Elisabetta Gioanola

ISBN 978-88-16-41369-6

Editoriale Jaca Book  
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48561520, fax 02/48193361  
libreria@jacabook.it; www.jacabook.it

Seguici su  

# INDICE

INTRODUZIONE	7
I termini della questione	9
Breve storia di un lungo dibattito	12
Cattivi macellai	37
1	
COMPATIBILISMO: FATTI O INTERPRETAZIONI?	41
L'argomento incompatibilista: fatti duri e fatti morbidi	41
Dai fatti alle proposizioni	48
Un nodo centrale: la necessità <i>per accidens</i>	52
2	
DALL'OCKHAMISMO A OCKHAM	59
I futuri contingenti fra certezza e necessità	61
Prescienza e volontà divina	65
<i>Secundum rem</i> e <i>secundum vocem</i>	68
Scienza del contingente e <i>cognitio intuitiva</i>	72
<i>Logica fidei</i> , atteggiamenti proposizionali e indeterminismi	79
3	
TRA USI E ABUSI	
IL PASSATO COME SERIE DI SOLUZIONI	89
Necessità accidentale e fatalismo: soluzioni <i>ad hoc</i>	90
Mondi possibili, <i>power of agent</i> e capacità di agire diversamente	97

Indice

Potere controfattuale e libera scelta	106
Eternalismo e presentismo	107
Il <i>conundrum</i> fatalista e le critiche a Plantinga	111
Tra ontologia ed epistemologia: ripartire da Ockham	116

4

RISPOSTE MEDIEVALI A DOMANDE MEDIEVALI  
SCHEMI CONCETTUALI A CONFRONTO 121

Compatibilismo come <i>concordia</i> in Anselmo d'Aosta	122
Realismo e modi del conoscere in Tommaso d'Aquino	134
Volontà, contingenza e ontologia in Giovanni Duns Scoto	154

5

DA OCKHAM A MOLINA  
ANCORA IL PASSATO COME SOLUZIONE 163

Oltre Ockham: il molinismo	164
La <i>scientia media</i>	173
Leibniz lettore di Molina	193

6

IL COMPATIBILISMO ALLE SOGLIE  
DEL TERZO MILLENNIO 205

Un Dio aperto e negoziabile: l' <i>Open Theism</i>	206
Libertarismo	211
Harry Frankfurt e il malvagio dottor Black	216
Religione naturale e filosofia della mente: Daniel Dennett	220

7

FARE COME I SALMONI: QUESTIONI DI METODO 223

L'insostenibile univocità di un termine	223
Regimi di storicità	224
Contro il presentismo in storiografia	226

Conclusioni

IL COMPATIBILISMO CRITICO:  
MODESTA PROPOSTA PER UN CONFRONTO  
FRA CREDENZE RELIGIOSE 231

Bibliografia	233
--------------	-----

## INTRODUZIONE

È possibile ammettere, pensare e addirittura verificare che una cosa che sia accaduta nel passato possa non essere più accaduta in un momento presente? Ad esempio, si può, oggi, fare in modo che Roma non sia mai stata fondata? Come è possibile mutare la regolare causalità degli accadimenti di quel passato – il nostro e quello degli uomini che ci hanno preceduti – che sembra essere fondato sui vincoli di una strettissima necessità? E che dire quando questo sconvolgimento dell'ordine del mondo arriva a toccare anche le possibilità logiche o le scelte di un "Divin Fattore"? D'altro canto, se ribaltiamo il discorso e ci volgiamo al futuro, sapere che qualcuno conosce in anticipo che ogni cosa avverrà o non avverrà, e come e quando, non limita forse la nostra libertà? Quale strada scegliere, allora? Abbandonare il principio di contraddizione, su cui è fondata la nostra logica, oppure lasciar cadere il predicato dell'onnipotenza e dell'onniscienza, che garantiscono a Dio di affacciarsi sulla scena del mondo contingente – quello che noi, qui e ora, vediamo e tocchiamo prima ancora di rappresentarlo in modo astratto – cambiandolo a suo piacimento? O dovremo abbandonare il principio di un agente divino capace di sapere ogni cosa in anticipo, perché fuori dal tempo e tale da poter cambiare l'ordine nel quale siamo stati gettati? Dovremo forse limitarne la potenza a quella di un orologiaio sottomesso alle leggi che egli stesso ha creato per regolare il mondo? Oppure rinunciare alla capacità di agire diversamente da come si agisca, di dialogare con chi agisce secondo schemi e modelli di credenza radicalmente, o parzialmente diversi dai

nostri, o anche solo di pensarlo e di immaginarlo possibile? Insomma, ci sono più cose in cielo e in terra o nella filosofia?

Le domande si succedono l'una all'altra come le teste dell'Idra di Lerna, che ricrescevano dalla radice una volta tagliate\*. Per usare un celebre modo di dire, molto usato nella filosofia italiana del secolo scorso, sembra quasi che si voglia in questo modo “mettere le brache al mondo”. La costellazione di temi e questioni che si viene così definendo è espressa filosoficamente con il termine “compatibilismo teologico” e riguarda in generale la possibilità che siano conciliabili, in modo tale che l'esistenza dell'uno non implichi la necessaria negazione dell'altro, la necessità dell'ordine del mondo, e con esso l'onnipotenza e la prescienza proprie di un soggetto divino come quello delle grandi religioni monoteiste, da una parte, e la contingenza degli accadimenti, e dunque la libertà umana di autodeterminarsi e di poter agire diversamente da come agisce, dall'altro<sup>1</sup>. All'interno di una tradizione generalmente orientata a privilegiare l'aspetto etico del problema e a ragionare dunque a partire dal fondamento indiscusso del libero arbitrio, abbiamo scelto invece di affrontare le soluzioni di quegli autori che hanno individuato la chiave per affrontare il dilemma compatibilista in una prospettiva legata ad atteggiamenti di natura epistemica, come “credere”, “conoscere”, “sapere”, e percettiva, come “vedere”. Siamo infatti convinti che il piano etico segua quello epistemico; in particolare, che una più efficace prospettiva sia quella di considerare l'atto di credenza come fondante la libera scelta; e che siano, dunque, particolarmente utili le argomentazioni di coloro che hanno

\* Questo libro è il frutto di un lavoro e una ricerca comuni, sia negli intenti sia nella stesura dei capitoli. Tuttavia teniamo a segnalare come il quinto capitolo, sul molinismo, sia frutto di una serie di seminari tenuti a Bologna nel corso degli anni 2014-2016 e di una serie di discussioni che non avrebbero potuto avere luogo senza il contributo di Federico Bandini, il quale va considerato a tutti gli effetti coautore del capitolo. Un discorso analogo vale per le parti sul libertarismo e Frankfurt, in relazione ai contributi di Alice Moresi. A loro, come a tutti gli studenti dei corsi e seminari bolognesi sulla contingenza di storia della filosofia medievale negli anni 2006-2016, va tutto il nostro ringraziamento. Dedichiamo il nostro lavoro a Umberto, *vocis imago*.

<sup>1</sup> Cfr. anche McKenna/Coates 2015: «*Compatibilismo* è la tesi secondo la quale la libera volontà è compatibile con il determinismo. Poiché la libera volontà è solitamente considerata una condizione necessaria per la responsabilità morale, il compatibilismo è a volte espresso come una tesi che riguarda la compatibilità tra responsabilità morale e determinismo» (tr. it. nostra).

indagato la natura degli atti epistemici, umani e divini, e i modi del loro rapporto. La domanda cruciale non sarà dunque “Come può l’uomo essere autenticamente libero in un mondo ordinato da leggi necessarie?” o “Come conciliare il libero arbitrio con la predestinazione?” – questioni che pure incrociano l’ambito di cui ci occuperemo – ma “Come è possibile conciliare la possibilità di agire diversamente da parte dell’uomo con un soggetto onnisciente e presciente, che necessita con i suoi atti cognitivi ogni accadimento?”.

### *I termini della questione*

Prima di procedere con i tentativi di risposta a queste domande è bene fissare, in via del tutto preliminare, la semantica di alcuni termini chiave, come necessario e contingente, per giungere a determinare in modo circoscritto il comportamento di verbi come, per esempio, credere e sapere<sup>2</sup>. I principi e i problemi che si sviluppano attorno all’assunto che il passato è in qualche modo necessario e il futuro in qualche modo contingente, sono molteplici e possono essere disposti secondo una scala gerarchica. Alla base di questa si situa il problema più generico del fatalismo logico e di quale sia il vincolo di necessità delle proposizioni al passato, e se sia trasferibile, e in che modo, al passato e al futuro; a seguire, si pone il problema della prescienza dei contingenti futuri, poiché fa parte della semantica il fatto che *se io so (sapevo)* che qualcosa accadrà, *allora* tale cosa accadrà. Questo è ulteriormente complicato dal fatto che il soggetto dell’atto conoscitivo è onnisciente e infallibile; e che inoltre tale soggetto può essere Dio determinando così il problema dell’onniprescienza divina e del fatalismo teologico. Tutti questi problemi richiedono la determinazione di una serie di soluzioni che non possono prescindere dalla relazione di Dio con il tempo, sia nei modi di quello divino sia in quelli della temporalità umana.

*Necessario* (dal greco *αναγκαίος*) indica «ciò che non può non essere» o ciò che non può essere diversamente. È con Aristotele (384-322 a.C.) che il concetto entra pienamente nella tradizione logica e filosofica. Il filosofo greco distingue fra tre significati di “necessario”: *condizione* o *concausa* (ad esempio, il cibo è necessario per la sopravvivenza del corpo), *forza* o *costrizione* (cioè «quando una forza qualsiasi ci co-

<sup>2</sup> Cfr. Normore/Rudavsky 1985.

stringe a fare o a subire qualcosa che è contro l'istinto, sicché la necessità consiste in questo caso nel non poter fare o subire altrimenti<sup>3</sup>), infine *ciò che non può essere diversamente*, definizione che, fra le tre, ha avuto particolare fortuna nel dibattito storico perché in certo senso riassume in una sintesi logica le prime due. Alla necessità si contrappone logicamente la contingenza, come accadimento o stato di cose che è ma potrebbe anche non essere o essere diversamente. *Contingente* (*contingens*) è la traduzione del termine aristotelico ενδεχόμενον da parte di Severino Boezio (475 ca. – 526 ca.), che scelse di renderlo con una costruzione lessicale molto legata alla percezione (*contingentia* da *cum tactum*). Secondo Boezio, il concetto di «contingente» è strettamente legato a quello di «possibile», con il quale Aristotele intende ciò il cui contrario non è necessariamente falso, o più semplicemente ciò che può essere vero<sup>4</sup>. Tuttavia il contingente, al contrario del possibile, è necessariamente determinato, perché nel momento in cui il contingente avviene, e da futuro passa a essere presente e poi passato, esso diventa vero in modo necessario. Necessità e contingenza rappresentano i due poli entro i quali, a differenti livelli, si muovono e si sono mosse le soluzioni al dilemma compatibilista, e si può quindi dire che esse possano essere distinte per il grado di maggiore o minore approssimazione all'uno o all'altro dei due estremi di riferimento. La prossimità di un modello teorico al polo necessitarista apre la strada al *fatalismo*<sup>5</sup>. Con esso si intende la concezione per cui non è in nostro potere agire in modo diverso da come agiamo. Quando poi tale posizione sia sostenuta attraverso il riferimento a un soggetto intelligente (di natura divina), caratterizzato da alcuni attributi essenziali (come perfezione e onnipotenza) e di conseguenza da proprietà di natura epistemica (infallibilità, onniscienza e prescienza) che vincolano gli stati futuri (“futuri contingenti”), si parlerà di *fatalismo teologico*.

Con il sorgere della questione del fatalismo teologico possono dirsi gettate le basi del compatibilismo: nel momento infatti in cui si introduce, nelle questioni relative a determinismo e libero arbitrio, un

<sup>3</sup> Aristotele, *Metafisica*, v, 5, 1014 b 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*, iv, 12, 1019b 23-31.

<sup>5</sup> Cfr. Rice 2014: «the word “fatalism” is commonly used to refer to an attitude of resignation in the face of some future event or events which are thought to be inevitable, philosophers usually use the word to refer to the view that we are powerless to do anything other than what we actually do».



soggetto onnisciente e tale soggetto è oggetto di credenza, tanto da non poter essere posto in discussione, si pone il problema di come conciliarlo con la libertà della volontà umana. La potenza cognitiva di Dio è tale da comprendere la totalità delle cose (onniscienza) e del tempo (prescienza); in tal modo tuttavia essa vincolerebbe gli stati di cose futuri che apprende, facendone eventi dalla natura determinata. Si aprono così tre possibili vie: l'affermazione della libertà umana come valore assoluto, così che è l'onniscienza divina a dover essere rigettata (è la soluzione di Cicerone nel *De fato*, ad esempio); l'affermazione, di segno opposto, della perfezione di Dio e quindi del suo sapere, che non può trovare alcun vincolo nel mondo, neppure nell'ambito degli eventi che ancora non sono; infine la soluzione che renda possibile affermare la libertà del volere umano (e degli atti cognitivi dell'intelletto umano) e al contempo l'infallibilità e la potenza assoluta della scienza divina.

Per secoli filosofi e teologi hanno discusso se l'onniscienza e la prescienza divine fossero conciliabili o meno con la libertà umana, sia dal punto di vista morale sia da quello cognitivo. Se l'uomo è dotato di libero arbitrio, allora egli avrà il potere (in assenza di una forza superiore che lo costringa) di agire diversamente da come effettivamente agisce o ha agito, quindi alcune sue azioni saranno effettivamente libere. Viceversa, se Dio è onnisciente egli conosce ogni stato di cose, passato presente o futuro, di conseguenza ha una conoscenza determinata, certa e infallibile degli stati di cose futuri, che quindi non saranno più liberi e contingenti, ma necessari; una volta determinati dall'atto cognitivo divino, infatti, essi non avranno la possibilità di essere diversamente. Come l'asino di Buridano, siamo sospesi tra la libera volontà umana e l'onniscienza divina: il compatibilismo, nei modi e nelle forme storiche che ha assunto, costituisce il tentativo di risolvere questo dilemma senza negare l'uno o l'altro dei due termini della relazione.

Il dilemma riposa su due convinzioni fondamentali della dottrina cristiana: i. Dio infallibilmente ha delle credenze che riguardano qualsiasi cosa accadrà nel futuro (convinzione basata sull'idea che Dio sia *essenzialmente* onnisciente e infallibile); ii. gli esseri umani hanno libertà d'azione e decisione in modo inconciliabile con il determinismo. Questi due principi, di natura teologica, ne implicano altri due di natura logica: il principio della *necessità del passato*, o necessità accidentale (*necessitas per accidens*), secondo il quale riguardo a eventi o stati di cose passati (come gli atti cognitivi con cui Dio conosce ciò che ac-

cadrà) non c'è niente che qualcuno possa fare per modificarli. La seconda coincide con il principio del *trasferimento della necessità*, secondo il quale la necessità si può trasferire dall'antecedente al conseguente di un condizionale: se Dio è infallibile, allora «Se Dio crede P, allora P è vera». Alla base della nozione della necessità del passato vi è una concezione diffusa sulla natura del tempo per la quale esiste tra passato e futuro una fondamentale asimmetria: spesso si dice che il passato è reale, mentre non lo è il futuro, ma più precisamente questa differenza riposa sulla convinzione che non c'è niente che possiamo fare adesso nel presente per modificare il nostro passato, anche se riteniamo che sia possibile agire sul nostro futuro. C'è un solo passato, insomma, ma tanti possibili futuri.

*Breve storia di un lungo dibattito*

Il sorgere del dilemma fatalista può essere rintracciato in Aristotele. In molte opere il filosofo greco ha messo in atto argomentazioni volte a evitare il determinismo, riconducibili a due strategie fondamentali: una di carattere logico-linguistico, volta a evitare che, ad esempio, un enunciato dichiarativo espresso riguardo al futuro (nell'esempio di Aristotele, "domani accadrà una battaglia navale", in *De interpretatione IX*), qualora sia necessario, implichi la necessaria realizzazione dell'evento; e l'altra di tipo causale e ontologico, per cui nel VI libro della *Metafisica* egli sostiene che una sequenza determinata di cause (ad esempio, la mia sete e la conseguente decisione di uscire per comprare dell'acqua) può essere interrotta da un'altra causa (una aggressione per strada), che tuttavia non deriva, né per conseguenza né per deduzione, dalla precedente, e sarà quindi contingente, agendo come una causa accidentale.

Sarà soprattutto il libro IX del *De interpretatione* a costituire il *locus classicus* delle discussioni su determinismo e fatalismo. Scrive Aristotele: «Che ogni cosa sia o non sia è necessario, e pure che sarà o non sarà; tuttavia non certamente che avendole separate, si dica che una o l'altra è necessaria. Dico per esempio che è necessario che *domani vi sarà una battaglia navale o non vi sarà*, tuttavia non è necessario che una battaglia domani si verifichi né che non si verifichi»<sup>6</sup>. Il problema

<sup>6</sup> Arist. *De Int.*, IX, 19a 28-32 (tr. it. Aristotele 1996, p. 99).

riguarda il valore di verità di proposizioni che riguardano eventi futuri contingenti. Sul piano logico-proposizionale, a ogni enunciato dichiarativo ne corrisponde uno contraddittorio che nega ciò che il primo afferma, per cui la verità e la falsità sono distribuite in modo tale che sempre, tra un enunciato e il suo contraddittorio, uno sarà vero e l'altro falso. Ma come si comportano in questo caso gli enunciati su accadimenti futuri che non siano né necessari né impossibili, e che dunque potrebbero verificarsi oppure no, come nel caso della battaglia navale<sup>7</sup>?

Posto che per Aristotele ogni forma di scienza, come la logica, si fonda su due principi, il “principio del terzo escluso” – secondo il quale per ogni proposizione  $P$ , o  $P$  è vera o  $P$  è falsa – e il “principio di bivalenza” – secondo il quale di ogni coppia di enunciati contraddittori,  $p$  e  $\text{non-}p$ , necessariamente e in modo determinato uno è vero e l'altro falso ( $\forall p \vee \text{F}p$ )<sup>8</sup> – il filosofo greco si preoccupa di evitare le implicazioni deterministiche di questi assunti logici una volta che siano applicati al piano degli eventi futuri e quindi alle scelte di soggetti liberi e autonomi. La soluzione di Aristotele ha suscitato non pochi problemi e diverse interpretazioni, a cui qui possiamo solo accennare. Secondo una lettura che si definisce tradizionale, Aristotele rifiuterebbe il principio di bivalenza relativamente alle proposizioni sui futuri

<sup>7</sup> Cfr. in merito la discussione in Knuutila 2006.

<sup>8</sup> Del principio di bivalenza si danno due letture, una “forte” –  $N(\forall p) \vee N(\text{F}p)$  – e una più debole –  $N(\forall p \vee \text{F}p)$ . La distinzione tra il principio di bivalenza e quello del terzo escluso non è sempre chiara all'interno di tutti i sistemi logici, ma già Aureolo e Ockham ne mostravano l'utilità. Il passo di *De interpretatione* IX ha originato un lungo dibattito e differenti letture in merito al problema logico degli enunciati sui futuri contingenti. In particolare, una concezione prevede che in *De Int.* IX (19a 28 – 31 e *ibid.*, 33-38) non si neghi la verità di tali enunciati quanto il fatto che essi siano veri nello stesso modo in cui lo sono gli altri. Essi sono infatti veri in modo necessario mentre non si stabilisce in che modo lo sarebbero quelli sui futuri contingenti. Per questo motivo, sin dai commenti di Ammonio e Boezio e lungo una linea che giunge sino al commento di Abelardo al *De interpretatione*, si parla di proposizioni *definitamente* o *indefinitamente* vere o false. In merito, si aprono due ulteriori interpretazioni dei termini in questione: per alcuni (ad esempio Frede 1985), verità e falsità non sono distribuite in modo definito tra le due contraddittorie, che, quindi, non sono *definitamente* né vere né false; per altri autori (vd. ad esempio Mignucci 1987, in particolare pp. 6-10), le due espressioni indicano che i funtori della verità o falsità delle proposizioni non sono ancora determinati, per cui esse sono vere o false in modo indeterminato (così che non si neghi il principio di bivalenza). Per una rassegna di studi sul capitolo IX del *De interpretatione* (sino al 1973 e quindi storiograficamente datato), si veda il classico Celluprica 1977.

contingenti: tali enunciati non sarebbero né veri né falsi, poiché nulla li dispone all'essere più che al non essere. Altra lettura (sostenuta da commentatori tardoantichi come Ammonio e soprattutto da Boezio nel suo commento al *De interpretatione*) è quella di chi sostiene che in *De interpretatione IX* non venga negata la verità degli enunciati sui futuri contingenti quanto piuttosto il loro essere veri nello stesso modo in cui lo sono gli altri enunciati apofatici; mentre questi ultimi lo sono in modo necessario, la verità degli enunciati su futuri contingenti sarà indeterminata a causa dell'indeterminatezza (al presente) degli eventi contingenti (al futuro) che descrivono<sup>9</sup>.

Con il commento al *De interpretatione* aristotelico, Severino Boezio tramanderà l'aspetto logico del problema (quello che si definisce "fatalismo logico"), ma il dilemma compatibilista vedrà propriamente

<sup>9</sup> Cfr. *De Int.*, IX, 19a 28-22. Come esempio di questa lettura negli interpreti contemporanei, si vedano Anscombe 1956 e Hintikka 1973. Spetta a Jan Lukasiewicz (Lukasiewicz 1930/1970) il merito di aver ripreso in età moderna e posto al centro del dibattito logico il problema posto da *De interpretatione IX*. La questione ruota attorno alla distinzione tra "bivalenza" e "Regola delle Coppie Contraddittorie". Lukasiewicz ha definito come "principio di bivalenza" il passo di *De interpretatione IX*, nel quale Aristotele sostiene che «non ogni [enunciato] è dichiarativo, se non quello cui appartiene l'essere vero o falso» ( $Vp \vee Fp$ ; tr. it. in Cavini 2007). Il significato del passo, nel caso degli enunciati sui futuri contingenti, è controverso: secondo l'interpretazione nota come "antirealista", tali enunciati non possono essere né veri né falsi, poiché il futuro non è ancora reale e non può ricevere quindi attribuzione di verità o falsità; in tal caso, a essere violato sarebbe dunque il principio di bivalenza. Per il logico Charles Whitaker, invece, gli enunciati sui futuri contingenti non violerebbero il principio di bivalenza: questo infatti riguarda il singolo enunciato dichiarativo e non la coppia di enunciati contraddittori. A essere violata sarebbe quella che egli definisce "Regola delle Coppie Contraddittorie" ( $Vp \& F\neg p \vee (Fp \& V\neg p)$ ). Questa è al centro dei capitoli VII-IX del *De interpretatione*, e consiste nell'opposizione contraddittoria di un'affermazione e della sua negazione tale per cui, in ogni coppia di enunciati contraddittori, l'uno è vero e l'altro falso. Per Whitaker, Aristotele sosterebbe la tesi per cui, in una coppia contraddittoria di enunciati sui futuri contingenti, gli enunciati sarebbero l'uno necessariamente vero e l'altro necessariamente falso, lasciando tuttavia indeterminato quale enunciato sia vero e quale falso (così che, nel caso degli enunciati sui futuri contingenti, a non essere rispettata sarebbe la Regola delle Coppie Contraddittorie). D'altra parte, come si è detto, mantenere il carattere indeterminato degli enunciati sui futuri contingenti era indispensabile, ad Aristotele, per aggirare il problema del determinismo logico. Secondo Whitaker, Aristotele avrebbe indicato la via d'uscita dalle implicazioni problematiche non tanto della sospensione del principio di bivalenza quanto della regola delle coppie contraddittorie (cfr. Whitaker 1996).

la luce quando sulla questione logica dei futuri contingenti si innestera un soggetto onnipotente (Dio) tale da bloccare con la prescienza dei suoi atti epistemici il contenuto di verità delle proposizioni su fatti futuri, e prospettare così scenari di forte determinismo (“fatalismo teologico”).

### Genealogia di un problema

Senza andare alla ricerca di inesistenti “miti di fondazione”, possiamo dire che le prime tematizzazioni del fatalismo teologico e delle relative soluzioni compatibiliste comincino a prendere forma nella riflessione tardo-antica, quando le tradizioni della filosofia di origine greca e latina si incontrano con il Dio della dottrina cristiana. Il filosofo aristotelico Alessandro di Afrodisia (fine II - prima metà del III sec. d.C.) fornisce con il suo *De fato*<sup>10</sup> uno spaccato delle discussioni serrate che coinvolsero in quel tempo stoici, epicurei, aristotelici e scettici sulla natura del fato, del destino e del libero arbitrio. Alessandro definisce la conoscenza dei futuri contingenti da parte degli dei simile a quella degli uomini. L'intelletto divino conosce gli eventi futuri con lo stesso grado di incertezza degli uomini, quindi come oggetti dal valore di verità indefinito, in linea con la soluzione aristotelica di *De interpretatione* IX. La provvidenza divina si esercita sugli enti eterni, come le sfere celesti, mentre il mondo sublunare è affidato al caso e non soggiace ad alcun destino stabilito dagli dei secondo un rigido rapporto di causa-effetto. Il fato costituisce la cornice di necessità, all'interno della quale gli eventi mantengono tuttavia una natura contingente e dunque libera. In un serrato confronto con la concezione fatalista degli stoici, Alessandro sostiene l'incompatibilità tra il libero arbitrio e un fato inteso come predeterminazione rigida degli eventi: perché un'azione sia autenticamente libera essa dovrà lasciare aperta, per il soggetto che agisce, la possibilità di fare o non fare ciò che di fatto sta facendo. Tuttavia il mondo di Alessandro di Afrodisia è quello pagano dei primi secoli dopo Cristo, dove il rapporto tra la volontà di Dio e quella umana non si pone ancora nei termini che saranno propri del dibattito quando entrerà in scena il Dio delle religioni monoteiste, di

<sup>10</sup> Sul destino in Alessandro di Afrodisia, si veda l'introduzione di Carlo Natali in Alessandro di Afrodisia 2009.

fronte al quale l'uomo è chiamato alla responsabilità piena (e quindi all'imputabilità di fronte al giudice divino) delle proprie azioni.

È nella Patristica greca, con Origene, contemporaneo di Alessandro di Afrodisia, che la questione del compatibilismo prende a definirsi in termini di fatalismo teologico. Nel trattato *I principi* (III, 7)<sup>11</sup> Origene, appoggiandosi su un'ampia selezione di passi dalle Sacre Scritture, pone il libero arbitrio dell'uomo come dato di fatto innegabile: non solo esso è affermato chiaramente nei testi sacri, ma d'altra parte «sarebbe controsenso darci precetti per la cui osservanza siamo salvati e per la cui trasgressione siamo puniti, se in noi non c'è capacità di osservarli» (*Principi*, III, 7, 6)<sup>12</sup>. Ciò detto, il rapporto tra Dio e l'uomo è inteso da Origene in termini di assoluto compatibilismo: il libero arbitrio umano e la grazia divina concorrono nel condurre l'uomo al bene e alla salvezza dell'anima. L'uomo vuole e compie il bene o il male, in virtù di una capacità libera di volere e di agire che è elargita da Dio: egli ha donato agli uomini non semplicemente la facoltà di agire, o quella di agire bene, ma la natura "libera" dell'agire. In risposta alle polemiche sorte dalle implicazioni fatalistiche della fede cristiana nelle profezie e nella predestinazione, Origene afferma che, benché la nostra libera volontà non possa operare il bene senza l'aiuto di Dio, allo stesso tempo neppure la scienza di Dio può costringerci a diventare migliori o a «rendere uno degno di onore o di vergogna se non ha come materia di differenza la nostra scelta che tende o al bene o al male» (*Principi*, III, 7, 24). La prospettiva compatibilista di Origene si fonda su una cooperazione tra Dio e l'uomo e ha natura pattizia, purché sia chiaro che la possibilità e l'istituzione di tale patto proviene esclusivamente dalla volontà divina; esso costituisce un dono e deve sottostare alle regole che Dio ha stabilito, le quali comprendono il fatto – in tal modo necessitato e garantito dalla parola divina – che la volontà umana sia e sarà sempre libera. Tale libertà è funzionale al disegno di Dio, il quale vuole l'uomo partecipe della propria salvezza: «una sola è l'azione del piovere: ma pur essendo una sola questa azione, la terra coltivata porta frutto, quella trascurata e incolta produce spine» (*Principi*, III, 7, 10). Così, ad esempio, la predestina-

<sup>11</sup> Poi rifluito, con alcune omissioni, nel capitolo XXV della raccolta di scritti origeniani *Philokalia* ad opera di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo.

<sup>12</sup> Cfr. Perrone 1992 e Perrone 2011.

zione non si rivolge ad altri se non a colui che Dio vede, tramite la propria prescienza, rivolto in libertà a fare il bene. La prescienza divina si rivolge dunque non tanto all'atto quanto alla modalità dell'atto stesso, cioè al fatto che esso sia compiuto in libertà: «Dio innanzitutto vede la lunga serie degli eventi, e, cogliendo la volontà di alcuni uomini a essere inclini alla devozione e anche i loro sforzi per mantenerla [...], e inoltre percependo come essi vogliono dedicare interamente sé stessi ad una vita virtuosa, Egli ha prescienza di loro, perché egli conosce il presente ed ha prescienza del futuro; e chi pre-vede in queste condizioni, egli predestina a riprodurre l'immagine del figlio suo»<sup>13</sup>. La prescienza divina appare in questo caso, più che una precognizione, una forma di ispezione preliminare delle volontà create, le quali sviluppano autonomamente attitudini e inclinazioni sulle quali Dio agisce, concorrendo a orientare verso il bene colui che vede già predisposto a esso.

La soluzione di Origene ritorna anche in un testo meno noto, il trattato *Perì euchés* (*Sulla preghiera*). Benché prenda le mosse da una questione liturgica («A che dunque è utile rivolgere la preghiera a Colui, il quale ancor prima che lo si preghi conosce quello di cui abbiamo bisogno») <sup>14</sup>, *Sulla preghiera* pone una serie di problemi che risulteranno poi centrali nelle discussioni sul fatalismo teologico, come la prescienza divina e il rapporto dell'ordine del mondo con la volontà umana. Fatalismo che è al centro, in particolare, del VI capitolo: «in tutto ciò che Dio ha preordinato, egli ha previsto il nostro futuro ruolo su ogni singola cosa, preordinando anche il quanto da esigere dal nostro libero arbitrio, ciò che accadrà in virtù della sua Provvidenza, e quel che avverrà secondo le leggi fatali dell'essere». Dopo aver preso le mosse dalla distinzione aristotelica (presente anche nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia) tra esseri inanimati, determinati esclusivamente dalle leggi di natura, e corpi animati, che hanno il proprio principio motore dell'anima e nell'esercizio della libera volontà, Origene riconduce ogni azione, sia essa opera di esseri animati o inanimati, all'ordine che Dio ha prestabilito; non c'è sostanza la cui esistenza non sia stata stabilita da Dio. All'interno di quest'ordine – nel quale convivono gli uomini e le pietre, il santo e l'adultera, le azioni buone e quelle malvagie – la demarcazione tra necessità e libertà è stabilita dalla

<sup>13</sup> *Philokalia*, XXV, 210 (tr. it. nostra).

<sup>14</sup> Origene 1984, p. 46.

modalità dell'esistenza: alcune azioni saranno poste in essere con necessità, mentre altre saranno affidate dalla divina provvidenza alla libera scelta individuale. Dio sceglie quando e come cooptare l'uomo nel piano dell'ordine del mondo. «A chi si sente turbato, perché Dio prevedendo l'avvenire non può essere infallibile, quasi si introducesse la necessità nelle cose, gli risponderemo che Dio conosce necessariamente che un individuo vuole non necessariamente e non fermamente il meglio, o che vorrà il peggio»<sup>15</sup>. Necessità e libertà sono collocati su due piani distinti, tali per cui il primo (che è quello divino) comprende e fonda il secondo (cioè l'ambito libero delle scelte umane). In questo contesto, anche la prescienza perde le proprie implicazioni deterministiche, come causa del prodursi fattuale degli eventi: essa determina semplicemente la natura delle volontà create e il modo con cui gli eventi si danno, affidando alla volontà umana la scelta se agire in un modo o nell'altro. Libero arbitrio e prescienza divina, scrive Origene, concordano, così che qualunque cosa sia in nostro potere è al contempo coordinata all'armonia dell'universo: la contingenza e la libertà delle creature è parte dell'ordine divino del mondo e concorre, in autonomia, alla sua bellezza e perfezione.

Se Origene orienta le discussioni sul fatalismo in direzione di un compatibilismo di marca teologica, sarà Agostino d'Ippona (354-430 d.C.) a definire, all'interno di questa linea, tutti gli elementi per costruire un'autentica teoria compatibilista, benché non esplicitamente isolata e tematizzata come sarà poi nelle teologie medievali, ad esempio con Boezio e Anselmo d'Aosta. La questione centrale è, in questo caso, l'accordo tra i caratteri della prescienza divina e la natura contingente degli eventi futuri. Al tempo la formulazione più nota e completa della questione restava quella classica di Aristotele in *De interpretatione* IX, ma è difficile accertare se Agostino vi abbia attinto direttamente. In ogni caso, il passaggio è decisivo: la riflessione di Agostino si muove in una prospettiva che non è più logica ma ormai pienamente teologica, in quanto sorge non tanto dalla questione del determinismo causale, come nel caso di Aristotele e delle tradizioni tardoantiche che vi si rifanno, quanto dal rapporto tra l'onnipotenza e prescienza divina da una parte e il libero arbitrio umano dall'altra.

<sup>15</sup> Origene 1984, pp. 52-53.



I luoghi della trattazione agostiniana del problema sono essenzialmente due, benché non manchino riferimenti sparsi in altre opere: *Il libero arbitrio* (*De libero arbitrio*, III, 1-4) e *La città di Dio* (*De civitate Dei*, v, 8-11). *Il libero arbitrio* fu composto a partire dal 388 in forma di dialogo tra Agostino ed Evodio; è dunque relativo a una prima fase della riflessione agostiniana, anche se in questo caso le conclusioni cui giungerà Agostino non saranno molto diverse da quelle dell'Agostino più maturo del *De civitate Dei*. Al centro del dialogo è il tema del male e in particolare il problema della responsabilità di Dio: «Se i peccati provengono da queste anime che Dio ha creato, e quelle anime provengono da Dio, come non ricondurre, dopo breve intervallo, i peccati a Dio?» (*De libero arbitrio*, I, 24). Due sono le direzioni dell'argomentazione agostiniana, una rivolta alla libertà del volere umano – anche per contrastare l'idea manichea di un uomo teatro passivo della lotta tra Luce e Tenebra – l'altra centrata sulla prescienza e sulla definizione del sapere di Dio. Nei primi due libri il ragionamento di Agostino parte dalla domanda: se Dio ha prescienza della caduta di Adamo, allora questi era necessitato a peccare, e non era libero di scegliere? La risposta sarà che Dio ha donato all'uomo proprio quella libera volontà con cui Adamo ha peccato. E all'incalzare di Evodio, che pone allora il dubbio se la scelta di Dio di dotare l'uomo di libero arbitrio sia stata buona, Agostino risponde che il dono del libero arbitrio, che certamente l'uomo può volgere al peccato, testimonia tuttavia l'esistenza del libero arbitrio e quindi la natura intellettuale e spirituale dell'uomo, senza la quale non avrebbe capacità di volgersi a Dio. Tale dono rappresenta la possibilità per l'uomo di volgere lo sguardo verso la perfezione divina, mentre il male è da intendere propriamente come assenza di bene in quanto *aversio* dell'anima dal bene stesso, cioè dall'ordine divino del mondo e soprattutto da Dio.

Poste tali premesse, il III libro affronta direttamente la questione del rapporto tra prescienza e libero arbitrio. Possiamo così sintetizzare i nodi del problema quale si presenta in Agostino<sup>16</sup>:

1. Dio sa, prima che egli agisca, che Adamo compirà il peccato
2. Adamo ha peccato volontariamente
3. Se Dio ne ha prescienza, Adamo non peccò volontariamente

<sup>16</sup> La schematizzazione si trova in Rowe 1964 pp. 356-357 e Craig 1988, p. 63.

4. Se era necessario che peccasse, Adamo non peccò volontariamente
5. Perciò, Adamo non ha peccato volontariamente
6. Perciò, o Dio non aveva prescienza del peccato di Adamo o Adamo non ha peccato volontariamente.

Agostino procede con una serie di domande, quasi un circolo che si stringe sempre di più attorno ai due poli del dilemma, la libera volontà umana e la prescienza divina, orientandoli verso un centro dove essi possano coesistere. In primo luogo egli garantisce la natura libera della volontà umana: mentre la pietra non può sottrarsi al movimento che è nella sua natura, la stessa cosa non si può dire dell'anima, che ha il potere di opporsi al male scegliendo come oggetto del proprio desiderio Dio e non altro. In secondo luogo, in risposta al rischio di implicazioni deterministe, Agostino prefigura una soluzione "eternalista" che costituirà poi uno dei modelli più presenti nei dibattiti teologici medievali. Il piano sul quale si colloca la natura divina è l'eternità, nella quale non si dà successione temporale di eventi; in Dio ogni cosa accade in un istante eterno nel quale non c'è rapporto di anteriorità e posteriorità, né altre forme di distinzione, tra l'accadimento e l'atto cognitivo con cui Dio lo coglie, o tra intelletto e volontà divini. Di conseguenza, gli atti dell'intelletto divino non determinano le deliberazioni della volontà divina, allo stesso modo di come non determinano le libere azioni della volontà umana.

Distinto in questo modo il piano dell'ordine temporale da quello atemporale, il terreno è pronto per la soluzione di Agostino. La prescienza divina costituisce non il limite ma il fondamento della natura libera delle deliberazioni umane: «un volere colpevole, se qualcosa in futuro si verificherà in te, resta comunque un volere, anche se Dio è stato presciente che si sarebbe verificato» (*De libero arbitrio*, III). Nell'intelletto divino risiede la concatenazione di nessi causali di cui è costituito il futuro: di questa catena di cause, tuttavia, la libera volontà è parte integrante, ed è tale in quanto libera, secondo la volontà di Dio che ha stabilito la libera natura degli atti umani, in modo da cooptare l'uomo nel percorso stabilito della Salvezza. La prescienza è lo strumento con cui egli ha fissato tale libertà, determinando non il contenuto ma la modalità dell'atto, e necessitando quindi non la scelta della volontà ma il fatto che tale scelta sia libera come richiede la libera natura dell'anima posta da Dio nell'uomo:

Essendo infatti Dio presciente della nostra volontà, essa stessa sarà quella di cui Egli è presciente. Sarà dunque volontà, poiché egli è presciente di una volontà [*Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius*]. Né potrà essere volontà se non sarà in potere di chi la possiede. Dunque Egli è presciente anche di questo potere. Quindi a causa della sua prescienza il potere non mi viene tolto; anzi, mi sarà presente con più certezza per il fatto che Egli, la cui prescienza non sbaglia, ha preconosciuto che mi sarebbe stato presente<sup>17</sup>.

D'altra parte, commenta Agostino, come la memoria non costringe ad accadere gli eventi del passato, i quali sono tuttavia necessari dal momento che non possono essere diversamente, così la prescienza divina non determina gli eventi futuri ma semplicemente li vuole e li conosce come effetti di libera scelta.

Quando Agostino, diversi anni dopo, tornerà sul problema, la sua argomentazione non sarà molto diversa. Nel libro V della *Città di Dio* il confronto con la dottrina stoica del fato, appresa sulle pagine di Cicerone, lo induce ad affermare il fondamento della prescienza nella natura stessa di Dio: essa non è un predicato che possa essere revocato qualora incompatibile con il libero arbitrio (*l'apertissima insania*, scrive Agostino, sostenuta da Cicerone), ma un attributo analitico della natura divina, senza il quale non è possibile parlare di Dio. Per il resto, gli argomenti della *Città di Dio* non si discostano da quelli esposti ne *Il libero arbitrio*: «Dio [...] conosce ogni cosa prima che essa accada e niente abbandona al caso: da Lui dipendono tutti i poteri, ma non la volontà di tutti [*a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates*]»<sup>18</sup>. E, poco oltre: «Se dinanzi a Dio esiste un ordine determinato di tutte le cause, non ne consegue necessariamente la perdita del libero arbitrio. Sono anzi le nostre stesse volontà inserite nell'ordine delle cause, che è determinato dinanzi a Dio ed è contenuto nella sua prescienza [...]; perciò chi conosce le cause di tutte le cose non può sicuramente ignorare tra quelle cause anche le nostre volontà, che Egli conosce come cause delle nostre azioni»<sup>19</sup>. Potere e volere sono qui distinti, come nella formula *potuit sed noluit* che a partire dal XII secolo diventerà canonica nelle teologie medieva-

<sup>17</sup> *De libero arbitrio*, III, 3.8 (tr. it. Agostino 2006).

<sup>18</sup> *De Civitate Dei*, V, 8 (tr. it. in Agostino 2010).

<sup>19</sup> *Ibid.*, V, 9.3.

li per definire la natura dell'onnipotenza divina. Il potere divino di stabilire ciò che sarà va dunque inteso come capacità di fissare la natura, necessaria o contingente, di ogni entità, evento o stato di cose presente nell'ordine del mondo che Dio ha stabilito.

### Le tradizioni tardoantiche e altomedievali

Tra tarda antichità e primi secoli del medioevo si definiscono essenzialmente due vie (con diversi rivoli) dei dibattiti sul fatalismo teologico e sul compatibilismo: quella logica, che rimane sostanzialmente sospesa dalla tarda antichità per tutti i secoli dell'alto medioevo e che sarà lentamente ripresa a partire dal XII secolo<sup>20</sup>, e quella teologica, la quale procede lungo una linea che, senza voler ipotizzare forme forti di continuismo e linearità e con considerevoli oscillazioni quanto al punto centrale della discussione (futuri contingenti, predestinazione, prescienza)<sup>21</sup>, comprende Agostino, Severino Boezio, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino fino a Ockham e oltre, giungendo a Molina e Leibniz, come vedremo.

La via teologica prende le mosse da due punti di riferimento essenziali: Agostino, che come abbiamo visto tira le fila delle discussioni tardoantiche, e soprattutto Severino Boezio, il quale con il V libro della *Consolazione della filosofia* fornisce il primo modello teorico del dilemma compatibilista ponendo la questione nei termini che saranno propri dei dibattiti medievali.

<sup>20</sup> Su queste due vie si veda Normore 1999, in particolare pp. 309-310.

<sup>21</sup> L'area tematica del fatalismo teologico, nella quale è compreso il compatibilismo di natura epistemica, ha coinvolto storicamente anche altre questioni di rilievo nella storia delle idee e delle quali non tratteremo in questa sede perché solo tangenti alle questioni che ci riguardano. Tra di esse, in particolare, va ricordata la tradizione delle riflessioni altomedievali sulla predestinazione, semplice o gemina, e che giungeranno sino alla Riforma. Il problema della *gemina praedestinatio* (cioè la decisione divina, avvenuta *ab aeterno*, di destinare alla dannazione alcuni e alla salvezza altri) fu oggetto di una controversia che vide contrapposti, nella prima metà del IX secolo, Gotescalco d'Orbais e Giovanni Scoto Eriugena e che coinvolse altri teologi, prevalentemente legati alla corte di Carlo il Calvo, come Rabano Mauro, Incmaro di Reims, Ratramno di Corbie, Prudenziario di Troyes, Servato Lupò. Su questo tema si vedano Cristiani 2013 e Cristiani 2014.

Passaggio cruciale è il cosiddetto “argomento del prigioniero”<sup>22</sup>:

Mi sembra che ci sia una insanabile contraddizione nell’affermazione che, da una parte, Dio conosce in anticipo tutte le cose e che, dall’altra, per la nostra libertà sussiste una qualche possibilità di scelta. Infatti, se Dio vede in anticipo tutte le cose e in nessun modo si può sbagliare, è inevitabile che si verifichi quello che la divina provvidenza ha previsto che debba verificarsi. Di conseguenza, se preconosce dall’eternità non soltanto le azioni umane, ma anche i disegni e i voleri, non vi sarà libertà di decisione; perché non può esistere alcun altro fatto o volere, quale che sia, se non quello di cui la provvidenza divina, immune da errori, abbia già avuto in anticipo conoscenza<sup>23</sup>.

Al problema posto in queste righe Boezio risponde con una serie di soluzioni, filosofiche, teologiche, metafisiche ed epistemologiche, tanto varie che si può dire raccolgono *in nuce* molte, se non tutte le chiavi di lettura che in seguito, nella tradizione medievale, saranno proposte al problema della prescienza e del determinismo di impronta teologica. Così, a seconda di quale passaggio dell’argomento boeziano sarà posto in primo piano, avremo il problema del determinismo e del libero arbitrio o la compatibilità teologica tra prescienza e libertà oppure la relazione epistemologica tra i modi del conoscere umano e quelli della scienza divina.

L’interpretazione storicamente più radicata individua il fulcro della soluzione di Boezio nella discussione a proposito dell’incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana. Tale soluzione si appoggerebbe sul legame tra i modi della conoscenza e l’attributo divino dell’eternità o atemporalità: il medesimo evento futuro appare necessario se riferito al modo con il quale lo apprende la conoscenza divi-

<sup>22</sup> Per l’interpretazione dell’argomento, cfr. Marenbon 2013, pp. 10-14. Per la posizione di Boezio riprendiamo qui, opportunamente ricontestualizzata, l’analisi di Fedriga 2015, pp. 39-58.

<sup>23</sup> «Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est, quod providentia futurum esse praeviderit. Quare, si ab aeterno non facta hominum modo, sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas; neque enim vel factum aliud ullum vel quaelibet existere poterit voluntas, nisi quam nescia falli providentia divina praesenserit», *De consolatione philosophiae*, V, 3 (tr. it., Boezio 2010, pp. 349-350).

na, ma assolutamente contingente se valutato in relazione alla propria stessa natura. Ciò che si conosce viene diversamente inteso secondo la facoltà con cui viene appreso: in proposito, Boezio cita l'esempio della sfericità di un corpo, che è percepita in un modo dalla vista e in altro modo dal tatto<sup>24</sup>. Così, posto che l'esistenza di libere volontà umane richiede una concezione contingente del futuro, ne consegue che il carattere necessario (e quindi certo) della conoscenza divina non riposa sulla natura delle cose stesse ma sul modo con cui Dio lo apprende, cioè in un eterno presente. Tale eternità è definita da Boezio come «possesso intero e insieme perfetto di una vita senza fine [*vitae tota simul et perfecta possessio*]»<sup>25</sup>. Pertanto, se Dio esiste in una condizione di eterno presente anche i suoi atti cognitivi apprenderanno i propri oggetti come se essi fossero sempre presenti davanti a lui. In questo modo la sua conoscenza ha la stessa necessità che possiede un evento presente, il quale, secondo la concezione aristotelico-temporale della necessità, è sempre necessario accada nel momento in cui accade. Sarà dunque più corretto chiamarla «non previdenza [*praevidentia*], ma provvidenza [*providentia*], appunto perché, collocata lontano dalle cose inferiori, vede tutto quanto in prospettiva, per così dire, dall'eccelsa vertice dell'universo»<sup>26</sup>. L'attributo dell'eternità divina determina dunque lo statuto modale della prescienza divina ma non il valore di verità degli eventi sui quali essa si esercita, consentendo quindi di evitare fatalismo teologico e determinismo e di mantenere in una stessa visione del mondo sia la contingenza e la libertà del piano umano sia la necessità propria della prescienza divina.

Senza voler entrare nella ricca letteratura sulla *Consolatio*, va detto che questa interpretazione è stata recentemente rimessa in discussione da John Marenbon<sup>27</sup>. Lo studioso inglese ha fornito una lettura della soluzione boeziana in termini prospettico-epistemici: gli accadimenti passati e futuri mantengono la propria natura sia in rapporto all'uomo sia in rapporto a Dio, il quale ha tuttavia la capacità di apprenderli *come se* fossero presenti e, conoscendoli in questo modo, li necessita – in accordo con la concezione aristotelica della necessità

<sup>24</sup> Cfr. *Consolatio*, v, 4.

<sup>25</sup> *Consolatio*, v, 6 (tr. it. in Boezio 2010, p. 377).

<sup>26</sup> *Ibid.* (tr. it. in Boezio 2010, p. 381).

<sup>27</sup> Cfr. Marenbon 2013.

temporale – a prescindere dalla natura contingente di alcuni di essi<sup>28</sup>. L'attributo chiave in questa prospettiva non è l'eternità o atemporalità, ma la sua semplicità della natura divina, che determina la natura altrettanto semplice, e quindi singola, immutabile e simultanea, della conoscenza divina.

Con Anselmo (1033-1109) la questione compatibilista, esplicitamente tematizzata sotto il termine di “concordia” (*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, 1107/08), ritorna in una prospettiva epistemica centrata sulla necessità degli atti cognitivi di Dio in relazione al libero arbitrio delle volontà umane. La soluzione di Anselmo si lega a un “ammorbidimento” della nozione di necessità attraverso uno slittamento in primo piano della sfera legata alla prescienza divina, rispetto ad altri aspetti che pure vi si intrecciano quali la predestinazione e il ruolo della Grazia: egli distingue tra necessità “antecedente” (*necessitas praecedens*), che precede l'evento futuro e lo costringe ad essere (“domani sorgerà il sole”), e necessità “sussequente” (*necessitas sequens*), che non precede l'atto e non lo determina, ma è conseguente al realizzarsi dell'evento e non inficia la libertà della volontà umana (ad esempio, “domani ci sarà una ribellione” è un evento contingente nel presente e necessario solo dopo essersi realizzato). La prescienza divina mantiene così il proprio carattere di necessità, ma all'interno di un modello di realismo modale nel quale la natura determinata dell'atto con cui l'intelletto divino pone la necessità o contingenza degli atti futuri appare compatibile (*concordat*) con quella invece indeterminata del loro valore di verità. Il piano epistemologico consente di sganciare il vincolo di necessità dagli stati di cose per legarlo agli atti cognitivi e alla modalità con cui essi apprendono il proprio oggetto che rimane nondimeno contingente. In modi non dissimili da quelli intravisti nella riflessione patristica e tardoantica, secondo la teologia anselmiana della concordia Dio stabilisce che alcuni eventi si svolgeranno in modo necessario e che altri invece si svolgano secondo modalità contingenti, affidandoli alla volontà umana. Necessità e libertà, in questo senso, concordano dunque per Anselmo come aspetti prospettici di uno stesso ordine divino del mondo.

<sup>28</sup> Cfr. Marenbon 2010, p. 35.

Dalle Università ai “dottori dell’infinito”:  
teologi e filosofi tra i secoli XIII e XIV

Dal XIII secolo il problema viene assorbito tra le *quaestiones* dibattute nelle lezioni universitarie. In questo contesto, segnato dal ritorno di Aristotele e quindi da una necessità che è principalmente temporale (*necessitas per accidens*) più che logica, emergono soluzioni di rilievo come quella di Tommaso d’Aquino (1225-1274). Per Tommaso, in linea con la tradizione teologica cristiana, Dio è *essenzialmente* onnipotente e onnisciente e, in quanto tale, conosce anche le scelte future di qualsiasi soggetto agente. Il ruolo della volontà e la funzione svolta dalla *formido alterius partis* (la paura dell’altra parte, cioè il dubbio di fronte ai due termini di una contraddizione) nelle scelte morali e cognitive dell’uomo diventano cruciali<sup>29</sup>: la volontà è lo strumento posto dalla Causa Prima nell’uomo perché egli orienti il proprio agire verso il fine ultimo, ovvero la riconciliazione con Dio; tuttavia quella stessa volontà si rivelerebbe inconsistente nella propria natura essenziale, cioè il volere liberamente, qualora l’onniscienza divina conoscesse in anticipo le sue scelte.

La soluzione di Tommaso prende le mosse da Aristotele, per il quale la necessità è definita come «ciò che non può non essere»; caratteristica di ciò che è contingente, invece, è che esso si apre alla doppia possibilità di essere o non essere in un tempo futuro. Il necessario ha dunque un valore di verità in quanto ontologicamente definito, mentre «in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata» (*De Veritate*, q. 2, art. 12). Ma se gli eventi contingenti non possono essere oggetto di una conoscenza certa, in quanto il loro valore di verità è indefinito, allora anche la conoscenza che Dio ne ha sarebbe indefinita e quindi fallibile, il che per Tommaso non è possibile. Analoga difficoltà si presenta se si affronta la questione dall’altro punto di vista, cioè non a partire dai futuri contingenti ma dalla prescienza divina: se la logica aristotelica stabilisce che, in una frase condizionale vera, qualora la protasi sia assolutamente necessaria anche l’apodosi risulterà tale, allora nel caso della scienza divina, che come tale è certa, necessaria e ha per oggetto solo il vero, sarà impossibile che da essa derivi una conclusione incerta. Di conseguenza gli stati di cose fu-

<sup>29</sup> Per il concetto di *formido* nelle opere di Tommaso, si veda Porro 2015.



turi oggetto della prescienza divina saranno da questa determinati nel proprio valore di verità. Alcuni aspetti (*abiti*) conoscitivi dell'uomo, come il giudizio, l'opinione e l'immaginazione, possono essere soggetti a falsità, per cui l'intelletto umano può avere conoscenza infallibile degli eventi contingenti solo nel momento in cui essi si realizzano passando dalla potenza all'atto e diventando così presenti. Al contrario, dato che la prescienza divina non è soggetta alla falsità, sarebbe impossibile che Dio avesse scienza dei futuri contingenti se li conoscesse come futuri. Come spiega John Marenbon, «Tommaso indica una opposizione tra una visione di chi conosce le cose una di seguito all'altra, e la visione di chi, avendo tutto interamente presente nello stesso tempo, vede “tutte presenti simultaneamente” (*tota simul*) le cose che non sono presenti nello stesso tempo»<sup>30</sup>. Il rapporto della conoscenza divina con i propri oggetti avviene a partire da una peculiare concezione dell'eternità, concepita in termini spaziali come onnitemporalità che si estende su ogni stato di cose temporale e alla quale sono eternamente ed egualmente presenti ciò che in relazione a noi sono il passato, il presente e il futuro: in questo modo Dio conosce le cose temporali con un semplice atto di visione da presente a presente.

Dal piano di un determinismo provvidenziale di stampo causale e metafisico<sup>31</sup>, su cui Tommaso pone il problema del fatalismo teologico e costruisce la propria soluzione, si passa, tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, a un contesto segnato dalla crescente importanza della contingenza per quanto riguarda le regole che determinano l'ordine del mondo e la necessità della conoscenza divina. Protagonisti di questa nuova stagione saranno allora soluzioni come quella di Enrico di Gand (1217 ca.-1293), di stampo volontarista e agostiniano, e soprattutto Giovanni Duns Scoto (1265-1308) e Guglielmo di Ockham (1280 ca.-1347 ca.). Scoto elabora una teoria della contingenza che la colloca al cuore stesso della creazione: quest'ultima è infatti atto della libera volontà divina, che non solo volle liberamente, ma può, nello stesso istante, volere e non volere la stessa cosa (secondo una teoria sincronica della modalità fondata sulla contingenza del presente). La volontà umana, pur nel quadro dei nessi causali resi necessari dall'or-

<sup>30</sup> Marenbon 2005, p. 134.

<sup>31</sup> Per la definizione di “determinismo provvidenziale” in merito alla posizione di Tommaso si veda Porro 2013.

dine voluto da Dio, trova nell'analogia con la volontà divina il fondamento della propria libertà in un contesto dove la contingenza non è più segno di un limite della sfera umana e temporale ma attributo essenziale dell'ordine divino del mondo. La soluzione di Ockham, invece, tenta di mantenere insieme due premesse apparentemente incompatibili – Dio situato nel flusso temporale e la contingenza del futuro – affermando che la conoscenza divina (nel passato) degli eventi futuri non rientra nell'insieme degli stati di cose ai quali si applica la necessità *per accidens*, cioè la necessità tipica del passato. Ockham individua nella necessità del passato il *vulnus* per ogni possibile soluzione compatibilista: le proposizioni della prescienza divina come «Pietro è stato predestinato» sono vincolate in modo determinato secondo la necessità temporale (*per accidens*) del passato, con il rischio di implicazioni fataliste per gli eventi futuri; se la prescienza divina è infallibile e l'enunciato «Pietro è stato predestinato» è necessario in quanto passato, non sembra esserci possibilità, per Pietro, di agire diversamente da come è stato stabilito. Ma le proposizioni della prescienza divina non sono realmente (*secundum rem*, come nella proposizione «Socrate era seduto») al passato ma solo *secundum vocem* (cioè verbalmente). Esse quindi non esprimono una realtà già fissata, ma attendono la determinazione del proprio valore di verità dal realizzarsi o meno dell'evento che esse descrivono. In questo modo, una traduzione del problema compatibilista sul piano logico-linguistico delle regole proposizionali consente a Ockham di mantenere al contempo il carattere necessario della prescienza divina e la natura contingente degli atti della volontà umana; una soluzione che diventerà in breve tempo l'*opinio communis* – a volte tacitamente accolta, a volte discussa e criticata – sulle questioni compatibiliste della prima metà del XIV secolo.

Tra i “dottori dell'infinito” – come li chiamava Vignaux – del tardo XIV secolo (Thomas Bradwardine, Thomas Buckingham, Gregorio da Rimini e altri), la questione compatibilista mostra ormai un profilo chiaramente riconoscibile. A partire da una prospettiva sul determinismo e sulle sue implicazioni in termini di fatalismo teologico, essa si basa *a*) su controversie a proposito della natura del tempo – temporalità e atemporalità della conoscenza, in particolare di quella divina; *b*) sull'applicazione o non applicazione all'ambito conoscitivo della *logica fidei* e alla mente divina di principi logici quali il principio del terzo escluso e il principio di bivalenza; *c*) sulla concezione della modalità (diacronica o sincronica); *d*) sulla validità dei predicati divini alla

prova dell'inserimento di Dio nel tempo o fuori da esso; e) sulla natura della "libertà" propria della volontà umana. È attraverso il rilievo attribuito all'una o all'altra di tali questioni che si determina storicamente l'assetto teorico delle diverse soluzioni e la loro posizione nel dibattito sul compatibilismo.

### Tra logica e ontologia Il compatibilismo alla prova della modernità

Con l'ingresso nell'età moderna, i dibattiti sul fatalismo teologico non tramontano ma anzi acquistano nuovo vigore, a partire dall'interesse per il rapporto tra la natura di Dio e la libertà dell'uomo come si configura nell'ambito dei pensatori della Riforma e della Controriforma. Segnata fin dalle origini dalla riflessione sul concetto agostiniano di grazia, infatti, la teologia protestante mostra in generale il predominio di un approccio fatalista in merito alla possibilità di conciliare onniscienza divina e libertà umana<sup>32</sup>. A questa posizione si opporranno, tra Cinquecento e Seicento, teologi e filosofi riconducibili alla tradizione della Scolastica spagnola. Tra questi, un ruolo di primo piano sarà quello di Francisco Suárez (1548-1617) e soprattutto Luis de Molina (1535-1600). Le soluzioni di quest'ultimo, criticate con argomenti molto "medievali" da Leibniz, saranno riprese e rilanciate nel dibattito contemporaneo da Alfred Freddoso<sup>33</sup>.

Il contributo originale di Molina è legato al concetto di *scientia media*. Con esso si intende la conoscenza divina dei cosiddetti controfattuali condizionali<sup>34</sup>, cioè proposizioni del tipo «Se S fosse in C, farebbe x». Attraverso la conoscenza di questi controfattuali, l'intelletto divino è in grado di sapere esattamente cosa avrebbe fatto (o cosa fareb-

<sup>32</sup> Nonostante sia importante far notare come i teologi protestanti (in particolare nel contesto del calvinismo) fossero più inclini a sostenere il fatalismo teologico, non si deve dimenticare che tale prospettiva trovò fortuna anche in ambito cattolico. Il movimento più importante in questo senso fu il movimento giansenista, del quale fece parte anche Blaise Pascal e che fu infine condannato da papa Innocenzo X nel 1653.

<sup>33</sup> Molina e Suárez costituiscono solo i nomi più rilevanti in questo contesto, ma degni di nota sono anche Domingo Báñez (l'avversario intellettuale di Molina), Tomas de Lemos, Gabriel Vásquez, Martín de Azpilcueta, Luis de León. Cfr. in merito Alves/Moreira 2009 e, in questo volume, il capitolo dedicato a Molina.

<sup>34</sup> Cfr. Craig 2000, p. 127.

be) un agente se fosse stato posto in una determinata situazione. Di conseguenza, se Dio volesse far compiere una certa azione a un soggetto, non dovrebbe far altro che ordinare gli eventi in modo tale che tale soggetto, posto in una condizione *C*, non possa che compiere *x*. Tale scelta, tuttavia, sarebbe nondimeno libera in quanto prodotta da una volontà, quella umana, che ha operato la sua scelta senza alcuna costrizione. Questa posizione teologica, che prende il nome di *molinismo*, costituisce lo sfondo sul quale si muoverà il dibattito teologico – da Suárez a Báñez, da Vázquez a Bartolomeo de Mastri – per tutta la seconda metà del XVI secolo e oltre.

Muovendo le proprie critiche all'interno di un orizzonte metafisico, Gottfried Leibniz (1646-1716) sceglie proprio il concetto di *scientia media* di Molina per entrare nel cuore del problema: Dio ha scelto il mondo migliore fra tutti quelli possibili, in una sorta di ispezione dei controfattuali condizionali (per dirla nei termini di Molina), e lo ha posto in atto; tuttavia, come si è visto con Molina, rendendo attuali le creature non ne ha mutato la natura libera, anzi l'ha fondata come tale. Al sorgere, in questo quadro, del dilemma compatibilista, Leibniz risponde riprendendo criticamente le posizioni di teologi medievali come Durando di san Porziano e ricorrendo a una distinzione tra una necessità vincolante (antecedente) e una non vincolante (successiva) che si colloca, con le opportune distinzioni, nel solco di una tradizione che da Anselmo risale fino a Boezio<sup>35</sup>. Mentre la necessità del primo genere (che per Leibniz è quella assoluta di natura logica) renderebbe incompatibili prescienza e libero arbitrio, la seconda, di tipo condizionale e quindi legata al determinarsi fattuale degli eventi, consentirebbe, per così dire, una prescienza del libero scegliere delle volontà create. All'intelletto divino si apre la varietà infinita dei mondi possibili: in ognuno di essi causa delle azioni da parte delle creature sono le determinazioni della loro libera volontà, e tuttavia la prescienza divina ha una conoscenza infallibilmente certa dei futuri contingenti perché conosce la concatenazione di cause necessarie che determina il realizzarsi di qualsiasi possibile stato di cose.

Dopo Leibniz, e in generale nel passaggio dal XVII al XVIII secolo, la discussione sulle questioni teologiche legate al compatibilismo van-

<sup>35</sup> Per il riferimento a Durando di san Porziano si veda Mugnai 2013, pp. 206-209.

no perdendo gradualmente di intensità<sup>36</sup>. In filosofia si impone la “via delle idee”<sup>37</sup>, cioè l’analisi cartesiana delle idee fondata sull’evidenza e sul rifiuto della metafisica scolastica di impianto aristotelico nonché delle questioni che essa portava con sé. La ragione illuminata dei moderni è un intelletto che non unisce, ma divide e distingue. Non mancano eccezioni a questa tendenza generale: è il caso delle *Provinciali* di Blaise Pascal (1623-1662), nelle quali la necessità di difendere il giansenismo e di mostrare le contraddizioni della casuistica gesuita porta Pascal a criticare non solo il Dio razionale dei filosofi e il deismo ma anche le tesi dei molinisti, sostenitori, a suo avviso, di un libero arbitrio che fa a meno del ruolo di Dio e della sua Grazia e ripone sempli-

<sup>36</sup> Per lo slittamento dal Dio del cristianesimo a quello dei filosofi, in relazione alle conseguenze della rivoluzione scientifica, si veda Lilla 2009, pp. 72-74: «È vero che si continuò a pubblicare ‘teologie naturali’ fino al XIX secolo, ma non ci sarebbe stato nessun moderno *Timeo*, nessun resoconto onnicomprensivo del ‘tutto’ capace di spiegare la genesi e le leggi del cosmo e il posto dell’uomo al suo interno [...]. Una delle strategie adottate dai teologi razionali e dai filosofi fu quella di presentare Dio come una sorta di ingegnere od orologiaio, un essere superiore che aveva assemblato la macchina del mondo e ora se ne stava assiso a guardar funzionare il suo meccanismo. Questo nobile Dio non si abbassava a compiere miracoli puerili che avrebbero sospeso le leggi della natura. Egli agiva attraverso l’armonia prestabilita di queste leggi, un’armonia complessa, non sempre evidente all’occhio inesperto puntato sui fugaci mali del mondo, ma perfettamente ovvia a coloro che padroneggiavano le formule. Ed erano queste stesse formule a offrire un modello per l’esistenza umana. Erano razionali, eleganti, efficienti. La bontà umana consisteva dunque nell’essere ugualmente razionali: la vita della ragione, non quella del fato cieco, è la vera *imitatio Dei*. Il Settecento fu in Europa il secolo d’oro di questa teologia razionale moderna che divenne anche una teodicea nelle mani di filosofi come Leibniz. Essi sostenevano che più avessimo compreso le leggi fondamentali che governano il cosmo, più avremmo capito perché il mondo è come deve essere e perché è buono, data la natura di Dio. I cristiani medievali pensavano umilmente che fosse Dio a giustificare i peccatori mediante la grazia portata da suo figlio Gesù Cristo. I teologi razionali si assunsero l’onere di giustificare Dio, una giustificazione che ora gli era necessaria, pensavano, a causa delle nuove scienze. Ma questo Dio dei filosofi era davvero un Dio cristiano, il Dio della Bibbia, di Abramo e di san Paolo? Le chiese del XVII secolo non la pensavano così, e non erano le sole. Persino Pascal, forse il più grande matematico dell’epoca, considerava il Dio della teologia razionale un idolo, un feticcio da contabili. Egli, al pari dei suoi compagni giansenisti e dei membri delle sette protestanti, si richiamò nuovamente alla tradizione agostiniana, ma senza rifiutare le nuove scienze. Al contrario, secondo Pascal la rivoluzione scientifica ‘doveva essere salutata come una liberazione di Dio dalle catene della teologia naturale».

<sup>37</sup> Per questa definizione di *way of ideas* cfr. Paganini 2015.

cemente nella natura dell'uomo la possibilità della salvezza dell'anima; ed è il caso inoltre di Nicolas Malebranche (1638-1715), che nel *Trattato sulla natura e sulla Grazia* (1680) e nelle polemiche con il giansenista Arnauld riguardo alla teodicea e al ruolo della Grazia chiama a raccolta i temi delle tradizioni teologiche legate al fatalismo, da Boezio alla diatriba tra Molina e Bañez. Tuttavia i dibattiti sul compatibilismo teologico passano generalmente in secondo piano e diventano piuttosto, soprattutto nella forma della teodicea, oggetto della satira dei *philosophes* nel secolo dei Lumi e in generale nello spirito filosofico contemporaneo<sup>38</sup>. Alla voce *Dio*, nel *Dizionario filosofico*, Voltaire (1694-1778) mette in parodia alcune questioni che hanno storicamente attraversato i dibattiti sul compatibilismo e che ora, nelle parole dell'ottuso Logomaco, appaiono prive di significato: «Dio è infinito *secundum quid* o secondo l'essenza? [...] Dio è in un luogo, o fuori di qualsiasi luogo, o in tutti i luoghi? [...] Dio può fare che ciò che è stato non sia stato, e che un bastone non abbia due estremità? Ed egli vede il futuro come futuro o come presente?»<sup>39</sup>. Oppure si pensi alle riflessioni sulla provvidenza divina contenute nel *Poema sul disastro di Lisbona* e nel *Candido* (1758), dove il precettore e filosofo Pangloss insegna al suo giovane discepolo la propria «metafisico-teologico-cosmologo-stoltologia», la quale riposa sulla convinzione, leibniziana e wolffiana, che questo sia il migliore dei mondi possibili: «È dimostrato che le cose non possono essere altrimenti: essendo infatti tutto creato per un fine, tutto è necessariamente per il miglior fine»; di questo ragionamento Pangloss elenca una serie di prove che costituiscono una messa in ridicolo, da parte di Voltaire, del concetto aristotelico e scolastico di causa finale: «Osservate che i nasi sono stati fatti per portare occhiali e noi abbiamo infatti degli occhiali. Le gambe sono visibilmente istituite per essere rivestite e noi abbiamo dei calzoni» e via dicendo<sup>40</sup>. Ma la distanza dalle questioni del fatalismo teologico non è propria solo di Voltaire: Denis Diderot ne fa oggetto di satira nel suo *Jacques il fatalista e il suo padrone* (pubblicato postumo nel 1798), dove il protagonista Jacques professa un fatalismo assoluto, dai risvolti grot-

<sup>38</sup> Per la storia della teodicea, cfr. Fonnesu 2015.

<sup>39</sup> Tr. it. in Voltaire 1955, p. 244.

<sup>40</sup> Tr. it. in Voltaire 1991, p. 16.

teschi, secondo il quale tutto ciò che accade è necessario che accada e «tutto ciò che di bene o di male ci capita quaggiù è scritto lassù».

### Filosofi e teologi: le discussioni contemporanee

Bisognerà attendere la seconda metà del Novecento per una decisa ripresa, soprattutto in ambito anglosassone, delle discussioni sul compatibilismo teologico. Storiograficamente, gli inizi di questo rinnovato interesse si fanno risalire al 1965, quando Nelson Pike pubblica l'articolo *Divine Omniscience and Voluntary Action*. In quel testo, egli costruisce un'argomentazione dagli esiti fatalisti capace di condurre all'impasse ogni possibile teoria compatibilista. L'articolo fece scalpore nell'ambito della filosofia della religione, e non solo. Sia nell'ambito cattolico sia in quello delle confessioni protestanti furono molti i tentativi di rispondere all'argomento di Pike, il quale a sua volta rilanciò la sfida elaborando una distinzione, quella tra *hard facts* (fatti immodificabili e quindi dotati di assoluta necessità) e *soft facts* (fatti modificabili e non necessari, come profezie e futuri contingenti, e dunque funzionali a soluzioni compatibiliste), intorno alla quale si è mossa buona parte del dibattito sul compatibilismo in lingua inglese degli ultimi cinquant'anni.

Il segno distintivo di questo rinnovato interesse è la ripresa di teorie teologiche del passato, in particolare quelle medievali, come soluzione e via d'uscita alle contraddizioni cui il fatalismo teologico sembra necessariamente condurre. Una strategia che procede generalmente attraverso un'opera di decontestualizzazione storica e di riduzionismo logico e che ha visto protagonisti soprattutto filosofi di tradizione analitica. Il primo teologo medievale oggetto di un simile interesse, probabilmente perché percepito come più disponibile a una lettura puramente logica e filosofica e dunque traducibile nei termini formali propri del dibattito analitico contemporaneo, è stato Guglielmo di Ockham.

Pioniere di questo nuovo approccio "neo-ockhamista" è stata la studiosa americana Marilyn McCord Adams (1943-), che ha portato l'attenzione sulla centralità, nella soluzione di Ockham, della *necessitas per accidens*, e sulla distinzione tra fatti al passato *secundum vocem* (cioè solo verbalmente) e *secundum rem* (cioè di fatto) come chiave di volta di una possibile soluzione linguistico-epistemologica al dilemma compatibilista. Sia la Adams sia il teologo calvinista Alvin Plantinga (1932-) hanno individuato nella *necessitas per accidens*, definita in ter-

mini di potere controfattuale sul passato, il nodo cruciale della questione: la natura *soft* delle proposizioni verbalmente al passato (*secundum vocem*), secondo la Adams, garantisce agli stati di cose che essi descrivono una natura aperta, svincolandoli dalla necessità accidentale propria di ogni evento del passato; a sua volta, Plantinga procede rimodulando e ammorbidendo la *necessitas per accidens*, così da rendere possibile al soggetto agente un potere controfattuale sul passato e quindi una libertà rispetto a ciò che, avvenuto nel passato (ad esempio le profezie o le affermazioni della prescienza divina), comporta un vincolo deterministico sugli eventi a esso futuri. Postulando l'esistenza di *hard facts* sul passato che non sono accidentalmente necessari, viene così a sfumare il confine problematico fra contingenza e necessità e ad aprirsi la possibilità di un compatibilismo che Plantinga articola secondo una logica a mondi possibili.

A prescindere dall'efficacia e dalla validità concettuale delle soluzioni elaborate, il recupero di posizioni storiche all'interno del dibattito contemporaneo è sempre segnato, in qualsiasi direzione ciò avvenga e nonostante l'appello a una valutazione puramente logica delle teorie proposte, da una forte componente ideologica. Ciò è particolarmente evidente in alcuni autori, come ad esempio nell'"ockhamismo tomista" di Linda Zagzebski (1946-). La filosofa americana critica la supposizione ockhamista che gli stati mentali divini siano uguali a quelli umani e si rifà al concetto tomista di *simplicitas* per indicare come gli atti mentali divini siano immediati. Lo stato cognitivo di Dio è identico in ogni mondo possibile, a prescindere dalla natura contingente o meno degli eventi che esso apprende. In tal modo si eviterebbe ogni conseguenza rigidamente deterministica del fatalismo teologico, dal momento che nessuna credenza divina è vincolata a una determinata azione. In questa prospettiva, che risolve il dilemma fatalista spostandolo sul versante della necessità, Ockham è ricondotto, per così dire, all'ortodossia tomista, e la centralità della contingenza della sua soluzione, con il carico di indeterminismo che ne consegue, ne esce fortemente ridimensionata e quasi assunta sotto l'ala protettiva dell'eternalismo di Tommaso, assunto a criterio storico per giudicare la plausibilità o meno delle teorie compatibiliste nella misura in cui si avvicinano o allontanano da quel modello.

Il caso della Zagzebski mostra come la distinzione tra *soft* e *hard facts* non sia l'unica ad animare la discussione. Altra grande dicotomia è infatti quella tra eternalismo e presentismo, introdotti nel di-



battito soprattutto da John Martin Fischer (1952-). Con il termine “presentismo” ci si riferisce a una teoria che identifica come esistenti solo gli oggetti o gli stati di cose attualmente presenti: eventi passati e futuri non avrebbero quindi un’esistenza ‘sostanziale’. I teorici dell’“eternalismo” invece sostengono che, così come gli oggetti nello spazio hanno una diversa distanza dall’agente, lo stesso vale nella temporalità, all’interno della quale si collocano oggetti che si differenziano per essere più o meno lontani dall’osservatore. Coinvolgendo concetti come temporalità e necessità, le due categorie hanno costituito un punto di riferimento per valutare l’efficacia o meno delle posizioni storiche riprese nel dibattito. È quello che è accaduto in particolare con Ockham e con la distinzione *secundum rem/secundum vocem*, la quale richiederebbe, a parere di Fischer, una posizione eternalista per poter mettere fuori gioco ogni pericolo di incompatibilismo; posizione in realtà inaccettabile per chi, come gli ockhamisti, lega la “morbidità” della prescienza divina con la natura libera degli atti futuri. Critica, quella di Fischer, che manca il bersaglio, come vedremo, perché colpisce gli ockhamisti più che Ockham; ma che è comunque istruttiva di come la ripresa di teorie storiche avvenga sempre sulla base degli interessi teoretici del presente, che portano a orientare ideologicamente, e spesso a fraintendere e indebolire, quelle posizioni.

Il “ritorno” del tema compatibilista, con il carico di questioni che esso porta con sé, ha prodotto negli ultimi anni una vastissima letteratura, nella quale non è sempre facile ricostruire il percorso delle soluzioni che, come quelle storiche sin qui considerate, si muovono sul piano di un compatibilismo legato agli atti epistemicici. C’è chi, come i teologi dell’*Open Theism* (il loro manifesto, *The Openness of God*, è del 1994), sostiene la necessità di un ripensamento della concezione stessa del divino a partire dai suoi attributi tradizionali, presenti in ogni teologia ma soprattutto in quelle cristiane; un Dio che in questo modo non appare più vincolato ad attributi essenziali come l’onniscienza e l’onnipotenza ed è dunque libero dal vincolo di infallibilità e dalle implicazioni deterministiche dei propri atti cognitivi. La ridefinizione degli attributi divini apre soluzioni nuove ai dilemmi del compatibilismo agendo sul polo necessitarista della relazione. Vi è poi invece la vasta ed eterogenea galassia delle posizioni che si definiscono “libertariste”: esse partono dal presupposto fondamentale secondo il quale se l’agente possiede il libero arbitrio, l’universo non può essere deterministico. Posto dunque che la libertà del volere umano sia un

presupposto fondamentale del libertarismo, ne consegue una posizione che non può essere definita incompatibilista perché semplicemente non si pone più il problema dell'accordo tra qualsiasi forma di determinismo e il libero volere umano; quest'ultimo infatti è posto come ciò che è dimostrato (*demonstratum*) e non come ciò che è da dimostrare (*demonstrandum*). Ma il termine "libertarismo", come tutti gli "ismi" rischia di essere ingannevole e va dunque assunto con cautela: ci limitiamo in questa sintesi, per comodità, a utilizzarlo come criterio puramente storiografico utile a segnalare la prospettiva di tutte quelle posizioni, anche molto distanti l'una dall'altra e critiche fra loro, che sostengono i propri argomenti sul fondamento del termine contingente e libero del dilemma compatibilista e sulla capacità di un soggetto autonomo di agire diversamente da come agisce, facendo oggetto delle proprie analisi i modi attraverso i quali possa dirsi libera la volontà umana. In quest'ambito si collocano a diverso titolo le riflessioni di Robert Kane (1938-) come quelle di Elizabeth Anscombe (1919-2001), Joëlle Proust (1947-) e Donald Davidson (1917-2003), questi ultimi soprattutto per le indagini di filosofia della mente.

Su questo piano, che ha portato nel dibattito il contributo proveniente dalle ricerche nel campo delle neuroscienze<sup>41</sup>, Daniel Dennet (1942) ha elaborato un modello compatibilista fondato su una struttura di libero arbitrio a due livelli che egli ha definito "modello valeriano", in onore del poeta Paul Valéry, e che procede dall'indeterminismo come sorgente di possibilità alternative alle quali poi il determinismo attinge. Sul piano del libero arbitrio in relazione alla responsabilità morale, un ruolo centrale è quello di Harry Frankfurt (1926-). La sua ridefinizione del PAP (*Principle of alternative possibilities*, per il quale un agente non è libero se mentre compie un'azione non può fare altrimenti) ha generato una lunga scia di discussioni: con l'esempio di-

<sup>41</sup> È il caso, ad esempio, dell'esperimento di Benjamin Libet (1916-2007): in esso si chiedeva ai candidati di eseguire un semplice movimento (come girare il polso) avvalendosi di un contatore (ad esempio un orologio) per registrare in quale istante avvenisse la decisione di compiere il movimento. Lunghi dall'essere concomitanti, i due momenti (la decisione di muovere il polso e l'atto del movimento) avvenivano in realtà a una distanza di 0,5 secondi l'uno dall'altro, e molti presero il risultato come una dimostrazione del fatto che il libero arbitrio è soltanto un'illusione e che le deliberazioni della volontà non costituiscono la causa delle nostre azioni. Va detto che Dennet è tra coloro che hanno negato validità all'esperimento.

venuto celebre del neurochirurgo Black, il quale impianta nel cervello del suo paziente un meccanismo che scatterà qualora il paziente stesso non agisca come Black ha stabilito (ma potrebbe anche agire nel modo stabilito di sua spontanea volontà), Frankfurt ha mostrato come sia possibile che il soggetto non abbia alcuna possibilità di agire diversamente da come agisce, e tuttavia la sua azione è nondimeno libera.

*Cattivi macellai*

Anche una rapida ricognizione storica, come quella che abbiamo abbozzato, mostra la complessità e le implicazioni del dilemma compatibilista. Un intreccio di molti rivoli, che si mescolano l'uno con l'altro in un processo che sfugge da ogni parte, quando si cerca di afferrarlo per averne un quadro d'insieme. Per questo abbiamo deciso di isolare storiograficamente, in tale contesto fluido, quelle posizioni che fossero in vario modo riconducibili a un compatibilismo fondato sulla natura e i modi degli atti di conoscenza, consapevoli che esso costituisca un atto deliberato di scelta tra diverse (ma non infinite) possibili letture e che il risultato costituisca un oggetto storiografico prima che storico. Forse, più che di un oggetto rigidamente determinato si dovrebbe parlare di un "tema", inteso come un oggetto che non esiste al di fuori delle sequenze musicali sotto le quali viene eseguito, ma che tuttavia rimanda al comune riferimento alla medesima successione di note<sup>42</sup>. Oppure possiamo fare uso della distinzione elaborata da Barry Smith, relativa alla definizione degli oggetti e dei processi temporali (come nel caso della nostra ricostruzione storica), e traducendola in termini di metodo storiografico<sup>43</sup> parlare del nostro tema come uno dei possibili "oggetti fiat", cioè entità che esistono soltanto attraverso confini e linee di demarcazione realizzate cognitivamente dall'uomo (ad esempio un distretto postale o gli Stati Uniti). Essi a loro volta si stagliano e si appoggiano su un fondo di realismo storico che possiamo definire "oggetto bona fide", cioè indipendente dalle decisioni umane (esempi di oggetti di questo genere sono il Lago di Garda e la Terra, oppure, tradotto in termini storiografici, fatti storici come la morte di

<sup>42</sup> Cfr. Panaccio 2007, p. 271 e Panaccio 2014 p. 184-185.

<sup>43</sup> Cfr. Smith 2001.

Giulio Cesare, la composizione dell'*Eneide* o l'antioriorità della *Città di Dio* di Agostino rispetto alla *Consolazione della filosofia* boeziana). Il "compatibilismo fiat", per così dire, non pretende assunzioni forti dal punto di vista del realismo storico, in quanto denuncia a priori la propria natura prospettica all'interno di una pluralità di possibili letture; e tuttavia esso non comporta, dall'altra parte, una deriva per cui non esisterebbero più fatti ma solo interpretazioni. Da buon *tomista* e seguendo le indicazioni del senso comune, Umberto Eco cita l'esempio di un macellaio che voglia tagliare un bue o un vitello<sup>44</sup>: culture diverse hanno prodotto tagli diversi, ma nessuna ha concepito un taglio che unisse la coda e l'estremità del muso. Questo perché la realtà presenta, prima delle categorie e dei linguaggi con cui cerchiamo di comprenderla, delle "linee di tendenza", delle "nervature" che orientano chi vi si muove, mentre al contempo ne vietano o rendono impossibili altre. Come scrive Eco: «non si può dire tutto quello che si vuole. L'essere può non avere senso, ma *ha dei sensi*, forse non dei sensi obbligati, ma certo dei *sensi vietati*»<sup>45</sup>.

Ciò che guida la nostra ricerca non è semplicemente il tentativo di ricostruire in maniera storicamente e filologicamente corretta

<sup>44</sup> L'esempio si rifà alle pagine del *Fedro* nel quale Platone si raccomanda di tagliare l'animale seguendo le nervature naturali del suo corpo, evitando di lacerarne malamente le carni come un "cattivo macellaio". L'esempio è ripreso anche in Varzi 2010, pp. 69-73. Achille Varzi non è in fondo distante dalla prospettiva realista di Eco, benché dissenta su un aspetto cruciale, e cioè sull'utilità della distinzione tra oggetti fiat e oggetti bona fide e affermi la natura fiat e quindi convenzionale di ogni oggetto: per Varzi la distinzione è semplicemente ridondante se serve a evitare la deriva nel nichilismo o nella deriva delle interpretazioni, perché sia l'una che l'altra tipologia di oggetti riposano sul fondamento dell'esistenza di un sostrato concreto e quindi su un fondo di solido realismo sul quale si esercita l'attività di definizione convenzionale dei confini. La posizione di Varzi intende il *ground* sottostante alle definizioni fiat come un elemento neutro, senza il quale quelle definizioni non potrebbero darsi ma che tuttavia non sembra decisiva nell'orientarle come nel caso delle nervature di Eco: quello che ci interessa però sottolineare qui non sono i punti in comune tra due teorie, ma il fatto che la natura prospettica ed epistemica degli oggetti che facciamo oggetto di analisi non toglie la loro "oggettività" e il loro necessario radicamento in qualcosa di sostanziale. Per la soluzione di Varzi e la risposta a Eco, si veda sempre Varzi 2010, pp. 73-80.

<sup>45</sup> Cfr. Eco 1997, p. 39; per inciso, il paragrafo si chiude con un esempio tratto proprio da una *Quaestio Quodlibetalis* di Tommaso d'Aquino, dove le "nervature" dei processi temporali, e della realtà di fatto così determinatisi (in quel caso, la perdita di verginità di una fanciulla), costituisce un limite oggettivo, anche per Dio.

una serie di posizioni gravitanti attorno a un tema comune. Questa è stata piuttosto una preconditione e un criterio metodologico, che vincolandoci alla storicità delle posizioni prese in esame ci ha condotto a rispettarne la natura senza forzature e strumentalizzazioni, così da consentire il recupero di quelle teorie in tutta la loro coerenza e forza argomentativa. In questo modo sarà possibile osservare, in positivo, i modi con cui una serie di termini e concetti costituiscono e giustificano un tema e rendono possibile il dialogo con esso. Le teorie filosofiche possono essere intese come fatti che si collocano nel tempo storico secondo una successione lineare e al contempo degli schemi concettuali che, nell'organizzare l'esperienza, si fondano su strutture e presupposti diversi e spesso inconciliabili. Se prese in questa seconda accezione, esse presentano tra loro elementi sia di continuità sia di discontinuità: discontinuità tra i confini "esterni", cioè tra i paradigmi storici nei quali esse rientrano, e continuità tra i confini "interni", cioè tra posizioni contigue, benché distinte in diverso grado, all'interno di uno stesso paradigma o di uno schema concettuale<sup>46</sup>. Il dialogo diventerà così possibile su questo piano, in un ambito parziale ma tuttavia ben definito proprio da quei rapporti di continuità e discontinuità, mentre contraddittorie e ideologiche appaiono quelle operazioni che intendono un concetto all'interno di uno schema concettuale che non lo prevede e a cui esso fa resistenza.

Dall'altra parte, in negativo, sono emerse le componenti ideologiche, le giustificazioni *ad hoc* e i presupposti di coloro che hanno inteso ricostruire il pensiero di autori come Ockham, Tommaso o Molina distorcendolo in funzione dei propri impegni ontologici e della funzionalità di quelle teorie ai propri scopi, sovrapponendo alle fonti storiche la loro immagine distorta e alternandone quindi la lettura. Seguendo la lezione, filosofica ed etica al contempo, di Umberto Eco siamo partiti dalla convinzione che riconoscere e ricostruire la struttura di quelle soluzioni dovesse significare in primo luogo svelarne i presupposti. Per farlo abbiamo storicamente contestualizzato o, come direbbe Preti, "concretamente dimensionate" quelle teorie, ricostruen-

<sup>46</sup> Per schema concettuale intendiamo un modo di organizzare l'esperienza, cioè un apparato strutturato categorialmente con il quale diamo forma concettuale ai dati della percezione e dei diversi modi dell'attività mentale (immaginazione, logica, credenza etc.). Si veda la definizione e l'analisi del termine da parte di Donald Davidson (Davidson 1973).

dole all'interno dello stile argomentativo in cui il filosofo le ha pensate e nel contesto che quelle teorie reclama per essere tale. In questo modo abbiamo inteso distinguere la nostra indagine critica da quelle forme di attualizzazione e di ricostruzione lineare che, in nome di una presunta invariabilità trans-storica di alcuni concetti, sovrappongono schemi categoriali a posizioni che non sono in grado di accoglierli e offrono resistenza. Anche i termini che spesso sono stati assunti come puramente logici e atemporali mostrano in realtà slittamenti semantici e segni evidenti della loro natura storica. Se le ricerche di Kuhn sui paradigmi hanno già mostrato questa storicizzazione nell'ambito della storia della scienza, ciò è meno evidente nello studio dei problemi e delle tradizioni teologiche. Ad esempio, oggi è chiaro che, dopo Duns Scoto, la necessità passa a essere, da diacronica, sincronica; la necessità temporale di impronta aristotelica cede il posto a uno schema concettuale e categoriale diverso, dove essa si configura come controfattuale. Tuttavia, pochi sono disposti ad accettare tali slittamenti semantici e ad ammettere che i presupposti e gli impegni ontologici di una tesi filosofica o teologica orientano gli schemi concettuali, differenziando il significato dei termini che vi occorrono<sup>47</sup>.

Questo libro va in tale direzione critica. Per questo l'indagine non seguirà un ordine storico ma procederà a ritroso, aprendosi sulla definizione contemporanea del problema, nella seconda metà del Novecento, e proseguendo poi all'indietro, dai diversi "ismi" che si sono generati alle fonti storiche cui di volta in volta si è attinto per produrli; per chiudersi infine su un panorama sintetico e ragionato delle prospettive più recenti e sulla proposta di una definizione di compatibilismo in termini di negoziazione concettuale.

<sup>47</sup> Tra questi Rory Fox. Si veda Fox 2006, dove questa storicizzazione dei termini emerge dall'analisi delle oscillazioni semantiche del concetto di eternità nel XIII secolo.