



segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXVI NUOVA SERIE
n. 103 agosto/dicembre 2022**

D. Migliorini, S. Rindone (eds)

e-ISSN: 1828-5368

“SEGNI E COMPRENSIONE”

Segni e Comprensione is a peer-reviewed international journal which focuses on the phenomenological and hermeneutical research. The Journal, founded in 1987¹ at the Department of Philosophy and Social Sciences of the University of Salento by Giovanni Invitto, in collaboration with the “Italian Centre for Phenomenological Research” in Rome, has been classified by the National Agency for the Evaluation of the University System (ANVUR) as a “scientific journal”. The title *Segni e Comprensione* identifies the editorial proposal: to establish a Journal as a phenomenological-hermeneutical tool for investigating the issues of contemporary philosophical-educational debate. In fact, in these three decades the Journal has been a significant national and international crossroads of knowledge and methods, which through theoretical elaboration have enriched the philosophical and cultural landscape of our time: from the philosophy of existence to sociology and pedagogy, from the philosophy of language to psychology, up to issues related to current events. The Journal publishes original articles and book reviews. *Segni e Comprensione* is published twice a year. Besides ordinary issues according to a Call, special issues devoted to a special topic may be published. All articles go through double-blind review processes.

LEGAL OFFICER

Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici e Direttore Scientifico Prof.ssa **Maria Grazia Guido**, Università del Salento, Italy.

EDITOR IN CHIEF

Prof.ssa **Daniela De Leo**, Università del Salento, Italy

EDITORIAL BOARD

Proff. **Andrea Aguti**, Università di Urbino, Italy; **Angela Ales Bello**, Pontificia Università Lateranense Roma, Italy; **Gabriella Armenise**, Università del Salento, Italy; **Jean-Robert Armogathe**, Ecole pratique des hautes études de Paris, France; **Renaud Barbaras**, Paris I – Sorbonne, France; **Antonella Cagnolati**, Università di Foggia, Italy; **Mauro Carbone**, Université Jean Moulin Lyon 3, France; **Pio Colonnello**, Università della Calabria, Italy; **Umberto Curi**, Università di Padova, Italy; **Franco Ferrarotti**, Università di Roma 1, Italy; **Marisa Forcina**, Università del Salento, Italy; **Luca Illetterati**, Università di Padova, Italy; **Giovanni Invitto**, Università del Salento, Italy; **Sandro Mancini**, Università di Palermo, Italy; **Carlo Sini**, Università di Milano, Italy; **Paolo Spinicci**, Università di Milano, Italy; **Pierre Tamaniaux**, Georgetown University, United States.

¹ The Journal is registered under no. 389/1986 of the Press Register, Lecce Law Court; quarterly until 2017, from 2018 half-yearly; the electronic version is available at the following addresses:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

ADVISOR BOARD

Proff. **Pierandrea Amato**, Università di Messina, Italy; **Giuseppe Annacontini**, Università di Foggia, Italy; **Nicola Antonetti**, Università di Parma, Italy; **Alessandro Arienzo**, Università di Napoli, Italy; **Philippe Audegean**, University of Nice - Sophia Antipolis, France; **Francis Assaf**, University of Georgia, United States; **Francesca Brezzi**, Università di Roma 3, Italy; **Angelo Bruno**, Università del Salento, Italy; **Annalisa Caputo**, Università di Bari, Italy; **Gennaro Carillo**, Università di Napoli, Italy; **Florencio Vicente Castro**, Universidad de Extremadura, Spain; **Hervé Cavallera**, Università del Salento, Italy; **Giovanni Cera**, Università di Bari, Italy; **Claudio Ciancio**, Università del Piemonte Orientale, Italy; **Dino Cofrancesco**, Università di Genova, Italy; **Emanuela Corlianò**, Università del Salento, Italy; **Marco Antonio D'Arcangeli**, Università dell'Aquila, Italy; **Roger Dadoun**, Université de Paris VII-Jussieu, France; **Ennio De Bellis**, Università del Salento, Italy; **Antonio Delogu**, Università degli Studi di Sassari, Italy; **Ferruccio De Natale**, Università di Bari, Italy; **Emmanuel de Saint Aubert**, CNRS École Normale Supérieure Paris, France; **Gilberto Di Petta**, Università degli Studi di Napoli "Federico II", Italy; **Silvano Facioni**, Università della Calabria, Italy; **Monica Genesis**, Università del Salento, Italy; **Francesco Giovanni Giannachi**, Università del Salento, Italy; **Ida Giugnatico**, Université de Québec à Montréal, United States; **Elsa Grasso**, Université Côte d'Azur, France; **Lucilla Guidi**, Hildesheim Universität, Germany; **Renate Holub**, University of California – Berkeley, United States; **Pietro Luigi Iaia**, Università del Salento, Italy; **Jean Leclerc**, Western University, Ontario, Canada; **Marcella Leopizzi**, Università del Salento, Italy; **Mariano Longo**, Università del Salento, Italy; **Luca Lupo**, Università della Calabria, Italy; **Roberto Maragliano**, Università Roma Tre, Italy; **Stefania Mazzone**, Università di Catania, Italy; **William McBride**, Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States; **Omer Moussaly**, Université du Québec à Montréal, Canada; **Claudio Palazzolo**, Università di Genova, Italy; **Fabrizio Palombi**, Università della Calabria, Italy; **Lucia Perrone Capano**, Università di Foggia, Italy; **Marco Piccinno**, Università del Salento, Italy; **Augusto Ponzio**, Università di Bari, Italy; **Françoise Poulet**, Université de Bordeaux, France; **François Roudaut**, Université Paul-Valéry Montpellier III, France; **Carmen Guzman Revilla**, Universitat de Barcelona, Spain; **Gamin Russell**, University of Iowa, United States; **Nicola Russo**, Università di Napoli, Italy; **Giovanni Scarafile**, Università di Pisa, Italy; **Fabio Seller**, Università di Napoli "Federico II", Italy; **Paola Ricci Sindoni**, Università di Messina, Italy; **Stella Spriet**, University of Saskatchewan, Canada; **Fabio Sulpizio**, Università del Salento, Italy; **Jennifer Tamas**, State University of New Jersey, United States; **Christel Taillibert**, University of Nice - Sophia Antipolis, France; **Laura Tundo**, Università del Salento, Italy; **Christiane Veauvy**, CNRS École Normale Supérieure Paris, France; **Jolene Vos-Camy**, Calvin University, Michigan, United States; **Carlota Vicens Pujol**, Università isole Baleari, Spain; **Sergio Vuskovic Royo**, Universidad de Valparaiso, Chile; **Frédéric Worms**, ENS, France; **Chiara Zamboni**, Università di Verona, Italy; **Salvatore Rindone**, Studio Teologico S. Paolo, Catania/Pontificia Facoltà Teologica san Giovanni Evangelista; **Damiano Migliorini**, Università di Urbino.

EDITORIAL OFFICE

Giulia Longo, Università di Napoli "Federico II", Italy; **Stefania Tarantino**, Università degli Studi di Salerno, Italy.



INDICE

Introduzione

Damiano Migliorini, Salvatore Rindone

p. 5

Provvidenza e sofferenza

[Providence and suffering]

Eleonore Stump

p. 9

*Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in
ambito biblico-cristiano*

*[The Concept of Providence in Hellenistic Philosophy and its reception in the
Biblical-Christian context]*

Aldo Magris

p. 32

*Tra necessità e contingenza: la provvidenza divina nella prospettiva della
filosofia naturale di Tommaso d'Aquino*

[Between necessity and contingency: Divine Providence in the light of Aquinas' Natural Philosophy]

Vincenzo Serpe

p. 58

*Dio, l'evento e l'algoritmo: il tradimento di Leibniz nell'ontologia digitale e
l'etica dell'istante*

[God, the Event and the Algorithm: Leibniz's betrayal in Digital Ontology and the ethics of the instant]

Giuseppe De Ruvo

p. 81

Prescienza, libertà e provvidenza

[Foreknowledge, Freedom and Providence]

Ciro De Florio, Aldo Frigerio

p. 113

Providence and Mystery: from Open Theism to New Approaches

Damiano Migliorini

p. 134

INTRODUZIONE

Quando Seneca compone il dialogo *De providentia* stava vivendo uno dei periodi più incerti e confusi della sua vita, ormai lontano dalla politica e dedito soltanto alla contemplazione e agli studi. In quegli anni turbolenti, tra il 62 e il 65 dopo Cristo, anno della sua morte, egli scrive forse alcune delle sue opere più belle. Nel *De providentia* il maestro latino risponde alle domande incalzanti dell'amico Lucilio, il quale gli chiede «perché capitano tanti guai ai buoni?». Nelle righe che seguono questa domanda non soltanto riconosciamo il senso che l'autore latino ha cercato di dare a ciò che gli stava capitando, vale a dire un senso alla propria sorte drammatica – il precettore di Nerone, infatti, sarà condannato e costretto al suicidio –, ma riecheggia anche la grande domanda sul male e sul senso della vita che ritroviamo già sulle labbra di Giobbe: «Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» (Gb 2,10) oppure nelle pagine dell'Ecclesiaste: «Anche a me toccherà la sorte dello stolto! Perché allora ho cercato d'essere saggio? Dov'è il vantaggio?» (Qo 2,15).

Seneca non giustifica la sorte favorevole del cattivo, né compiangere le sventure del giusto, ma afferma secondo l'insegnamento stoico che «è nell'interesse dei buoni che, per rendersi immuni dal terrore, si trovino spesso di fronte ad esperienze spaventose e debbano sopportare con animo sereno ciò che non è male, se non per chi lo sopporta male» (4.16). Nel caso biblico, invece, la domanda sull'agire di Dio e sulla sventura del giusto rimane aperta, senza risposta, mentre la tragedia dell'innocente si consuma inesorabilmente.

Forse è questo il motivo per il quale il tema della provvidenza divina, così come la questione sull'origine del male, è stato oggetto di dispute millenarie ed è ancora oggi al centro della riflessione filosofica e teologica. Interrogarsi sulla provvidenza di Dio, infatti, non significa soltanto interrogarsi sulla coerenza di una dottrina centrale per le fedi religiose di ogni tempo, ma anche sul senso della vita e della storia di ogni uomo. Nel testo con cui l'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR) aveva promosso il suo Convegno annuale, tenutosi a Roma l'11-12 Novembre 2021, – di cui due volumi di *Segni e Comprensione* raccolgono gli Atti – tale rinnovata attenzione alla questione veniva descritta in questi termini: «Il momento di crisi epocale che viviamo sembra particolarmente opportuno per un ripensamento di questo tema a partire dalle tradizionali questioni teologiche e filosofiche che esso solleva, ma anche nel confronto con la visione scientifica del mondo e con le molte concezioni filosofiche contemporanee

che, assieme alla provvidenza, mettono in discussione un senso ultimo della vita e un fine della storia».

Si evince dal testo che quello di “provvidenza” è necessariamente un concetto “olistico”, che acquisisce un significato solo all’interno di una più complessa rete metafisica, epistemologica e scientifica. Di queste “reti”, vere e proprie *Weltanschauungen*, se ne sono sviluppate moltissime nella nostra contemporaneità, anche grazie a una maggiore comunicazione con tradizioni filosofiche e teologiche diverse. Inoltre, il clima teologico che si respira, anche in Italia, è decisamente cambiato: sempre più si assiste a una rinnovata libertà in campo speculativo, volta a esprimere i dati di fede attraverso categorie ermeneutiche nuove. Riflessioni più sperimentali e aperte alle ibridazioni, per esempio, sono quelle che provengono dalla Filosofia analitica della Religione, che oggi domina il panorama anglo-americano.

I vari contributi, presentati durante il Convegno, cercavano proprio di rispondere, da prospettive metodologiche e culturali diverse, a una molteplicità di domande “guida”, lanciate nella *call for abstracts*. Ne ricordiamo alcune: la fede nella provvidenza possiede un’evidenza razionale? La provvidenza di Dio si esercita per mezzo delle leggi di natura, della contingenza degli eventi mondani e/o di interventi soprannaturali? I mali fisici e morali contraddicono il piano provvidenziale di Dio o hanno un ruolo in essa? Se il piano provvidenziale di Dio sul mondo è eterno, il futuro è aperto e l’essere umano è libero? La dottrina della provvidenza è compatibile con la visione scientifica del mondo? La tecnica può giocare un ruolo nel piano provvidenziale di Dio o tende a sostituirsi a esso? Ha senso parlare di provvidenza in una prospettiva secolare?

Data la ricchezza dei contenuti e delle proposte emerse durante il Convegno, si è dunque deciso di valorizzare il lavoro dei vari studiosi attraverso la pubblicazione degli Atti. I saggi che qui presentiamo sono la rielaborazione di alcuni interventi del Convegno, ma anche di altri contributi pervenuti a seguito di una *Call for paper* internazionale, promossa su sollecitazione della redazione di *Segni e Comprensione*. In entrambi i casi, gli articoli sono stati selezionati attraverso la procedura standard di *double blind review*. Certo, rispetto alla vastità della questione (e delle domande) posta nella *call*, questa raccolta non può che essere un piccolo, seppur significativo, rilancio del tema: un invito a incamminarsi in una direzione, un appello a riconsiderare un tema che talvolta si ritiene “esaurito” o desueto.

Per contribuire a tale “rilancio”, si è inoltre deciso di dare spazio a due dei principali studiosi della Filosofia della Religione contemporanea di area analitica: **Eleonore Stump** (Saint Louis University) e **William Hasker**

(Huntington University). Un loro saggio comparirà dunque, rispettivamente, nel primo e nel secondo volume degli Atti. Ringraziamo quindi entrambi per il tempo dedicato alla ristampa dei loro lavori. Nel presente volume, Stump propone, esponendo il pensiero di Tommaso d'Aquino, una visione "classica", collocabile in quello che oggi viene solitamente indicato come "teismo classico", prendendo in esame proprio il caso biblico di Giobbe.

Sempre nel presente volume, **Aldo Magris** ripercorre la nascita del termine provvidenza e la sua evoluzione concettuale, da Platone al medio-platonismo, allo stoicismo, mostrando come gli autori cristiani dei primi secoli abbiano ripreso il senso platonico, pur non essendoci un termine equivalente nel Nuovo Testamento. Questo fatto, tuttavia, crea un problema di compatibilità fra la teoria filosofica della provvidenza e la visione biblico-cristiana di Dio. L'agire di Dio secondo la Bibbia, infatti, mostra una certa elasticità e questo, per quanto problematico dal punto di vista teoretico perché in conflitto con la prescienza, potrebbe rivelare che la ragione umana non è in grado di cogliere del tutto il misterioso agire di Dio. Proseguendo idealmente questo percorso, **Vincenzo Serpe** affronta il tema della provvidenza a partire dalla filosofia naturale di Tommaso d'Aquino, che fin dal *De Principiis Naturae*, mette il tema della provvidenza in relazione alla necessità, contingenza e causalità, in particolare la causalità finale. Da questo punto di vista, il governo divino è proprio ciò che è capace di tenere insieme la necessità del proprio agire e la contingenza\libertà delle creature. Il saggio di Serpe, quindi, entra in dialogo quasi naturalmente con quello di Stump dedicato appunto all'Aquinate. Proseguendo nella linea "storica", **Giuseppe De Ruvo** focalizza l'attenzione su Leibniz, mostrando come la cosiddetta ontologia digitale, pur dichiarandosi erede di questo pensatore, ne tradisca il pensiero metafisico-teologico creando una "provvidenza algoritmica" che rende impossibile l'avvenire dell'evento e del nuovo. Ricostruendo il pensiero leibniziano De Ruvo evince che attraverso la dottrina dei decreti divini di Leibniz sia in realtà possibile pensare una prassi effettivamente generatrice di evento, sulla base di una metafisica dell'istante che eviti il determinismo algoritmico.

Il saggio di **Ciro de Florio** e **Aldo Frigerio** riprende altre soluzioni al problema del determinismo teologico (evidentemente legato al tema della provvidenza) sviluppate nel corso della storia: dal modello Ockhamista a quello Molinista, fino alla recente proposta teoretica dell'*Open Theism*. Queste teorie sono esaminate alla luce del più recente dibattito, avvenuto nel contesto della filosofia analitica della religione, nel quale è stata messa in luce l'antinomia tra la visione libertaria della libertà umana e la prescienza divina,

soprattutto in riferimento alla provvidenza. Gli autori mostrano che tutti i modelli sono dei deficitari tentativi di risolverla. Il modello molinista sembra essere il più appetibile, ma ha bisogno di una robusta teoria dei *possibilia* (o una teoria allargata del *truthmaker*), che potrebbe però generare altre difficoltà. Nel suo saggio, **Damiano Migliorini** parte da una considerazione più radicale: dal momento che tutti i modelli sono insufficienti, e visto che anche l'*Open Theism* propone una visione altamente problematica (anche nella più recente visione detta dell'*essential kenosis*), l'autore propone di recuperare l'idea di "mistero", mostrando come il tema della provvidenza, dell'onniscienza e della libertà umana appartenga proprio a questa dimensione, nelle varie interpretazioni possibili: da una "tomista" (privilegiata in questo saggio), a una "humeana", a una "hegeliana". La provvidenza è un "mistero di fede", *oltre* ma non *contro* la ragione.

Cogliamo l'occasione per ringraziare la rivista *Segni e Comprensione* per aver ospitato gli Atti del Convegno. In particolare la prof.ssa Daniela De Leo per averci guidato nell'organizzazione e nella gestione delle fasi editoriali e il prof. Andrea Aguti (presidente dell'AIFR e ora anche dell'European Society for Philosophy of Religion) per la fiducia nell'averci indicato come *Editors* di questi volumi. Ringraziamo anche sentitamente i revisori che hanno prestato gratuitamente il loro tempo e le loro competenze nella fase di valutazione degli scritti.

Damiano Migliorini
Salvatore Rindone

PROVVIDENZA E SOFFERENZA

ELEONORE STUMP*

(trad. it. di Andrea Aguti**)

Abstract: In this paper, I will examine Aquinas's views of providence and human suffering by considering his interpretation of the story of Job. Though Aquinas's biblical commentaries have not received the same sort of attention as some of his other works, such as the *Summa Theologiae* or the *Summa Contra Gentiles*, they are nonetheless a treasure trove of his philosophical and theological thought. The commentary on Job in particular is one of Aquinas's more mature and polished commentaries. It sheds light on Aquinas's understanding of God's providence, especially the relation between God's providence and human suffering. The book of Job is the paradigmatic presentation of the problem of evil for anyone trying to reconcile the existence of God with the presence of evil in the world, and it is therefore particularly interesting to see how Aquinas interprets this book.

Keywords: Tommaso d'Aquino, Providence, human suffering, existence of God

* Robert J. Henle Professor of Philosophy, Saint Louis University.

** Professore di Filosofia Morale, Università di Urbino. Salvatore Rindone e Damiano Migliorini hanno contribuito all'editing del testo.

1. Introduzione

In questo articolo¹, esaminerò le opinioni di Tommaso d'Aquino sulla provvidenza e sulla sofferenza umana, prendendo in considerazione la sua interpretazione della storia di Giobbe. Sebbene i commenti biblici di Tommaso non abbiano ricevuto la stessa attenzione di altre sue opere, come la *Summa theologiae* o la *Summa contra gentiles*, sono comunque uno scrigno di tesori del suo pensiero filosofico e teologico. Il commento a Giobbe, in particolare, è uno dei più maturi e raffinati commentari dell'Aquinate. Getta luce sulla sua comprensione della provvidenza di Dio e soprattutto del rapporto tra la provvidenza di Dio e la sofferenza umana. Tommaso d'Aquino discute della provvidenza anche in altre opere, in particolare nel Libro III della *Summa contra gentiles*, che è più o meno contemporaneo al commento di Giobbe; affrontando i problemi che riguardano la sofferenza in molti dei suoi commenti biblici, specialmente quelli sulle epistole paoline. Ma il libro di Giobbe è la presentazione paradigmatica del problema del male per chiunque cerchi di conciliare l'esistenza di Dio con la presenza del male nel mondo, ed è quindi particolarmente interessante vedere come Tommaso interpreta questo libro. Quindi, anche se quando sarà necessario mi rivolgerò ad altre sue opere, tra cui la *Summa contra gentiles* e i commenti alle epistole paoline, il mio *focus* qui è sul suo commento a Giobbe. Inizierò con alcune osservazioni generali sulle opinioni dell'Aquinate sulla provvidenza e poi passerò alla sua interpretazione del ruolo della provvidenza nel libro di Giobbe.

2. La Provvidenza di Dio

La nozione di provvidenza deriva dal concetto della bontà di Dio. Poiché nella dottrina della semplicità la natura divina è identica alla bontà, la bontà delle creature si misura dal loro rapporto con Dio. Per le persone umane in particolare, il bene ultimo e il compimento finale della loro natura consistono nell'unione con Dio. E poiché Dio è buono, fa ciò che è bene per le sue creature. Nei suoi rapporti con gli esseri umani, quindi, il fine ultimo di Dio, che ha la precedenza su tutti gli altri, è quello di unire gli esseri umani a sé in questa vita e più perfettamente in cielo. La provvidenza è il piano con

¹ Questo articolo è la versione rivista e abbreviata del capitolo XVI del mio libro *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003. Per la trattazione completa del problema della sofferenza cfr. E. Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2010.

cui dirige la vita degli esseri umani, influenza i loro caratteri e ordina gli eventi della loro vita per raggiungere il suo scopo; l'effettiva realizzazione del suo piano è il governo divino².

L'affermazione di Tommaso d'Aquino secondo cui tutto nel mondo è soggetto alla provvidenza divina è in accordo con la dottrina cristiana tradizionale. Alla base di questa affermazione ci sono due credenze:

(1) Dio nella sua provvidenza orienta tutte le cose del mondo al loro bene ultimo, cioè a sé stesso³;

e

(2) La volontà di Dio si realizza sempre⁴.

In altri termini, Tommaso sostiene che tutto ciò che accade avviene sotto il controllo di Dio ed è da lui scelto o permesso perché contribuisce al bene ultimo delle creature che attira verso di sé.

Esistono alcune ovvie obiezioni a questa affermazione sulla provvidenza e Tommaso d'Aquino ne considera alcune in diversi punti dei suoi scritti. Esse si dividono in due gruppi. Quelle del primo gruppo si oppongono all'affermazione stessa; quelle del secondo gruppo sostengono che il particolare meccanismo mediante il quale opererebbe la provvidenza divina non include Dio come mezzo di governo⁵. Lascero da parte le obiezioni del secondo gruppo e mi concentrerò su quelle del primo gruppo.

Per cominciare, sembra evidente che la volontà di Dio non si realizza sempre; in effetti, apparentemente esiste anche un rimando biblico a conferma che ciò non accade. In *1 Tim 2, 4* si legge che «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati»; ma è parte della dottrina cristiana che non tutti gli esseri umani

² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* (ora ST), I^a, q. 22, a. 1. Per esigenze di brevità di seguito chiamerò entrambi, sia il piano che la sua esecuzione, come "provvidenza di Dio". Apprezzo e quindi uso in questo articolo la traduzione della *Summa theologiae* dei Padri domenicani della Provincia inglese (*The Summa Theologica*, trad. Fathers of the English Dominican Province, Burns, Oates & Washbourne LTD, London 1911-1925, 22 voll.), che è facilmente reperibile su internet; ma mi sono sentita libera di modificarla in quei casi dove ho ritenuto di fare meglio [le citazioni da Tommaso sono state tradotte in italiano dalla traduzione in inglese dell'Autrice].

³ Cfr. ST I^a, q. 103, a.5.

⁴ Cfr. ST I^a, q. 19, a. 6.

⁵ Le obiezioni del secondo gruppo toccano due punti principali: (1) il modo del governo divino, cioè se la provvidenza di Dio produca direttamente tutte le azioni e gli eventi umani originandosi dalle cause seconde e (2) le implicazioni del governo divino, cioè, se la divina provvidenza possa essere esercitata sulle persone senza distruggere la libertà del volere.

siano salvati, e quindi sembra che la volontà di Dio non sia adempiuta sempre. Inoltre, lo scopo del dare agli esseri umani il libero arbitrio da parte di Dio è, evidentemente, di consentire loro di autogovernarsi e di fare le proprie scelte; ma in tal caso è possibile che le persone umane vogliano qualcosa di discordante rispetto alla volontà di Dio. A ciò si aggiunge che il cristianesimo tradizionale sostiene che alcune delle creature di Dio, in particolare Satana, ma anche alcuni esseri umani, si ribellano a Dio; ribellarsi, tuttavia, non è altro che orientare la propria volontà contro quella di Dio e agire deliberatamente contro la sua volontà. Infine, sembra che la riflessione sulla giustizia di Dio richieda di affermare che la volontà di Dio non è sempre realizzata, perché se alcune creature non agissero contro la volontà di Dio, sembra che Dio non sarebbe giusto nel punirle, come invece si sostiene che faccia⁶.

In risposta, Tommaso afferma che Dio vuole sempre ciò che è buono, ma a volte ciò che è bene considerato in assoluto non è buono in determinate circostanze. In tali casi si può dire che Dio ha un'inclinazione (*velleitas*) per il bene considerato in assoluto, ma ciò che effettivamente vuole è ciò che è buono nelle date circostanze⁷. Quindi, dice Tommaso, quando Dio considera le persone umane in quanto tali, ciò che è bene per loro è che siano salvate; per questo, un Dio perfettamente buono ha un'inclinazione (un'intenzione o un desiderio) di salvarle tutte. Ma poiché alcune persone rifiutano la grazia e persistono nel peccato, ciò che Dio vuole effettivamente è di non salvarne alcune⁸. Il modo tecnico, ma familiare, per descrivere questa situazione, impiegato da Tommaso⁹, è dire che Dio nella volontà antecedente desidera ciò che è bene in assoluto, ma nella volontà conseguente vuole ciò che è buono nelle circostanze.

Le obiezioni alla concezione della provvidenza di Tommaso d'Aquino sopra menzionate possono essere affrontate mediante la distinzione, in Dio, tra volontà antecedente e conseguente. Il testo biblico che afferma che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati si riferisce alla volontà antecedente di Dio; dato che alcune persone non si pentono, è conseguente volontà di Dio che non tutti siano salvati. Inoltre, quando gli esseri umani peccano o si ribellano, e così apparentemente vogliono qualcosa contro la volontà di Dio, è alla volontà antecedente di Dio, non a quella conseguente, che essi

⁶ Cfr. ST I^a, q. 19, a. 6; I, q. 22, a. 2; I, q. 103, a. 8.

⁷ ST I^a, q. 19, a. 6, ad 3.

⁸ Cfr. *Scriptum super Sententiis* I, d. 46, q. 1 a. 1.

⁹ Tommaso d'Aquino stesso tende ad attribuire la distinzione al Damasceno; cfr., per esempio, *Quaestiones disputatae de veritate* (ora QDV), q. 23, a. 2.

contravvengono; la sua volontà conseguente, infatti, è sempre adempiuta¹⁰. Infine, anche la giustizia di Dio nel punire una persona per aver voluto ciò che è in accordo solo con la volontà conseguente e non antecedente di Dio è spiegabile dalla prospettiva di Tommaso d'Aquino. Che un determinato atto sia conforme alla volontà conseguente di Dio non significa che l'atto sia buono, ma soltanto che consentire all'agente di compiere quell'atto è, in quelle circostanze, una cosa buona.

Questa soluzione alle obiezioni precedenti, tuttavia, conduce direttamente a un altro insieme di obiezioni, perché potremmo supporre che se gli atti malvagi sono in accordo con la volontà conseguente di Dio, allora Dio stesso in un modo o nell'altro vuole il male morale e ne è responsabile. In risposta, Tommaso d'Aquino afferma che non fa parte della volontà di Dio escludere del tutto dalle sue creature il potere di sottrarsi al bene o l'esercizio di quel potere¹¹. È uno dei principi di Tommaso che Dio non distrugge la natura di ciò che ha creato¹². Ma Dio distruggerebbe la natura degli esseri umani se impedisse loro di fare qualcosa di malvagio, poiché la natura che gli ha dato consente di fare scelte significative per sé stessi. Di conseguenza, Dio né vuole che accadano mali morali né vuole che non accadano. Piuttosto, a volte intende permettere che si verifichino tali mali quando le persone hanno scelto di fare il male, perché se non concedesse sempre tale permesso, agirebbe in contrasto (e in tal misura distruggerebbe) con la natura degli esseri umani¹³. Perciò, nella sua volontà conseguente, Dio dà talvolta il suo consenso al male morale, perché per fare diversamente bisognerebbe mettere e repentaglio la natura da lui creata; e la perdita dell'essere, e quindi della bontà che ciò comporta, è una perdita dell'essere maggiore di qualunque perdita possa essere subita attraverso il male che Dio permette¹⁴.

3. *L'approccio di Tommaso a Giobbe*

Tenendo in adeguata considerazione questo resoconto generale della provvidenza, possiamo ora passare all'esposizione di Tommaso del libro di Giobbe. I lettori contemporanei tendono a pensare che l'argomento del libro sia il problema del male. A causa del fatto che il libro stesso dice che Giobbe

¹⁰ QDV q. 23, a. 2.

¹¹ *Summa contra Gentiles* (ora SCG), III, cap. 71.

¹² Cfr., fra l'altro, SCG III, cap. 71.

¹³ QDV q. 5, a.4.

¹⁴ Cfr., fra l'altro, ST I^a, q. 19, a. 9.

era innocente e poiché il libro è altrettanto chiaro sul fatto che la sofferenza di Giobbe è indirettamente causata da Dio, che concede a Satana il permesso di affliggere Giobbe, ai lettori contemporanei sembra che la storia della sofferenza di Giobbe sia difficilmente conciliabile con l'affermazione che esiste un Dio onnipotente, onnisciente, perfettamente buono. Ma Tommaso d'Aquino ha una visione diversa riguardo ai problemi del libro di Giobbe. Egli non sembra riconoscere che la sofferenza nel mondo, la quantità e la qualità dei mali di Giobbe, metta in discussione la bontà di Dio, per non parlare dell'esistenza stessa di Dio. Egli intende il libro, invece, come un tentativo di fare i conti con la natura e le operazioni della divina provvidenza. In che modo Dio dirige le sue creature? La sofferenza degli innocenti ci impone di dire che la divina provvidenza non si estende alle cose umane? Naturalmente, questa domanda è collegata a quella che oggi troviamo generalmente nel libro di Giobbe. Ma la differenza tra l'approccio contemporaneo a Giobbe e quello adottato da Tommaso è istruttivo per comprendere il suo punto di vista sulla relazione tra Dio e il male.

Secondo Tommaso, il problema degli amici di Giobbe, quelli che lo consolano, è che hanno una visione sbagliata del modo in cui opera la provvidenza. Suppongono che la provvidenza dispensi le avversità in questa vita come punizione per i peccati e la prosperità terrena come ricompensa per la virtù. Giobbe, tuttavia, ha una visione più corretta della provvidenza, perché riconosce che un Dio buono e amorevole permetterà comunque che le peggiori avversità si abbattano anche su una persona virtuosa. L'oggetto della disputa, nei discorsi tra Giobbe e i suoi amici, riguarda la corretta comprensione di questo aspetto delle operazioni della provvidenza.

Ciò che qui ci interessa di più dei dettagli di questa disputa, per come la intende Tommaso d'Aquino, è la sua analisi delle ragioni per cui gli amici hanno una visione così sbagliata della provvidenza. In connessione con uno dei discorsi di Elifaz, Tommaso scrive:

Se in questa vita gli esseri umani sono ricompensati da Dio per le buone azioni e puniti per le cattive, come Elifaz cerca di stabilire, ne consegue apparentemente che il fine ultimo per gli esseri umani risiede in questa vita. Tuttavia, Giobbe intende confutare questa opinione, e vuole mostrare che la vita presente degli esseri umani non contiene [quel] fine ultimo, ma è in relazione con esso come il movimento è in relazione con il riposo e la strada con la sua meta.¹⁵

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *Expositio super Job ad litteram*, cap. 7, 1-4, trad. di A. Damico, M. Yaffe, Scholars Press, Atlanta, 1989, p. 145 (ora ESJ). Sebbene abbia preferito dare una mia

L'idea di Tommaso, d'altra parte, è che le cose che accadono a una persona in questa vita possono essere giustificate solo in riferimento al suo stato nell'aldilà.

Che un pensatore cristiano medievale abbia una visione ultraterrena non sorprende, ma a prima vista lascia perplessi constatare come l'Aquinate pensi che prendere in considerazione l'altro mondo risolva le questioni su come opera la provvidenza. Perché potremmo supporre che, anche se tutto ciò che accade nella vita di una persona è semplicemente un prolegomeno del suo stato nell'aldilà, nulla in questa affermazione dissipa le preoccupazioni sollevate dal vedere che in questo mondo accadono cose brutte alle persone buone. I consolatori di Giobbe seguono la linea [di pensiero] per la quale la sofferenza è una punizione per i peccati, solo perché non vedono altro modo per mantenere la bontà e la giustizia di Dio. È però difficile capire come il rimando all'esistenza di un aldilà possa far cambiare loro idea. Tommaso d'Aquino ha sempre presente che i giorni della nostra vita qui sono brevi mentre l'aldilà è senza fine¹⁶, e questo naturalmente implica che le cose che hanno a che fare con l'aldilà siano più importanti delle cose che hanno a che fare con questa vita. Ma nulla in questo suo atteggiamento è incompatibile con il presupposto che, se Dio è buono, in questa vita le cose dovrebbero andare bene almeno per i giusti, se non per tutti.

Si potrebbe supporre, in effetti, che Tommaso stia adottando qui un punto di vista che è familiare alle discussioni contemporanee sul problema del male: le ragioni di Dio per permettere la sofferenza sono misteriose e non sappiamo che tipo di giustificazione, se esiste, ci sia per il permesso dato da Dio al male; ma il bene incommensurabile dell'unione con Dio in cielo ripaga tutti i mali finiti che qui soffriamo¹⁷. I benefici dell'aldilà non giustificano il fatto che Dio permette il male, ma compensano le sofferenze delle persone che sperimentano il male, nel senso che nell'unione con Dio tali persone trovano le loro sofferenze più che compensate.

traduzione, ho trovato utile quella di Damico e Yaffe e farò riferimento a questo commentario, sia al testo latino che alla loro traduzione.

¹⁶ Cfr., per esempio, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura* cap. 12, lec. 2 (ora SER).

¹⁷ Cfr., per esempio, Marilyn Adams, *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*, in R. Audi - W. Wainwright (a cura di), "Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion", Cornell University Press, Ithaca NY 1986, pp. 248-267; e Idem, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca NY 1999.

Ma in realtà Tommaso d'Aquino adotta una linea [di pensiero] diversa da questa. La sua linea [di pensiero] rende più difficile la costruzione di una teodicea adeguata, ma anche più soddisfacente in caso di successo. Egli suppone che noi *possiamo* conoscere, almeno in generale, il bene che giustifica la scelta di Dio di consentire il male. E accetta fundamentalmente gli stessi vincoli sulla teodicea su cui insistono alcuni filosofi contemporanei: se un Dio buono permette il male, ciò può avvenire soltanto perché il male in questione produce un vantaggio maggiore, principalmente per chi soffre, un vantaggio che Dio non potrebbe offrire senza la sofferenza¹⁸.

Nel suo commento alla Lettera ai Romani, egli distingue tra il modo in cui opera la provvidenza nei confronti delle persone, da un lato, e il resto della creazione, dall'altro. Come parte della sua difesa della tesi che tutte le cose lavorano insieme per il bene di coloro che amano Dio, l'Aquinate afferma quanto segue:

Qualunque cosa accada sulla terra, anche se è malvagia, risulta per il bene del mondo intero. Perché, come dice Agostino nell'*Enchiridion*, Dio è così buono che non permetterebbe mai alcun male se non fosse anche così potente da poter trarre da ogni male un bene. Ma non sempre il male risulta per il bene della cosa in relazione alla quale il male avviene, perché sebbene la corruzione di un animale risulti per il bene del mondo intero, nella misura in cui un animale è generato dalla corruzione di un altro, tuttavia non va a vantaggio dell'animale che è corrotto. La ragione di ciò è che il bene del mondo intero è voluto da Dio per sé stesso, e tutte le parti del mondo sono ordinate a questo [fine]. Lo stesso ragionamento sembra valere riguardo all'ordine delle parti più nobili [del mondo] rispetto alle altre parti, perché il male delle altre parti è ordinato al bene delle parti più nobili. Ma qualsiasi cosa accada alle parti più nobili, esso è ordinato solo al bene di quelle stesse parti, perché di esse si ha cura per sé stesse, e per loro si ha cura delle altre cose (...) Ma tra le migliori di tutte le parti del mondo ci sono i santi di Dio [...]. Si prende cura di loro in modo tale da non permettere loro alcun male che non si trasformi nel loro bene.¹⁹

Infatti, Tommaso d'Aquino non solo accetta l'idea biblica secondo cui, grazie alla divina provvidenza, tutte le cose concorrono al bene di coloro che amano Dio, ma ne dà un'interpretazione particolarmente forte. Come dobbiamo intendere l'espressione "tutte le cose" in questa linea [di pensiero], si chiede nel suo commento ai Romani? L'affermazione generale che per le persone create Dio permette soltanto quei mali che può trasformare in beni per loro stessi è, dice Tommaso d'Aquino, «chiaramente vera quando si tratta

¹⁸ Cfr., per esempio, William Rowe, *The Empirical Argument from Evil*, in R. Audi-W. Wainwright (a cura di), op. cit.

¹⁹ SER cap. 8, lec. 6.

dei mali dolorosi che [le persone umane] subiscono. Ecco perché si dice nella glossa che l'umiltà [di coloro che amano Dio] è stimolata dalla loro debolezza, la loro pazienza dall'afflizione, la loro saggezza dall'opposizione e la loro benevolenza dall'animosità»²⁰.

Quindi Tommaso d'Aquino adotta una linea [di pensiero] diversa da quella sostenuta da alcuni filosofi contemporanei. Egli sembra credere che possiamo conoscere, e in alcuni casi di fatto conosciamo, i beni che giustificano la sofferenza. D'altra parte, come alcuni filosofi contemporanei, Tommaso d'Aquino ritiene che almeno per le persone umane la sofferenza sia giustificata solo nel caso in cui sia un mezzo per il bene di chi soffre. E gli esempi che egli fa di tale bene hanno tutti almeno una connessione naturale, se non necessaria, con il male in questione: la pazienza determinata dall'afflizione, l'umiltà determinata dall'esperienza del peccato e il pentimento.

Che dire allora dell'approccio di Tommaso d'Aquino a Giobbe? Data la sua comprensione della teodicea, che spiegazione daremo del suo punto di vista secondo cui le complicazioni della storia e le inadeguatezze dei consolatori possono essere tutte illuminate in modo soddisfacente mediante il riconoscimento che esiste un aldilà e che le ricompense e le punizioni sono distribuite lì piuttosto che in questa vita? La prima parte della spiegazione proviene dall'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la felicità, la seconda parte dalla sua concezione della sofferenza.

4. *L'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la felicità umana*

Che gli esseri umani desiderino naturalmente la propria felicità è un luogo comune nella filosofia occidentale. E supponiamo anche che qualsiasi persona buona, ma specialmente un Dio perfettamente buono, desideri la felicità degli altri. Ciò che solleva in noi il problema del male è osservare casi in cui, a quanto sembra, Dio non fa abbastanza per promuovere la felicità delle sue creature, o permette la loro infelicità, o addirittura, come nel caso di Giobbe, è attivamente connivente con l'infelicità di una delle sue creature. Per indagare il problema del male, dobbiamo quindi prima riflettere sulla natura della felicità umana. È interessante notare che nella sua lunga trattazione della provvidenza nella *Summa contra gentiles*, Tommaso d'Aquino non presenti praticamente alcuna discussione su quello che considereremmo il problema del male, ma dedichi quindici capitoli alla natura della felicità umana.

²⁰ SER cap. 8, lec. 6; cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* cap. 12, lec. 3.

Cosa succede esattamente a Giobbe che ci fa interrogare sulla bontà di Dio? (Potremmo anche chiedere cosa succede agli animali di Giobbe, ai figli di Giobbe o alla moglie di Giobbe, perché ovviamente anche in relazione a loro sorgono domande sulla bontà di Dio; ma qui mi concentrerò solo su Giobbe.) Giobbe perde i suoi animali, la base della ricchezza nella società del suo tempo. Afflitto da una miserabile malattia della pelle, perde la salute. E perde i suoi figli, che vengono uccisi tutti in un solo giorno. Potremmo definire afflizioni di prim'ordine queste perdite di Giobbe. Queste afflizioni di prim'ordine sono per lui causa di altre afflizioni di second'ordine, la più notevole delle quali è il cadere in disgrazia nella società. In conseguenza del modo in cui la società dell'epoca interpretava i suoi guai, egli diviene un paria tra coloro che un tempo lo onoravano. E, infine, poiché gli amici di Giobbe reagiscono in modo molto negativo alla sua insistenza sul fatto di essere innocente, la loro risposta al modo in cui Giobbe considera le sue afflizioni di primo e secondo ordine gli procura ancora più sofferenza, una sofferenza di terz'ordine. Poiché le sue reazioni alle sue sofferenze di primo e secondo ordine differiscono radicalmente da quelle degli amici, egli si ritrova profondamente in contrasto con le stesse persone che avrebbero potuto essere per lui una fonte di conforto. (Il suo conflitto con Dio, che Tommaso d'Aquino ignora, mi sembra la parte più importante di questa afflizione di terz'ordine, ma qui la lascerò da parte, e non solo perché Tommaso è insensibile ad essa. L'impresa della teodicea è essa stessa un tentativo di spiegare questa parte della sofferenza di Giobbe, poiché questa parte delle disgrazie di Giobbe deriva dalla sua incapacità di comprendere come il Dio di cui si fidava abbia potuto lasciare che gli accadessero cose del genere.)

Per noi è naturale considerare le perdite che Giobbe subisce come indice della distruzione della sua felicità. Ma se guardiamo ai capitoli sulla felicità nella *Summa contra gentiles*, troviamo che Tommaso d'Aquino fa le seguenti affermazioni: la felicità non consiste nella ricchezza²¹; la felicità non consiste nei beni del corpo come la salute²²; e la felicità non consiste negli onori²³. Per lui felicità è il più grande dei beni, e ogni bene che non sia per natura del tutto condivisibile, cioè tale che nel darlo ad altri se ne ha meno, è solo un piccolo bene. La maggior parte, se non tutti, i doni di fortuna valgono quindi come beni minori, secondo Tommaso d'Aquino. Sotto questo punto di vista, se la felicità non consiste nella salute, nell'onore o nella ricchezza,

²¹ SCG III, cap. 30.

²² SCG III, cap. 32.

²³ SCG III, cap. 28.

allora non ne consegue che una persona che non ha queste cose sia infelice. Non è quindi immediatamente chiaro, contrariamente a quanto assumiamo in modo irriflesso, che la felicità di Giobbe venga distrutta dal non possedere queste cose. Qui vale la pena notare due punti.

In primo luogo, anche se si concentra molto sulla dimensione ultraterrena, Tommaso d'Aquino non è uno stoico. Così, le sue argomentazioni su ciò che la felicità non è sono irrilevanti per le perdite di Giobbe, la perdita dei suoi figli, o per le afflizioni della discordia con i suoi amici. È vero che la terribile sofferenza che Giobbe sperimenta alla morte dei suoi figli passa, secondo Tommaso, dall'insopportabile orrore della perdita totale al dolore amaro ma temporaneo della separazione. Nell'essere uniti a Dio nell'amore, una persona è unita anche agli altri e, per Tommaso, il bene ultimo dell'unione con Dio, come ogni grande bene, è per natura condivisibile. Tuttavia, egli riconosce che vi è dolore nell'assenza di una persona che si ama. Quindi, secondo l'Aquinate, anche se Giobbe è solo temporaneamente separato dai suoi figli, la loro assenza gli causa sofferenza.

In secondo luogo, anche se la salute, l'onore, la ricchezza e le altre cose dell'elenco di Tommaso d'Aquino non costituiscono la felicità, potrebbe nondimeno verificarsi che la loro perdita o la presenza dei loro opposti – malattia, disgrazia, impoverimento – produca così tanto dolore da rendere impossibile la felicità. Per lui la felicità umana consiste nella contemplazione di Dio. A parte la preoccupazione se le facoltà cognitive umane siano in grado di contemplare Dio in questa vita o meno, ci si potrebbe chiedere se il dolore e la sofferenza non interferiscano con tale contemplazione. E infatti, tra le evidenze che portano alla conclusione che la vera felicità non possa essere raggiunta in questa vita, lo stesso Tommaso d'Aquino include il fatto che le debolezze e le disgrazie possano ostacolare le funzioni che devono essere esercitate per la felicità²⁴. Di conseguenza, anche se, come egli pensa, la felicità consiste nella contemplazione di Dio piuttosto che nei doni della fortuna, così che la perdita della salute o dell'onore, o delle ricchezze non comporti di per sé la perdita della felicità, egli sembra riconoscere che è possibile che la disgrazia, in una qualsiasi delle sue varianti, sia di ostacolo alla felicità. Quindi, sebbene sia utile comprendere le opinioni di Tommaso sulla felicità, dobbiamo anche considerare la sua concezione della sofferenza per comprendere il suo approccio al libro di Giobbe.

²⁴ SCG III, cap. 48.

5. *L'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso il dolore e la sofferenza*

Secondo Tommaso d'Aquino, tutti gli esseri umani dopo la Caduta hanno un cancro terminale dell'anima, una propensione al male che invariabilmente sfocia nel peccato e che nelle giuste circostanze esplose in mostruosità. A suo avviso, anche «i nostri sensi e i nostri pensieri sono inclini al male»²⁵. I puri e gli innocenti tra gli esseri umani non fanno eccezione a questa affermazione. Quando il testo biblico dice che Giobbe era giusto, per Tommaso esso sta affermando che Giobbe era puro secondo gli standard umani. Per gli standard di Dio, anche Giobbe fu contagiato dalle radicali tendenze umane al male²⁶. Nessun essere umano che non sia guarito da questa malattia può vedere Dio. Per l'Aquinate, quindi, l'ostacolo principale alla contemplazione di Dio, in cui consiste la felicità umana, è il carattere peccaminoso dell'essere umano.

Tommaso d'Aquino pensa che il dolore e la sofferenza di ogni tipo siano la medicina di Dio per questo cancro spirituale; e sottolinea ripetutamente questo punto di vista. Nel suo commento al Credo apostolico, scrive: «Se tutto il dolore che l'uomo soffre viene da Dio, allora deve sopportarlo con pazienza, sia perché è da Dio, sia perché è ordinato al bene; poiché le pene purificano i peccati, portano i malfattori all'umiltà e stimolano le persone buone ad amare Dio»²⁷.

Nel suo commento alla Lettera ai Tessalonicesi aggiunge:

Come l'acqua spegne un fuoco ardente, così le tribolazioni estingueranno la forza dei desideri concupiscenti, in modo che gli esseri umani non li seguano a volontà [...]. Perciò [la Chiesa] non è distrutta [dalle tribolazioni], ma da esse innalzata, e in primo luogo elevando la mente a Dio, come dice Gregorio: i mali che sopportiamo quaggiù ci spingono ad andare verso Dio.²⁸

²⁵ Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* cap. 12, lec. 2 (ora SEH).

²⁶ ESJ cap. 9, 24-30, p. 179.

²⁷ Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 1. Per una traduzione commentata al testo, cfr. Nicholas Ayo, *The Sermon-Conferences of St. Thomas Aquinas on the Apostles' Creed*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988, pp. 40-42 (ora SAC). Sebbene abbia preferito una mia traduzione, ho trovato utile quella di Ayo, alla quale quindi mi riferirò.

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Super ad Thessalonicenses I*, prologo. Esiste una traduzione di questo commentario: Thomas Aquinas, *Commentary on Saint Paul's First Letter to the Thessalonians and the Letter to the Philippians*, trad. di F. R. Larcher e M. Duffy, Magi Books, Albany 1969, p. 3 (ora CTPH). Sebbene abbia preferito dare una mia traduzione, ho trovato utile quella di Larcher e Duffy e quindi mi riferirò ad essa.

Commenta inoltre dettagliatamente la frase in *Ebrei*: “Chi il Signore ama, lo castiga”,²⁹ in questo modo: «Tutti i santi che si sono compiaciuti di Dio hanno attraversato molte tribolazioni per mezzo delle quali sono stati fatti figli di Dio»³⁰. «Dato che i dolori sono una sorta di medicina, apparentemente dovremmo giudicare la correzione e la medicina allo stesso modo. Ora, la medicina nel prenderla è amara e ripugnante, ma il suo fine è desiderabile e intensamente dolce. Così è anche la disciplina. È difficile da sopportare, ma sboccia nel miglior risultato»³¹.

La stessa tesi generale appare in modo ricorrente nel commento a *Giobbe*. Sostenendo che i beni temporali come quelli perduti da *Giobbe* sono dati e portati via secondo la volontà di Dio, egli afferma:

La sofferenza di qualcuno data dall'avversità non sarebbe gradita a Dio se non per amore di qualche bene proveniente dall'avversità. Perciò, sebbene l'avversità sia di per sé amara e provochi tristezza, dovrebbe nondimeno essere gradevole [a noi] quando ne consideriamo l'utilità, per la quale è gradita a Dio [...] Perché nella sua ragione una persona si rallegra di aver preso una medicina amara per la speranza della salute, anche se nei suoi sensi è turbato.³²

Commentando una frase di *Giobbe*, contenente la lamentela secondo cui Dio a volte non ascolta le preghiere di una persona bisognosa, Tommaso d'Aquino afferma:

Ora, capita a volte che Dio ascolti non le suppliche di una persona, ma piuttosto il suo vantaggio. Un dottore non ascolta le suppliche del malato che chiede che gli sia tolta la medicina amara (supponendo che il medico non la tolga perché sa che contribuisce alla salute); ascolta invece il vantaggio [del malato], perché così facendo produce la salute, che il malato desidera più di tutto. Allo stesso modo, Dio non rimuove le tribolazioni che bloccano una persona, anche se ella prega ardentemente che Dio lo faccia, perché Dio sa che queste tribolazioni la aiutano ad avanzare verso la salvezza finale. E quindi, sebbene Dio ascolti veramente, la persona bloccata nell'afflizione crede che Dio non gli abbia dato ascolto.³³

²⁹ SEH cap. 12, lec. 1.

³⁰ SEH cap. 2.

³¹ SEH cap. 2.

³² ESJ cap. 1, 20-21, p. 89.

³³ ESJ cap. 9, 15-21, p. 174.

Infatti, secondo Tommaso d'Aquino, migliore è la persona, più è probabile che sperimenterà sofferenza. Spiegando due metafore di Giobbe³⁴, e paragonando gli esseri umani in questa vita ai soldati in una campagna militare e ai dipendenti, egli esplicita il punto in questo modo:

È chiaro che il generale di un esercito non risparmia i pericoli o le fatiche ai [suoi] soldati più attivi, ma come richiede il piano di battaglia, a volte li espone a maggiori pericoli e maggiori sforzi. Ma dopo aver ottenuto la vittoria, conferisce maggiore onore ai soldati più attivi. Così anche il capofamiglia assegna maggiori fatiche ai suoi servitori migliori, ma quando è il momento di ricompensarli, elargisce loro maggiori doni. Allo stesso modo non è caratteristico della divina provvidenza che esenti maggiormente i buoni dalle avversità e dalle fatiche della vita presente, ma piuttosto li ricompensi maggiormente alla fine.³⁵

Nel suo commento a Tessalonicesi, Tommaso d'Aquino tocca lo stesso punto in un modo leggermente diverso: «Molti che sono vivi [nell'*eschaton*] saranno provati nella persecuzione dell'Anticristo e supereranno in grandezza i molti che erano morti in precedenza»³⁶. E nel suo commento ai Filippesi, in modo più generale: «dalle sofferenze sopportate qui una persona raggiunge la gloria»³⁷.

A partire da queste considerazioni, quindi, non dovremmo sorprenderci del fatto che Tommaso d'Aquino affermi la linea [di pensiero] di Paolo nella Lettera ai Romani, cioè che dovremmo essere contenti di soffrire:

È segno dell'ardente speranza che abbiamo a causa di Cristo che ci gloriamo non solo per la [nostra] speranza della gloria a venire, ma ci gloriamo anche per i mali che soffriamo per essa. E così [Paolo] dice che non solo ci gloriamo (cioè nella nostra speranza di gloria), ma ci gloriamo anche nelle tribolazioni, per mezzo delle quali giungiamo alla gloria³⁸.

6. Dubbi sulla posizione di Tommaso d'Aquino

Nei resoconti gemelli di Tommaso d'Aquino sulla felicità e sulla sofferenza, la vera felicità consiste nella contemplazione di Dio, condivisa e

³⁴ Soltanto una delle due metafore è tradotta nel testo della versione standard rivista, la King James e la Anchor Bible.

³⁵ ESJ cap. 7, 1, p. 146.

³⁶ Tommaso, d'Aquino, *Super ad Thessalonicenses I*, cap. 4, lec. 2; CTPH p. 39.

³⁷ Tommaso, d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 3, lec. 2; CTPH p. 102.

³⁸ SER cap. 5, lec. 1.

goduta insieme da tutti i redenti in cielo. Ma il cancro spirituale che infetta tutti gli esseri umani, anche quelli che risultano puri e innocenti secondo gli standard umani, rende impossibile per le persone essere unite con Dio (o tra loro) in cielo. La sofferenza è una specie di medicina per quella malattia³⁹. Inoltre, almeno per coloro che acconsentono al processo e alla fine vengono salvati dalla loro peccaminosità, c'è una connessione diretta tra la quantità di sofferenza in questa vita e il grado di gloria nella vita a venire.

Questo atteggiamento da parte di Tommaso aiuta a spiegare la sua reazione al libro di Giobbe. L'Aquinate parte dalla convinzione che né la bontà di Dio né la sua esistenza sono in dubbio, né per i personaggi della storia di Giobbe né per i lettori di quella storia. Pertanto, a suo avviso, coloro che si smarriscono nel considerare le sofferenze di Giobbe lo fanno perché, come i consolatori di Giobbe, suppongono erroneamente che la felicità e l'infelicità siano semplicemente funzioni delle cose in questa vita. E così egli pensa che il libro di Giobbe stia cercando di instillare in noi la convinzione che c'è un'altra vita dopo questa, che la nostra felicità sta lì piuttosto che qui, e che quella felicità si raggiunge solo attraverso la sofferenza⁴⁰. Secondo lui, Giobbe soffre più della gente comune non perché sia moralmente peggiore del normale, come suppongono i consolatori, ma soltanto perché è migliore. Poiché è un soldato migliore nella guerra contro il proprio male e un miglior servitore di Dio, Dio può dargli da sopportare di più in questa vita; e quando questo periodo della vita terrena sarà finito, anche la sua gloria sarà superiore.

Molte persone reagiscono con indignazione di fronte a questa visione di Tommaso d'Aquino. Penso che tale reazione assuma due forme principali. È probabile che la reazione più articolata punti sul fatto che la posizione di Tommaso dimostra un'insensibilità verso le afflizioni e le disgrazie umane e una volontà di accettare il male⁴¹. La preoccupazione per il prossimo è il fattore principale che provoca questa reazione; l'ascetismo e l'atteggiamento ultramondano di Tommaso d'Aquino sembrano escludere ogni tentativo di

³⁹ Non si dovrebbe equivocare questa affermazione e supporre che Tommaso stia sostenendo che gli esseri umani possono guadagnarsi il paradiso presentando i meriti della sofferenza. Egli è esplicito sul fatto che la salvezza arriva soltanto mediante Cristo. La sua affermazione non riguarda ciò che produce la salvezza degli esseri umani, ma soltanto ciò che è utile nel processo della salvezza.

⁴⁰ Cfr., per esempio, ESJ cap. 7, 1, p. 145; e ESJ cap. 19, 23-29, pp. 268-71, dove Tommaso d'Aquino esplicita questi punti e conferma che Giobbe era già tra i redenti che aspettano la resurrezione e l'unione con Dio.

⁴¹ Per una vigorosa risposta di questo tipo a tutti i tipi di teodicea cfr. Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Georgetown University Press, Washington, DC 1991.

alleviare la sofferenza di altre persone. E, naturalmente, l'enfasi posta sull'aldilà è stata usata in passato in modi abominevoli per sfruttare e opprimere i poveri e gli indifesi. Quando il movimento operaio negli Stati Uniti stava cercando di proteggere i lavoratori per mezzo della sindacalizzazione, parte della sua strategia consisteva nel gettare disprezzo sulla speranza nell'aldilà. Invece di offrire condizioni dignitose e salari equi, affermavano gli organizzatori sindacali, i capi sfruttatori hanno offerto ai loro lavoratori la speranza di "aver la fetta di torta in cielo quando moriranno". Infatti, se ciò che ricaviamo dal testo di Tommaso d'Aquino è solo la conclusione che il dolore e le avversità sono cose buone, allora la sua opinione sarà meritevole non solo di insulti ma anche di ridicolo. Potremmo supporre, ad esempio, che le sue opinioni comportino l'affermazione che gli anestetici devono essere evitati⁴², o, più in generale, che qualsiasi tentativo di alleviare o porre fine al dolore di qualcuno è una cosa negativa.

Che dire di una tale obiezione? Una cosa che vale subito la pena notare è che forse non è così ovvio, come si potrebbe inizialmente supporre, dove si trovi l'insensibilità in questa discussione. Se, contrariamente a quanto suppone Tommaso d'Aquino, la felicità umana richiedesse i doni della fortuna, allora le persone nei paesi ricchi e sviluppati di oggi, o solo le classi medie e alte presenti in essi, avrebbero una porzione enormemente maggiore di felicità, e la maggior parte della popolazione mondiale sarebbe esclusa da quello stato. L'accento sull'ultraterreno di Tommaso d'Aquino, a noi estraneo, ha almeno l'implicazione che il più alto bene umano della felicità non è un monopolio delle nazioni industrializzate.

Tuttavia, una risposta più dettagliata e appropriata richiede di osservare che, secondo Tommaso, la sofferenza è buona non *simpliciter* ma solo *secundum quid*. Cioè, la sofferenza non è buona di per sé, ma solo condizionatamente, in quanto mezzo per raggiungere un fine. Nella sua prospettiva: «I mali che sono in questo mondo non sono da desiderare per se stessi, ma in quanto sono ordinati a qualche bene»⁴³.

Di per sé la sofferenza è una cosa negativa; acquista valore positivo solo quando contribuisce al benessere spirituale. A volte è facile confondere

⁴² Ancora alla fine del diciannovesimo secolo perfino lo *Scientific American* pubblicava diatribe contro l'anestesia (cfr. la citazione in *Scientific American*, August 1991, p. 14); e la deplorabile animosità ottocentesca contro l'anestesia, in particolare quella connessa al parto, ha avuto spesso una base religiosa. Per una discussione dettagliata degli atteggiamenti ottocenteschi verso l'anestesia, cfr. Martin S. Pernick, *A Calculus of Suffering: Pain, Professionalism, and Anesthesia in Nineteenth Century America*, Columbia University Press, New York 1985.

⁴³ Tommaso d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* cap. 15, lec. 2.

i beni condizionali con quelli non condizionali. Dalle storie di eccessi ascetici del periodo patristico e medievale emerge chiaramente che è possibile confondersi sul bene condizionale della sofferenza. Secondo la tradizione, Simeone Stilita trascorse trentasette anni vivendo in cima a pilastri, l'ultimo dei quali era alto sessanta piedi e largo solo sei piedi. Si dice che in un'occasione si sia avvicinato alla morte per aver indossato un materiale abrasivo che è cresciuto nella pelle e l'ha infettata⁴⁴. Non sembra irragionevole considerarlo come un anoressico spirituale, che scambia un bene condizionale per uno non condizionale. Forse credeva che il suo mirare all'abnegazione fosse progresso spirituale, ma, come nel caso di un'anoressica, egli sembra essere stato ossessionato dai mezzi a scapito dell'obiettivo.

Ma come facciamo a sapere che Simeone Stilita, o uno degli altri asceti eccessivamente rigorosi del periodo patristico, è l'analogo medievale di qualcuno che pratica una dieta autodistruttiva? Non è così difficile distinguere tra una dieta sana e l'anoressia, ma come si fa a sapere in merito alla sofferenza quando serve alla salute spirituale, e quindi è buona, e quando è distruttiva? La risposta, credo, è che non lo si può sempre sapere. A volte, nel trattare con beni condizionali ci si deve affidare a degli esperti. Gli steroidi che alcuni atleti mal consigliati prendono a loro svantaggio sono importanti farmaci terapeutici per alcuni tipi di cancro; ma questo veniamo a saperlo da medici esperti e dobbiamo fare affidamento sugli esperti per somministrare i farmaci in modo tale che contribuiscano alla salute piuttosto che alla distruzione. Nel caso della sofferenza e del suo ruolo nella redenzione, sembra chiaro che molto spesso non si sa se la sofferenza di una persona in una determinata occasione sia un aiuto per la salute spirituale o un analogo spirituale del digiuno anoressico. Anche qui, bisogna affidarsi a esperti. Solo che la competenza in questo caso richiede una visione onnisciente della storia e della psicologia del sofferente, e quindi è una competenza che solo Dio possiede⁴⁵.

È possibile avvalersi di tale competenza? A parte la rivelazione divina diretta, si può sapere in ogni caso se Dio intende una certa sofferenza come cura per il male o se un particolare grado di sofferenza non produrrà invece un'intossicazione spirituale? Le opinioni di Tommaso d'Aquino offrono una risposta affermativa a questa domanda.

⁴⁴ Cfr. per esempio, la descrizione offerta [nella voce] presente in David H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford University Press, Oxford 1988.

⁴⁵ Chiaramente, in certi casi lo sappiamo o almeno ci facciamo una buona idea, [per esempio] quando genitori amorevoli provocano deliberatamente sofferenza ai loro figli in risposta ad un loro comportamento intollerabile.

In primo luogo, quando vediamo qualcuno soffrire a causa dell'ingiustizia umana, allora secondo Tommaso (a parità di condizioni) abbiamo un chiaro obbligo di fare ciò che è in nostro potere per fermare la sofferenza, *ceteris paribus*. L'ingiustizia è un peccato mortale che separa una persona da Dio; intervenendo, aiutiamo a salvare non solo la vittima dell'ingiustizia, ma anche l'autore, la cui condizione, altrimenti, secondo Tommaso, è apparentemente terminale. Inoltre, non c'è nulla nell'atteggiamento di Tommaso d'Aquino verso la sofferenza che sia incompatibile con un solido programma di giustizia sociale. Giobbe, nel sostenere la sua innocenza, sottolinea non solo il fatto che non ha sfruttato nessuno di coloro che dipendono da lui, ma che è stato anche particolarmente attento ai bisogni dei poveri e degli oppressi⁴⁶; e l'Aquinate commenta questi passaggi con evidente approvazione, come è tenuto a fare, dato che ritiene obbligatoria sia l'elemosina corporale che quella spirituale⁴⁷.

Più in generale, un modo (anche se non l'unico) per capire se una particolare sofferenza da parte di un dato individuo è ordinata da Dio alla salute spirituale consiste nel cercare di alleviare quella sofferenza e scoprire che non è possibile farlo. Parte di ciò che ci rende ripugnante Simeone Stilita è che non solo non cerca di evitare la sofferenza, ma la cerca deliberatamente per sé stessa.

Per queste ragioni è erronea la preoccupazione che la concezione di Tommaso d'Aquino susciti indifferenza alla sofferenza, e se l'indignazione per le sue opinioni si basa su questa preoccupazione, essa è fuorviante. Ma forse la reazione negativa alla concezione del male di Tommaso deriva da atteggiamenti più complicati e meno esplicitabili in modo articolato e nitido. Gli atteggiamenti rinascimentali verso il Medioevo sono stati qualcosa di simile alla reazione di Callicle nei confronti di Socrate. Il Rinascimento pensava che il Medioevo avesse capovolto i valori umani e trovava repellenti le visioni del mondo medievali perché le considerava disumane. Qualcuno potrebbe pensare la stessa cosa riguardo alla visione del mondo di Tommaso d'Aquino: qualsiasi vita vissuta davvero secondo questa visione del mondo sarebbe miserabile, ripudierebbe in modo inumano tutta la bellezza e la bontà di questo mondo, ritirandosi innaturalmente da tutto ciò che rende la vita degna di essere vissuta.

⁴⁶ Vedi il libro di Giobbe al capitolo 31.

⁴⁷ Cfr. anche ST II^a-IIae, q. 32, a. 5-6, dove Tommaso d'Aquino sostiene che non dare l'elemosina o tenere per sé più di quello di cui si ha bisogno può essere punito con la dannazione.

Tommaso d'Aquino non è ignaro di questo problema. Del resto, nemmeno l'apostolo Paolo lo era. «Se in questa vita soltanto abbiamo sperato in Cristo», dice, «siamo tra tutti i più miserabili»⁴⁸. Nel commentare questo passaggio, Tommaso d'Aquino afferma:

Se non c'è risurrezione dei morti, ne consegue che non c'è bene per gli esseri umani se non in questa vita. E se questo è il caso, allora sono più miserabili quelle persone che soffrono molti mali e tribolazioni in questa vita. Perciò, poiché gli apostoli e i cristiani [generalmente] soffrono più tribolazioni, ne consegue che coloro che godono meno dei beni di questo mondo, sarebbero più miserabili degli altri⁴⁹.

Il fatto stesso che Tommaso d'Aquino senta di dover spiegare questo punto nel dettaglio evidenzia la differenza tra la nostra visione del mondo e la sua; nessuno deve spiegarci che coloro che subiscono più mali in questo mondo sono più miserabili degli altri. Ma quello che dice Tommaso chiarisce esplicitamente la differenza tra la visione del mondo della sua cultura e la nostra. E così continua: «Se non ci fosse la risurrezione dei morti, la gente non penserebbe che sia un potere e una gloria abbandonare tutto ciò che può dare piacere e sopportare le pene della morte e del disonore; penserebbero invece che fosse stupido».

Egli assume che i cristiani siano persone che si gloriano nelle tribolazioni, e quindi conclude il suo commento a questo passaggio in Corinzi dicendo: «E quindi è chiaro che [se non ci fosse la risurrezione dei morti,] [i cristiani] sarebbero più infelici degli altri»⁵⁰.

La concezione del male di Tommaso d'Aquino contiene quindi in sé una risposta ad obiezioni di tipo rinascimentale. Se si ritiene che i pantofolai da *fast food* siano altrettanto sani o più sani dei sostenitori della *fitness* fisica che stanno attenti alla nutrizione, allora ovviamente l'enfasi posta sulla dieta e sull'allenamento fisico sembrerebbe sconcertante o nevrotica, o peggio. Negare a sé stessi di mangiare cibi appetitosi e costringersi a sudare sforzandosi nell'esercizio [fisico] sono solo beni condizionali. A meno che queste cose non siano richieste per fini desiderabili, non sarebbero buone in alcun senso. Allo stesso modo, se non c'è vita nell'aldilà o vera felicità che consiste nell'unione con Dio nell'aldilà, e se la sofferenza non fosse una medicina necessaria per raggiungere quella felicità, la valutazione della sofferenza come un bene condizionato, proposta da Tommaso d'Aquino, sembrerebbe spaventosa o folle.

⁴⁸ Vedi la Prima lettera di san Paolo Apostolo ai Corinzi 15,19.

⁴⁹ Tommaso d'Aquino, *Super I ad Corinthios* 15, 2.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Super I ad Corinthios* 15. 2.

7. Consolazione

Anche coloro che condividono con Tommaso d'Aquino la convinzione che ci sia un aldilà e che in esso si trovi la felicità più vera o più profonda potrebbero comunque sentirsi disgustati dalla sua concezione del male o estranei ad essa. Per molte persone, l'idea che la sofferenza abbia il valore terapeutico rivendicato da Tommaso d'Aquino non è sufficiente; sentono ancora che c'è qualcosa di spaventosamente disumano in una visione del mondo che sostiene non solo che l'intera vita sulla terra è un analogo spirituale prolungato della chemioterapia, ma anche che ci si dovrebbe rallegrare di questo stato di cose. E quindi è probabile che si schierino con il ripudio umanistico-rinascimentale di una tale visione del mondo. Ma sarebbe un errore considerare questa come la descrizione corretta e completa della concezione di Tommaso d'Aquino. C'è un lato più umano in questa visione della sofferenza che gli umanisti del Rinascimento hanno mancato di cogliere. Come spiega Tommaso d'Aquino, questa parte della sua concezione si applica principalmente alla sofferenza degli adulti pienamente maturi che sono cristiani.

L'elemento mancante ha a che fare con l'opera dello Spirito Santo. Secondo Tommaso d'Aquino, lo Spirito Santo opera nel cuore di coloro che credono in Dio e produce consolazione spirituale. Lo Spirito Santo, dice Tommaso d'Aquino, «ci purifica dal peccato», «illumina l'intelletto», «ci porta a osservare i comandamenti», «conferma la nostra speranza nella vita eterna», «ci consiglia nelle nostre perplessità sulla volontà di Dio» e «ci porta ad amare Dio»⁵¹. Lo Spirito Santo guida verso la verità coloro che ricolma e li aiuta a vincere le proprie debolezze⁵², affinché possano diventare il tipo di persone che desiderano essere. Soprattutto, lo Spirito Santo ricolma una persona del senso dell'amore di Dio e della sua vicinanza, cosicché uno degli effetti principali dello Spirito Santo è la gioia⁵³.

Lo Spirito Santo ci perfeziona, sia interiormente che esteriormente, sostiene Tommaso d'Aquino; e così, egli dice: «La perfezione ultima, mediante la quale una persona è resa perfetta interiormente, è la gioia, che nasce dalla presenza di ciò che è amato. Chi ha l'amore di Dio, però, ha già ciò che ama, come si dice in *I Gv* 4,16: “Chi dimora nell'amore di Dio, dimora in

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 8, SAC pp. 116-118.

⁵² Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 1, lec. 2; CTPH p. 63; anche Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 1, lec. 3; CTPH p. 68.

⁵³ Cfr., per esempio, SER cap. 5, lec. 1.

Dio, e Dio dimora in lui” [...]»⁵⁴. «Quando [Paolo] dice “il Signore è vicino”, indica la causa della gioia, perché una persona gioisce della vicinanza del suo amico»⁵⁵.

Forse non c'è gioia più grande della presenza di una persona che ama ed è amata.⁵⁶ Una tale gioia, dice Tommaso d'Aquino, non viene distrutta né dal dolore né dalla tribolazione. Per mantenere integra la gioia, anche nelle avversità di questa vita, lo Spirito Santo protegge le persone dai mali che incontrano:

e in primo luogo contro il male che turba la pace, poiché la pace è turbata dalle avversità. Ma riguardo alle avversità lo Spirito Santo [ci] perfeziona mediante la pazienza, che ci rende capaci di sopportare le avversità con mansuetudine [...]. In secondo luogo, contro il male che arresta la gioia, cioè, l'attesa di ciò che si ama. A questo male lo Spirito oppone la longanimità, che non è spezzata dall'attesa.⁵⁷

Secondo Tommaso d'Aquino, quindi, lo Spirito Santo rende integra la gioia umana, anche in mezzo al dolore.

Ma che dire di Giobbe? potremmo pensare a questo punto. Non era qualcuno che ha affrontato le sue disgrazie senza la consolazione di Dio? Tommaso d'Aquino pensa, alla fin fine, che Dio a volte presti attenzione al vantaggio di una persona sofferente piuttosto che alla sua preghiera, ed è in riferimento a Giobbe che Tommaso d'Aquino sviluppa quella linea [di pensiero]. Se il sofferente non può vedere quel vantaggio, allora, come rico-

⁵⁴ Esiste una traduzione inglese di questa opera: Thomas Aquinas, *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians*, trad. di F. R. Larcher e R. Murphy, Magi Books, Albany 1966 (ora CEG). Sebbene abbia preferito dare una mia traduzione, ho trovato utile quella di Larcher e Murphy e quindi mi riferirò ad essa: Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 5, lec. 6; CEG pp. 179-80.

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Super ad Philippenses*, cap. 4, lec. 1; CHTP p. 113.

⁵⁶ Qualcuno potrebbe supporre che questa affermazione sia falsa sulla base del fatto che talora il dolore o la malattia ci rendono irritabili e incapaci a trovare qualsiasi gioia e perfino sollievo nella presenza della persona amata. L'errore di questa concezione lo si può vedere nel caso del parto. Nelle circostanze dolorose, umilianti o imbarazzanti che talvolta avvengono nel parto, una donna può irritarsi a tal punto con il padre del figlio da scagliarsi contro di lui, verbalmente o fisicamente. Che tuttavia lo voglia lì in ogni caso, che la sua presenza sia di grande conforto nonostante l'irritazione, è reso manifesto dal fatto che la madre lo vuole nella sala parto con lei. Irritarsi, a causa del dolore, della presenza di qualcuno che si ama è compatibile con il trarre sollievo dalla sua presenza a un altro livello. Si dovrebbe forse dire, come ulteriore considerazione a questo riguardo, che il grado di gioia o di sollievo che una persona riceve dalla presenza dell'altro sarà proporzionale all'intensità dell'amore tra i due.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, cap. 5, lec. 6; CEG p. 179-180; SEH cap. 12, lec. 2.

nosce anche Tommaso d'Aquino, il sofferente potrà non essere consolato, bensì sarà afflitto nello spirito⁵⁸.

Tuttavia, penso che Tommaso sarebbe incline a negare che Giobbe sia una persona priva della consolazione divina. Uno dei discorsi più lunghi attribuiti a Dio nella Bibbia è il discorso che fa a Giobbe; e quando Dio ha finito di parlare, Giobbe dice: «Avevo sentito parlare di te prima con l'udito dell'orecchio, ma ora il mio occhio ti vede»⁵⁹. Qualunque altra cosa si debba dire sui complicati rapporti tra Dio e Giobbe, e questo è senza dubbio una questione molto ampia, è chiaro che nella sua visione della felicità Tommaso attribuirebbe certamente una profonda e dolce consolazione a chiunque potesse veramente affermare di vedere Dio.

Inoltre, parte del beneficio offerto dal cristianesimo, secondo Tommaso d'Aquino, consiste nel far capire ai credenti che c'è un senso nella sofferenza, in modo da scongiurare il tipo di perplessità e angoscia teologiche che molti vedono in Giobbe. Nella sua passione, Cristo non solo espia per i peccatori, ma dà loro anche un esempio, perché comprendano che la via della redenzione passa attraverso la sofferenza⁶⁰. La lezione che apprendiamo da Giobbe, e dall'esempio di Cristo, rende più facile per chi viene dopo, secondo Tommaso, la sopportazione della sofferenza senza perdere la consolazione spirituale durante il periodo del dolore⁶¹.

8. Conclusione

Il Rinascimento considerava disumano il Medioevo, in parte perché non condivideva più la visione del mondo medievale, e in parte perché aveva

⁵⁸ ESJ cap. 9, 15-21, p. 174.

⁵⁹ Gb 42,5.

⁶⁰ Cfr., per esempio, Tommaso d'Aquino, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, art. 4, SAC p. 69, p. 73.

⁶¹ Tommaso d'Aquino ritiene quindi che il ritorno finale di Giobbe alla prosperità mondana sia parzialmente una concessione divina al fatto che questi faceva parte di una cultura precristiana. «E [il ritorno di Giobbe alla prosperità] fu appropriato al tempo, tenendo presente la posizione dell'Antico Testamento nella quale i beni temporali erano oggetto di promessa, sicché con la recuperata prosperità egli fornisce un esempio agli altri per convertirsi a Dio». ESJ cap. 42, 10-16, p. 472. Si dovrebbe dire che nella concezione di Tommaso d'Aquino nulla esige che tutti i cristiani adulti facciano esperienza della consolazione nella loro sofferenza. Per alcuni, il senso della sofferenza potrebbe consistere nel portarli allo stadio in cui sono capaci di fare esperienza della consolazione; e perfino per quelli che sono ad un livello avanzato di progresso spirituale e morale, la consolazione può sempre venir meno in uno spirito che la rifiuta.

perso questa dimensione della storia medievale. Per Tommaso d'Aquino, il cristianesimo non chiama le persone a una vita di miseria e abnegazione, ma a una vita di gioia, anche in mezzo al dolore e alle difficoltà. Senza gioia, dice Tommaso d'Aquino, nessun progresso è possibile nella vita cristiana⁶².

L'atteggiamento di Tommaso verso il male è chiaramente tanto diverso dal comune atteggiamento odierno quanto lo è l'atteggiamento di Socrate verso la vita buona rispetto a quello di Callicle. L'analisi di Tommaso d'Aquino della reazione dei consolatori di Giobbe sarebbe, credo, anche la sua analisi della comune reazione al male nella cultura contemporanea: «L'essere umano è costituito da una natura spirituale e da una carne terrena. Di conseguenza, il male per gli esseri umani consiste nell'abbandono dei beni spirituali, ai quali sono diretti in virtù dell'[avere] menti razionali, e nel loro attaccamento ai beni terreni, che gli convengono in virtù dell'[avere] carne terrena [...]»⁶³. I loquaci amici di Giobbe non comprendevano la consolazione spirituale di Giobbe, e quindi aggiunge:

Tu, [Dio], hai posto il loro cuore lontano dall'apprendimento - cioè dall'apprendimento spirituale [che viene da] te, per mezzo del quale insegni [all'essere umano] a disdegnare i beni temporali e a sperare in quelli spirituali. E poiché riponevano la loro speranza solo nelle cose basse e temporali, non potevano raggiungere un piano spirituale per essere posti accanto a Dio.⁶⁴

Sembra certo, in ogni caso, che esista una correlazione tra il grado con cui associamo il bene umano alle cose in questo mondo e il modo in cui intendiamo il problema del male nella sua forma contemporanea. Ma ciò che l'interpretazione di Giobbe da parte di Tommaso e la sua concezione generale del male dovrebbero mostrarci, sia che siamo inclini ad accettarli o rifiutarli, è che il nostro approccio al problema del male è una conseguenza del nostro atteggiamento verso questioni molto più grandi, come la natura della felicità umana e lo scopo della vita umana.

⁶² Tommaso, d'Aquino, *Super ad Philippenses* 4, 1; CTPH p. 112.

⁶³ ESJ cap. 1, 6-7, p. 79.

⁶⁴ ESJ cap. 17, 2-9, p. 252.

IL CONCETTO DI PROVVIDENZA NELLA FILOSOFIA ELLENISTICA E LA SUA RICEZIONE IN AMBITO BIBLICO-CRISTIANO

ALDO MAGRIS*

Abstract: The notion of Providence is born with the Greek word *prónoia* which, however, originally meant “premeditation” (of a crime) or “design” of an artefact, and had nothing to do with religion. It was Plato in the *Timaeus* who adopted the word from the common language to indicate the rational and benevolent principle that inspired the anonymous God, which he defined as *dēmiourgós* (also this word originally meant a professional technician, for example, a doctor or an architect) in his work of shaping the cosmos. The doctrine of divine Providence was taken up by Middle Platonism, and with it the need to “justify” the divinity for the presence of evil in the world, what Leibniz will call “theodicy”. Stoicism also supported Providence, but here there is no “theodicy” because in Stoic philosophy rationality and beneficial purpose are intrinsic to the cosmic process and therefore there is no external architect to be charged and absolved. Christian authors of the first centuries recycled the arguments of the Platonists in support of Providence, despite the fact that the word *prónoia* never appears in the New Testament, nor is there any Hebrew equivalent in the Tanak. Perhaps there is some compatibility problem between the philosophical theory of Providence and the biblical-Christian view of God.

Keywords: Providence (divine), Theodicy (ancient), Platonism, Stoicism, Church Fathers

* Professore di Filosofia Teoretica, Università di Trieste.

1. La comparsa del termine

Quando cominciai ad occuparmi del presente argomento – ormai parecchi anni fa – ricordo di essermi assai meravigliato nel constatare¹ che la nozione di “provvidenza”, così spesso accompagnata nel linguaggio comune anche odierno dall’aggettivo “divina”, in realtà non aveva inizialmente alcun valore religioso, non era sorta nell’ambito di una religione e difatti, per quanto strano possa sembrare, non compare per niente – né il vocabolo né il concetto – in nessuna religione storica a me nota all’infuori del cristianesimo.

Il *vocabolo* più originario è il greco *prónoia*, sostantivo derivato dal verbo *pronoîn*, “pensarci prima”, e designa un’attività che ha luogo non in maniera automatica o casuale ma in conseguenza ad una riflessione previa su oggetto e modalità dell’atto. Assente dalla letteratura greca arcaica, il termine diventa di uso comune solo in epoca classica, dove si allarga ad altri significati: il “pensarci prima” implica infatti la “cautela” su ciò che si farà, la “consapevolezza” e l’“intenzione” di farlo, e infine il “prendersi cura” di qualcuno o qualcosa alle cui esigenze si intende “provvedere”. Quest’ultima accezione è il motivo della sua resa in latino con *providentia* che di per sé non sarebbe stata la stessa cosa, giacché la preposizione greca *προ-* vuol dire semplicemente “prima”, mentre quella latina *pro-* vuol dire “a-favore-di” (“prima” sarebbe *prae-*); sotto il profilo morfologico il corrispondente preciso era semmai *praeventia* che però, oltre ad esser di uso molto tardo, non conteneva l’importante aspetto semantico del “prendersi cura” di altri². In ambito filosofico greco-romano *pronoia* e *providentia* divennero pertanto, nelle rispettive lingue, sinonimi.

Il *concetto* di “provvidenza” va inteso come un intervento oppure una serie di circostanziati interventi non occasionali, bensì tutti pianificati in anticipo e miranti al vantaggio proprio o di coloro che ne beneficiano. Ciò può esser fatto da un uomo, in particolare da uno che ne abbia il potere e i mezzi: ad esempio la *providentia Caesaris* che talvolta è incisa sulle monete di epoca imperiale (per ricordare che l’Imperatore pensa al bene dello Stato e

¹ Al riguardo mi riferisco al vecchio ma sempre validissimo libro di W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (1929), rist. De Gruyter, Berlino 1965.

² L’odierna definizione di “Previdenza sociale” ricalca in effetti l’aspetto altruistico dell’antica *πρόνοια/providentia*, essendo una pianificazione di interventi a sostegno di persone bisognose, ma chi la inventò dovette scartare l’omologo “provvidenza” probabilmente per via degli echi religiosi che questa parola aveva assunto nei secoli.

a migliorare le condizioni dei sudditi); se invece si tratta di una pianificazione universale, allora la dovrebbe esercitare un Dio, ed è questo a suggerire l'impressione che sia un concetto religioso. In realtà, tale valore del concetto non poteva essere suggerito dalla religione perché nella visione politeistica del mondo antico ogni divinità persegue i *propri* interessi che comprendono tanto il vantaggio per una certa persona quanto la rovina di un'altra, sicché in tale pluralità di interessi individuali i vari interventi non possono risultare tutti pianificati a livello universale né tutti a fin di bene. Non esiste quindi l'idea d'una "provvidenza" divina generale, tant'è vero che non si parla mai di una *pronoia* degli Dei nei documenti religiosi di epoca arcaica e classica. Ad esempio, l'*Illiade* comincia parlando di una "volontà" o di una "mente" di Zeus che avrebbe programmato le conseguenze dell'offesa recata ad Achille coinvolgendo numerose altre persone: però si tratta sempre di un insieme assai circoscritto di eventi, e peraltro non senza comprendervi pure situazioni nefaste; non c'è un piano generale del mondo. Da Omero non risulta neppure che la caduta di Troia fosse stata prevista dal volere divino o dal fato³. D'altronde gli Dei non sempre e non su tutto agiscono di comune accordo, anzi ognuno ha la propria sfera autonoma di azione e di preferenze che può confliggere, nei risultati, con quella di un altro, come si vede nell'*Ippolito* di Euripide. Lo stesso Zeus, la divinità suprema, non controlla tutto e altri possono approfittare delle sue distrazioni o delle sue negligenze. Più tardi a Zeus sarà attribuita una certa onniscienza o addirittura una certa onnipotenza: ma questo si nota solo nell'orfismo, che è sì un movimento religioso, però anche molto vicino agli sviluppi della coeva filosofia dei "fisiologi" con la sua ricerca di un principio unico di tutte le cose⁴.

La prima attestazione di *pronoia* si trova in un'epigrafe attica del 409 a.C. che riportava la normativa sull'omicidio già promulgata da Draconte, il legislatore ateniese, nel 621. Essa stabiliva fra l'altro che il reo di un omicidio «non premeditato» (*me [e]k pronóias*) fosse condannato all'esilio invece che alla pena di morte⁵. Ma oltre al significato giuridico di "premeditazione", la

³ La presa della città viene permessa da Zeus solo dopo un accordo di compromesso con Era, la quale offre come contropartita la futura distruzione di Argo, Micene e Sparta (*Il. IV*, 39).

⁴ *Papiro di Derveni*, col. XVIII-XIX, pp. 231-237 Bernabé (*Poëtae epici Graeci*, II, 3, De Gruyter, Berlino 2007); tr.it. M. Tortorelli, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, D'Auria, Napoli 2006, pp. 215-217.

⁵ M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, UnivPress, Yale 1981, pp. 30-37, sostiene che la formula dracontina non vorrebbe dire "senza premeditazione" bensì "senza intenzione" (*not intentionally*), sicché sul piano normativo l'omicidio "non per intenzione" sarebbe stato solo una variante dell'omicidio "inintenzionale" (*akoúsios, unintentional*) o

parola assunse un altro più importante valore in ambito tecnologico nel periodo fra V e IV secolo che vide il grande sviluppo economico e commerciale di Atene e della Grecia intera. La società greca cambia: non è più composta soltanto da un ristretto numero di signori che vivono di rendita delle loro proprietà, da mercanti che guadagnano da vivere vendendo i prodotti di altri, e da una massa di contadini che mangiano i frutti del loro campo o del loro orto: emerge una nuova classe di artigiani, tecnici e imprenditori, e con essa la figura del *dēmiourgós*, “colui che svolge un lavoro (*ergon*) per il popolo (*dēmos*)”, ossia vive dei proventi del proprio mestiere i cui risultati mette a disposizione del pubblico. Noi potremmo chiamarlo il “professionista”. Nel mondo delle tecniche ciò che conta non è il possesso ma il sapere, la “competenza” (*epistēmē*): un concetto importante nella cultura “illuministica” dell’epoca, basata sull’idea della centralità dell’uomo in quanto essere intelligente e operativo. Ora, il professionista competente non improvvisa il proprio lavoro perché deve già disporre del metodo, deve “pensarci prima”, prevedere il risultato, fare un piano dell’opera, provvedere gli strumenti e mettere in ordine i materiali atti a eseguire il compito richiesto dalla pubblica clientela, sia esso un manufatto, una macchina, un’opera d’arte, un edificio o la guarigione di un malato. La *pronoia* diventa perciò un aspetto essenziale di ogni tecnica⁶.

2. La teoria filosofica della provvidenza e la “teodicea” platonica

La filosofia giunse presto a ravvisare nella metafora tecnica rappresentata dall’operazione di un professionista il paradigma della formazione del cosmo. L’esempio più antico è in Diogene di Apollonia, un “fisiologo” contemporaneo di Socrate, di cui Simplicio riporta un lungo frammento (3 Diels) dal libro *Sulla natura*. Egli abbinava un tema centrale della filosofia di Anassagora con uno della filosofia di Anassimene: dell’uno l’idea che la funzione dell’“intelligenza” (*nous*) consiste, a livello cosmico, nell’istituire

come diremmo noi oggi “involontario”. Non sono d’accordo, perché l’“intenzione” di uccidere può anche essere immediata, occasionale, mentre il valore temporale implicito in *pronoia* non può non contemplare l’aggravante che il reo aveva “pensato prima” il suo gesto delittuoso e aveva pertanto anche preparato le circostanze per commetterlo. Tuttavia nel frasario giuridico classico la fattispecie *ek pronoias* tende a scivolare nel senso di atto deliberato, intenzionale.

⁶ Il nume tutelare delle tecniche nell’Atene del V secolo si chiamava giusto *Promētheus*, letteralmente “colui che ci ragiona su prima”.

l'ordine entro un ammasso di elementi inizialmente confuso; dall'altro il pensiero che fondamento di tutte le cose era l'*aria*. Diogene partiva dalla constatazione che in questo mondo tutto avviene secondo regole e misure ben precise, di modo che «le cose sono disposte nella maniera più bella fattibile», il che non potrebbe avvenire se non sotto la direzione di una «mente pensante» (*nóēsis*); ma in natura tutto esiste sulla base e per tramite dell'*aria*, giacché pure l'uomo possiede anima vitale e capacità intellettuale grazie proprio all'*aria*, cioè al respiro, ed esse se ne vanno quando non respira più: dunque l'*aria* stessa, per poter conferirla alle creature, è dotata di intelligenza (*nóēsis*), con la quale dirige per il meglio il funzionamento del cosmo. Mentre Anassagora era un razionalista, per lui gli Dei erano solo superstizioni, e non specificava che fosse “divina” l'intelligenza cosmogonica, Diogene invece diceva: «se l'*aria* governa e domina ogni cosa mi sembra che sia Dio». Naturalmente non si tratta qui di un personaggio mitologico oggetto di culto religioso: in greco *theos* (senza articolo) ha spesso un valore aggettivale, cioè designa una proprietà, come a dire che è “divina” la gestione del mondo da parte dell'aereo Intelletto.

Nel testo diogeniano non compaiono i termini chiave dei quali abbiamo parlato prima, benché sia evidente che paragonava la formazione del cosmo a un *lavoro* eseguito ad opera d'arte da un artefice intelligente (non un meccanismo automatico quale l'assemblaggio degli atomi di Democrito). Fu Platone nel *Timeo* a elaborare la teoria provvidenzialistica in tutta la sua articolazione. Premesso che il dialogo non vuol offrire una spiegazione scientifica ma solo un «racconto» (*mythos* o *logos*) della genesi del cosmo, essa viene rappresentata alla maniera di un lavoro operato da un tecnico d'eccezione, un «Dio» avente com'è giusto l'appellativo professionale di «demiurgo» (non è il suo nome proprio!), il quale ci ha *pensato prima* a come inserire strutture logico-matematiche ideali entro un “materiale” dove gli elementi fisici erano già presenti sotto forma di «tracce» ancora confuse e disordinate, agitate dalla pura «necessità». Inoltre, nel mettere in ordine questo materiale il Demiurgo è mosso da una previa *intenzione*, quella di fare del bene al mondo e a coloro che ci vivranno, perché lui stesso è altrettanto “bravo” che “buono” (*agathós*), e il bene è fatto non per tenerselo gelosamente con sé ma per diffonderlo. Il cosmo che ne risulta è dunque il più bello dei manufatti, in quanto fabbricato dalla «provvidenza di Dio» (*theoû prónoia*, 30b). Il concetto di provvidenza diventa però un principio basilare della tarda filosofia di Platone non solo sotto il profilo cosmologico, ma anche venendo incontro a quella che per lui era la finalità ultima della filosofia, e cioè la *politica*. Nella sua ultima opera, *Le Leggi* (ancora un progetto di

costituzione dello Stato ideale dopo quello della *Repubblica*), egli sostiene che gli Dei, identificati con le intelligenze astrali, oltre a prendersi cura del buon funzionamento dei processi fisici controllano tutti i comportamenti dell'uomo, comminando ai suoi atti ingiusti la dovuta punizione in questa vita o nell'aldilà. E siccome la consapevolezza dell'incombente giudizio divino è importantissima per indurre la gente a seguire la retta via, bisogna istituire una speciale Inquisizione che indaghi sulle credenze personali dei cittadini dello Stato in merito all'esistenza, alla provvidenza e all'inflessibile attività di sorveglianza degli Dei, pronta a infliggere sanzioni severe a quanti non ne siano persuasi, fino al limite della pena di morte per i casi irriducibili (*Leg.* 890c, 909a). Con ciò Platone riprende in altro modo quel nesso con la sfera giuridica che era insito nel significato originario di *pronoia*.

Inevitabilmente, poste le premesse della teoria provvidenzialistica, sorge la domanda su come mai le cose non funzionino un gran che nel migliore dei modi ma vadano spesso piuttosto male – è un fatto innegabile – sia nell'ordine della natura sia in quello delle vicende umane. Per risponderci è dunque necessario “giustificare” la provvidenza divina per il fatto che pur si verificano tanti inconvenienti, ovvero elaborare quella che Leibniz, con una famosa parola pseudogreca da lui inventata (benché linguisticamente non corretta), chiamerà la «teodicea»⁷.

Platone conosceva l'obiezione basata sull'evidenza del male nel mondo che già circolava nella cultura del suo tempo (pensiamo agli episodi tucididei della peste di Atene e dell'assedio di Melo), e aveva predisposto un'articolata contro-argomentazione, quale riappare peraltro anche in Leibniz. In primo luogo, il cosmo è un'opera bellissima ma non perfetta in senso assoluto perché non è esso stesso Dio né una copia conforme del mondo

⁷ La *théodicée* leibniziana vorrebbe corrispondere a un gr. *θεοδικεία, costruito come παιδεία, λατρεία ecc., che non esiste ma, se fosse esistito, avrebbe voluto dire il contrario, qualcosa come il giusto agire di Dio o conforme a Dio; oppure integrare con un prefisso θεο- il sostantivo δικαία, sinonimo rarissimo di δίκη, però anche così significherebbe la “giustizia degli Dei”, non la loro giustificazione. Per il senso di “giustificare”, cioè assolvere da un'accusa riconosciuta infondata, bisognava semmai ricorrere al verbo δικαιώω, “rendo giustizia (a un innocente)” ovvero “affermo la giustezza di qualcosa”, e supporre una *θεοδικαίωσις (fr. **théodicéose* come *apothéose*), ma anche questa non esiste: per i Greci non avrebbe avuto alcun senso “giustificare” gli Dei, i quali normalmente compiono le azioni moralmente scorrette tanto deplorate da Euripide. Il suddetto verbo compare in un famoso frammento di Pindaro (*Scholia vetera in Pindari carmina*, *Nem.* IX, 35, ed. B. Drachmann [1927], rist. Hakkert, Amsterdam 1964, III, p. 154) che dice: «La legge procede giustificando (δικαιῶν) gli atti più violenti». Curiosamente questa “giustificazione” viene omessa proprio da Platone, che cita il verso così: «La legge impone con violenza la cosa più giusta» (*Gorg.* 484b).

delle idee; di conseguenza c'è già nelle premesse qualcosa che non va: la *pronoia* del Demiurgo non può annullare la «necessità» intrinseca del materiale originario ma soltanto addomesticarla «nella misura del possibile» (*Tim.* 30a). In secondo luogo, il male oggettivamente percepito dagli individui è un “danno collaterale” – dal loro limitato punto di vista – di processi che considerati nel loro insieme puntano comunque a una finalità positiva. Infine, il “vero” male sta nelle azioni colpevoli liberamente compiute dalle anime, per le quali esse vengono giustamente castigate mediante la reincarnazione (*Tim.* 41d), poiché Dio è autore di tutto *tranne* che del male (*Rep.* 379b; *Leg.* 904c); quest'ultimo siamo noi a farlo, mentre Dio non è imputabile (*aitios*) delle nostre scelte (*Rep.* 617e).

La soluzione da “teodicea” elaborata da Platone non convinse la maggior parte dei filosofi. La stessa scuola da lui fondata (l'Accademia) mise del tutto in ombra questo concetto e uno dei suoi principali esponenti, Carneade, che era un nemico giurato di ogni determinismo, negò che gli eventi favorevoli fossero pianificati e attuati dalla provvidenza divina, tanto meno che si dovesse giustificarla per quelli sfavorevoli: giacché tutti erano semplicemente l'effetto della necessità naturale, del caso o della libera iniziativa umana in campo sociale⁸. Da parte sua Aristotele impiega il termine *pronoia* e il verbo *pronoëin* solo per indicare la capacità degli esseri viventi di provvedere alle loro esigenze⁹, oppure richiamandosi alla distinzione del Codice dracontino fra omicidio premeditato e omicidio involontario¹⁰, ma nel suo sistema filosofico la provvidenza divina non può esistere. Il cosmo secondo lui è eterno e quindi nessun Demiurgo lo ha mai fabbricato; la natura ha bensì un funzionamento finalistico, ma questa finalità si realizza spontaneamente attraverso i processi fisici, senza presupporre una Mente che lo abbia programmato o decida di applicarlo; il Dio supremo, poi, è un Intelletto che pensa sé stesso e non si cura di alcunché di diverso da lui, né del mondo materiale né della storia umana, e gli altri Dei (anche per lui, le intelligenze astrali) esercitano un certo effetto sulla realtà fisica solo sotto il profilo della sua funzionalità meccanica, non principalmente a fin di bene¹¹. Il più agguer-

⁸ Cicerone, *Nat.d.Dei* III, 26-39; A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016², p. 466.

⁹ *Et.Nicom.* VI, 7, 1141a28.

¹⁰ *Gr.Et.* I, 16, 1188b35; *Pol.* V, 16, 1300b26.

¹¹ I peripatetici di età ellenistica, accusati da platonici e stoici di negare la provvidenza, recuperarono in parte tale nozione affermando che gli Dei astrali “provvedono” alla gestione del mondo garantendo la conservazione delle specie, non però al benessere dei singoli individui, cfr. Magris, op. cit., pp. 467-471.

rito contestatore del provvidenzialismo platonico fu senz'altro Epicuro. La filosofia epicurea sostiene l'esistenza degli Dei, composti da un tipo speciale di atomi (probabilmente bidimensionali e non tridimensionali) che li rendono paragonabili a un'immagine, a "figurine" (*éidola*), però dotate di vita¹². Essendo quindi materiali sì, ma non corporei, gli Dei sono esenti dalle dinamiche che investono gli esseri corporei e pertanto vivono perennemente felici, privi di qualsiasi preoccupazione per altri e soprattutto dei dispiaceri che altrimenti procurerebbe loro un coinvolgimento nelle vicende umane¹³. Sul problema del male e la sua incompatibilità con una presunta provvidenza divina venne attribuito ad Epicuro un argomento che rimase celebre nei secoli per il rigore e la stringatezza:

La divinità o vuole abolire il male ma non può; oppure può ma non vuole; o non vuole né può; o invece vuole e può. Se vuole e non può è impotente, il che in Dio non è ammissibile; se può e non vuole è malevolo, cosa parimenti aliena da Dio; se non vuole e non può, è sia impotente sia malevolo; ma se vuole e può – unica opzione consona alla divinità – donde allora provengono i mali? Ovvero, perché non li elimina?¹⁴

Fu lo stoicismo a riesumare la dottrina platonica della provvidenza, però in tutt'altra maniera. Secondo gli stoici il mondo è un sistema unico, omogeneo, ed eterno nel senso che dura per un lungo periodo terminato il quale si dissolve in una combustione cosmica, ma poi si riproduce in un mondo avente l'identico contenuto di prima, che farà la stessa fine del pregresso e così via ciclicamente¹⁵. Questo processo è governato da un solo principio (ragion per cui ogni singolo mondo non può essere diverso, né migliore né peggiore degli altri) strutturato in due aspetti: c'è un lato passivo costituito dalla "sostanza" (*ousía*), cioè la materia prima amorfa, e un lato attivo che muove e fa assu-

¹² Sugli Dei fatti di atomi-immagine, che pur essendo materiali hanno solo una sembianza di corpo (fr. 352 Usener = Cicerone, *Nat.d.Dei*I, 18.49) e perciò non sono percepibili ma solo pensabili (fr. 17.4 Arrighetti [Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1960]), cfr. la spiegazione in A. Magris, *La filosofia ellenistica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 80.

¹³ Fr. 365 e 370 Usener. I posteriori epicurei ammetteranno che gli Dei possano rendere benefici o castighi agli uomini facendo apparire loro le proprie immagini, dalle quali i giusti vengono gratificati e i malvagi spaventati, cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., pp. 465-466.

¹⁴ Fr. 374 Usener (H. Usener, *Epicurea* [1887], rist. Teubner, Stoccarda 1966; tr. it. Bompiani, Milano 2002). Il testo è riportato da un autore cristiano latino, Lattanzio, il quale risponde con l'argomento (di origine stoica, non platonica) secondo cui se Dio eliminasse il male cadrebbe la possibilità di far emergere, per contrasto ad esso, anche il bene.

¹⁵ *SVF (Stoicorum veterum fragmenta)*, ed. H. von Arnim [1905], tr. it. R. Radice, Bompiani, Milano 2002) I, fr. 97, 98, 107-109; II, fr. 596-599, 604-614, 624-627.

mere alla materia le innumerevoli e mutevoli forme dei corpi fisici¹⁶. Il principio dinamico si chiama (come in Eraclito) *logos*¹⁷, ed è il “Fuoco” da cui ogni mondo sorge e nel quale si distrugge, oppure anche “spirito” (*pneuma*) inteso non nel senso metafisico di “incorporeo” o “soprannaturale” ma in senso greco come soffio caldo che tutto pervade, muove e vivifica. Infatti, se il principio è un centro di forza, deve pure avere esso stesso una certa consistenza corporea (appunto il Fuoco o lo *pneuma*) mediante la quale sia in grado di agire sulla materia.

Nonostante questa affermazione della “corporeità” dello spirito, lo stoicismo non teorizza affatto un totale “materialismo” (a differenza della filosofia epicurea) ma un dinamismo energetico di cui la corporeità è una funzione operativa. Il *logos* infatti, con il suo supporto fisico di fuoco o di *pneuma*, è anzitutto un soggetto intelligente (*noerós*), una Mente (*nous*) che procede con metodo alla formazione del cosmo e lo fa per uno scopo positivo¹⁸. Tutto quanto accade nel mondo è conforme al suo piano¹⁹, programmato fin dall’origine, regolato dal principio di causalità che sviluppa il verificarsi di fenomeni ed eventi entro una rete di rapporti causa-effetto, necessariamente connessi fra loro in quanto non spuntano da zero (come il caso o l’iniziativa umana) ma mediante i loro presupposti si riallacciano tutti ad un *unico* principio; pertanto il *logos* in quanto esecuzione del piano cosmico attraverso il progressivo intreccio universale delle cause rappresenta il “destino”²⁰, però siccome il *logos* è anche l’ideatore del piano, allora è “Dio”, anzi talvolta è identificato con il Dio supremo della religione greca, Zeus²¹. Il destino non è dunque un meccanismo anonimo ma un progetto divino che coincide con la “provvidenza”²². È chiaro che i concetti di destino

¹⁶ SVF I, fr. 85-87; II, 310-316.

¹⁷ Lascio la parola in greco perché è intraducibile, o meglio potrebbe avere tante traduzioni diverse a seconda dei casi. Deriva dalla radice LEG, “metter insieme”, “raccolgere”, quindi vuol dire in generale il “legame”, la “connessione”, la “correlazione” universale, ma anche la connessione del pensare, che si esprime in “parola”, “racconto”, “ragionamento”; in senso filosofico il *logos* sta a significare l’ordine interno, la “logica” che fa stare assieme le cose concettualmente “legate” fra di loro, non un semplice accumulo casuale.

¹⁸ SVF II, fr. 1027.

¹⁹ SVF II, fr. 913.

²⁰ SVF II, fr. 914-924.

²¹ SVF I, fr. 160 e 527. Lo stoicismo ovviamente non mette in discussione la tradizionale religione politeistica: ci sono quindi numerosi altri Dei che però appartengono alla dimensione del cosmo e ne condividono la distruzione finale. Solo Zeus rimane al suo posto perché è lui il *logos* igneo che presiede al susseguente processo cosmogonico (SVF II, fr. 1049).

²² SVF II, fr. 1115, 1127, 1157.

e di provvidenza sono strettamente imparentati, perché in entrambi i casi c'è l'idea che il corso degli eventi riflette un piano predeterminato: per questo l'antideterminista Carneade contestava tanto l'uno quanto l'altro.

3. *La teoria stoica della provvidenza non è una “teodicea”*

In epoca imperiale, ormai scomparsa l'Accademia, il pensiero originale di Platone fu riportato in primo piano dai numerosi esponenti del cosiddetto “medioplatonismo” (I-III secolo d.C.), ovviamente non senza riformularlo e riadattarlo al diverso contesto culturale del tempo, e divenne l'indirizzo filosofico di gran lunga più diffuso. La provvidenza era qui un tema di rilevanza primaria, un vero e proprio articolo di fede, e con esso la questione della “teodicea”, cioè la relativizzazione del problema del male allo scopo di scagionare Dio della responsabilità per la sua presenza nel mondo.

I medioplatonici elaborarono un vastissimo repertorio di argomenti intesi a dimostrare, in favore della provvidenza divina, che il male come evento esterno (non quello commesso dall'uomo e oggetto di valutazione etica) o non è particolarmente grave da sopportare, o è un “danno collaterale” entro un processo complessivamente costruttivo, o si tramuta esso stesso, in un secondo momento, in bene ed è questo nell'ottica del piano provvidenziale la cosa importante. Furono redatti dei manuali dove si trovava raccolta l'enorme casistica, una sequenza interminabile di fenomeni fisici e circostanze della vita quotidiana, dagli uomini erroneamente definite dei mali senza far attenzione a come tali cose così spiacevoli al momento si sarebbero evolute nel tempo, o in quale insieme più vasto trovavano invece un senso e uno scopo. Ne abbiamo un esempio assai istruttivo nel trattato *Sulla provvidenza* del filosofo ebreo Filone di Alessandria, fortunatamente conservato da una traduzione armena poi tradotta in latino duecento anni fa²³. Consiglio a tutti di leggere questo luminoso modello di “teodicea”, per la sua fantasiosa retorica che ci rende non si sa se più allibiti o divertiti.

Nel loro lavoro compilatorio a sostegno della teoria provvidenzialistica, i medioplatonici accumulavano tutti i possibili argomenti desumendoli anche da altre fonti, in particolare stoiche. In effetti c'erano a prima

²³ Si trova come vol. XXXV delle *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* per le edizioni Cerf di Parigi (1973), a cura di M. Hadas-Lebel. Del trattato, oltre alla traduzione armena completa, ci sono alcuni frammenti in greco citati da Eusebio di Cesarea; li si trova nel vol. IX delle opere di Filone nella *Loeb Classical Library*, a cura di E.H. Colson. Sul lavoro di Filone cfr. la monografia di P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* (1892) rist. Hansebooks, Norderstedt 2016.

vista fra platonici e stoici, su questa problematica, alcuni elementi in comune, e anzitutto la tesi chiave che la nozione del male nasce da una considerazione limitata e parziale delle cose, mentre la provvidenza si riconosce nell'armonia e perfetta funzionalità del tutto, sempre disposta ad un fine positivo; dunque gli inconvenienti che si verificano in natura o nella vita umana vanno dimostrati quali mera "conseguenza accessoria" (*parakolouthēsis*)²⁴. Pure i maestri stoici avevano composto trattati *Sulla provvidenza* nei quali ricorrevano argomenti simili: il male di cui la gente si lamenta è un'opinione soggettiva, laddove la realtà nel suo insieme procede sotto la guida del *logos* inerente alla natura, e d'altronde cancellare ovunque il presunto male sarebbe controproducente sia perché sconvolgerebbe l'equilibrio naturale, sia perché senza il contrasto col male non emergerebbe neanche il bene²⁵. Per il resto, gli stoici insistevano molto sulla gestione provvidenziale del mondo da parte degli Dei che risulta evidente nel contemplare l'ordine ammirevole dei corpi celesti, la meravigliosa varietà dei paesaggi naturali²⁶, la bellezza e funzionalità dello stesso corpo umano²⁷. La *pronoia* si manifesta poi nella generosità della natura che fornisce all'uomo ostriche, selvaggina, miele e altre prelibatezze, oltre alla fecondità dei campi e degli animali da allevare per il nostro nutrimento²⁸. Essa si studia persino di rallegrarci con i canti degli uccelli e i colori di cui sono rivestiti: ad esempio il pavone non è stato creato se non per dilettere chi lo guarda con lo spettacolo della sua coda!²⁹ L'ordine della *pronoia* è una *oikonomia*, cioè un'organizzazione regolata ed efficiente pari a quella di una casa padronale o di un'azienda ben amministrata³⁰.

Tuttavia, benché si constati una certa condivisione degli aspetti – se vogliamo – deteriori della "teodicea" sul piano della casistica, bisogna rilevare differenze basilari sotto il profilo teoretico fra platonici e stoici, che a mio giudizio non permettono di accomunare le due scuole. La principale è la seguente. Nel platonismo il «Padre e Fattore di questo universo» (come lo chiama il *Timeo*) è *distinto* dal materiale sensibile su cui opera, la necessità brutta del quale fa resistenza e pone limiti alla buona riuscita del suo lavoro.

²⁴ *SVF* II, fr. 1170, 1177.

²⁵ *SVF* II, fr. 937, 1181, 1182; Marco Aurelio, IX, 42; XII, 16.2; Epitteto, II, 10.6; IV, 7.7.

²⁶ Interessante il passo di Cicerone, *Nat.d.Dei*, II, 39.98-100. Il tema della "bellezza" era già di Diogene.

²⁷ *SVF* II, fr.1166.

²⁸ *SVF* II, fr. 1152, 1154, 1160.

²⁹ *SVF* II, fr. 1163. La dichiarazione fu di Crisippo, scolarca della Stoà nella seconda metà del III secolo a.C.

³⁰ *SVF* II, fr. 1049, 1176.

Ne deriva che il cosmo da lui fabbricato è soltanto il migliore *possibile* (aggettivo che sarà ripreso giusto da Leibniz) ma proprio per questo è connotato da una costitutiva imperfezione, origine del fatto che poi non tutte le cose in esso vanno per il verso giusto. L'estraneità reciproca fra l'artefice e l'artefatto è la condizione per cui al primo si possa legittimamente chieder conto delle imperfezioni del secondo, come è normale protestare con qualsiasi operaio che abbia compiuto un lavoro difettoso (di chi altrimenti è la responsabilità?), e nel contempo anche la premessa per trovare eventualmente scusanti adatte a scagionarlo, a "giustificarlo". Nello stoicismo invece, che pure qualifica il Fuoco «*technikós*» e fa lavorare il Dio o la Natura da «demiurgo»³¹, la metafora manifatturiera è soltanto superficiale, perché *logos* spirituale ed *ousía* materiale non sono due entità distinte, bensì due aspetti della medesima realtà con funzioni diverse: il principio attivo e il sostrato passivo che fa da campo per l'estrinsecazione della forza divina. Se allora l'artefice e l'artefatto fanno un tutt'uno – dinamismo cosmogonico in azione continua dall'inizio alla fine di ogni ciclo in conformità al piano programmato in principio che è la *pronoia* – non ha evidentemente alcun senso mettere in atto una "teodicea", tanto poco quanto l'avrebbe incolpare e assolvere la pioggia per aver bagnato il terreno.

In secondo luogo, è completamente diversa la concezione del male. Per i platonici i mali (non solo quelli causati dai comportamenti immorali o criminali dell'uomo, ma anche quelli che avvengono nella natura esterna: avversità e disgrazie, malattie e catastrofi) sono *realtà oggettive* del mondo, e pertanto essi devono escogitare ogni possibile espediente retorico per dimostrare che questi mali, pur esistendo come tali, sono di entità minima, o possono essere almeno in parte rimediati, o servono per uno scopo superiore, oppure sono prove o castighi mandati dagli Dei, o infine effetti del destino che domina la sfera materiale ma comunque *subordinato* alla provvidenza, la quale cerca per quanto possibile di limitare i danni. In questo i platonici proseguivano nella linea adottata già anticamente dall'Accademia a proposito di un altro problema, quello della felicità della vita³². Secondo gli Accademici la virtù morale è il massimo bene, quindi il sapiente che la esercita sarà sempre felice, tuttavia sarebbe un po' più felice se vi si aggiungessero i beni esterni (salute, benessere economico, prestigio sociale), e rispettivamente un po' meno felice se fosse colpito da sciagure esterne: dunque pure gli eventi

³¹ *SVF* II, fr. 774, 1132-1134; *SVF* I, fr. 85, 493.

³² Di questo dibattito riferisce ampiamente Cicerone: *Sui termini del bene e del male* II 11.34; III 13.23; 16.43; IV 2.3; V 8.22; 7.18; 26.75.

infausti senza significato morale esistono per davvero *in quanto mali* e vanno tenuti in conto. Secondo gli stoici, al contrario, come il sommo bene per l'uomo o è uno solo o non è (non possono essercene anche altri che dipendono dalle circostanze, capaci di renderlo più o meno sommo), così analogamente, sul piano ontologico, essendoci un unico principio che è *logos*, destino e provvidenza insieme, nel quale tutte le cose sono collegate e pianificate, non c'è posto per il male come realtà indipendente e contrastante. I mali dunque *non esistono* in quanto tali, o meglio, esistono i fenomeni e gli eventi che come “mali” vengono *interpretati* da chi non abbia coscienza della pervasività del *logos* al fondo di tutto quanto avviene nell'universo.

Il *logos* dello stoicismo è un'*oikonomia*, cioè la gestione razionale di un insieme dove le parti sono sempre collegate, sia fra di loro sia con il tutto cui appartengono, sicché ogni fatto che succeda nel mondo ha sempre una sua “logica”, un suo senso derivante dalla partecipazione alla globalità dell'intreccio causale. Ma il tutto è superiore alle parti, e ciò comporta che entro il quadro dell'*oikonomia* le singole parti inevitabilmente si trovino a fronteggiare situazioni negative. Il *logos* non è tenuto ad accontentare contemporaneamente le esigenze particolari di ognuno, perché esso nella variegata dinamica del mondo (anche qui si sente l'influenza del *polemos* eracliteo) non esclude, anzi suscita la contraddizione e il conflitto dei differenti interessi; ci sarà sempre chi la spunta e chi soccombe, chi vince e chi perde, però nella sconfitta come nella vittoria lo svantaggio da un lato sarà compensato da un vantaggio dall'altro e viceversa, mentre il processo cosmico ne viene arricchito di ulteriori sviluppi. In tal modo l'“economia” del *logos* si realizza non solo nella causalità destinale degli eventi, ma anche nella loro finalità provvidenziale, e ciò vale pure per gli individui.

Nell'esistenza del singolo il male non è un fatto ma l'interpretazione (o nella terminologia stoica l'“opinione”, *doxa*) di fatti vissuti come nocivi ai propri interessi. Mentre il platonismo l'accetta come oggettivamente valida e si sforza di dimostrare con artifici retorici che questo male non è poi così malvagio, lo stoicismo insegna a riconoscerla per quel che è – un prodotto della mente – ed a oltrepassarla sintonizzandosi con la logica universale dove tutto è fondamentalmente buono e utile anche se a noi pare di no. Io non posso quindi *selezionare* nel corso del mondo quelle cose che sono più comode per me, perché anche quelle scomode hanno una funzione costruttiva, indipendentemente da quanto io ne pensi quando mi succedono. In realtà quelli che di solito opiniamo essere dei mali non lo sono, poiché l'unico male sono i comportamenti indegni, irragionevoli e ingiusti delle persone che cedono a passioni effimere, e le passioni a loro volta provengono da “giudizi” sbagliati

fatti da una mente troppo debole o immatura, che non ha tonificato né esercitato l'elemento "direttivo" (*hēgemonikón*) dell'anima, la ragionevolezza³³. Allora lo stoicismo non invita a minimizzare il problema, bensì ad attuare una modifica *cognitiva*, chiedendoci che cosa significhi veramente ciò che siamo abituati a denominare "bene" o "male". I cosiddetti beni esteriori del benessere e del successo, come pure la loro perdita, cioè i cosiddetti mali, non hanno nulla a che vedere con il valore intrinseco della persona perché dipendono da fattori incontrollabili e perciò sono entrambi, come dicevano gli stoici, cose "indifferenti", quantunque nelle date circostanze gli uni saranno da preferire, non da ricercare di per sé stessi, e gli altri possibilmente da evitare, purché non al prezzo di rinunciare alla propria dignità.

La vita umana è piena di esperienze negative, dove le cose vanno di traverso. Anch'esse però non sono dei mali (pertanto non c'è motivo di chiederne conto a Dio), ma hanno a loro modo una "logica", una funzione positiva all'interno del piano provvidenziale. Infatti, laddove per i platonici le avversità sono qualcosa da *sopportare*, come si fa con una medicina amara o una punizione, quindi inducono a un atteggiamento *passivo* rispetto a quello che per loro è un male, la visione dinamica che gli stoici hanno dell'esistenza propone piuttosto d'esser *attivi* e quindi a reagire anche di fronte a disgrazie inevitabili, vedendo nella circostanza avversa un'occasione per temprarsi, uno stimolo a mostrare il proprio valore³⁴. Nella vita bisogna *lottare*, questo è il loro messaggio. Come dice Seneca, «se qualcuno non ha mai avuto nessun ostacolo da affrontare, nessuno saprà mai che cosa valeva, neppure lui stesso»³⁵. Così la *pronoia*, nella buona come nella cattiva sorte, continua a dirigere il mondo a fin di bene, non solo sotto forma di funzionalità della natura, ma anche perché rende l'uomo moralmente migliore.

4. Come è entrata la teoria della provvidenza nel cristianesimo

Il concetto di provvidenza con la problematica connessa divenne un articolo di fede della religione cristiana ad opera dei Padri della Chiesa del II-IV secolo – che non per nulla attingevano a piene mani dai manuali medio-platonici – nell'ambito di quella che preferisco chiamare "filosofizzazione"

³³ Un'esposizione di questo punto si trova nello studio A. Magris, *Logicità delle passioni. La critica stoica della παθολογία platonica*, in F. Benati – A. Stavru (ed.), *Platone e il governo delle passioni*, Aguaplano, Perugia 2021, pp. 413-437.

³⁴ Quando una situazione si rivela ormai senza scampo, lo stoico non esita a togliersi la vita, senza protestare, come Bruto dopo la battaglia di Filippi (Plutarco, *Bruto*, 52).

³⁵ Seneca, *Sulla provvidenza*, 4.3.

(e non “ellenizzazione”) del cristianesimo³⁶. Diciamo subito che la cosa non poteva avere nessun riferimento alla Scrittura. Il termine *pronoia* non compare mai nel Nuovo Testamento, e nella Bibbia ebraica non ne esiste alcun corrispondente in lingua semitica³⁷. È l’ebraico moderno ad aver coniato per tradurre “provvidenza” la parola *šəgahah* dalla radice ŠGH, che però vuol dire “guardare attentamente”, “sorvegliare”, “preoccuparsi”. Altrimenti solo nel siriano cristiano, ma per influenza della Patristica greca, troviamo un calco del greco *πρόνοια* e cioè *pūrnesā’* o *pūrnestā’* o persino *prōnōā’*, col senso di “provvidenza di Dio” (*pōrnesā’ dā ’ēlahā’* in Efrem di Nisibi)³⁸. In arabo non esiste da concetto teologico ed i significanti associabili vogliono dire solo “gestione amministrativa” (*tadbīr*) oppure “abbondanza”, “rifornimento” (*tawfīr*). Certo, il Dio biblico non è come quello di Aristotele: egli si occupa attivamente delle cose umane, rivolge agli uomini la sua “grazia” ovvero la sua gentile premura (*hesed*) e la sua “benevolenza” (*raṣōn*), interviene per salvare i credenti dai pericoli e li giudica severamente per i loro peccati. Inoltre, soprattutto negli ambienti dell’esoterismo giudaico (in particolare nei testi di Qumran) si sottolinea il «piano della sua gloria» (*maḥšēbet kabodō*), cioè la prescienza (*maḥašabah*) che Dio aveva su tutte le creature «prima che esistessero», «prima di crearle»³⁹. Il tema della prescienza è centrale anche in Paolo, secondo cui Dio «conosceva prima» (*proégnō*) e aveva «predestinato» (*proórisen*) chi intendeva salvare (*Rm* 8, 28-30), e il termine *prōgnōsis*, la conoscenza previa da parte di Dio, compare spesso nelle fonti gnostiche, per la quale i testi originali in copto impiegano per lo più l’imprestato dal greco *pronoia*⁴⁰. Tutti i vocaboli testé elencati esprimono però ciascuno solo uno singolo dei tanti aspetti concentrati nell’originale greco, e soprattutto ne manca l’idea fondamentale, quella di significare una *pianificazione razionale*

³⁶ Cfr. A. Magris, *La filosofizzazione del cristianesimo* (2004), in *Itinerari della filosofia e delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2017, I, pp. 313-370.

³⁷ *Pronoia* non si trova neppure nella *Sapienza* (libro composto in greco, quindi apocrifo per gli ebrei ma canonico per i cristiani), dove pure si afferma che Dio «ha disposto ogni cosa secondo misura, numero e peso» (10, 12). La «misura» c’era già nel fr. 3 Diels di Diogene. Forse c’è un’eco di *Dan* 5, 25.

³⁸ Il calco dovette formarsi già prima, in età ellenistica, perché esiste un aramaico *pūrnesā’* che vuol dire “beneficenza”, “sostegno” (materiale); lo stesso vocabolo significa anche “amministratore”, “econofo”.

³⁹ IQS, III.15-25; 4Q 402 (tr. it. di C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia 1996, p. 77 e 648).

⁴⁰ Cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., p. 551. Il copto *pronoia* è sempre nel senso di “prescienza”, mai di “provvidenza” poiché gli gnostici sono radicalmente contrari all’idea di una gestione provvidenziale di questo mondo maligno.

– in base alla stessa razionalità condivisa tanto dalla mente umana quanto dalla mente divina – che si realizza progressivamente nel corso del mondo e nella natura.

I Padri della Chiesa si impegnarono a conferire alla nuova religione una veste culturale di prim'ordine allo scopo di renderla attrattiva agli strati più alti della società ellenistico-romana e quindi conforme alla vigente istruzione superiore, l'*enkyklios paideia*, di cui la punta di diamante era la filosofia. Fino al V secolo, infatti, il cristianesimo definiva la propria dottrina una “filosofia”, non una “teologia” (termine ancora sentito come sinonimo “mitologia”). Ovviamente, della filosofia greca gli autori cristiani facevano un uso selettivo in base alla loro finalità apologetica e privilegiavano le scuole secondo loro più adatte, nella fattispecie quelle che si richiamavano a Platone e (ma solo per logica e ontologia) ad Aristotele⁴¹. In realtà l'interesse per la filosofia greca, oltre alla sua rilevanza formativo-culturale, era motivato dal fatto che essa poteva fornire loro gli strumenti dialettici più efficaci per contrastare le numerose dottrine devianti dalla «Regola della fede», in un primo momento le tesi delle sette gnostiche considerate “eretiche” e più tardi quelle di una religione concorrente e molto diffusa, il manicheismo.

Nella visione gnostica Dio, che è unico (come nei monoteismi), si manifesta e si espande in una «Pienezza» costituita dalle sue proprietà personificate disposte in una scala gerarchica di “dimensioni” divine (gr. *aiōnes*, “spaziotempi”) da lui “generate” in successione. Invece il mondo fisico comprensivo delle sfere celesti è opera di uno pseudo-Dio perverso (a seconda delle versioni, o un eone di rango più basso o un personaggio sorto da un “incidente” nella sfera superiore), che si è impadronito dell'energia divina dello “spirito” (*pneuma*), frammentata e imprigionata sotto forma di anime incarnate nei corpi, e governa il proprio regno come un mostruoso tiranno. È chiaro che in un mondo siffatto non può esistere nessun ordine, nessun fine positivo, ma solo prepotenza e malvagità, ragion per cui gli gnostici condannavano la teoria provvidenzialistica dei filosofi come vana mistificazione⁴². Si capisce che gli eresiologi cristiani, per le esigenze della loro polemica antignostica, dovettero recuperare l'imponente repertorio argomentativo della “teodicea” platonica (e in parte anche della filosofia stoica)

⁴¹ Clemente di Alessandria, *Stromati* I, 28.176. Lo stoicismo è occasionalmente apprezzato per la sua etica, ma rifiutato per la fisica, in quanto non potrebbe ammettere la differenza ontologica tra il Creatore e la creatura.

⁴² Nell'*Apocrifo di Giovanni* si fa persino un gioco di parole ironico fra la presunta, ma falsa “provvidenza” (*pronoia*) delle maligne potenze cosmiche e la loro effettiva “demenza” (*aponoia*), cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., p. 558.

allo scopo di dimostrare che il cosmo, al contrario, seppur inferiore al paradiso per via della sua componente materiale, comunque funziona di per sé benissimo perché altrimenti non potrebbe essere una creazione del vero Dio. Così, contro la condanna gnostica del mondo e del suo Creatore, i Padri ripropongono in grande stile, e integrano, l'interminabile casistica che già conosciamo⁴³. Il cosmo è un «apparato tecnico» (*technikòn kataskéusma*)⁴⁴ la cui mirabile bellezza e regolarità nel suo ordine mette in evidenza la bontà del divino Artefice; lo dimostra non solo la contemplazione dell'insieme ma anche dei singoli fenomeni e in particolare la perfetta funzionalità dei corpi dei viventi, dove ogni organo serve a uno scopo buono. Persino gli insetti molesti, i veleni e le bestie feroci servono a renderci più attenti e vigili, anzi persino le disgrazie, che sono o castighi per le nostre malefatte oppure una messa alla prova, per insegnarci a non esser troppo attaccati alle cose terrene, sono fatte per correggere, per educare, o per evitare mali ancora peggiori. Quanto alle ingiustizie sociali (un tema nuovo, assente dai platonici ma introdotto dagli gnostici), esse sono responsabilità di chi le commette e ne riceverà pena al giorno del Giudizio, mentre chi le subisce deve sopportarle, nella speranza di esserne ricompensato con le gioie del cielo. Questa massa di argomenti viene ripetuta pedissequamente da una caterva di trattati più o meno tutti uguali nel contenuto: un tripudio di retorica che per dirla francamente rasenta il grottesco o, con le parole di Nietzsche, è per l'esausto lettore qualcosa «da far venire i capelli dritti»⁴⁵.

Ma secondo i Padri della Chiesa il male è una realtà oggettiva o no? Su questo punto il discorso è più complesso e investe una questione teoretica. No, il male fondamentalmente *non esiste*, però la motivazione è molto diversa da quella dello stoicismo e deriva dall'acquisizione che gli eresiologi fecero dell'ontologia aristotelica: un processo sollecitato specialmente dalla lotta contro il manicheismo. La religione fondata da Mani, diversamente dalla maggior parte delle sette gnostiche, partiva da un presupposto dualistico. Esistono dall'eternità due «nature» o «radici», la Luce e le tenebre, il bene e il male, cioè Dio con la sua articolazione di eoni da un lato e la materia (*non* un altro "Dio") popolata da potenze malvage e violente dall'altro. Benché dappprincipio dovessero restare separate, a seguito di un'originaria aggres-

⁴³ Per ragioni di spazio non posso qui soffermarmi sui dettagli e rimando all'esposizione delle fonti patristiche in A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, II (Del Bianco, Udine 1985), pp. 658-695 e 841-847.

⁴⁴ Basilio di Cesarea, *Omèlie sulla Genesi I, 7* (ed. S. Giet, *Homèlies sur l'Hexaèmeron*, Cerf, Parigi 1968²).

⁴⁵ Fr. postumo 39[8]1885: *etwas Haarsträubendes* (www.nietzschesource.org).

sione delle tenebre contro la Luce si creò una mescolanza delle due nature che è il mondo, nel quale pertanto il male resta sempre presente ovunque come una realtà tangibile sino alla fine dei tempi, quando si compirà la vittoria del bene. Il male però non è semplicemente una “cosa” che se ne sta lì ma una forza distruttiva insita in tutti i corpi viventi, e principalmente nell’uomo. Ora, per confutare questo postulato dualistico, i polemisti cristiani fecero ricorso alla filosofia, salvo però che quella a cui preferibilmente si riferivano – il platonismo – poteva essere controproducente in quanto anche per molti medioplatonici la materia o la corporeità, sede di cattivi istinti e passioni, costituivano il principio del male. Tuttavia alcune scuole avevano già assimilato concetti aristotelici e soprattutto la logica, vista come strumento indispensabile di una corretta argomentazione. Fu questa allora l’arma adottata dai cristiani, in particolare la dottrina delle categorie.

Il greco *katēgoria* voleva dire la requisitoria che in tribunale accusa un individuo di qualcosa, di un reato. Aristotele assunse il vocabolo dal linguaggio giuridico nel senso generale di “dire qualcosa di qualcosa”, esprimere un “giudizio”, per cui si distinguevano le diverse “categorie” con le quali, in termini logici, si dice che qualcosa “è” pure qualcos’*altro* in aggiunta a sé stessa, ossia come ad un “soggetto” (che sta alla base: *hypokéimenon*) si associano dei predicati (*katēgoroúmena*). Il binomio soggetto/predicato corrisponde sul piano ontologico a quello di “entità” (*ousía*, poi resa in latino con *substantia*)⁴⁶ e di tutte le proprietà in essa “sopraggiunte insieme” (*symbebēkóta*, lat. *accidentia*, “cadute addosso”). L’entità è la categoria base che dice l’essenziale di una cosa (la sua forma, cioè la “specie” di appartenenza), mentre i “sopraggiunti” sono suoi aspetti accessori non essenziali e in qualche modo occasionali. Infatti, seppure una sostanza mondana non può esistere senza un corredo di accidenti, non è prescritto nella sua essenza quanti, quali, quando e come certi accidenti, e non altri, debbano “sopraggiungerle”; dunque l’entità è appena suscettibile, ovvero “passibile” (*endechómenos*) di ricevere (o perdere) determinate proprietà le quali dipendono da cause esterne, dalle circostanze «come càpita» (*hopoter’etychen*) o infine, nel caso di una sostanza-uomo, dalla «potenza razionale» di decidere liberamente fra alternative. Così ad esempio per un individuo l’esser colpevole d’un reato non rientra nella sua forma sostanziale (cioè nella specie “uomo”) ma è un “accidente” che lui stesso le ha “aggiunto” solo per via delle proprie scelte e dei propri atti.

⁴⁶ Anche *ousía* viene dal linguaggio giuridico, dove voleva dire la “sostanza” nel senso di “patrimonio”, “capitale”.

A questo schema logico si ispira la confutazione del manicheismo da parte della “teodicea” cristiana. Il male non può essere in nessun caso una realtà autonoma e autosussistente (*hypóstasis*) perché tutte le sostanze esistenti in natura furono create da Dio, che è buono, e dunque sono a loro volta in sé stesse buone; tuttavia può trovar posto fra gli “accidenti” di una sostanza, il che riduce di molto il suo valore ontologico, essendo l’accidente soltanto *passibile* di esserci o meno e quindi, come aveva detto Aristotele, «qualche cosa di vicino al non essere» (*Metaf.* VI, 2, 1026b29). I cosiddetti mali che avvengono intorno all’uomo o anche dentro di lui ma per cause esterne (per esempio le malattie) sono irrilevanti dal momento che non appartengono al piano creativo divino in sé, ne sono conseguenze accidentali e comunque dirette a un fine positivo. Invece la colpevolezza umana o, in linguaggio religioso, il peccato è effettivamente un male che però, del pari, non è l’effetto di una potenza maligna residente nell’anima del soggetto, tale da impedirgli di comportarsi bene, bensì il semplice risultato di un cattivo uso del suo libero arbitrio, una cosa che egli *fa* mentre poteva o doveva non farla, quindi una proprietà “sopraggiuntagli” per causa sua ovvero un accidente, di per sé passibile di essere o non essere e in quanto tale piuttosto “vicino al non essere”⁴⁷.

Sembrerebbe una spiegazione convincente o almeno comprensibile, e tuttavia proprio nei suoi presupposti teoretici si cela una questione cruciale. Se infatti ammettiamo, secondo il pensiero già di Platone, che Dio è l’autore di tutto *tranne* il male commesso dall’uomo, è inevitabile di attribuire al soggetto umano una sorta di capacità *creativa* per far esistere nel mondo qualcosa (appunto il male) che altrimenti non ci sarebbe mai stato, che non era affatto previsto dal piano divino, anzi era in piena contraddizione agli intendimenti benefici della sua *pronoia*; e ciò a prescindere dall’eventualità che la stessa *pronoia* possa poi ridurre, addomesticare o trasformare questo male senza comunque togliere il fatto del suo esser accaduto. Nei monoteismi il problema si pone in maniera più grave. Ma sia il giudaismo rabbinico sia il cristianesimo nell’interpretazione patristica optano per una soluzione semplice, quella di affermare entrambe le cose: tanto l’onnipotenza e la prescienza universale di Dio quanto l’autonoma capacità di azione dell’uomo:

⁴⁷ Cfr. Origene, *Commento a Giovanni* II, 13.95 (non-essere); XX, 23.199 e *Sui principi* I, 8.3 (accidente); Epifanio, *Panarion*, 66.15 (ipostasi); Tito di Bostra, *Contro i manichei* I, 9, PG XVIII, pp. 1081-1082 (sostanza/accidenti); Metodio di Olimpo, *Sul libero arbitrio*, 7-8, PO XXII, 5, pp. 757-764 Vaillant (accidenti); Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico*, 7 (ed. E. Mühlenberg, *Opera Dogmatica minora*, IV, Brill, Leida 1996), p. 28 (accidenti).

Tutto è previsto; è concesso il potere (*rāšūt*) <, all'uomo, di libera scelta>; il mondo è giudicato in base al bene, e sempre a seconda delle opere compiute⁴⁸.

Essendoci il libero arbitrio (*to eph'hēmīn*), ed essendoci anche la provvidenza, è necessario che gli eventi accadano ad opera di entrambi⁴⁹.

Colui che ha il potere sull'universo, nella sua straordinaria stima per l'uomo, ha permesso che qualcosa sia pure in nostro potere, e cioè la scelta (*proáiresis*), che non è serva ma autonoma (*autexousios*), fondata sulla libertà (*eleuthería*) della ragione⁵⁰.

Purtroppo con mere dichiarazioni di questo tenore siamo ben lungi dal capire come possa funzionare una cogestione del mondo da parte di due poteri diversi, entrambi incondizionati, che producono separatamente una serie di eventi. Il problema rimane come sta, e mi sembra che nessuno sia stato capace di risolverlo in maniera definitiva.

5. Sulla congruità del concetto di provvidenza con la visione biblico-cristiana

Poiché la dottrina platonico-stoica della *pronoia*, sulla scorta della polemica antignostica e antimanichea dei Padri della Chiesa, è diventata nel cristianesimo un capitolo della teologia fondamentale – che ora si chiama giusto “Teodicea” – forse sarebbe in caso di interrogarsi in merito alla sua conformità alla Scrittura.

Un argomento a favore potrebbe essere il fatto che la Bibbia più volte descrive come Dio attui un intervento straordinario a beneficio di quanti gli sono cari, cioè operi un “miracolo”: primo fra tutti l'apertura delle acque del Mar Rosso in modo da permettere agli ebrei di sottrarsi all'inseguimento dell'esercito egiziano. Ma il miracolo è per definizione un caso eccezionale, una sospensione o una rottura temporanea del corso normale dei fenomeni naturali ad opera di una potenza superiore, e pertanto l'esatto contrario del concetto greco di *pronoia* che si manifesta proprio nella perfetta regolarità della natura, per cui tutto (e per tutti) avviene nel rispetto dei nessi e delle misure assegnate. Non per nulla i “miracoli” non sono mai contemplati nella casistica dei sostenitori della provvidenza, neppure in quella degli eresiologi cristiani.

⁴⁸ *Mišnah*, Abot 3.16 (testo e tr. ingl in www.sefaria.org).

⁴⁹ Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, 40, (ed. M. Morani, Teubner, Lipsia 1987), p. 116.

⁵⁰ Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico*, 30, p. 75 Mühlenberg; altrove Gregorio attribuisce all'uomo una «potestà sovrana» (*dynamis autokratēs*, letteralmente “imperiale”): *Creazione dell'uomo*, PG XLIV, p. 136b-c; *Sulle beatitudini*, 5, PG XLIV, p. 1256.

Del resto anche nella mitologia greca si parla di tanto in tanto di eventi miracolosi: però se Zeus triplica la durata della notte trascorsa con Alcmena, che di conseguenza resterà incinta di Eracle, non è in nessun caso una dimostrazione della “provvidenza” del Dio⁵¹, come non lo è il salvataggio di Enea da morte sicura nel duello con Achille, ad opera di Posidone⁵². Infatti gli eventi miracolosi succedono solo in una circostanza occasionale, al di fuori di quella pianificazione universale che sarebbe alla base del concetto di *pronoia*.

Proprio l’occasionalità dell’intervento divino, che di solito si rivolge a un singolo o ad un limitato numero di persone, si presta semmai ad un’obiezione di buon senso. Quando il profeta Elia che si sta spegnendo per inedia viene provveduto dagli angeli di pane ed acqua (peraltro il pranzo normale, allora, della povera gente), o quando Gesù sfama la folla moltiplicando miracolosamente i pani e pesci, c’erano indubbiamente migliaia di altre persone che morivano di fame in giro per il mondo e in favore delle quali nessuno ha fatto niente. Tutto il contrario della *pronoia* la quale, secondo l’interpretazione (sia pure palesemente ingenua) dei filosofi, si dimostrerebbe con la fertilità della natura che continuamente offre all’umanità intera cose buone da mangiare, perfino *le déjeuner d’huîtres!* Ma su questo punto Gesù stesso si esprime in maniera profonda: «C’erano tante vedove in Israele...» a soffrire per la perdurante siccità e penuria; eppure Elia operò il miracolo di fornire farina e olio soltanto a una, che tra l’altro era di Sarepta in Fenicia e neanche ebrea, e analogamente «c’erano tanti lebbrosi...» quando Eliseo ne guarì soltanto uno, il siriano Naaman⁵³: con ciò intendeva dire che Dio attraverso il profeta non agisce per mero filantropismo giacché il miracolo in un caso singolo vuol trasmettere semmai un messaggio più generale (per esempio la salvezza rivolta anche ai non ebrei), e non è quindi una semplice operazione di beneficenza.

Bisogna inoltre osservare che spesso l’azione benefica della provvidenza ha una sua inquietante ambiguità. Il “miracolo” del Mar Rosso che mette in salvo gli ebrei si traduce in un disastro per gli egiziani, e la stessa protezione divina durante l’invasione israelitica della Palestina prescrive anche il genocidio spietato dei residenti cananei (non importa che né l’anne-

⁵¹ Apollodoro, *Biblioteca*, II, 4,8 (tr. it. M.G. Ciani, Mondadori, Milano 1996). Episodio analogo in *Od.* XXIII, 243; prolungamento del tempo in circostanze belliche; *Il.* XVIII, 239 ed anche nella Bibbia: *Giosuè* 10, 12.

⁵² *Il.* XX, 19 (si noti che Posidone è un *nemico* dei troiani). Altri casi di salvataggio miracoloso nei poemi omerici: Paride (*Il.* II, 374), Ideo (*Il.* V, 23), Agenore (*Il.* XX, 596), Ulisse (*Od.* V, 435).

⁵³ *Lc* 4, 25-27, con riferimento agli episodi di *IRe*, 17 e *2Re*, 5.

gamento delle truppe del Faraone né l'annientamento della popolazione di Canaan siano mai storicamente avvenuti come la Bibbia li racconta: qui consideriamo solo il pensiero che viene espresso). Inoltre, un medesimo evento potrebbe essere interpretato da qualcuno come una negazione della provvidenza divina, ma da qualcun altro all'inverso come una sua conferma; il che fa sospettare che in fin dei conti l'argomentazione della "teodicea" provvidenzialistica si risolva in un'inversione di segno puramente verbale, da negativo a positivo o viceversa, di un determinato fatto.

La spiegazione secondo cui tutte le persone danneggiate dall'azione divina, mirante nel contempo al vantaggio di altre, sarebbero state moralmente colpevoli e quindi meritevoli della disgrazia subita per punizione, ha tutta l'aria di essere un pregiudizio. Molto significativo al riguardo è un passo evangelico in cui Gesù commenta l'episodio di alcuni suoi conterranei di Galilea fatti massacrare da Pilato mentre erano intenti a sacrifici religiosi (probabilmente nel contesto di una ribellione): costoro non erano affatto, egli dice, più peccatori degli altri (*Lc* 13, 2). Del resto già il libro di *Giobbe* era stato la più eloquente contestazione di qualsiasi teodicea moralistica: mentre il protagonista giustamente protesta contro i mali che Dio gli provocato, ed i suoi amici tentano di convincerlo che ciò dev'essere accaduto per colpa sua, a causa di qualche mancanza forse inconsapevole o dimenticata, Dio in persona interviene nel dibattito, però non per discolarsi né per dimostrare che, in fondo, l'aveva fatto a fin di bene, ma solo per affermare che la sua potenza è talmente elevata da non poter essere messa in discussione, o interpretata in qualsiasi modo, dalle sue creature.

Alla provvidenza divina si attribuisce il compito di giudicare i comportamenti degli uomini assegnando loro la debita retribuzione, premiando i giusti e castigando i malfattori. Abbiamo visto che già nelle *Leggi* di Platone era centrale questo tema. Anche il Dio biblico ha essenzialmente la funzione di un Giudice, non certo per influenza platonica; anzi, la funzione giudiziaria nella visione ebraica è talmente importante (soprattutto quando si impone la dottrina escatologica farisaica – ma in origine iranica – di un Giudizio finale donde i giusti sono ammessi a risorgere nel mondo a venire) che la rappresentazione religiosa ne definisce tutti i dettagli. Dio quindi tiene aggiornato un registro di tutte le opere via via compiute dagli uomini, che nel tribunale dell'aldilà verrà poi prodotto ai defunti senza possibilità di contesta-

zione⁵⁴; oppure si parla di una specie di banca celeste nella quale i giusti accumulano “accrediti” per le loro buone azioni e, terminato il conteggio, si vedranno assegnata una corrispondente quantità di beatitudine nel mondo a venire non senza, a diffalco o in aggiunta, un “conguaglio” qualora in vita avessero già intaccato parte del loro “capitale” di felicità, o sofferto indebitamente⁵⁵. Questa idea “contabile” della retribuzione divina è mantenuta dal cristianesimo (si pensi al “contrappasso” dantesco), e riappare persino nella morale di Kant segnalando un insospettabile aspetto “ebraico” del suo pensiero⁵⁶. Certo, la provvidenza deve rispettare la giustizia, fondamento della quale è il numero, il calcolo dei meriti o demeriti. Così facendo, però, rendiamo soltanto un particolare lato del concetto senza armonizzarlo con gli altri. Anche qui troviamo nelle parole di Gesù un pensiero di livello decisamente superiore riguardo al problema della retribuzione nella parabola degli operai nella vigna (*Mt* 20, 1-16): Dio provvede il dovuto senza sentirsi vincolato ad un esatto calcolo numerico, ma esercitando piuttosto una libera generosità.

Tuttavia il problema più grave è che la *giustizia* di Dio, per esercitare la quale deve tenere i registri, fare i conteggi e i conguagli, confligge non solo con la sua *bontà* (un dilemma fra due delle sue proprietà o *safiro*t variamente trattato dalla mistica ebraica) ma anche con la sua altrettanto essenziale *prescienza*. Infatti il conteggio delle opere, per risultare giusto, non può essere già preconstituito bensì va calcolato in vista della retribuzione soltanto *dopo* che sono state compiute, altrimenti il giudizio non ha alcun senso. Ma se Dio conosceva le opere dell'uomo ancora «prima di crearlo», come dicono i testi di Qumran, se «tutti i capelli della testa sono contati» (*Lc* 12, 7), o comunque se il suo agire provvidenziale richiede un “pensarci prima” (*pro-noia*) coerente col suo “sapere prima” (*pro-gnōsis*), che cos'è se non un antropomorfismo il rappresentarlo quale magistrato che per forza prende atto di un crimine imprevisto, a cose fatte? Quale significato ha il “prima” e il “poi” delle vicen-

⁵⁴ Nell'episodio dei quattro rabbini che salgono al *Pardes* (*Talmud bab.*, *Ḥagigah* 14b-15a) il funzionario incaricato della registrazione si chiama *Metatron*, il quale a differenza degli altri angeli della Corte sta seduto a scrivere.

⁵⁵ *Mišnah*, *Peah* 1.1; *Talmud ger.*, *Peah* 1.1, *Talmud bab.*, 2.1-1 e 2.16. Ampia rassegna di fonti rabbiniche in H. Strack – L. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 2, Beck, Monaco 1928, pp. 834-836. Sull'avvertenza di rinunciare ad “anticipi” che verrebbero difalcati nell'aldilà cfr. p. 1141 (dal *Midraš a Ruth* I, 17, e *Midraš Tehillim*, salmo 92.8).

⁵⁶ Cfr. su questo l'ottimo lavoro di F. Nodari, *Il male radicale fra Kant e Levinas*, Giuntini, Firenze 2008.

de umane da un punto di vista divino? Quale rapporto fra divinità e tempo? Mi limito ad esibire questo problema, che non ho alcuna capacità di risolvere, per far notare come la teoria della provvidenza, nella sua funzione retributiva, sia difficilmente compatibile con la prescienza divina. Il fatto è che, nel parlare di queste cose, la teologia già presuppone una certa *ontologia* che andrebbe interamente ripensata.

Posto che la prescienza divina implicherebbe che nessun evento accadrà diversamente da come era stato previsto da sempre, e che la provvidenza divina ha già programmato in anticipo i nessi fra tutti i fenomeni del mondo, non si può non notare che invece l'agire di Dio secondo la Bibbia denota in qualche occasione una certa elasticità: per esempio, dopo il diluvio, inopinatamente cambia idea sul suo piano di distruggere la terra e dichiara che non sarà portato a termine (*Gen* 8, 21), oppure sospende l'esito letale della malattia di re Ezechia – peraltro appena annunciato a questi dal profeta Isaia – perché ha ascoltato la preghiera del moribondo (*2Re* 20, 5; *Is* 38, 6). Sembrerebbe insomma che Dio qui prenda o modifichi le sue decisioni sul momento, e ciò stesso non come suo metodo usuale e permanente (in altri casi Dio *ha* ed esegue un piano), ma solo a seconda di circostanze di fatto presentatesi, per le quali non ci sarebbe stata nessuna logica a pianificarle prima se alla fine il loro corso doveva essere capovolto. Tale mutevolezza del comportamento divino può suscitare serie perplessità sotto il profilo teoretico: com'è ammissibile che il Dio biblico, il creatore e signore assoluto del mondo, debba aspettar di vedere che cosa progressivamente succede qui da noi per decidere allora sul da farsi, o addirittura se fare qualcosa di diverso rispetto a quanto già da lui deciso? Non è forse un esempio di quanto le rappresentazioni religiose siano *irrazionali*? È vero, però noi diciamo questo perché supponiamo un modello di razionalità come esattezza delle deduzioni, come coerenza fra premesse e conseguenze, e il medesimo applichiamo anche a Dio. In ultima analisi tutta la teoria filosofica della provvidenza si basava sul postulato che la ragione umana e la ragione divina siano della stessa natura, ancorché diverse per estensione, e appunto per questo l'uomo sarebbe capace, con la propria logica, di riconoscere in un evento apparentemente maligno la logica benefica di più alto livello perseguita dalla *pronoia* nel produrlo. Per Platone il *nous* è comune a Dio e all'uomo, è la parte "divina" nell'uomo. Ma nelle religioni – in tutte le religioni – gli esseri divini hanno piuttosto un'altra ben più importante connotazione: quella di essere *indisponibili* per i mortali, e pertanto imprevedibili. Anche la "mutevolezza"

del Dio biblico⁵⁷ è forse una maniera narrativa per significare che il comportamento divino non segue, né è obbligato a rispettare quella che per noi è la logica, quindi non possiamo mai essere sicuri (come invece lo erano gli amici di Giobbe) di poterlo *spiegare* in conformità agli schemi razionali da noi usati per il comportamento umano, ed eventualmente applicabili pure ai processi naturali. La divinità dunque agisce “sul momento” con risultati inattesi non perché dipenda dallo scorrere del tempo, bensì proprio perché non si lascia catturare dal tempo, cioè non permette che noi possiamo *dedurre* le sue future azioni per analogia con quello che mostrò di fare prima in circostanze simili precedenti. La mutevolezza diventa quindi non un difetto, semmai un’esibizione della straordinaria potenza di Dio che è la cosa più importante nelle religioni monoteistiche: per questo l’idea di una provvidenza in cui tutto sia razionalmente programmato, e perciò razionalmente comprensibile da noi, è assente sia dalla Bibbia sia dal Corano. Ciò non significa che l’agire divino è puramente arbitrario, privo di ragionevolezza e di logicità. C’è sempre un senso in quello che Dio fa, ma la sua razionalità, la sua logica, non è conforme alla nostra e risulta inesplorabile. «Chi ha soppesato lo spirito di Jahveh (*Mī tikkēn ’et-rūah Yāhwah*), chi lo ha consigliato condividendone le conoscenze?» (*Is* 40, 13), che nella traduzione dei Settanta è reso in termini più intellettualistici: «Chi ha conosciuto la mente (*nous*) del Signore?»⁵⁸.

Ma infine dentro questa misteriosa logica divina c’è secondo la Bibbia posto per una “provvidenza” almeno nel senso che ci sia finalità al bene? Si direbbe di sì, anche se non se ne fa il nome. Nel racconto della creazione di *Gen* 1 troviamo più volte ripetuta la frase «E Dio vide che <andava> bene (*way-yarē ’ēlohīm kī ṭōb*)». Anche stavolta i Settanta presentano un’interessante, per quanto minima, differenza: «*Kai ēiden ho theòs hótī kalón*». L’aggettivo ebraico *ṭōb* significa moralmente “buono” e “bravo” ma anche “piacevole” o persino “gustoso” come i frutti degli alberi di ‘Eden (*Gen* 2, 9); il greco *kalón* vuol dire “bello”, non solo però di bellezza fisica perché qualifica pure una cosa ben riuscita, apprezzabile, come noi diciamo “un bel coraggio”, “una bella risposta”; certo il traduttore non ha usato l’aggettivo neutro per “moralmente buono”, *agathón*, che pure si lascia associare ad oggetti (per es. *ta agathá*, “i beni”) e non soltanto a persone. Evidentemente voleva rilevare che l’espressione ebraica ha un significato complesso; il mondo è “buono” in quanto è conforme a certi valori morali presenti in Dio, però nel contempo ha

⁵⁷ Che il platonico Filone di Alessandria ovviamente nega nel suo saggio *Dio è immutabile*.

⁵⁸ Citato da Paolo, *Rm* 11, 34 e *1Cor* 2, 16. L’ebr. *rūah* è qui inteso nell’accezione di “pensiero”.

pure un suo lato estetico, qualcosa di “bello”, ed entrambi i vocaboli (*tōb* e *kalón*) permettevano questo doppio senso. Ma al Dio che scruta e giudica i cuori, che cosa mai – per dirla così – potrebbe importare meno dell’estetica? Forse no. Un passo evangelico, l’unico in cui si allude espressamente a una “provvidenza” divina per i bisogni delle creature (*Mt* 6, 25-30) Gesù parla dei gigli del campo, che durano e valgono così poco, eppure Dio li ha rivestiti di un addobbo talmente bello che neppure i paramenti di gala del re Salomone ebbero tanto splendore⁵⁹. Siccome vegetali e animali comparvero sulla terra, secondo la Bibbia (e anche secondo Darwin), ben prima dell’uomo, quando non c’era nessun soggetto pensante che ne apprezzasse i bei colori, non è come nel frammento di Crisippo sulla coda variopinta del pavone: non è ai fini del gradimento degli uomini – che magari neppure se ne accorgono – ma *per sé stesso* che Dio aveva piacere di creare i gigli pensando anche alla loro bellezza e non solo alla funzionalità, o alla morale, o al beneficio da trarne. Ad esempio nel *Libro di Giobbe* (40-41) Dio porta a modello della sua incomparabile potenza creativa animali come il coccodrillo e l’ippopotamo che dal nostro punto di vista non sarebbero per niente affascinanti e ben poco provvidenziali, anzi pericolosi! Invece nel pensiero divino tutto è buono e persino bello, solamente perché è piaciuto a lui: «E Dio vide che era una bella cosa».

⁵⁹ Da notare che il giglio era lo stemma di Gerusalemme (peraltro somigliante più a un’alabarda triestina che al giglio di Firenze o dei Borbone), documentato nella monetazione della Giudea in epoca persiana ed ellenistica.

TRA NECESSITÀ E CONTINGENZA:
LA PROVVIDENZA DIVINA NELLA PROSPETTIVA DELLA
FILOSOFIA NATURALE DI TOMMASO D'AQUINO

VINCENZO SERPE*

Abstract: Providence, from a philosophical point of view, is a problematic node that runs through much of the history of Western thought. The theme is closely linked to that of necessity, contingency, and causality, and so it can receive a contribution by analysing it starting from Aquinas' natural philosophy. From the *De Principiis Naturae*, Aquinas' youthful text, we witness the development of the theme in this context, which allows us to grasp providence in relation with necessity. The final causality acquires centrality. It is as an "engine" that pushes everything to be according to the proper modality of its nature, and therefore also in the mode of necessity. The rootedness in the natural philosophy allows us to grasp the providence as that modality of divine government capable of holding together the necessity of God's action and creatural contingency, leaving the rational creature free in its own choices.

Keywords: Providence; Tommaso d'Aquino; necessity; contingency; final causality

* Professore di Filosofia della Religione e Filosofia Morale, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

1. Introduzione

Il tema della *provvidenza* nell'Opera dell'Aquinate possiede il vantaggio di godere di differenti prospettive, che vanno da quelle più marcatamente teologiche¹ ad altre prettamente filosofiche². Il tipico procedimento dell'Angelico dottore fa sì che la riflessione filosofica sia sempre la base imprescindibile per la discussione teologica. In tal senso la riflessione sulla *provvidenza* ne è un esempio: agganciata al tema della *necessità* e della *contingenza*, acquista una portata di riflessione prettamente filosofica nel cogliere i nessi tra la causalità divina e le modalità propriamente umana di essere causa prossima degli eventi. Per poter cogliere la portata filosofica del tema della *provvidenza* in Tommaso, è utile l'analisi della relazione tra i concetti di *necessità* e *contingenza*, relazione che costituisce un nodo alquanto problematico lungo gran parte della storia del pensiero occidentale. Numerosi sono i legami con le cosiddette scienze esatte, data la forte connessione con la tematica della *causalità*, il cui rifiuto, nell'ottica empirista, ha determinato quella scissione profonda tra la filosofia e la fisica a cui si assiste nella temperie culturale odierna. Tommaso d'Aquino analizza tali temi in diverse opere, lungo l'arco di tutta la sua produzione filosofica e teologica. L'argomento, infatti, è trattato sia in contesti prettamente filosofici, come nel *De principiis naturae* o nel *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, che in contesti teologici come nello *Scriptum super Sententiis* o nella *Summa Theologiae*. In particolare, la concezione basilare a tale discussione risulta essere quella della *necessità*, la quale è stata oggetto di diversi studi³, ma che

¹ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 103, a.1 co, ad codices manuscriptos vaticanos exacta, cum Commentariis Thomae De Vio Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.E. Cardinalis, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, in *Opera Omnia*, Leonis XIII P.M. edita, Voll. IV-XII, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae 1889 (da ora *STh*) [Per la traduzione della *Summa Theologiae* si predilige quella di recente pubblicazione a cura di Fernando Fiorentino: Tommaso d'Aquino, *La Somma di Teologia*, introduzione di P. Giustiniani, traduzione, note e apparati a cura di F. Fiorentino, Città Nuova, Roma 2018-2019].

² Cfr. Id., *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* II, Lc. 12, n. 250, ad codices manuscriptos exacta, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, in *Opera Omnia*, Leonis XIII P.M. edita, Vol. II, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae 1884 (da ora *In Phys.*). Per la numerazione dei paragrafi si fa riferimento alla traduzione italiana: *Commento alla fisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, traduzione italiana a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.

³ Sul tema sono utili i seguenti rimandi bibliografici: Innocentio Ab Arenzano, *Necessità e contingenza nell'essere e nell'agire della natura secondo San Tommaso*, Excerpta ex

nel testo del *De principiis naturae* assume una coloritura del tutto particolare per il fatto che tale scritto giovanile tratta di filosofia naturale. In esso si può cogliere la prospettiva del tema della *provvidenza* nell'alveo di tale branca filosofica, luogo che evidenzia una prospettiva in cui il governo di Dio sul mondo assume una coloritura "dinamica", evitando così i rischi di determinismo da un lato e di relativismo dall'altro.

A tale scopo è utile un'analisi specifica dell'argomento in questo testo giovanile, per poi allargare la visione all'intero *corpus* delle opere di Tommaso, cogliendone continuità e ampliamento di prospettiva.

Il pensiero su ciò che è necessario e contingente è già ben delineato nell'opera scritta dal giovane Tommaso⁴: nelle poche righe che presentano la

dissertationem ad Lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Editrice «Divus Thomas», Piacenza 1961; F. Bergamino, "La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino. Sintesi ragionata di *Contra Gentiles* II, c. 30", in "Acta philosophica", 8, (1999), pp. 69-79; M. Beuchot, "Saint Thomas' third way: possibility and necessity, essence and existence", in A.G. de la Sienra (edited by), *The rationality of Theism*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 93-108; S.L. Brock, "Causality and Necessity in Thomas Aquinas", in "Quaestio. Annuario di storia della metafisica", 2, (2002), pp. 217-240; J.M.Hallman, "The Necessity of the World in Thomas Aquinas and Alfred North Withehead", in "The modern schoolman. A quarterly journal philosophy", 60, (1983), pp. 264-272; J.J. MacIntoch, "Aquinas on Necessity", in "American Catholic Philosophical Quarterly", 72, (1998), pp. 371-403; M. Paluch, "Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thoma d'Aquin", in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 70, (2003), pp. 219-231; P. Porro, "Contingenza e impeditività delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico", in "Rivista di Storia della Filosofia", 68 (2013), pp. 113-147; Id., "Lex Necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino", in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 96, (2012), pp. 401-450; Id., "«Possibile ex se, necessarium ab alio»: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand", in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale", 18, (1992), pp. 231-273; P.B. Rossi, "Necessità e contingenza nella filosofia naturale di Tommaso d'Aquino", in "Rivista di storia della filosofia", 68, (2013), pp. 95-111.

⁴ Gli ultimi studi circa la cronologia delle opere di Tommaso d'Aquino, in riferimento all'opera *De principiis naturae*, hanno anticipato sempre più la data di composizione dell'opera. La data indicata nell'introduzione dell'edizione Leonina, proposta dal Mandonnet è il 1255, risalente, dunque nel periodo parigino di Tommaso, mentre il Roland-Grosselin, ritiene che la stesura sia stata effettuata prima del *De ente et essentia* [Cfr. Thomas de Aquino, *De principiis naturae*, in *Opera Omnia*, Leonis XIII P.M. edita, Vol. LXIII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, p. 5, nota 9]. Gli ultimi studi tendono ad anticipare la data di composizione fino al 1252-53, ovvero «al periodo parigino anteriore a Colonia, quando Tommaso avrebbe completato la sua formazione corrispondente al ciclo delle Arti, assimilando completamente anche la *Metafisica* e la *Fisica* di Aristotele» [P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 23].

tematica viene evidenziato cosa sia la *necessità* e quale la concezione che occorre avere di essa. In tal senso il riferimento a quest'opera è molto utile per chi intenda studiare lo sviluppo del pensiero dell'Aquinate, come afferma lo stesso Porro, il quale ha ampiamente approfondito il tema: «Due dei primissimi scritti composti da Tommaso durante gli anni del baccellierato – *I principi della natura e L'ente e l'essente* – ci offrono la migliore introduzione possibile al pensiero e al vocabolario filosofico del loro autore»⁵.

L'importanza del tema della *necessità* per la riflessione sulla *provvidenza* è confermata dal fatto che esso copre praticamente tutto l'arco della riflessione dell'Aquinate: già presente nel *De principiis*, esso è rafforzato e ampliato nel *Commento alla Fisica di Aristotele*, al punto che le righe ove si presenta il medesimo tema costituiscono quasi un parallelo del testo giovanile.

Per tale motivo è utile analizzare proprio il concetto di *necessità* nell'Opera dell'Aquinate, per cogliere la portata di novità che esso acquisisce nella riflessione sulla *provvidenza*.

2. La necessità nel *De principiis naturae*.

Il tema della *necessità* nel *De principiis naturae* viene presentato da Tommaso d'Aquino al §4, alle righe che vanno dalla 79 alla 94. Egli afferma:

Occorre notare che duplice è la necessità: vale a dire la necessità assoluta e la necessità condizionale. Ora la necessità assoluta è quella che procede dalle cause antecedenti secondo la generazione, che sono la causa materiale e la causa efficiente: come per esempio la necessità della morte che proviene dalla materia e dalla disposizione dei componenti contrari; ed è ciò che viene chiamata assoluta perché non ha impedimento. Essa viene anche detta necessità della materia. Invece la necessità condizionale procede dalle cause posteriori secondo la generazione, come dalla forma e dal fine; in tal modo diciamo che è necessario che avvenga il concepimento, se occorre generare un uomo; e questa è condizionale, perché non è necessario in sé che questa donna concepisca, ma sotto condizione: se debba essere generato un uomo. E questa è detta la necessità del fine.⁶

Dello stesso parere risulta essere il Torrel [Cfr. J.-P. Torrel, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Les Éditions du Cerf, Parigi 2015, p. 79].

⁵ P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 22.

⁶ Thomas de Aquino, *De principiis naturae*, in *Opera Omnia*, Leonis XIII P.M. edita, Vol. LXIII, Cura et studio fratrum praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, §4, righe 79-94 (traduzione mia – da ora DPN). Essendo il presente un lavoro con un *focus* specifico al *De principiis naturae*, si preferisce ritradurre i passi del presente testo, sebbene esista il testo tradotto in italiano: Tommaso d'Aquino, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*.

L'apparato critico al testo dell'edizione Leonina non pone particolari difficoltà di comprensione; l'unica variazione possibile si riscontra al rigo 82, laddove il manoscritto VII.B.21 della Biblioteca Nazionale di Napoli, indicato come "N²", riporta l'aggiunta *et temporis* al termine *generationis*. Tale eventuale variazione andrebbe semplicemente a rafforzare l'idea di fondo sottesa all'esposizione della *necessità*, ovvero che tale analisi si svolga nel campo della filosofia della natura. Il punto di vista adoperato da Tommaso, infatti, viene reso evidente dalle espressioni *a causis prioribus in viam generationis*⁷ e *a causis posterioribus in generatione*⁸, ovvero che la riflessione si concentra su tutte quelle realtà che sono sottoposte a mutamento. La prospettiva della realtà naturale, dunque, può essere considerata come il macrocontesto all'interno del quale si inquadra l'analisi della *necessità*. L'indagine viene svolta considerando le realtà che già sono nell'essere e che subiscono variazioni, come viene affermato fin dalle prime battute del testo: «Ma la materia ha l'essere da ciò che le sopravviene, perché da sé ha un essere incompleto»⁹.

I principi delle realtà naturali, per quanto possano essere ricercati andando all'indietro nell'ordine temporale della generazione, vengono sempre intesi a partire dall'elemento materiale. Questo elemento, pur costituendo ciò che vi è di potenziale nell'ente, *incompletum* appunto, al quale si aggiunge la forma, è già sempre una realtà esistente che ben si distingue dal nulla. Questo dato conferma con evidenza come l'ordine preso in considerazione da Tommaso in queste pagine sia, appunto, quello cronologico-temporale.

Il punto di partenza è semplice ed evidente: tutte le cose che si osservano quotidianamente nella natura sono soggette al cambiamento. Questi mutamenti non sono mai dal nulla assoluto all'essere, ma dall'essere in un certo modo (cioè sotto una determinata *forma*) all'essere in altro modo (sotto un'*altra forma*).¹⁰

Il microcontesto nel quale l'analisi della *necessità* viene svolta è, invece, quello delle cause, analizzate nel §4. Tale tematica, infatti, è immediatamente coinvolta nell'esposizione della *necessità*, dandone una qualificazione specifica, in quanto le cause determinano l'una o l'altra modalità di

Uno scorcio di filosofia realista, testo latino a fronte, postfazione di L. Elders, traduzione e note a cura di D. Sali, Berti, Piacenza [2010?].

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, §1, righe 30-32.

¹⁰ P. Porro, *Tommaso d'Aquino, Un profilo storico-filosofico*, cit., p. 23.

necessità. Volendo schematizzare il testo di Tommaso è possibile esporre la duplice *necessità* nel seguente modo:

- a. *Necessitas absoluta*, che dipende dalle cause anteriori nella generazione:
 - causa materiale;
 - causa efficiente.
- b. *Necessitas conditionalis* o *finis*, che dipende dalle cause posteriori nella generazione:
 - causa finale;
 - causa formale.

Nel contesto delle realtà naturali, dunque, si ha una *necessità* assoluta, quando questa deriva dalle cause anteriori nella generazione dell'elemento naturale, come nel caso della morte, riportato nell'esempio dell'Aquinate, la quale dipende dalla materia e dalla composizione degli elementi contrari. Il secondo tipo di *necessità*, chiamato condizionale o del fine, è quello che subordina una *necessità* al fine da perseguire o alla forma da raggiungere; questo ultimo aspetto in particolare subirà un ampliamento e un perfezionamento nelle opere successive.

Per cogliere pienamente il contesto scientifico che caratterizza questa opera di Tommaso, è possibile operare, a mo' di esempio, un parallelo con la fisica moderna, offrendo un chiarimento su quanto l'Aquinate intenda nell'esposizione del tema della *necessità*. Si desidera evidenziare il rigore scientifico, stando sempre alla modalità di intendere la scienza naturale nel contesto medievale, che si riscontra nelle pagine prese in analisi. L'esempio verte sulla doppia considerazione che è possibile compiere su di un oggetto qualsiasi. Prendendo il caso di una penna, in base al modo in cui essa verrà considerata, si avrà una duplice nozione di *necessità*.

- a. Una penna portata ad una certa altezza, se lasciata, cadrà *necessariamente* verso il basso. Tale caduta è relativa alla forza di gravità esercitata dalla Terra su di essa. Quando viene portata in alto essa acquista così una *energia potenziale*, che si esprimerà poi nella caduta. La legge di tale energia è la seguente:

$$U(h): mgh$$

In tale formula si evidenziano gli elementi descritti da San Tommaso nella sua definizione di *necessitas absoluta*, in quanto è presente la causa materiale, indicata dalla massa "m", la causa efficiente che corrisponde al soggetto che ha portato la penna ad una data altezza "h"

ed infine le *condizioni naturali* all'interno delle quali si esprime questa *necessità naturale* che possono essere simbolicamente rappresentate dal coefficiente di accelerazione gravitazionale relativo al pianeta Terra, cioè $9,81\text{m/s}^2$ (g). Riprendendo lo schema poc'anzi descritto la legge fisica verrebbe ad essere declinata nella seguente modalità:

- *Necessitas absoluta* o naturale: “g”
- causa materiale: “m”
- causa efficiente: “h”

- b. Prendendo in considerazione la medesima penna, invece, si può avere una *necessitas conditionalis* o *finis* nel momento in cui essa venga considerata in base alla sua causa formale o causa finale. Nel momento in cui si debba raggiungere il fine di prendere degli appunti, allora si avrà la *necessità* di utilizzare la penna per quanto le appartiene formalmente, ovvero nella sua capacità di essere uno strumento adatto a scrivere. Anche in questo caso le due cause presentate da Tommaso nell'esposizione del secondo tipo di *necessità* sono presenti nella considerazione che si ha di questo oggetto relativo alla sua propria finalità di scrittura. Non vi è nessuna *necessità simpliciter* che la penna sia utilizzata per prendere gli appunti, se non in virtù della sua forma e del fine attribuitole dall'essere umano che la utilizza.

Anche in questo caso si può schematizzare come segue:

- *Necessitas conditionalis* o *finis*: attribuzione dell'uomo.
- causa formale: “essenza” di penna;
- causa finale: prendere degli appunti.

In senso stretto, soltanto il primo tipo di *necessità*, ovvero la *necessità assoluta*, è propria dell'ambito naturale, mentre la *necessitas conditionalis* viene ad essere considerata come una forma di *contingenza* legata al fine da perseguire. Nel *De principiis naturae* questo aspetto o restringimento del campo non è ancora espressamente messo in luce, ma verrà chiarito nelle opere successive, soprattutto grazie alla riflessione sulla tematica in contesti teologici, perché va a toccare più direttamente i concetti di causalità prima e di causalità prossima, all'interno della cui dinamica si manifesta il ruolo centrale della *provvidenza*. Per questo motivo è utile in tal senso approfondire brevemente quanto esposto in alcune opere successive dell'Aquinate.

3. *La necessità nelle altre opere di Tommaso d'Aquino.*

Prima di analizzare il già menzionato testo del *Comentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, è molto utile rivolgere brevemente l'attenzione ad altri testi in cui è ben presente e delineato il tema della *necessità*. Come già ricordato, i contesti di queste opere sono spesso riflessioni di carattere teologico, ma offrono un ulteriore chiarimento a quanto Tommaso ha esposto nel *De principiis naturae*¹¹.

Il primo testo di riferimento si trova nello *Scriptum super Sententiis*¹², laddove nel primo libro viene affrontata la questione, di competenza della teologia trinitaria, riguardante il rapporto di generazione del Figlio da parte del Padre e se tale generazione abbia una qualche *necessità*.

Secondo il Filosofo il necessario si dice in molti modi. Vi è infatti un necessario assoluto e un necessario ipotetico, e questo è duplice: o in base alla condizione del fine o in base alla condizione dell'agente. Il necessario in base alla condizione dell'agente è il necessario per violenza: infatti chi corre per violenza non corre necessariamente se non sotto questa condizione: se uno lo costringe. Il necessario per la condizione del fine è quello senza di cui non si può conseguire un certo fine, o non così facilmente. Ora, il fine è duplice: o per l'esistere, e in questo modo si dice che il cibo o il nutrimento sono necessari, poiché senza di essi l'uomo non può esistere; oppure in riferimento all'esistere bene, e così si dice che la nave è necessaria per uno che va al di là del mare: poiché senza la nave non può esercitare la sua azione. Si dice invece necessario assoluto quello che è necessario per ciò che è nella sua essenza: sia che ciò sia la sua stessa essenza, come nelle realtà semplici; sia,

¹¹ In queste pagine si omette l'analisi del passo del *Comento alla metafisica di Aristotele* [Thomas de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.-R. Cathala e R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1971; traduzione italiana: *Comento alla metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, tr. it. a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, V, Lc. 6, nn.833-835 (da ora *In Metaph*)], nel quale viene nuovamente riproposta la distinzione delle varie tipologie di *necessità*. La scelta di escludere questo testo è dettata dal fatto di voler restringere l'analisi del concetto di *provvidenza* in relazione alla rilevanza che esso può avere nella prospettiva fisica. Va comunque notato che questo passo non si discosta dagli altri menzionati, se non per una disposizione differente del caso di *necessitas coationis*, che viene presentata per ultima.

¹² Il testo di riferimento per questo scritto, non ancora pubblicato nell'edizione Leonina è: Tommaso d'Aquino, *Comento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, introduzione generale di Inos Biffi, tr. it. di p. R. Coggi o.p., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001 (da ora *In Sent.*). Il curatore dell'opera, nell'avvertenza precisa: «Il testo latino, sia di S. Tommaso che di Pietro Lombardo, è quello dell'edizione Parmense (1856-58), che è basata sull'edizione Veneziana del 1745. È utile ricordare che questa edizione di Venezia tiene anche conto dell'edizione Piana promossa da S. Pio V nel 1570-71» [*Ibidem*, p. 109].

come nelle realtà composte, che quel principio sia la materia, come diciamo che per l'uomo è necessario morire; sia che sia la forma, come diciamo che è necessario che l'uomo sia razionale. Ora, questo necessario assoluto è duplice. C'è infatti qualche ente che ha la necessità e l'essere da altro, come in tutte le cose che hanno una causa; c'è qualche ente invece la cui necessità non dipende da altro, ma esso è causa della necessità di tutti i necessari, come Dio.¹³

In questo testo emergono delle differenze rispetto a quanto esposto nel *De principiis naturae* e in particolare rispetto alla collocazione della causa formale relativa ai diversi tipi di *necessità*. La forma, infatti, viene utilizzata esplicitamente per esporre la *necessità assoluta* e non più la *necessità condizionale*. Il motivo di questa scelta di Tommaso, in base a quanto emerge dal testo, sembra poter essere duplice. Innanzitutto, vi è una collocazione tematica differente, in quanto il contesto è quello teologico, il che permette di affermare che il tema della *necessità* non viene qui considerato in base all'ordine di generazione o temporale, ma secondo il principio o in sé. In base al principio, dunque, l'aspetto relativo alla causa formale, che nella generazione viene dopo, costituisce l'essenza di una cosa e quindi implica una *necessità assoluta* per l'ente che possiede quella determinata forma. Il secondo motivo potrebbe essere un ampliamento ulteriore del concetto di causa formale da parte dell'Aquinate, in quanto, grazie al punto di vista differente, non viene solo limitata a ciò che risulta come termine di una generazione, ma condiziona l'essenza di una data realtà. In questo contesto è possibile già sottolineare una peculiarità nei confronti dell'agire di Dio, necessario sia *ex principio*, che nell'ordine delle cause, in quanto il proprio agire è definito in base al proprio essere causa delle necessità di tutte le necessità. L'agire provvidenziale di Dio, dunque, segue la logica interna a Dio stesso e al proprio ordine, in quanto Causa Prima di ogni realtà. La sottolineatura della necessità assoluta in base alla forma, però, permette già di cogliere il focus attraverso il quale viene visto l'agire provvidenziale di Dio, il quale stabilisce la modalità propria di ogni natura che diviene quindi una necessità assoluta. In tal senso l'agire libero dell'essere umano, il cui essere e la cui essenza dipendono dalla causalità prima, è una necessità assoluta, in quanto peculiare della sua essenza.

Il secondo concetto che viene ulteriormente ampliato in questo scritto è quello di *fine*, il quale, a sua volta, può avere un duplice rimando: esso può far riferimento all'essere, il che implica implicitamente il rimando alla forma dell'ente preso in considerazione; oppure richiama il *bene esse*, ovvero la scelta

¹³ Thomas de Aquino, *In I Sent.*, dist. 6, q.1, a.1, cit.

volontaria per raggiungere ciò che si è prefissato. In questo senso il rimando, come nel *De principiis naturae* è da un lato alla causa formale, *ad esse*, mentre dall'altro alla causa finale in senso stretto, ovvero, come nell'esempio offerto da Tommaso, al mezzo per raggiungere un determinato fine.

Un ulteriore aspetto che emerge dal testo dello *Scriptum super Sententiis* è la conferma dell'esclusività della *necessità assoluta* per gli enti naturali. Il testo, dovendo trattare il tema dal punto di vista di ciò che è proprio di Dio, offre di rimando un approfondimento della *necessità assoluta*, distinguendola in due modalità. Essa da un lato si riscontra in quella tipologia di ente *quod habet necessitatem et esse ab alio*¹⁴, e dall'altro *cuius necessitas non dependet ab alio*¹⁵. Questo secondo tipo è la *necessità* che appartiene solo ed esclusivamente alla Causa Prima, cioè a Dio, in quanto è causa della propria *necessità*, mentre per tutti gli enti sottoposti alle cause, in dipendenza dalla Causa Prima, la *necessità* proviene da altro. Tali enti sono le realtà naturali sottoposte alla generazione e al tempo, confermando così quanto esposto nel testo giovanile. «Il necessario e il contingente sono funzioni del tempo. Questo senso di “necessità” era di interesse particolare per l'Aquinate poiché per lui, in vista dell'onniscienza di Dio, sembrava esserci un problema speciale circa i futuri contingenti»¹⁶.

La questione della relazione tra *necessità* e realtà temporale avrà un particolare sviluppo nel pensiero neotomista¹⁷, ma in questa sede è utile riaffermare che nel pensiero di Tommaso si è andato sempre più delineando il fatto che la *necessità* in senso stretto è una caratteristica peculiare delle realtà naturali e tale pensiero, seppur in maniera abbozzata, è riscontrabile già nelle sue prime opere.

Un'ultima considerazione da operare circa il citato testo dello *Scriptum* è notare come esso non faccia riferimento alcuno alla causa efficiente, in quanto viene solo considerato il caso in cui si abbia una *necessitas per violentiam*, ovvero quando un altro agente costringe a compiere una determinata azione. Tommaso esclude dalla propria analisi questo tipo di *necessità*, poiché si tratta di un agire coatto e, pertanto, essendo contro la volontà, risulta essere anche contro la naturalità delle cose. L'assenza della considerazione circa la causa efficiente permette di cogliere una specificità

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J.J. MacIntoch, “Aquinas on Necessity”, cit., pp. 371-403, qui p. 375 (traduzione mia).

¹⁷ Un'esposizione generale della questione, con relazione al pensiero neotomista, con particolare riferimento a Gilson, si ritrova nell'articolo: F. Bergamino, “La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino”, cit., pp. 69-79.

del testo del *De principiis*, in quanto la specificità della considerazione dal punto di vista della scienza naturale, risiede proprio in questa causa. In tal senso emerge con maggiore evidenza il contesto “scientifico” del testo giovanile del *De principiis*.

Un secondo passo molto interessante sul tema della *necessità* si ritrova nella *Summa Theologiae*:

Rispondo dicendo che la necessità è detta in molti modi. Infatti, il necessario è *ciò che non può non essere*. Ciò si addice a qualcosa, *in un primo modo*, in forza di un principio intrinseco, che è o materiale, come quando diciamo che ogni composto di elementi contrari necessariamente si corrompe; o formale, come quando diciamo che il triangolo ha necessariamente i tre angoli uguali a due retti. Questa è la necessità *naturale e assoluta*. – *In un altro modo* il poter non essere si addice a una cosa per qualcosa d’estrinseco, [cioè] o per il fine o per la [causa] agente. Precisamente, in forza del fine, come quando uno, senza questa cosa, non può conseguire [per nulla] o non può conseguire bene un fine, come il cibo è necessario per vivere e il cavallo per viaggiare. E questa è detta necessità del fine, talvolta detta anche utilità.¹⁸

Tommaso ripropone lo schema già presentato nello *Scriptum Super Sententiis* e parzialmente nel *De principiis naturae*, con alcune piccole modifiche che, ancora una volta permettono di comprendere come il suo pensiero sul tema si vada chiarificando e precisando. Innanzitutto, nel testo è presente una prima definizione di *necessità*, intesa come *quod non potest non esse*¹⁹: essa è dunque una assenza di potenzialità verso il non essere. Anche in questo caso la causa formale viene inserita tra quelle cause che caratterizzano la *necessità assoluta*, sempre perché il punto di vista è quello *ex principio*²⁰. La distinzione delle cause, infatti, in questo testo viene effettuata in base a quelle *ex principio intrinseco* ed *ex principio estrinseco*. A conferma di quanto affermato precedentemente, Tommaso pone sullo stesso piano la *necessità assoluta* e quella *naturale*, identificandole in una corrispondenza diretta: *et haec est necessitas naturalis et absoluta*²¹. Il contesto dell’analisi della volontà elimina ancora una volta la causalità efficiente dalla discussione circa la necessità che era presente nel *De principiis*, perché l’unica causa “agente” presa in considerazione è quella circa la coazione della volontà.

¹⁸ Thomas de Aquino, *STh*, I, q. 82, a. 1, co., cit.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

Il prosiegua del *corpus* della questione distingue la *necessità* dalla volontà, essendo il contesto nel quale viene esposto il tema, per eliminare, in maniera inequivocabile, la *necessitas coationis* dall'ambito delle realtà naturali.

Altri due testi, infine, toccano tangenzialmente il tema della *necessità*, perché implicato nell'argomentazione principale della questione. In modo particolare Tommaso usa più volte l'argomento della *necessitas finis* nel contesto morale, allorquando voglia analizzare la tematica dell'elemosina e della sua relativa *necessità* per conseguire il bene sommo, ovvero l'eterna beatitudine²². Questi testi offrono, con la chiarezza tipica dell'Aquinate, una netta distinzione tra la *necessità* intesa in senso stretto ovvero quella relativa all'ambito naturale, da quella condizionata ad un fine specifico da perseguire. Nel momento in cui un essere umano è chiamato ad agire volontariamente e quindi ad operare una determinata scelta, come nel caso dell'elemosina, vi sono diversi elementi da prendere in considerazione per cogliere quale sia il bene maggiore da perseguire. In tale contesto la *necessità* non può essere che condizionata dal fine specifico da perseguire, ovvero dal bene maggiore delineato nella situazione concreta.

Sia il contesto teologico dello *Scriptum* che quello antropologico o morale della *Summa*, pongono un accento particolare al bene da perseguire; nel contesto, invece, di filosofia della natura esso è intrinseco all'ordine naturale che soggiace all'analisi, ma non è oggetto di indagine filosofica, perché implica un'azione volontaria.

In tale dinamica emerge quindi come la *provvidenza* divina sia un elemento indissolubilmente legato al fine e al bene che Dio, mediante il suo governo, vuole produrre.

Va detto che alcuni filosofi antichi sottrassero il mondo al governo [divino], dicendo che tutto accade a caso. Ma questa tesi si rivela impossibile per due motivi. *Primo*, in base a quanto si manifesta nelle cose. Infatti, vediamo che nelle cose naturali accade sempre ciò che è il meglio o sempre o nella maggior parte dei casi, cosa che non accadrebbe, se le realtà naturali non fossero dirette da una provvidenza verso un fine che è un bene, il che equivale a governare.²³

La provvidenza, dunque, ha il legame con la finalità da perseguire, la quale è un bene, e tale legame rimanda nuovamente all'ordine naturale come strumento di analisi per la guida che Dio ha del mondo.

²² Cfr. Id., *In IV Sent.*, dist. 15, q.2, a.1, qc.4, ad 3^{um}, cit.; *STh*, II-II, q.32, a.6, co., cit.

²³ Thomas de Aquino, *STh*, I, q. 103, a. 1, co., cit.

4. *La necessità e contingenza in Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*

Un'attenzione particolare va rivolta al commento che Tommaso fa della *Fisica* di Aristotele²⁴. Questo testo mostra tutta la maturità acquisita dal pensiero dell'Aquinate, il quale commenta lo scritto aristotelico con libertà sia rispetto all'autore che nei confronti dei commentatori arabi²⁵. Il tema della *necessità* viene trattato in due luoghi specifici del II libro, con riferimento a quanto affermato da Aristotele sull'argomento. Tommaso chiarisce innanzitutto la definizione di *necessità* e offre il suo contributo specifico.

Va inoltre osservato che qualcuno definisce *necessario* ciò che non può essere impedito, e *contingente* come ciò che accade frequentemente ma che può essere impedito nella minoranza dei casi. Ma questo è irragionevole. Si dice infatti *necessario* ciò che include nella sua natura di non poter non essere; mentre *contingente* include nella sua natura che frequentemente possa non essere.²⁶

La contestualizzazione di questa definizione avviene nella differenza rispetto a ciò che è contingente, arricchita da quanto Tommaso ha elaborato e scritto nel corso della sua vita ed esposto anche nei contesti teologici. Il concetto di *necessità* qui esposto è senza dubbio più ampio, perché, proprio dalla distinzione con la *contingenza*, viene definito in chiave ontologica, ovvero come ciò che *sui natura* non ha alcuna potenzialità verso il non essere. L'aggiunta di questo chiarimento – *sui natura* – è un ulteriore ampliamento di quanto affermato nel passo della *Summa* precedentemente citato.

La presente definizione della *necessità*, dunque, abbraccia ogni possibile modalità in cui si possa riscontrare.

Questo nuovo scarto potrebbe essere spiegato tenendo conto del principio fondamentale che ispira la concezione tommasiana dello statuto modale delle cause e degli effetti: tutte le cause seconde agiscono secondo la disposizione stabilita dalla Causa Prima, che in sé è appunto assolutamente non impedibile; pertanto, il fatto

²⁴ Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, ad codices manuscriptorum exacta, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, in *Opera Omnia*, Leonis XIII P.M. edita, Vol. II, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae 1884; la traduzione italiana utilizzata è: *Commento alla fisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele*, traduzione italiana a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004 (da ora *In Phys.*).

²⁵ Sull'argomento è molto utile fare riferimento alle pagine di P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, cit., pp. 370-381.

²⁶ Thomas de Aquino, *In II Phys.*, Lc. 8, n. 210, cit.

che alcune cause seconde siano impedibili o siano di fatto impedito non è meramente estrinseco o accidentale, ma rientra essenzialmente nell'insieme delle disposizioni o condizioni che [...] rendono determinato ed effettivo l'agire di una qualsiasi potenza attiva.²⁷

Nel contesto di filosofia naturale diviene centrale il binomio di atto e potenza: è la potenzialità al non-essere che propriamente distingue ciò che di per sé è necessario, rispetto a ciò che non lo è e non può assolutamente esserlo.

La *necessità*, dunque, essendo una realtà relativa agli enti naturali, viene inquadrata in base alla dipendenza dalla Causa Prima, ampliandone così al massimo grado la sua estensione.

L'esposizione della divisione della *necessità* nel *Commento* segue quasi in un ideale parallelo quanto esposto nel *De principiis naturae*. Commentando quanto esposto in Aristotele, Tommaso afferma:

Pertanto egli ricerca, in primo luogo, se nelle cose naturali esista il necessario "in senso assoluto" o necessario *per condizione*, ossia "sulla base di un'ipotesi". Per rendercene conto dobbiamo sapere che una necessità che dipende da cause precedenti è una necessità assoluta, come risulta dal necessario che dipende dalla materia. Infatti che l'animale sia corruttibile è assolutamente necessario; infatti consegue dal fatto che l'animale è composto di elementi contrari. Analogamente, ciò che possiede la necessità dalla causa formale è assolutamente necessario: per esempio, che l'uomo sia ragionevole, oppure che il triangolo abbia tra angoli uguali a due retti, che si riduce alla definizione del triangolo. Analogamente, ciò che ha la necessità della causa efficiente è assolutamente necessario; così è necessario che ci sia l'alternanza del giorno e della notte a causa del movimento del sole. Invece, ciò che deriva la necessità dal fatto che viene dopo nell'essere, è necessario per una condizione, ossia sulla base di un'ipotesi. Per esempio se si dice: "è necessario che esista questa cosa se deve accadere questo"; e questa necessità proviene dal fine e dalla forma in quanto è il fine della generazione. Pertanto ricercare se nelle cose naturali esista il necessario in senso assoluto o sulla base di un'ipotesi non è altro che ricercare se nelle cose naturali si incontri la necessità dal fine oppure dalla materia.²⁸

La distinzione delle modalità di *necessità*, essendo in un contesto di filosofia naturale, viene fatta a partire dall'ordine temporale, in linea con quanto esposto nell'opera giovanile; le cause vengono considerate in base al loro essere anteriori o posteriori. Perché sia maggiormente evidente il confronto con il testo del *De principiis naturae* è utile schematizzare quanto esposto nel modo seguente:

²⁷ P. Porro, "Lex Necessitatis vel contingentiae", cit., p. 417.

²⁸ Thomas de Aquino, *In II Phys.*, Lc. 15, n. 270, cit.

- a. *Necessitas ex causis prioribus: absoluta.*
 - *Ex materia:* esempio della corruzione.
 - *Ex causa formali:* esempio della razionalità.
 - *Ex causa efficiente:* esempio dell'alternanza tra giorno e notte.
- b. *Necessitas ab eo quod est posterius in esse: ex conditione vel suppositione.*
 - *Ex fine:* esempio della finalità di un qualsiasi movimento.
 - *Ex forma:* in quanto fine della generazione.

Ciò che emerge con evidenza immediata è che la causa formale in quest'opera acquista un doppio valore. Essa infatti, se considerata nell'ordine del *principio*, come avveniva nelle opere di carattere teologico, va inserita tra le cause che generano una *necessità* assoluta. Quando viene considerata solo nell'ordine della generazione allora essa giunge al termine del processo, per cui può essere considerata come fonte di una *necessità condizionale*, perché una tale *necessità* si manifesta solo se si vuole raggiungere una determinata forma. Tale aspetto sembra rispecchiare un ampliamento della concezione stessa della forma la quale, da una parte costituisce la caratterizzazione essenziale degli enti, ma dall'altra è come subordinata al fine da raggiungere in una determinata generazione. Nel presente testo viene nuovamente menzionata anche la causa efficiente, perché causa specifica del mondo naturale, mentre viene esclusa dalle relazioni di *necessità* la Causa Prima, in quanto l'analisi qui presente concerne solo le realtà causate.

In questo testo diviene centrale la nozione di finalità, assumendo un ruolo fondamentale, perché dà l'avvio al movimento. La *necessità*, così, deve la propria causalità al *fine* da perseguire, nel caso della natura, o che si vuole perseguire, nel caso delle azioni volontarie: la materia, la forma e la causa efficiente sono subordinate al fine da conseguire, come afferma l'Aquinate.

Così è quindi evidente che nelle cose naturali esiste il necessario sulla base di un'ipotesi come nelle cose artificiali; ma non in modo tale che ciò che è necessario lo sia come fine, perché ciò che è necessario proviene da parte della materia; mentre la ragione della necessità proviene da parte del fine. Infatti non affermiamo che è necessario che ci sia tale fine perché la materia è tale; ma piuttosto diciamo il contrario: che, poiché il fine e la futura forma sono tali, la materia dev'essere tale.

Così la necessità viene riposta nella materia; mentre la ragione della necessità viene riposta nel fine.²⁹

Tale considerazione viene ulteriormente rafforzata dal parallelo operato nelle stesse pagine³⁰ tra la *necessità* di ordine naturale e la *necessità* di carattere logico proprio del ragionamento sillogistico. Il *fine* viene paragonato all'enunciazione di una tesi da dimostrare, la quale dà l'avvio a tutto il ragionamento ponendosi all'inizio del discorso e ritrovandosi alla fine come ovvia conclusione di un ragionamento corretto. Il *fine* in tal senso è come il motore che dà l'avvio alla generazione delle cose naturali secondo una determinata modalità di *necessità* e contestualmente si ritrova alla fine del percorso come obiettivo raggiunto. La *necessità* assoluta, sebbene sia legata alla *necessità* logica, non è però perfettamente coincidente ad essa, in quanto, nelle realtà naturali vi è sempre la possibilità di un impedimento che non permette il conseguimento di un determinato *fine*³¹.

Il valore che assume la causa finale rispetto alla *necessità* corrisponde a quanto Tommaso aveva già affermato nel *De principiis naturae* all'inizio del medesimo paragrafo in cui veniva presentata la *necessità*, trattando della relazione tra la causa finale e le altre cause:

Per cui il fine è la causa della causalità efficiente, perché fa in modo che l'agente sia tale: similmente fa sì che la [causa] materiale sia la materia, e la formale sia la forma, dato che la materia riceve la forma se non per il fine, e la forma non perfeziona la materia se non per il fine. Da cui si dice che il fine è la causa delle cause, perché è la causa della causalità in tutte le cause.³²

Come il fine è *causa causalitatis* rispetto alle altre cause, così, nel testo della maturità diviene *causa necessitatis*.

5. La prospettiva della filosofia naturale sulla provvidenza divina.

L'analisi del concetto di *necessità*, nel legame con quello di *contingenza*, offre una prospettiva differente al tema della *provvidenza*, che può essere affrontata a partire da considerazioni di filosofia naturale, così come essa veniva intesa dall'Aquinate. Tale punto di partenza permette così

²⁹ *Ivi*, n.272.

³⁰ Cfr. *Ivi*, nn.273-274.

³¹ Cfr. J.J. MacIntoch, "Aquinas on Necessity", cit., pp. 377-378.

³² Thomas de Aquino, *DPN*, §4, righe 29-36, cit.

di cogliere la portata di un agire provvidenziale di Dio che sia garante di necessità e di libertà allo stesso tempo. Il *Commento alla fisica di Aristotele* ha un unico luogo nel quale viene proposto il tema della *provvidenza*, che risulta particolarmente emblematico. Sempre nel commento al II libro della *Fisica* di Aristotele, l'Aquinate sostiene:

Egli afferma dunque, anzitutto, che la prima cosa da chiarire è che la natura fa parte di quelle cause che agiscono per un fine. E questo è importante per la questione della provvidenza. Infatti le cose che non conoscono il fine non tendono al fine se non sono guidate da uno che è dotato di conoscenza, come la freccia dal sagittario: per cui, se la natura agisce per un fine, è necessario che sia guidata da un essere intelligente, il che è opera della provvidenza.³³

La guida delle realtà create, nel loro insieme, è dunque opera della *provvidenza divina*, la quale agisce, però, in relazione al fine che Dio stesso ha inserito in esse al momento della creazione. In questo senso però occorre cogliere in profondità come la dinamica provvidenziale del governo divino abbia in sé la capacità di tenere insieme i differenti elementi posti in gioco: *necessità, impedibilità delle cause, contingenza, e fato*³⁴.

La considerazione sull'agire di Dio nel mondo da parte di Tommaso d'Aquino, rischia di prestare il fianco ad una lettura meramente deterministica, ma il contesto di filosofia naturale finora evidenziato può esimere l'Aquinate da tale accusa. In modo particolare le domande restano due: come salvaguardare la libertà dell'essere umano nei confronti del governo provvidenziale di Dio? Come concepire quegli eventi che sono contrari alla Causa Prima senza porre una contraddizione in Dio stesso?

Tale tema assume particolare rilevanza nella proposta di Pasquale Porro di un *determinismo provvidenziale*, la quale prende l'avvio dal concetto di gradualità delle cause che si riscontra nel *Commento alla Metafisica di Aristotele* di Tommaso:

Per rendere chiari tali concetti, si deve tenere presente che quanto più è alta una causa, tanto più la sua causalità si diffonde su un maggior numero di esseri, dato che una causa più alta ha il proprio causato più alto, che è più comune e si trova in molti esseri. Per esempio, nell'organizzazione umana [artefatti], è chiaro che l'arte politica, che è superiore a quella militare, si estende a tutto il complesso della comunità: invece l'arte militare si esercita soltanto su coloro che fanno parte del-

³³ Thomas de Aquino, *In II Phys*, Lc. 12, n. 250, cit.

³⁴ Su tali temi, risultano di particolare acume i seguenti saggi: P. Porro, "Contingenza e impedibilità delle cause", cit.; Id., "Lex Necessitatis vel contingentiae", cit.

l'ordinamento militare. Ora, l'ordinamento che c'è negli effetti da una determinata causa si estende tanto quanto si estende la causalità di quella causa. Infatti, ogni causa per sé ha dei determinati effetti che produce seguendo un certo ordine. È dunque evidente che gli effetti riferiti a una causa inferiore non sembrano aver nessun ordine, ma per accidente accadono contemporaneamente tra loro; se invece vengono ricondotti a una causa superiore comune, risultano ordinati e non congiunti per accidente, bensì prodotti insieme da un'unica causa per sé.³⁵

Il contesto nel quale Tommaso espone queste righe è propriamente quello della discussione sul *fato* e sulla *provvidenza*, allorquando egli vuole sottolineare l'esistenza di una certa accidentalità tra le cause seconde³⁶, per confutare una linea deterministica che veda una stretta necessità nell'ordine causale. Come si coglie a partire dall'esperienza, la natura ha cause che non sono sempre *necessarie*, ovvero in sé sono senza alcuna potenzialità al non essere, ma possono non raggiungere la propria finalità. Tali considerazioni ammettono quindi una triplice gradualità delle cause³⁷:

1. Cause prossime e immediate: corruttibili e mutevoli;
2. Cause intermedie: incorruttibili e mutevoli (corpi celesti);
3. Causa Prima: incorruttibile e immutabile (Dio).

Quanto più alta di grado sia la causa, tanto più è ampio il suo raggio d'azione, per cui le cause prossime e immediate, che in sé risultano *impedibili*, non lo sono in riferimento alla Causa Prima che tutte racchiude in sé³⁸. La linea volta a cogliere l'insieme di tutte le cause regolate da un *determinismo provvidenziale* riconduce alla *provvidenza divina* l'origine di cause che, secondo la loro natura sono corruttibili e mutevoli, per cui queste risultano non soggette alla necessità di giungere al proprio fine.

In secondo luogo, si potrebbe osservare che, se è vero che Tommaso difende senza riserve la libertà dell'agire divino e denuncia senza esitazioni i rischi connessi al determinismo, è vero anche che, per salvaguardare le prerogative della provvidenza, egli indebolisce la strategia antideterministica di Aristotele fino al punto di risultare, almeno per certi aspetti, pericolosamente vicino a ciò che lo stesso Aristotele avrebbe tacciato di determinismo. Per quanto ciò possa risultare sorprendente o sconcertante, è quello che la lect. 3 del *Commento* al VI libro della *Metafisica* attesta esplicitamente. Tommaso propone qui, con la dottrina del *triplex gradus causarum*,

³⁵ Thomas de Aquino, *In VI Metaph*, Lc. 3, n. 1205, cit.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 1203.

³⁷ Cfr. P. Porro, "Contingenza e impedibilità delle cause", cit., p. 125.

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

un modello certamente sofisticato, che cerca di tenere insieme l'onnipervasività della provvidenza (della sua *lex*) e la contingenza delle cose, ma che si regge su un equilibrio molto delicato, postulando in definitiva che rispetto a Dio nulla sia veramente indeterminato.³⁹

Fermo restante la verità del fatto che nulla sfugge alla causalità di Dio, la considerazione circa un residuo di determinismo in Tommaso pone in luce il nodo problematico della questione. Ciò che può offrire un approfondimento ulteriore è proprio il tema della *provvidenza* legato alla *necessità* nella prospettiva della filosofia naturale, da dove trae la propria origine. La considerazione sulla modalità in cui la *necessità* si riscontra nell'ordine naturale può essere d'aiuto a non prestare il fianco alla lettura deterministica del pensiero dell'Aquinate. Stando al testo del *De Principiis naturae*, la *necessità* è una caratteristica insita nella medesima natura in virtù dell'elemento materiale, concetto allargato all'elemento formale nei testi successivi. L'ampiezza del concetto di *necessità* diviene maggiore di quello stesso di *contingenza*, acquistando un valore più alto; non è più quest'ultima la misura dell'essere creaturale, ma lo è la *necessità* che è inscritta nell'essenza delle cose materiali⁴⁰. La Causa Prima, unica *necessaria* in senso forte, ha impresso tale caratteristica nell'essenza stessa di ciascun ente, in virtù della sua propria essenza.

Da ciò ne consegue che le realtà naturali portano in se stesse il segno della *necessità* insita nella Causa Prima. Tale considerazione, dunque riprende la causalità della Causa Prima, ma essendo calata nella realtà, tale *necessità* acquista la misura propria della natura alla quale inerisce, e quindi è sì *assoluta*, ma in relazione all'elemento materiale corruttibile e all'elemento formale. Il *triplex gradus causarum* viene qui ad essere confermato dal fatto che in maniera connaturale alla causa cui inerisce, questa *necessità* si manifesta in una o in un'altra maniera.

Come ricordato poc'anzi, dall'analisi delle pagine sul tema in Tommaso, emerge un altro dato importante in riferimento alla *causa finale*, che viene ad essere considerata *causa causalitatis* e quindi *causa necessitatis* della *necessità* medesima. Il fulcro dell'ampliamento del concetto di *provvidenza* in forza dell'ambito di filosofia della natura, può dunque sussistere in virtù della *causalità finale*. In questo concetto vi è insito quello di ordine, il quale, allargato alla misura di tutto ciò che esiste, diviene ordine generale o

³⁹ Id., "Lex Necessitatis vel contingentiae", cit., pp. 447-448.

⁴⁰ Cfr. F. Bergamino, "La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino", cit., p. 78.

universale. Quest'ordine è dato dalla Causa Prima, ovvero da Dio stesso, ed è condizionante per alcune realtà, come per gli esseri inanimati, in quanto essi devono sottostare alle leggi date alla natura da Dio. Allo stesso tempo, però, il concetto di *fine* apre la possibilità alla libertà, per gli esseri razionali, materiali e non materiali, di non aderire all'ordine dato e quindi al fine debito, come in una scelta che vada deliberatamente contro Dio⁴¹. Ciò che dunque permette di non ricadere nel determinismo è proprio questo concetto di *causa finale* come *causa necessitatis*, in quanto offre la spiegazione della dipendenza delle cause seconde dalla Causa Prima, ma salvaguarda la libertà delle azioni causate dagli esseri razionali.

Il grande rischio di un concetto di *provvidenza* che affondi la propria radice in un contesto deterministico è quello di imputare alla causalità divina un evento che andrebbe direttamente contro l'ordine da essa creato, come nel caso di un'azione malvagia da parte di un essere umano, inserendo un'inconciliabile contraddizione in Dio.

Per un chiarimento ulteriore della “dinamica provvidenziale” può risultare utile riprendere brevemente l'esempio esposto in apertura del saggio nella schematizzazione della necessità del *De principiis naturae*.

Nell'esempio “a”⁴² si prendeva il modello di una penna di massa “m” portata ad una data altezza “h”, che acquista una determinata energia potenziale $U(h)$, che sprigionerà nel riportarsi verso il basso. La penna cadrà “necessariamente” verso il basso come già mostrato, ma la *causalità* di questa *necessità* si riscontra nella *finalità* che la penna, per così dire, deve perseguire in virtù del suo essere un oggetto pesante, in quanto si riporta al suo luogo naturale, restando nella terminologia medievale, ovvero il basso espresso dalla fisica moderna con la costante di gravitazione relativa al pianeta terra “g”, luogo che è dato dalla Causa Prima nell'ordine naturale.

L'esempio “b”⁴³ riportava l'utilizzo del medesimo oggetto “penna” per prendere degli appunti, finalità insita nella forma della penna. Questo secondo caso diviene un po' più complesso in base all'inserimento di un ulteriore elemento che è l'agente che utilizza questa penna. La *necessità* di utilizzarla in vista del fine “prendere appunti” deriva dalla scelta libera dell'agente di aderire o meno al *fine* che in quel momento ha colto come

⁴¹ Esempio emblematico può essere la questione del peccato dell'Angelo. Può essere utile il seguente riferimento: V. Serpe, “L'irreversibilità e l'imperdonabilità del peccato dell'Angelo”, in “Divus Thomas”, 123, 1 (2020), pp. 163-196.

⁴² Cfr. supra.

⁴³ Cfr. supra.

necessario, il che offre la spiegazione della *necessità condizionale*, ancora una volta con la causalità finale come *causa necessitatis*.

Ciò che emerge in questo modo è la possibilità di una lettura del concetto di *provvidenza* ancorata alla realtà concreta vissuta e analizzata dalla filosofia naturale, per il tramite dell'idea di *necessità*. Prendendo l'avvio dalla lettura del *De principiis naturae*, è possibile offrire una prospettiva scevra della problematica deterministica. In tal senso l'analisi dell'opera giovanile, ampliata nelle opere successive ma sempre nell'ottica della filosofia naturale, permette una lettura ampliata della *provvidenza*, che diviene così una "finalismo provvidenziale". A ciò va aggiunto inoltre il grande merito dell'Aquinate di aver intuito tale contestualizzazione fin da un'opera giovanile.

6. Conclusione

Dalla breve analisi svolta in queste pagine si possono trarre alcune semplici considerazioni di carattere teoretico sulla possibilità di una prospettiva ancora attuale della *provvidenza* che abbia le proprie radici nella filosofia di Tommaso d'Aquino. Il concetto chiave è quello di *necessità*, il quale è presente in maniera abbastanza compiuto nel *De principiis naturae*, ma viene sistematizzato e chiarificato, grazie anche alla riflessione sviluppatasi in ambito teologico, senza però tradire l'origine filosofica del concetto. A testimonianza dell'ampliamento del concetto di *necessità* va considerato anche il livello strettamente lessicale: esso passa dall'essere considerato dapprima come *duplex* nel *De principiis naturae* a *multipliciter* nello *Scriptum Super Sententiis* e nella *Summa Theologiae*, per poi approdare ad essere unificato, nell'ultimo scritto analizzato, sotto il concetto di *causalità finale*.

Il contesto della filosofia della natura risulta particolarmente importante per le considerazioni che si possono trarre; in particolare è rilevante l'ampliamento della concezione sia della *forma*, la quale determina così sia un tipo di *necessità* assoluta che condizionale, ma la chiave interpretativa del fatto della *necessità* risiede principalmente nel concetto di *fine*. Grazie alla caratterizzazione peculiare offerta dall'Angelico dottore, si ottiene un chiarimento fondamentale per ciò che concerne l'ordine temporale delle realtà naturali. Esse, in dipendenza dalla Causa Prima, sono il segno di un'unità di fondo di tutto ciò che esiste.

Se in quest'ultima descrizione della distinzione tra le necessità, volessimo vedere la chiave interpretativa della concezione tomistica, sarebbe necessario notare che la relazione necessaria, anche proporzionale, tra Dio e la sua bontà è per l'Aquinate un

esemplare di tutta la necessità assoluta che troviamo nel mondo creato. D'altra parte, la relazione tra l'universo e Dio trova il suo riflesso creato nella necessità *ex suppositone*.⁴⁴

Il tema della *necessità*, permette così di inquadrare l'analisi del mondo fisico all'interno di una prospettiva più ampia, ovvero la considerazione dell'ordine di tutta la realtà che si può riscontrare a partire dalla *causalità finale*, la quale, essendo all'inizio e alla fine di ogni processo, lega tutto ciò che possiede l'essere in un'una unità intrinseca, unità che si manifesta nel governo divino provvidenziale. L'agire provvidenziale di Dio, colto in tale prospettiva fisica, apre la possibilità al passaggio verso considerazioni di carattere metafisico, che non ricadano in un orientamento *ad unum* delle azioni umane. Il cuore pulsante di tale passaggio risiede ancora una volta nel concetto di causalità, chiave di volta della considerazione propria di ogni ente reale. Ciascun ente, infatti, ha la possibilità di causare secondo il modo proprio della propria natura e in tal senso la dinamica provvidenziale inserisce sì una *necessità* propria della causa prima, ma sempre *secundum naturam recipientis*. La categoria di causa, in ambito filosofico è di fondamentale importanza, come affermato dal Laudisa:

Non si sopravvaluta certamente la rilevanza della nozione di causalità se si ricorda che la tradizione di pensiero relativa all'idea di causa risale alle origini stesse della filosofia occidentale, quando la nozione di spiegazione puramente razionale in termini di cause emerge come uno dei principali strumenti per sviluppare e consolidare l'autonomia e la specificità del pensiero filosofico: l'indagine scientifica moderna, che si distingue sempre più nettamente dalle speculazioni filosofico-naturali a partire dal XVII secolo, si trova comunque ad ereditare la centralità dei concetti e delle dottrine causali, sia pure in un processo che ne modifica gradualmente forme e modalità di espressione.⁴⁵

Il concetto di causalità, in vario modo abbandonato dalla scienza moderna in avanti, diviene allora foriero di una considerazione dell'azione provvidenziale di Dio che sia allo stesso tempo *necessaria* e rispettosa della finalità intrinseca della natura cui inerisce, proprio perché *causa necessitatis* della finalità stessa.

⁴⁴ M. Paluch, "Note sur les distinctions entre les nécessités chez Thoma d'Aquin", cit., p. 230 (traduzione mia).

⁴⁵ F.Laudisa, "La causalità nella fisica del XX secolo: una prospettiva filosofica", in "Quaestio. Annuario di storia della metafisica" 2, (2002), pp. 609-634, qui p. 620.

Il testo del *De principiis naturae*, essendo propriamente un'opera di filosofia naturale, offre con maggiore evidenza la possibilità di centrare il tema della *provvidenza* in questo contesto. Il concetto di *necessità*, strettamente legato a quello di *causalità*, rivela uno sguardo prospettico che permette di passare dall'osservazione fisica del reale a considerazioni metafisiche, proprie dell'azione della Causa Prima nel mondo. Senza dubbio entrambe queste discipline necessitano che si rispetti il proprio statuto epistemologico, senza ricorrere a pericolose sovrapposizioni che possono risultare arbitrarie, ma come era tipico della filosofia scolastica, lo studio della fisica portava "naturalmente" allo studio della metafisica.

La centralità acquisita dalla *finalità intrinseca* delle realtà fisiche può da un lato ricondurre la scienza contemporanea al riconoscimento di una finalità ultima e quindi di un ordine che da essa consegue, e dall'altro offrire una prospettiva dell'azione divina che salvaguardi sempre il libero agire dell'uomo nel mondo. Il governo divino nell'ambito delle realtà create, ha la forza di una finalità provvidenziale, che comprende in sé la totalità degli eventi, rispettando la finalità propria e specifica degli individui.

DIO, L'EVENTO E L'ALGORITMO: IL TRADIMENTO DI LEIBNIZ NELL'ONTOLOGIA DIGITALE E L'ETICA DELL'ISTANTE

GIUSEPPE DE RUVO*

Abstract: This article shows how the so-called digital ontology betrays the metaphysical-theological thought of Leibniz (of which it claims to be heir), giving rise to an apparent “algorithmic providence” which, however, confines subjects in algorithmic types, making it impossible the occurrence of event and of the new. If digital ontology sees in Leibniz a thinker from whom to interpret being on the basis of algorithms, this article – by reconstructing Leibniz’s thought – wants to show not only how the operation of digital ontology is not legitimate, but also how – through Leibniz’s doctrine of the divine decrees – it is possible to think of a praxis effectively generating of event. Starting from Leibniz, therefore, we will describe a metaphysics of the instant, in which the moment of decision and action is untied from algorithmic determinism. In conclusion, the article proposes that the theological-metaphysical notion of Providence can constitute a central idea for thinking a practice that is able to transcend the immanence of virtual reality, dominated by algorithmic determinism and the indefinite reproduction of the identical.

Keywords: Algorithm, Digital, Event, Instant, Leibniz, Providence.

* Dottorando all’Università Vita-Salute di Milano.

1. Introduzione

Il nostro tempo è oramai segnato dalle nuove tecnologie digitali. La loro pervasività è tale che, come molti autori hanno sottolineato, il nostro mondo della vita è sempre più mediatizzato¹, ed è sostanzialmente impossibile separare astrattamente vita *online* e vita *offline*. Luciano Floridi, di conseguenza, ha proposto di utilizzare il termine *onlife* per descrivere la forma di vita dell'umanità contemporanea, sottolineando – attraverso questa felice espressione – come la vita umana sia, oramai, sempre in relazione con le nuove tecnologie: «non ha molto senso chiedersi se qualcuno è online o offline mentre guida seguendo le istruzioni del navigatore»².

Ovviamente, come nota molto acutamente Maurizio Ferraris, la condizione di possibilità di quella che Floridi chiama infosfera, risiede nella biosfera: se l'essere umano non agisse concretamente nel mondo, i dispositivi digitali non avrebbero nulla da *registrare*. In questo senso, nota Ferraris, la “quarta rivoluzione” non è propriamente una rivoluzione, perché essa è piuttosto una «trasformazione tecnologica dei supporti dell'isteresi e della comunicazione»³. Il digitale si configura come un clamoroso sviluppo della tendenza umana di registrare fatti e azioni, e il *web* non è *immediatamente* infosfera: l'infosfera si sviluppa soltanto *dopo* che gli elementi vengono registrati e posti in relazione tra di loro. La rete, dunque, funziona «come un archivio»⁴, che ritiene fatti ed azioni provenienti dalla *biosfera*. In questo senso, prosegue Ferraris, «l'infosfera è la schiuma superficiale, e particolarmente torbida, di un mare ben più vasto, che definisco “docusfera”, e che consiste nell'ambito della documentalità: nella capitalizzazione degli atti compiuti sul web»⁵.

La prospettiva di Ferraris è molto utile, perché – pur non negando l'infosfera – mostra come essa sia radicata nelle pratiche concrete ed ordinarie degli esseri umani. Proprio partendo da questo elemento, tuttavia, bisogna interrogarsi su un secondo punto: in che modo le tecnologie digitali *retro-agiscono* su quella biosfera che le nutre? In una parola: è certamente vero che,

¹ A. Hepp, *Deep Mediatization*, Routledge, New York 2020.

² L. Floridi, *The fourth revolution. How the inphosphere is reshaping human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014 (*La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. di M. Duranti, Cortina, Milano 2017, p. 48).

³ M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma/Bari 2021, p. 14.

⁴ Ivi, p. 29.

⁵ Ivi, p. 41.

senza biosfera, non avremmo infosfera, ma cosa avviene alla biosfera quando si è formata un'infosfera particolarmente potente? Se la rete, secondo Ferraris, funziona come un archivio, allora dovremmo – nell'analisi delle nuove tecnologie – tenere ben presenti le parole di Derrida, per il quale «la cosiddetta tecnica archivistica non determina più, e non l'avrà mai fatto, il solo momento della registrazione conservatrice, ma l'istituzione stessa dell'evento archiviabile»⁶. L'archivio non è neutro: esso determina la struttura dell'archiviabile e, dunque, determina ciò che può essere registrato. Ma se – come nota Ferraris – la nostra è una società interamente fondata sulla digitalizzazione, il potere dell'archivio diventa enorme: se la vita concreta degli uomini è sempre più mediatizzata, ciò implica che il potere di archiviare retroagisce sulla vita delle persone in maniera estremamente concreta, perché – come abbiamo sottolineato all'inizio – *la biosfera è di per sé mediatizzata*. Ecco: il potere di archivio, ovvero il potere di controllare e di decidere la struttura dell'archiviabile, oltre che il disporre delle tecniche e delle tecnologie stesse dell'archiviazione, è ciò che è stato chiamato Capitalismo della sorveglianza⁷.

Molti studi, tra cui quelli della stessa Zuboff, hanno descritto come funziona tale potere da un punto di vista tecnico ed economico⁸, oltre che – ovviamente – da un punto di vista politico, sia tematizzando l'influenza che le grandi aziende tecnologiche hanno sui governi⁹, sia mostrando come esse polarizzano l'opinione pubblica, generando *fake news* e disinformazione¹⁰. Ciò che è stato tuttavia poco indagato è un altro tema: perché tali piattaforme sono in grado di generare un'incredibile attrattiva sugli utenti, nonostante oramai sia noto che esse producono utili attraverso continue violazioni della

⁶ J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Editions Galilée, Paris 1995 (*Mal d'Archivio. Un'impressione freudiana*, tr. it. di G. Scibilia, Filema, Napoli 2005, p. 29).

⁷ S. Zuboff, *The age of surveillance capitalism*, Public Affairs, London/New York 2019 (*Il Capitalismo della sorveglianza*, tr. it. di P. Bassotti, LUISS University Press, Roma 2019).

⁸ Si veda, almeno, N. Srnicek, *Platform capitalism*, Polity Press, London/New York 2016 (*Capitalismo digitale. Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, tr. it. di C. Papaccio, LUISS University Press, Roma 2017) e J. Haskel – S. Westlake, *Capitalism without capital*, Princeton University Press, Princeton 2017 (*Capitalismo senza capitale* tr. it. di P. Micalizzi, Franco Angeli, Milano 2018).

⁹ B. Milanovic, *Capitalism, Alone. The future of the system that rules the world*, Harvard University Press, Harvard 2019 (*Capitalismo contro Capitalismo. La sfida che deciderà il nostro futuro*, tr. it. di D. Cavallini, Laterza, Roma/Bari, 2021, pp. 15-75).

¹⁰ G. Giacomini, *Potere digitale. Come Internet sta cambiando la sfera pubblica e la democrazia*, Meltemi, Milano 2018 e D. Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholè, Brescia 2020.

privacy e generando gravi problemi politici, sociali e – alle volte – psicologici? È ovviamente molto complesso dare una risposta univoca a tale domanda¹¹, ma un elemento appare abbastanza chiaro: queste piattaforme sono in grado di dare un *ordine* alla vita del singolo, in una società estremamente complessa nella quale è sempre più difficile orientarsi. Esse agiscono come dei riduttori di complessità. Pensiamo ai suggerimenti algoritmici: grazie a tutti i dati che ci lasciamo alle spalle, infatti, le piattaforme costruiscono un'immagine algoritmica della nostra personalità e sono in grado, in maniera abbastanza precisa, di determinare esattamente di cosa abbiamo bisogno, e di consigliarcelo nel momento adatto.

Le piattaforme si prendono *cura* di noi, e il loro intervento, in un mondo complesso, appare letteralmente *provvidenziale*. Già Agostino, parlando della Provvidenza divina, l'aveva messa in relazione con la cura: la Provvidenza è quell'azione con cui Dio «si degna di prendersi cura delle cose umane»¹². Con ciò non vogliamo certamente dire che vi sia una filiazione genetica o un processo di secolarizzazione tra la nozione di Provvidenza e la *big data analytics*. Al contrario: non potrebbe esservi opposizione più netta. Quello che però intendiamo sostenere è che, apparentemente, la *fede*, che le persone hanno nei confronti della *big data analytics* e dei suggerimenti algoritmici, condivide qualcosa con la fede nei confronti della Provvidenza divina: è una fede nei confronti di un'entità trascendente che si prende cura dei soggetti nella complessità della loro vita, inserendo in essa un ordine.

Il «datismo» è in questo senso una vera e propria religione e, infatti, non è un caso che l'architettura informatica e ontologica che è sottesa ai processi di datificazione e di *big data analytics* derivi in larga parte dallo studio di un autore che è fondamentale proprio per quanto riguarda la sua speculazione teologico-filosofica: Gottfried Wilhelm Leibniz. I padri della cosiddetta ontologia digitale, infatti, sono partiti proprio dalla speculazione di Leibniz per tematizzare la loro metafisica, e non solo dagli *Scritti di Logica* o da opere come la *Dissertatio de Arte Combinatoria*. Essi hanno creato una vera e propria metafisica informatica, una teologia computazionale, partendo

¹¹ Esistono infatti studi in vari settori, dalla psicologia alla sociologia. Molto interessante è N.S. Kim e D. A. Telman, *Internet Giants as Quasi-Governmental Actors and the Limits of Contractual Consensus*, in "Missouri Law Review", 2015, p. 725-770, che ha il merito di mostrare non solo le tecniche che le *big tech* usano per ottenere il consenso all'estrazione ed all'uso di dati, ma anche come la maggior parte delle persone sia molto più incline a fidarsi e ad accettare queste *policies* di quanto lo sia a lasciare i propri dati direttamente al governo.

¹² Agostino da Ippona, *La Provvidenza*, tr. it. di E. Dal Chiele, Patròn, Bologna 2022, p. 49.

dalle opere filosofico-teologiche di Leibniz: la *Monadologia* e, soprattutto, il *Discorso di Metafisica*.

In questo articolo, dunque, ricostruiremo la nascita dell'ontologia digitale, mostrando come essa abbia una profonda impronta teologica e provvidenzialistica, affondando pienamente nella teodicea leibniziana. Mostriamo, dunque, come tale ontologia riorganizzi l'esperienza dei soggetti, rendendo così possibile la fiducia nei meccanismi di *big data analytics*, chiarendo perché essi appaiono come provvidenziali. Subito dopo, però, mostreremo come l'ontologia digitale sia solo apparentemente provvidenziale, perché espunge – ontologicamente – un elemento cardine: la libertà dei soggetti, *conditio sine qua non* di qualsiasi teoria della Provvidenza.

Ritourneremo dunque a Leibniz, mostrando come in realtà la sua opera non possa ridursi ad un meccanismo computazionale, come vorrebbero i teorici della *big data analytics*, e, interrogandoci sul rapporto tra Provvidenza e libertà in Leibniz, cercheremo di tematizzare una “metafisica dell'istante”, leggendo Leibniz insieme a pensatori come Kierkegaard e Derrida, che solo apparentemente sono lontani dalla sua prospettiva.

Tale metafisica dell'istante, a nostro avviso, potrà essere considerata come la base per una filosofia pratica che riesca a trovare una fessura per l'agire dell'uomo, in un mondo sempre più dominato dalle nuove tecnologie digitali, che invece tendono – in nome della prevedibilità – a chiudere ogni biforcazione. In questo senso, la nozione di Provvidenza sarà utile proprio in antitesi a quella provvidenza apparente che la *big data analytics* genera, proprio perché l'intervento provvidenziale di Dio e il riconoscimento umano della mano divina generano un'apertura nella storia, aprono al *novum* e al differente, laddove la provvidenza computazionale chiude ogni spiraglio. La nozione di provvidenza, dunque, può costituire, anche da un punto di vista laico, un filo conduttore estremamente fecondo per pensare una prassi che trascenda l'immanenza dei suggerimenti algoritmici.

2. Leibniz e la nascita dell'ontologia digitale

Gregory Chaitin, grande matematico noto soprattutto per la formulazione della teoria algoritmica dell'informazione, afferma che «Leibniz è a un livello intellettuale troppo alto. È troppo difficile da capire e da apprezzare. In realtà, Leibniz si può apprezzare davvero solo se si è al suo livello. Si può realmente capire che Leibniz ci ha anticipati solo dopo aver inventato un

nuovo settore»¹³. La grandezza di Leibniz può, secondo Chaitin, essere colta solo quando – dopo aver scoperto un nuovo settore – ci si rende conto che egli aveva già battuto quella via. Ciò è esattamente quello che è avvenuto a Chaitin dopo aver formulato la teoria algoritmica dell'informazione, che si basa su due assunti fondamentali, che egli rintraccia proprio nel pensiero di Leibniz e che possiamo riportare sinteticamente con le parole di una famosa intervista a Chaitin: «la nuova prospettiva rappresentata dalla filosofia digitale afferma: “il mondo è discreto, è fatto di 0 e 1, cioè di bit, e Dio è un programmatore”»¹⁴.

Iniziamo dal primo punto, ovvero dall'idea per la quale – stando a Chaitin – l'universo è fatto di bit. Già nel compiere questa affermazione, Chaitin si riferisce espressamente a Leibniz: «la scoperta di Leibniz dell'aritmetica binaria [...] segna l'inizio vero e proprio della teoria dell'informazione [...]. Leibniz intuì che la combinazione di 0 e 1 aveva il potere di creare l'intero universo»¹⁵. Secondo Chaitin, è proprio a partire da questa intuizione – ovvero dalla scoperta dell'aritmetica binaria – che Leibniz può tematizzare due elementi fondamentali del suo pensiero: l'arte combinatoria e la *characteristica universalis*, in virtù delle quali «si possono pertanto scrivere le cose che debbono essere comprese da tutti mediante numeri»¹⁶.

Conviene seguire, da questo punto di vista, il ragionamento di Chaitin: se questa intuizione leibniziana è corretta, allora «una teoria scientifica va pensata come un programma, scritto in binario, per calcolare le informazioni, anch'esse scritte in binario»¹⁷. La teoria scientifica, dunque, è tale «se i dati sperimentali sono compressi in un programma che ha meno *bit* dei dati che spiega»¹⁸, mantenendo però lo stesso grado di informazione. Una teoria scientifica è una teoria che riesce a dar conto di uno stato di cose – ovvero di una serie di informazioni – attraverso una formula che comprime tale stato di cose in una scrittura nella quale la quantità d'informazione rimane la stessa, ma viene espressa in meno *bit*.

¹³ G. Chaitin, *Meta Math! The quest for Omega*, Pantheon Books, New York 2005 (*Alla ricerca di Omega*, tr. it. di S. Frediani, Adelphi, Milano 2017, p. 74).

¹⁴ Id., *Intervista a Philosophy to go*, 18/12/2010, disponibile qui: <http://philosophytogo.org/wordpress/?p=1863>

¹⁵ Id., *Alla Ricerca di Omega*, cit., p. 77.

¹⁶ G.W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, Hachette, Paris 2012 (*Arte Combinatoria*, in G.W. Leibniz, *Scritti di Logica*, tr. it. di F. Barone, Zanichelli, Bologna, 1968, p. 130).

¹⁷ G. Chaitin, *Alla ricerca di Omega*, cit., p. 81.

¹⁸ *Ibidem*.

Fino a qui, il ragionamento di Chiatin si limita all'ambito scientifico, e in un certo senso è estremamente coerente con l'indagine logico-matematica leibniziana, la quale – come è stato notato – si propone di offrire «un incredibile aiuto al pensiero»¹⁹, riducendo la complessità della contingenza attraverso il ricorso ad una scrittura universale e ad una logica delle combinazioni in grado di dar conto della realtà. Come nota Gadamer, infatti, questa impostazione logico-matematica che Leibniz assume «era determinata dallo sviluppo della nuova scienza, che aveva intrapreso la conoscenza della natura impiegando metodi matematici»²⁰. Insomma, questa parte del pensiero leibniziano rientra pienamente in quella congiuntura filosofica che Husserl definirà obiettivismo moderno²¹, e che si pone come fine quello di matematizzare il *plenum* della natura. Come nota Mugnai, infatti, per Leibniz, «una volta attuata la codificazione dei concetti in numeri, le inferenze logiche si sarebbero ridotte in maniera naturale a meri calcoli di tipo aritmetico»²². Da questo punto di vista, la riflessione leibniziana sulla *characteristica universalis* può essere interpretata come un tentativo di passare – secondo l'efficace espressione di Koyré – dal mondo del pressappoco all'universo della precisione anche nell'ambito del linguaggio, affiancando al linguaggio naturale, affetto dall'appetizione, un linguaggio artificiale pienamente razionale:

nella misura in cui ogni “monade umana” – per usare un lessico del Leibniz maturo – è dotata sia di *appetizione* sia di *intelletto*, i due tipi di linguaggio: quello naturale da un lato e quello artificiale dall'altro, corrispondono ciascuno a ciascuna di queste due funzioni. Il linguaggio naturale si fonda sull'*appetito* e, in generale, sulla funzione sensibile emotiva dell'uomo; il linguaggio artificiale avrebbe dovuto avere natura puramente razionale²³.

Appare evidente che queste considerazioni leibniziane hanno un carattere squisitamente epistemologico, e si propongono di orientare la

¹⁹ L. Spruit - G. Tamburrini, *Reasoning and Computing in Leibniz*, in “History of Philosophy and Logic”, XII, n. 1(1991), p. 9.

²⁰ H.G. Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, tr. it. Di R. Cristin, in “AutAut”, CCLIV-CCLV, n. 2(1993), p. 11.

²¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Paci, Il Saggiatore, Miano, 2015).

²² M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, in M. Mori (a cura di), *Leibniz e la cultura enciclopedica*, il Mulino, Bologna 2018, p. 40.

²³ Id., *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Einaudi, Torino 2001, p. 246.

ragione. Leibniz non nega che tali considerazioni possano avere anche una valenza pratica, anzi, Mugnai nota come – per Leibniz – «un linguaggio comune all’intera umanità [...] avrebbe potuto facilitare il contatto e la discussione, avrebbe reso più agevole la comunicazione, ridotto i malintesi e le controversie»²⁴. Quel che pare tuttavia evidente è che, per Leibniz, tali considerazioni – come vedremo meglio in seguito – *non esauriscono lo spettro della dimensione metafisica*. È proprio qui, tuttavia, che Chaitin, nel suo riferirsi a Leibniz, procede oltre e, forzando il pensiero leibniziano, trascende il campo epistemologico della sua opera, arrivando a riferirsi esplicitamente alla sua metafisica.

Procediamo con ordine: fino ad ora, Chaitin ci ha semplicemente detto che una teoria è scientifica nella misura in cui è in grado di comprimere il contenuto informativo in una struttura con meno bit ma con la stessa quantità di informazione. Non abbiamo fatto alcun riferimento al mezzo che rende possibile questa informazione, anche perché nulla esclude che possa essere la mente del singolo pensatore, del singolo scienziato che – cogliendo una formula – riesce a comprimere il contenuto informativo in essa. Pensiamo, ad esempio, al teorema di Pitagora: esso vale per *ogni* triangolo rettangolo, sebbene di triangoli rettangoli ne possano esistere infiniti. È evidente che, in questo senso, è stata la mente di Pitagora a rendere possibile la compressione dell’informazione nella formula del teorema: Pitagora capisce che non è proprio del triangolo “x” o del triangolo “y” il fatto che la somma dell’area dei quadrati costruiti sui cateti sia uguale all’area del quadrato costruito sull’ipotenusa, ma è una caratteristica propria di tutti quei triangoli che hanno al loro interno un angolo di 90°. La molteplicità informazionale (l’infinità di triangoli rettangoli) è compressa in una formula, per la quale, se un triangolo ha al suo interno un angolo di 90° – indipendentemente da qualsiasi altra informazione –, allora la somma dell’area dei quadrati costruiti sui cateti sarà uguale all’area del quadrato costruito sull’ipotenusa: non ci sarà più bisogno di lavorare sul triangolo singolo, ricominciando da zero ogni volta che si presenta un nuovo triangolo rettangolo.

Questo, possiamo dire, è il livello “base” della teoria algoritmica dell’informazione di Chaitin. Tuttavia, come appare evidente, il passaggio all’informatica è abbastanza immediato: una volta posta l’esprimibilità binaria dell’essere, l’azione di un calcolatore permette di ottenere un risultato binario nel quale la quantità d’informazione rimane identica, ma viene espressa in meno *bit*. Pensiamo a come funziona una calcolatrice elettronica:

²⁴ Ibidem.

cosa è il numero “12” se non l’espressione di “7 + 5” in meno *bit*? Ovviamente, i calcolatori che ha in mente Chaitin non servono per svolgere calcoli così semplici, ma è altrettanto evidente che – all’aumentare della complessità del calcolo – aumenta anche la quantità di informazione che vi entra, e dunque – per una mente umana – l’errore è decisamente più probabile. Un computer, invece, è in grado di svolgere milioni di operazioni al secondo, comprimendo la complessità informazionale, ma senza disperdere l’informazione, cioè senza commettere errori (come potrebbe fare la mente umana). È così che funzionano da un punto di vista matematico non solo i nostri computer, ma anche gli algoritmi che guidano la nostra esperienza *online*²⁵.

È a questo punto che Chaitin compie un’associazione tanto precisa quanto forzata: a svolgere il ruolo del moderno computer – che abbiamo appena descritto – era, in Leibniz, la mente di Dio, nel suo agire provvidenziale. Esattamente come il calcolatore deve trovare il risultato che meglio *comprima* il contenuto informazionale dato senza disperdere l’informazione, così la mente divina, nella generazione del migliore dei mondi possibili, deve comprimere i possibili ideali, realizzandone alcuni che generano la maggior compossibilità d’essere, nella quale i singoli elementi mantengono tuttavia la loro singolarità. Nel *Discorso di Metafisica*, Leibniz descrive questa operazione con una felice metafora:

Supponiamo, per esempio, che qualcuno segni su un foglio una certa quantità di punti, del tutto a caso [...]. Io affermo che è possibile trovare una linea geometrica, la cui nozione sia costante ed uniforme secondo una certa regola, in modo che tale linea passi per tutti quei punti e nello stesso ordine in cui la mano li ha segnati [...]. Si può dire che in qualsiasi modo Dio avesse creato il mondo, questo sarebbe stato regolare ed entro un certo ordine generale. Ma Dio ha scelto quello che è il più perfetto, quello cioè che è al tempo stesso più semplice quanto a ipotesi e più ricco quanto a fenomeni²⁶.

La prospettiva di Leibniz, dunque, assume immediatamente una valenza cosmologica, e trascende la dimensione epistemologica: la perfezione di Dio fa sì che esso «possedendo la saggezza suprema e infinita, agisce nella

²⁵ Si veda, su questo, P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.

²⁶ G.W. Leibniz, *Discours de Metaphysique – Monadologie*, Folio, Paris 2012 (*Discorso di Metafisica*, tr. it. di R. Cristin, Studium, Roma 2016, pp. 23-24).

maniera più perfetta»²⁷. Potremmo pensare, dunque, che l'ontologia digitale recuperi la versione epistemologica della filosofia leibniziana, mettendo tra parentesi quella cosmologica e strettamente teologica, e ridurre il parallelismo di Chaitin tra mente di Dio e il Calcolatore ad una felice metafora.

E invece non è così: gli studi di Chaitin, infatti, prendono le mosse dalla metafisica informatica di Edward Fredkin, nel quale lo slancio metafisico-religioso è estremamente presente. Egli, infatti, parla della sua opera, nella quale «la computazione divenne la teoria del tutto»²⁸, come di una “nuova cosmogonia”, nella quale tutta la realtà obbedisce alle regole di programmazione del «computer definitivo»²⁹. Come notano Longo e Vaccaro, anche Fredkin prende le mosse da Leibniz: anzi, nella sua prospettiva, «la versione techno della metafisica leibniziana stava prendendo forma definitiva»³⁰. Molto indicativo è infatti il fatto che Fredkin scelga un nome molto preciso per definire il “computer definitivo”: esso viene infatti chiamato «*the perfect thing*»³¹, quasi a voler ricordare il carattere di perfezione che Leibniz attribuisce a Dio, inteso come capacità di contenere tutti i possibili³² e di realizzarli con il massimo di ordine. Poste le sue basi ed i suoi riferimenti metafisici, possiamo ora vedere schematicamente come si configura l'ontologia digitale.

In primo luogo, in essa vige il determinismo più assoluto. Fredkin afferma: «mi è difficile credere che qualcosa nell'universo sia accidentale»³³. Egli ricava questo determinismo da due fonti principali: da un lato, dalla teoria degli automi cellulari di Zuse – per la quale i cambiamenti di stato delle “celle” sono determinati interamente dal comportamento delle celle vicine in base ad un programma che viene dato in anticipo – e, dall'altro, da una lettura piuttosto superficiale della famosa sentenza leibniziana, per la quale «il presente è gravido dell'avvenire»³⁴. In sintesi, dunque, Fredkin assimila le monadi leibniziane a degli automi cellulari, e dunque esse vengono deter-

²⁷ Ivi, p. 16.

²⁸ G. O. Longo – A. Vaccaro, *Bit Bang. La nascita della filosofia digitale*, Maggioli, San Marino, 2013, p. 51.

²⁹ E. Fredkin, *A new Cosmogony. On the origin of the universe*, in “Proceedings of the IEEE Physics of Computation Workshop”, Dallas, 1992, p. 69. Il testo dell'intervento di Fredkin è disponibile online: <http://www.ai.mit.edu/projects/im/ftp/poc/fredkin/New-Cosmogony>

³⁰ G.O. Longo – A. Vaccaro, op. cit., p. 51.

³¹ Citato in R. Wright, *Three Scientists and Their Gods*, Times Books, New York, 1988, p. 32.

³² G.W. Leibniz, *Discours de Metaphysique – Monadologie*, cit. (*Monadologia*, tr. it. di S. Cariati, Bompiani, Milano, 2017, § 41, p. 75).

³³ Citato in R. Wright, op. cit., p. 69.

³⁴ G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit, § 22, p. 69.

minate dall'azione delle altre monadi-automi in maniera deterministica, sulla base del Programma che viene stabilito dal “computer definitivo” – letteralmente *Deus ex machina* di tale processo –, il cui meccanismo d'azione verrà poi chiarito da Chaitin con la teoria algoritmica dell'informazione.

In secondo luogo, l'ontologia digitale tematizza l'universale univocità dell'essere in senso riduzionista: il *bit* è l'*archè* assoluto, esattamente nel senso in cui lo intendevano i presocratici. È Chaitin stesso, del resto, ad affermare che «fondamentalmente stiamo facendo filosofia presocratica»³⁵, e lo stesso Fredkin afferma che «la rappresentazione di stati di cose attraverso bit non ha limiti»³⁶. Questo significa che qualsiasi stato di cose è commensurabile all'altro, giacché ogni stato di cose è ontologicamente riducibile alla sua struttura informazionale. Ciò significa che – nell'ontologia digitale – non vi è spazio per la differenza, perché qualsiasi differenza può essere ricondotta ad identità data l'assoluta commensurabilità dell'essere.

In terzo luogo, come abbiamo visto, nell'ontologia digitale è un algoritmo ad operare sulle informazioni, e il suo obiettivo – secondo la teoria algoritmica dell'informazione di Chaitin – è quello di intervenire sull'informazione per comprimerla, mantenendo invariata la quantità di informazione, ma esprimendola in meno *bit*. L'algoritmo, dunque, dovrà operare andando alla ricerca di leggi generali, cogliendo *patterns* di generalità, associazioni frequenti e strutture invarianti, così da poter ordinare la complessità informazionale e le miliardi di informazioni che sono presenti in rete. Del resto, come nota Barabasi, gli algoritmi devono operare un taglio nell'immensità della rete, perché «l'ultima cosa che vogliamo vedere sono milioni di risultati»³⁷, e la teoria algoritmica dell'informazione permette di dare una logica a questo taglio, facendo in modo che non sia casuale, ma che sia determinato sulla base di *patterns* o strutture ricorsive.

Sotto questi aspetti, dunque, autori come Fredkin e Chaitin sono rappresentativi di una certa corrente di pensiero che, equiparando il procedimento della mente divina leibniziana e quello dei moderni calcolatori elettronici, inclina verso una particolare forma di riduzionismo, in virtù del quale l'essere – nella sua totalità – può essere ridotto a bit e computato sulla base di meccanismi algoritmici. Stando ai pensatori dell'ontologia digitale, dunque, come nota Chalmers, la realtà «ha a che fare solo con bit e con gli

³⁵ G. Chaitin, *Intervista a Philosophy to Go*, cit.

³⁶ E. Fredkin, *An Introduction to Digital Philosophy* in “International Journal of Theoretical Physics”, XLII, n. 2 (2003) p. 193.

³⁷ L. Barabasi, *Linked. The new science of networks*, Perseus, Cambridge 2002, p. 165.

algoritmi che soprassedono alla loro interazione»³⁸. L'ontologia digitale, sotto molti aspetti, si configura dunque come una ripresa dell'"obiettivismo moderno" in un'arena tecnologica più matura.

Se, infatti, già Husserl vedeva, nella *Crisi delle scienze europee*, la tendenza verso la matematizzazione assoluta dell'essere, allora l'ontologia digitale – riducendo l'essere a bit (ovvero a combinazioni numeriche di 0 e 1) – si configura come quella metafisica che non soltanto radicalizza questa tendenza, ma le permette un ulteriore salto qualitativo. Nella misura in cui, come abbiamo mostrato, la nostra esistenza si fa sempre più mediatizzata e nella misura in cui questi *media*, ovvero i dispositivi informatici, agiscono con delle sistematiche prassi di digitalizzazione e matematizzazione, allora, nella nostra attuale congiuntura, la mediatizzazione del mondo della vita si configura come *radicale algoritmizzazione del mondo della vita*, all'interno del quale è sempre più complesso pensare una prassi effettivamente autonoma, nella misura in cui – come già notava Husserl per l'obiettivismo moderno – l'ontologia digitale, avendo a che fare solo con bit ed algoritmi, «astrae appunto da qualsiasi soggetto»³⁹.

Mostrare come, in realtà, il pensiero di autori come Chaitin e Fredkin sia radicato in una particolare tradizione riduzionista ci aiuta a comprendere anche i fondamenti metafisici di quelle prassi di potere che sono generate dai meccanismi algoritmici e, dunque, ora che abbiamo definito le caratteristiche di questa metafisica, possiamo vedere come essa retroagisce sulla vita delle persone, generando degli effetti di potere anche al livello della biosfera.

Solo dopo aver mostrato questi effetti di potere, torneremo a Leibniz, mostrando come, in realtà, la lettura dell'ontologia digitale non sia giustificata, e come sia invece possibile trovare – proprio in Leibniz e nella sua impostazione metafisico-teologica – un filo conduttore molto utile per pensare una forma di resistenza a questo potere.

3. *Gli effetti di potere dell'ontologia digitale*

Conviene partire da un romanzo. Pubblicato nel 1995, *Galatea 2.2.* di Richard Powers anticipa di circa venticinque anni il dibattito intorno all'intelligenza artificiale. Il romanzo narra dell'incontro tra un Professore di letteratura e un neurologo cognitivista. L'obiettivo di quest'ultimo è enorme:

³⁸ D.J. Chalmers, *Reality+. Virtual worlds and the problems of philosophy*, Allen Lane, London 2022, p. 161.

³⁹ E. Husserl, *op. cit.*, §2, p. 43.

istruire un sistema di intelligenza artificiale attraverso un sistema di *machine learning* basato sulla memorizzazione, da parte della macchina, dei grandi classici della letteratura. Ma cosa significa “intelligenza” in un tale contesto? Richard Powers ci descrive il modo di ragionare e di imparare della macchina in questi termini:

L’intelligenza consisteva in un costante sradicamento di informazioni. Volevamo una creatura che riconoscesse che il fringuello era un uccello senza lasciarsi sviare dalle dimensioni del becco, dal colore, dal richiamo o da qualsiasi altra qualità che tendesse a collocarlo in una categoria a sé. Allo stesso tempo, l’operazione di scarto doveva interrompersi prima che la tendenza a generalizzare portasse F [la macchina] a identificare il fringuello con un pipistrello, un fiocco di neve o un batuffolo di sporcizia sospeso in aria⁴⁰.

Questa frase è un compendio di teoria algoritmica dell’informazione: l’intelligenza artificiale deve “sradicare” le informazioni, riconducendo il particolare al generale e al tipico, evitando che la generalizzazione diventi eccessiva, rischio sempre possibile ed intrinseco alla *big data analytics* nella misura in cui – come abbiamo visto in precedenza – tutto è commensurabile, in quanto tutto è in ultimo riducibile ad informazione. Cerchiamo adesso, però, di cogliere le implicazioni di tale metafisica. Se tutto è riducibile ad informazione, e se l’informazione ha un carattere logico matematico che la rende calcolabile tramite determinati algoritmi, allora la combinazione tra stato informazionale e programma deputato a calcolarlo/comprimerlo rende il mondo dell’ontologia digitale inevitabilmente deterministico: dato uno stato informazionale ed un algoritmo programmato in una certa maniera, le conseguenze saranno immediatamente deducibili.

Del resto, l’ontologia digitale – come già sosteneva Fredkin –, muovendo dallo studio degli automi cellulari, pare accettare il determinismo senza eccessivi problemi, spiegando l’inatteso tramite l’emergentismo, giustificandolo tuttavia approssimativamente e non tematizzandolo direttamente⁴¹.

⁴⁰ R. Powers, *Galatea 2.2*, Farrar Strauss, New York 1995 (*Galatea 2.2*.tr. it. di L. Briasco, La Nave di Teseo, Milano 2021, p. 252).

⁴¹ Su questo, G.O. Longo – A. Vaccaro, *op. cit.*, pp. 52-55, in cui gli autori mostrano il rapporto di emergenza tra, ad esempio, anima e computer, mostrando come Fredkin ragioni spesso ingenuamente. Sull’emergentismo, comunque, si veda E. Onnis, *Metafisica dell’Emergenza*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021.

Da questo punto di vista, dunque, ha ragione Chiurazzi ad affermare che, da un punto di vista metafisico, «le verità su un mondo del genere non possono che essere deducibili algoritmicamente dai suoi stati fondamentali: si tratta di verità analitiche, commensurabili, in ragione di un “minimo comun divisore”, un fattore comune (il *bit*). Tutte le verità “digitali”, pertanto, si riducono a proposizioni identiche, a mere equivalenze»⁴². Immaginiamo un algoritmo, in virtù del quale le informazioni A, B, C, D, E possono essere ridotte alla categoria X. Da un punto di vista matematico, ci troveremo a scrivere un’equivalenza: $A, B, C, D, E = X$. Ovviamente, tale equivalenza non sarà mai perfetta, ma questo – da un punto di vista operativo – non è importante per la macchina: ciò che conta è che essa si comporterà *come se* fosse perfetta. La macchina, per recuperare l’esempio del romanzo di Powers, deve riconoscere che il fringuello è un uccello, *esattamente come anche il pinguino è un uccello*, indipendentemente dal fatto che essi siano completamente diversi sotto altri aspetti.

Questo discorso può sembrare astratto, ma in realtà è esattamente in questa maniera che gli utenti, nel loro navigare *online*, vengono tipizzati e indirizzati verso ciò che il sistema algoritmico rileva come simile a loro. Recuperiamo l’equivalenza precedente: $A, B, C, D, E = X$. “X” potrebbe essere una caratteristica comune alle informazioni A, B, C, D, E. Dunque, un utente (U) che possiede le caratteristiche A, B, C, D, E, verrà ridotto ad X. Supponiamo, però, che anche un altro utente (U2) con le caratteristiche A, C, E, G, I, possa essere ridotto ad X. Sia U che U2 saranno ridotti ad X *indipendentemente da tutte le altre differenze che questi utenti hanno*, esattamente come il fringuello e il pinguino sono entrambi uccelli, sebbene vivano in ambienti diversi e siano evidentemente molto diversi. Il problema è che, mentre il fringuello e il pinguino sono abbastanza indifferenti all’essere classificati entrambi come uccelli, per le vite degli abitanti del mondo digitale, una tale classificazione – la loro riduzione ad un tipo generico – ha un impatto fortissimo, proprio perché – come abbiamo mostrato nell’introduzione – la vita è sempre più mediatizzata, e non si possono ignorare le retroazioni della sfera digitale sulla biosfera, sulla vita concreta.

La retroazione più pericolosa, nonché quella che genera le maggiori dinamiche di potere, è quella per la quale gli utenti – passando sempre più tempo *online*, chiusi in bolle ed *echo chambers* – rischiano di considerare la loro immagine digitale come la loro immagine *tout court*. Autori come Berns

⁴² G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Selliers, Torino 2021, p. 128.

e Rouvroy, o come Romele, hanno considerato tale immedesimazione come il rischio più grande che la “governamentalità algoritmica” genera⁴³. Questo elemento è molto importante, perché – nel mondo digitale – il soggetto è costantemente circondato da quelli che Cardon⁴⁴ ha definito “sistemi metrici di reputazione” (*likes, retweets*, ecc.), in virtù dei quali il sé è costantemente valutato. Come nota Floridi, infatti, «il sé iperconsapevole non smette mai di tentare di comprendere come è percepito dagli altri. [...] quanto più potenti, diffuse e disponibili sono le ICT, tanto più lo sguardo digitale può diventare ipnotico: ci si può perdere nella contemplazione della percezione che gli altri hanno di noi nell’infosfera»⁴⁵.

Inoltre, bisogna sottolineare che tale sguardo non è neutro, ma è già uno sguardo tipizzato: sono sempre tipi generici a “guardarci”, sono utenti già ridotti ad una categoria, *che sono in contatto con noi proprio perché sono ridotti a quella categoria proprio come noi*. Sono persone magari molto differenti da noi, ma che – per il semplice fatto di essere ridotti ad una categoria simile alla nostra – ci *impongono* con il loro sguardo l’adesione a quel determinato ordine di significati, che viene riprodotto dalla costante conferma ricorsiva di strutture semantiche e di ordini del discorso.

Cosa possiamo dedurre da una tale situazione? Se gli utenti si trovano ridotti ad una categoria, ad un tipo, e si identificano con esso perché la mediatizzazione del mondo della vita è sempre più profonda e perché subiscono questa “pressione dello sguardo digitale”, appare evidente come questi processi non possano far altro che incasellarci «nei nostri gesti muti senza consentirci di modificarli o di spiegarli»⁴⁶. Cerchiamo di procedere analiticamente. Vi sono infatti, in questo processo, due momenti che bisogna tenere distinti.

In primo luogo, il soggetto si trova legato ad una categoria sulla base dei dati e delle informazioni che lascia nel suo navigare. Questo momento è puramente tecnico-algoritmico: sulla base dei dati raccolti e della programmazione algoritmica, il soggetto viene ridotto ad un tipo attraverso processi di *big data analytics* e – deterministicamente – indirizzato verso una

⁴³ Cfr. T. Berns - A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d’émancipation. Le disparate comme condition d’individuation par la relation ?*, in “Réseaux”, CLXXVII, n. 1 (2013), pp. 163-196 e A. Romele, *Digital Hermeneutics. Philosophical Investigations in New Media and Technologies*, Routledge, London/New York 2009.

⁴⁴ D. Cardon, *À qua rêvent les algorithms*, Editions du Seuil, Paris, 2015 (*Che cosa sognano gli algoritmi*, tr. it. di C. De Carolis, Mondadori, Milano, 2016).

⁴⁵ L. Floridi, op. cit., p. 84.

⁴⁶ T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma, Carocci 2021, p. 167.

bolla con persone *algoritmicamente* simili a lui, ovvero con persone che – magari sulla base di altri dati – sono state tipizzate allo stesso modo.

Una volta incasellato, l'utente viene dunque costretto in una bolla dove la pressione dello sguardo digitale lo porta ad adattarsi ancora di più a tale ordine di significati. Questo momento è sostanzialmente sociologico-digitale, e sfrutta meccanismi psicologici come il *confirmation bias*⁴⁷, per il quale l'utente è soddisfatto della bolla nella quale si trova, dal momento che bene o male tutti condividono le sue opinioni o i suoi gusti.

Ma quale è la conseguenza che questi due momenti – quello tecnico-algoritmico e quello sociologico-digitale – generano? Entrambi questi momenti, per motivi differenti, rendono estremamente difficile che, nel mondo digitale, possa verificarsi un *evento*. Da un punto di vista tecnico-algoritmico, infatti – come abbiamo più volte sottolineato – a farla da padrone sono le nozioni di commensurabilità e di identità: tutto deve essere commensurabile, ovvero tutto deve essere riducibile a *bit*, organizzabile tramite algoritmi che operano deterministicamente sulla base della *reductio ad identitatem*.

Il mondo digitale vuole essere letteralmente *tautologico*: nulla può avvenire che trascenda l'immanenza dell'informazione. La legge algoritmica, la computabilità – per usare le parole di Fredkin – diventano la legge del tutto. L'algoritmo deve eliminare la differenza, *stabilendo l'identità tra i termini*, generando equivalenze perfettamente simmetriche, marcate dal simbolo dell'uguale che identifica il disparato in perfetta simmetria. Se, attraverso l'algoritmo, possiamo dire che $U(A, B, C, D, E) = X$ e $U_2(A, C, E, G, I) = X$, da ciò segue che $U(A, B, C, D, E) = U_2(A, C, E, G, I)$. Sebbene appaia intuitivo che tra U e U_2 vi siano delle differenze, l'operazione algoritmica permette di metterle tra parentesi, considerandoli entrambi come X , riducendoli a X , rendendoli perfettamente simmetrici e, di fatto, interscambiabili. Ma, in una tale circostanza, propriamente non avviene *nulla*: X verrà riconfermato *ad infinitum*, anche perché U e U_2 si troveranno ad essere soggetti alla pressione dello sguardo digitale, generando una dinamica simile a quella che Heidegger descrive nel §27 di *Essere e Tempo*. Qui, Heidegger tematizza il "Si", in virtù del quale l'Esserci

Non è se stesso, gli altri lo hanno sgravato del suo essere. L'arbitrio degli altri dispone delle possibilità quotidiane dell'Esserci. Gli altri non sono però *determinati* altri. Al contrario, essi sono interscambiabili [...]. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere [...]. Il Chi non è

⁴⁷ Si veda R. S. Nickerson, *Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises*, in "Review of general psychology", II, n. 2(1998), pp. 175-220.

questo o quello, non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il “Chi” è il neutro, *il Si* [...]. Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere “degli altri”, sicchè gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e in distinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura ed arte come *si* vede e *si* giudica⁴⁸.

Insomma, il Si condanna l’Esserci a riprodurre le sue strutture in maniera sempre identica, senza soluzione di continuità, ed esattamente la stessa cosa avviene nelle varie bolle *social*. Anche qui, come nell’analitica dell’Esserci heideggeriana, non esiste la possibilità di produrre evento, ovvero di introdurre un’asimmetria nell’assoluta commensurabilità dell’essere.

Tuttavia, bisogna essere chiari su un punto: queste conseguenze derivano in larga parte dalla metafisica che è sottesa ai processi di datificazione e di *big data analytics*. Contestando tale metafisica, dunque, si aprirà anche la possibilità per ripensare una prassi in grado di generare asimmetria ed evento, perché – come nota ancora Chiurazzi – affinché «qualcosa accada, perché si produca un evento, infatti, necessaria non è la simmetria, bensì l’asimmetria [...]. L’evento reale attesta un’asimmetria che la legge non può contenere»⁴⁹.

Bisogna, dunque, tornare a Leibniz, per mostrare come – in realtà – le teorie dell’ontologia digitale che si rifanno esplicitamente alla metafisica leibniziana tendano ad astrarre da alcuni elementi fondamentali dell’impostazione del filosofo tedesco.

È in questo senso, infatti, che riteniamo che l’ontologia digitale “tradisca” il pensiero leibniziano: autori come Chaitin e Fredkin, infatti, considerano solo *una parte* del suo pensiero, ovvero considerano esclusivamente la dimensione inerente alle verità di ragione, la quale gli offre le basi per fondare la loro metafisica computazionale. È per questo che è, adesso, di fondamentale importanza mostrare come, in realtà, “l’altra metà” della speculazione leibniziana – quella inerente alle verità di fatto e alla contingenza – sia assolutamente centrale e che, anzi, possa costituire un filo conduttore decisivo per pensare una prassi effettivamente in grado di produrre evento anche nell’epoca della mediatizzazione del mondo della vita.

⁴⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Nyemeier, Halle 1927 (*Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2019, § 27, p. 158).

⁴⁹ G. Chiurazzi, op. cit., p. 129.

4. Ritorno a Leibniz: la riduzione impossibile

Leibniz, infatti, è ben consapevole che la sua teoria della logica rischia di generare un mondo nel quale esistano solo verità analitiche. Ridurre l'essere ad un qualcosa di organizzabile e computabile attraverso il calcolo binario e la *characteristica universalis* significa ridurre la questione della verità alla produzione di equivalenze, nelle quali il soggetto include necessariamente il predicato. La conoscenza – da questo punto di vista – «non è altro che mostrare una certa equazione o coincidenza del predicato col soggetto in una proposizione reciproca, risolvendo i termini della proposizione»⁵⁰. Il problema teoretico che viene sollevato da una tale posizione è che «dal momento che *tutte le proposizioni vere sono tali perché il concetto del soggetto contiene il concetto del predicato*, si ha come conseguenza che sia le proposizioni *contingentemente* vere [...] sia quelle *necessariamente* vere [...] sono analitiche»⁵¹. Insomma, per dirla in breve, cadrebbe qualsiasi differenza tra verità di fatto e verità di ragione.

A questo punto, per il principio di ragion sufficiente, Leibniz si trova in un'aporia: o ridurre interamente le verità di fatto alle verità di ragione, generando di fatto un cortocircuito logico, o negare il principio di ragion sufficiente stesso, lasciando le verità di fatto prive di spiegazione. Quando Leibniz si trova in un'aporia, il suo pensiero – stando a Deleuze e Ortega y Gasset – assume una postura infantile e ludica⁵²: come un bambino, nel giocare, inventa una nuova regola per uscire dall'*impasse*, così «quando è con le spalle al muro, Leibniz inventa un nuovo principio, una regola a sua misura, una legge fatta apposta per risolvere il problema»⁵³. Ecco che, allora, le verità di fatto devono possedere un proprio statuto epistemologico ed ontologico, che però non può essere riducibile all'analiticità delle verità di ragione: «occorre trovare un criterio diverso dall'analicità, qualora si voglia rendere conto della differenza tra *verità necessarie* e *verità contingenti*»⁵⁴.

Prima di mostrare la soluzione leibniziana, però, dobbiamo nuovamente sottolineare in che senso l'ontologia digitale tradisca il pensiero di

⁵⁰ G.W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, De Gruyter, Berlin 2006 (*Scritti Filosofici*, tr. it. di M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, Vol. I, p. 424).

⁵¹ M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 52.

⁵² Cfr., G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, Paris 1998 (*La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi 2004, p. 73) e J. Ortega y Gasset, *L'évolution de la théorie deductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Gallimard, Paris 1970, pp. 10-11.

⁵³ F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano/Udine 2019, p. 19.

⁵⁴ *Ibidem*.

Leibniz. L'ontologia digitale – infatti – non ne tradisce il pensiero *tout court*, ma ne elide (forse inconsapevolmente) interamente una parte. L'idea di una realtà assolutamente riducibile alla dimensione calcolabile e commensurabile, ovvero integralmente computabile, non è assolutamente congruente con la speculazione leibniziana, perché – al contrario – il filosofo tedesco mette al centro della sua opera anche la dimensione della contingenza irriducibile a qualsiasi meccanismo di calcolo. Infatti, come nota Chiurazzi, in un mondo assolutamente riducibile alle verità di ragione, le monadi sarebbero trasformate in «mondi del tutto autonomi, privi di interazione con l'esterno, che producono una serie di configurazioni secondo la ferrea legge dell'algoritmo che li definisce. Tutto risulta così preformato e determinato dalla configurazione iniziale e dal relativo algoritmo»⁵⁵.

E tuttavia, come abbiamo appena affermato, Leibniz è perfettamente consapevole del fatto che una riduzione del mondo alle sole verità di ragione creerebbe degli enormi problemi teoretici e metafisici, proprio perché la dimensione dell'esistenza e della contingenza è, come vedremo a breve, assolutamente centrale. Ciononostante, l'ontologia digitale pare ignorare questo spiccato interesse di Leibniz per le verità di fatto e preferisce recuperare soltanto *una parte* del suo sistema metafisico, generando l'immagine di un mondo assolutamente riducibile alle verità di ragione.

In un mondo del genere, tuttavia, non potrà mai avvenire niente di nuovo: tutto sarà necessitato *orizzontalmente* dal flusso di informazioni che l'algoritmo computa, senza soluzione di continuità. Non è ontologicamente possibile *rompere* questa orizzontalità: «per dimostrare che non sia così, bisognerebbe dimostrare che una macchina è in grado *da se*, cioè spontaneamente, di rompere la sua simmetria»⁵⁶, e la macchina non ne è capace⁵⁷. Non può esserlo, perché è ontologicamente impossibilitata a farlo. Si potrebbe dire che l'uomo, a differenza della macchina, può rompere questa simmetria. Ed è effettivamente così.

Tuttavia, come abbiamo mostrato, la combinazione tra mediatizzazione integrale del mondo della vita, riduzione informazionale della personalità e pressione dello sguardo digitale, fa sì che «in misura crescente siamo spinti ad adattare il mondo e le nostre vite alla rappresentazione della

⁵⁵ G. Chiurazzi, op. cit., pp. 127-128.

⁵⁶ Ivi, p. 128.

⁵⁷ Non a caso, gli studi sull'IA *riproduttiva* – in grado cioè di comportarsi esattamente come un umano – sono ad un punto morto: l'IA, per adesso, si limita a svolgere un programma, cioè a produrre equivalenze. Cfr. L. Floridi – F. Cabitza, *Intelligenza Artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021.

realtà che è strumentale al funzionamento dei modelli computazionali»⁵⁸. Insomma, gli utenti – ma in generale i soggetti agenti che operano in un mondo mediatizzato – tendono ad adattare le proprie vite e i propri comportamenti al funzionamento delle macchine e degli algoritmi, perché – affidandosi ad essi – si assiste ad una sensibile riduzione delle complessità della vita sociale: «il tempo che risparmiamo non è solo quello che spenderemmo a cercare informazioni, ma anche quello che impiegheremmo a capire quali informazioni cercare e perché»⁵⁹.

Tale riduzione della complessità, tuttavia, «è il risultato di un patto implicito»⁶⁰: per ottenerla, infatti, dobbiamo iniziare a guardare il mondo con gli occhi delle macchine, rinunciando a vedere in esso la possibilità dell'evento, dell'avvento del *novum* che squaderna le pagine della Storia. Come nota Durante, «le macchine sono [...] eccezionali motori sintattici ma non semantici»⁶¹: il potere delle macchine e degli algoritmi – che si alimenta grazie alla riduzione di complessità che esso genera, dal momento che, come nota Zuboff, «il nostro bisogno di una vita efficiente è in contrasto con la tentazione di resistere all'invadenza di tale capitalismo»⁶² – fa sì che la dimensione sintattica – in termini leibniziani, la dimensione necessaria delle verità logico-matematiche – schiacci la dimensione semantica – la dimensione contingente delle verità di fatto.

La “provvidenza algoritmica” – per la quale l'utente riceve *provvidenzialmente* dal sistema suggerimenti che permettono una riduzione di complessità della vita ordinaria – in realtà chiede in cambio l'assoluta macchinizzazione dell'immagine del mondo e dell'umano, per la quale quest'ultimo può essere inteso come flusso deterministico di informazioni, linearmente determinabile e dunque prevedibile, incapace di produrre evento o di generare una biforcazione nella Storia. La provvidenza algoritmica mira a generare un sistema chiuso, neghentropico, in cui – come nota Bernard Stiegler:

la tecnologia di potere digitale pare essere invincibile, proprio perché la potenza del sistema algoritmico sembra essere *letteralmente e strutturalmente im-perturbabile* – imperturbabile *dall'improbabile* così come

⁵⁸ M. Durante, *Potere computazionale. L'impatto delle ICT su diritto, società, sapere*, Meltemi, Milano 2019, p. 180.

⁵⁹ M. Delmastro – A. Nicita, *Big data*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 13.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ M. Durante, op. cit., p. 164.

⁶² S. Zuboff, op. cit., p. 21.

bisogna intenderlo qui, in un senso che non è semplicemente quello che i calcoli matematici non possono *provare* [...] ma nel senso di ciò che sfuggerà sempre a ogni calcolo e a ogni probabilità o dimostrazione⁶³.

Davanti ad una tale potenza computazionale, «il processo di semanticizzazione della realtà non è solo una capacità o un potere, ma principalmente un compito»⁶⁴. Semanticizzare la realtà significa introdurre in essa la differenza, destrutturando il monopolio della sintassi formalistica e logico-matematica dell'ontologia digitale, riuscendo a pensare una fessura, una piega, nella quale possa avvenire un evento che possa dischiudere il sistema algoritmico.

Ovviamente, non si tratta di assumere posture luddiste o di sostenere la necessità dell'*abbandono* della rete. Si tratta, al contrario, di mostrare come – in realtà – affianco alla realtà sintattica della rete, dominata dagli algoritmi, possano esistere delle prassi in grado di semanticizzare il mondo. Tali prassi, radicandosi nella biosfera – che, come abbiamo più volte sottolineato, nutre l'infosfera – potrebbero anche *contaminare* la purezza logico-matematica del sistema algoritmico, inserendo in esso la dimensione del possibile, liberandolo dalla tirannia del necessario. Di questo, tratteremo più avanti, perché – prima di ciò – è necessario comprendere come Leibniz esca dall'aporia che abbiamo presentato in precedenza.

Dunque, tornando a Leibniz, il problema che si pone è lo statuto delle verità di fatto. In una parola: la legittimità della contingenza. Come nota Mugnai «Leibniz elabora due soluzioni per risolvere questo problema: una basata sul concetto di *analisi infinita*; un'altra fondata sui *decreti divini*»⁶⁵. Analizziamo nel dettaglio queste due soluzioni, che sono decisive per il proseguire del nostro ragionamento. In esse, infatti, Leibniz tematizza due elementi che sono fondamentali e che si intrecciano: l'incommensurabilità dell'agire alla sfera logico-matematica e il rapporto tra Provvidenza e contingenza.

Analizzando questa proposta leibniziana, saremo in grado di svolgere una duplice operazione: offrire dei lineamenti per una prassi generatrice di evento, mostrando come la nozione di provvidenza possa costituire un filo conduttore estremamente fecondo per pensare tale prassi, in quanto re-introduce un elemento di trascendenza all'interno dell'immanenza del dispo-

⁶³ B. Stiegler, *La société automatique. I. L'avenir du travail*, Libraire Artheme Fayard, Paris 2015 (*La società automatica I. L'avenir del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgrefi e P. Vignola, Meltemi, Milano 2019, p. 220).

⁶⁴ M. Durante, op. cit., p. 181.

⁶⁵ M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., pp. 52-53.

sitivo algoritmico reticolare, che – come abbiamo più volte detto – tende sempre di più ad imporre il suo linguaggio.

4.1. *L'analisi infinita e l'incommensurabilità*

Non è esagerato affermare che le verità di ragione hanno, nella prospettiva leibniziana, una natura simil-algoritmica. Di esse, infatti, si deve poter dimostrare la verità in un numero finito di passi: «data una proposizione del tipo “A è B”, per Leibniz dimostrare che è vera significa analizzare sia A sia B nelle loro parti concettuali e giungere infine, *in un numero finito di passi*, a un'identità reale [...] “CDF è CDF”, oppure a un'inclusione (identità virtuale) come “CDF è DF”»⁶⁶. Se le cose stanno così, allora, per le verità di fatto – ovvero quegli stati di cose che, pur essendo veri, potrebbero essere falsi senza contraddizione – «l'analisi [...] non si conclude né con un'identità reale, né con un'identità virtuale, bensì procede all'infinito»⁶⁷. Nella *Monadologia*, Leibniz paragona esplicitamente l'analisi delle verità di ragione al processo matematico di riduzione ad assiomi e postulati⁶⁸, mentre per le verità di fatto – quelle il cui «opposto è possibile»⁶⁹ – «la scomposizione in ragioni particolari potrebbe proseguire indefinitivamente di dettaglio in dettaglio [...]. Ora, poiché tutti questi *dettagli* implicano unicamente altre contingenze ulteriori anteriori [...] per questa via non si ottiene affatto un vero progresso»⁷⁰.

Non è dunque un caso che Leibniz instauri qui un paragone tra le verità di ragione e le grandezze commensurabili e tra le verità di fatto e le grandezze incommensurabili: le verità di ragione, infatti, «sono assimilate al rapporto tra grandezze che risultano commensurabili»⁷¹ proprio perché sono sostanzialmente basate, e in fin dei conti riducibili, al principio d'identità e di non contraddizione.

Tuttavia, se l'intero universo fosse riducibile a queste verità, esso sarebbe semplicemente «volto alla mera preservazione dell'identico»⁷². La chiave per evitare questo destino, per Leibniz, risiede invece proprio nell'analisi delle verità di fatto, perché «l'analisi dell'infinito che ciascuna verità

⁶⁶ Ivi, p. 53.

⁶⁷ Ivi, p. 54.

⁶⁸ G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., §33-34, p. 73

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ivi, §36-37, p. 75

⁷¹ M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 55.

⁷² G. Chiurazzi, op. cit., p. 131.

di fatto comporta escludere che il processo di risoluzione giunga ad un “equazione” o a proposizioni “identiche”⁷³. L’analisi delle verità di fatto manifesta che «ci sono delle verità [...] che non sono riducibili a proposizioni identiche [...]. L’analisi infinita che esse comportano rappresenta di fatto una *limitazione* dell’assoluta commensurabilità dell’essere»⁷⁴. Ovviamente, ciò non significa che una spiegazione ultima non è possibile, semplicemente essa non può essere ricostruita linearmente in un numero finito di passi attraverso il processo di regressione causale.

In una parola: vi è la spiegazione, la ragione sufficiente, delle verità di fatto, ma *esse non sono algoritmizzabili*, perché non è possibile dar conto di esse in un numero *finito* di passi. Questo fatto, evidentemente, sferra un colpo decisivo all’ontologia digitale e alla lettura di Leibniz che essa compie: l’essere non è algoritmizzabile nella sua totalità, e la metafisica leibniziana presuppone un’*incommensurabilità* dell’essere alla riduzione matematizzante. Tuttavia, prosegue Leibniz, «la *ragion sufficiente* si deve trovare anche nelle *verità contingenti o fattuali*»⁷⁵, ma essa non può essere trovata nella serie infinita delle spiegazioni, proprio in quanto è infinita. Da ciò segue che:

la ragion sufficiente o ultima sia al di fuori della catena o *serie* di tali dettagli delle contingenze, per quanto infinita possa essere questa serie. 38. E così la ragione ultima delle cose dev’essere in una Sostanza necessaria, nella quale i dettagli dei mutamenti si trovino in modo eminente, come nella propria fonte: ed è questa sostanza ciò che noi chiamiamo *Dio*⁷⁶.

Bisogna dunque comprendere come agisce Dio nei confronti delle verità di fatto, e per farlo bisogna ora portare la nostra attenzione alla dottrina dei decreti divini.

4.2. *I decreti divini e la libertà del soggetto*

Continuando a seguire Mugnai, possiamo notare che «la soluzione che ricorre ai *decreti divini* fa riferimento alla struttura interna del concetto

⁷³ U. Pagallo, *Introduzione alla filosofia digitale. Da Leibniz a Chaitin*, Giappichelli, Milano 2005, p. 35.

⁷⁴ G. Chiurazzi, op. cit., p. 128

⁷⁵ G.W. Leibniz, *Monadologia*, cit., § 36, p. 75.

⁷⁶ *Ibidem*, §37-38.

completo»⁷⁷. La nozione di concetto completo – a sua volta – tira in ballo la nozione di sostanza individuale, la quale «contiene, una volta per tutte, tutto ciò che le potrà accadere, per cui basta considerare tale nozione per scorgervi tutto ciò che si potrà enunciare con verità di essa»⁷⁸. Immediatamente, Leibniz nota che – definendo in questi termini il concetto completo della sostanza individuale – «con ciò sembra che la differenza tra verità contingenti e verità necessarie sia distrutta; che la libertà umana non abbia più un luogo; e che una fatalità assoluta debba regnare su tutte le nostre azioni, così come sul resto degli eventi del mondo»⁷⁹.

Come abbiamo più volte sottolineato, se viene meno la differenza tra le verità di fatto e le verità di ragione, allora il determinismo è inevitabile, sia da un punto di vista ontologico, sia da un punto di vista morale. A questo punto, Leibniz introduce una distinzione: «bisogna distinguere tra ciò che è certo e ciò che è necessario»⁸⁰. Leibniz non nega che i futuri siano inclusi *virtualmente* nel concetto completo della sostanza individuale. Anzi, tale *inclusione* si basa «sui liberi decreti divini e sulla coerenza dell'universo»⁸¹. Tuttavia, la posizione divina di tale decreti non implica la loro effettiva attualizzazione da parte dei soggetti. Intervenendo i decreti divini sulle verità di fatto, essi conferiscono ad esse la *sicurezza*, ma non l'essere necessario, perché il loro opposto è possibile, anche qualora non si realizzi effettivamente: «nulla è necessario, se il suo opposto è possibile»⁸².

È proprio in questa *piega* che si inserisce la libertà dei soggetti: il soggetto non è determinato ad attualizzare quella virtualità che pure è inclusa nella sua essenza. In realtà vi è di più: la virtualità accede all'esistenza *se e solo se* il soggetto la attualizza, la include nel suo essere con un atto di libertà che rompe l'orizzontalità e la commensurabilità delle verità di ragione.

Ha ragione Deleuze, nel suo straordinario saggio su Leibniz, ad affermare che «il mondo intero [...] non è che una virtualità esistente attualmente solo e soltanto nelle pieghe dell'anima che esprime quel mondo»⁸³. Infatti, come nota Mathieu, se la speculazione di Leibniz si fosse fermata alle nozioni formalizzabili e commensurabili delle verità di ragione «nella filosofia di Leibniz non vi sarebbe nulla: mancherebbe appunto la

⁷⁷ M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 56.

⁷⁸ G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 32.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 33.

⁸² *Ivi*, p. 34.

⁸³ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 36.

dimensione dell'esistenza»⁸⁴. L'esistenza è resa possibile dall'attualizzazione – da parte di una sostanza individuale – di una virtualità che è presente nel suo concetto completo, sulla base di un decreto divino.

Ecco il punto fondamentale: l'intervento divino, a differenza di quello algoritmico, non chiude il sistema, ma lo squaderna, perché l'attualizzazione di una virtualità è esattamente ciò che chiamiamo un *evento*. È esattamente su queste basi che Leibniz può tematizzare la differenza del rapporto tra soggetto e predicato nelle verità di fatto rispetto alle verità di ragione. In queste ultime, infatti, il rapporto tra soggetto e predicato si concludeva con un'equivalenza, con la scrittura della loro commensurabilità. Nel rapporto predicativo delle verità di ragione, invece «il predicato è evento»⁸⁵, libera attualizzazione di una virtualità che poteva non avvenire, sebbene fosse certo che sarebbe avvenuta.

L'attualizzazione della virtualità, inoltre, implica il riferimento alla volontà divina senza essere da essa determinata: «nel momento in cui pensa il “modello” del nostro mondo, Dio impone il decreto secondo il quale gli uomini che lo abitano dovranno agire in seguito a un atto di volontà conseguente a un giudizio razionale su quale sia il loro bene»⁸⁶. Tale giudizio razionale, tuttavia, non consiste semplicemente nel valutare i pro e i contro dell'azione, secondo un calcolo quasi-economico. Il giudizio razionale è un atto di fede, nel senso che segue ad un tentativo di comprendere la volontà di Dio, di connettersi con il suo decretare.

L'azione attualizzante la virtualità non è determinata linearmente dalla serie dei motivi, ma la squaderna ridistribuendone la potenza sulla base di una connessione verticale con la volontà divina, nella quale la differenza tra fede e ragione si fa sfumata: «non si tratta di un determinismo magari interno, ma di un'interiorità che costituisce la libertà stessa»⁸⁷. Nel suo connettersi verticalmente con i decreti divini, la libertà del soggetto squaderna la logica lineare del determinismo, aprendo l'anima ad accogliere la *potentia Dei* nel presente vivente, il quale riesce a «dettare l'ampiezza dell'anima in quel dato istante»⁸⁸, trasformando la serie dei motivi da fondamento determinante a inclinazione.

⁸⁴ V. Mathieu, *Il lato notturno della filosofia di Leibniz*, in “AutAut”, CCLIV-CCLV, n. 2(1993), p. 73.

⁸⁵ G. Deleuze, op. cit., p. 116.

⁸⁶ M. Mugnai, *Logica e Metafisica*, cit., p. 57.

⁸⁷ G. Deleuze, op. cit., p. 118.

⁸⁸ *Ibidem*.

Ecco che la libertà «non è l'effetto del passato, ma l'espressione del presente»⁸⁹, certamente *gravido* dell'avvenire, ma in grado di partorirlo solo nella decisione istantanea che lo connette ai decreti divini. La libertà del soggetto si scopre nell'istante della decisione, nel *kairos* come «evento che interrompe il continuum»⁹⁰.

Possiamo trarre alcune conclusioni, prima di procedere a tematizzare direttamente questo istante. Ricostruendo l'immagine leibniziana delle verità di fatto, infatti, abbiamo mostrato come la riduzione al calcolabile della monadologia leibniziana, su cui l'ontologia digitale fonda la sua metafisica, non è assolutamente giustificata. Il mondo leibniziano è assolutamente irriducibile alla computazione. Il Dio leibniziano non è un programmatore che, inserito l'algoritmo, decida di dedurre le conseguenze della sua azione. La metafisica leibniziana, inoltre, oltre a non prestarsi a riduzioni digitali, ci ha svelato una particolare ontologia della libertà, per la quale essa consiste nell'attualizzazione di una virtualità volta ad esplicitare il concetto completo della sostanza individuale sulla base dei decreti divini. Analizzando tale proposta leibniziana, ci sembra di aver trovato – nella nozione di evento e di istante – dei fili conduttori abbastanza fecondi per mettere in questione anche gli effetti di potere dell'ontologia digitale, attraverso l'antitesi tra orizzontalità deterministica della *big data analytics* e verticalità dell'istante che produce evento connettendosi con i decreti divini. Nella *big data analytics*, infatti, il soggetto agisce sulla base del flusso di dati che linearmente egli si lascia alle sue spalle: il passato che le piattaforme raccolgono determina il soggetto a riprodurre quelle strutture formali nelle quali è incasellato, agendo come una «coazione a ripetere che non fa che rinforzare lo *status quo* [...]». È a questo risultato che tendono anche i cosiddetti metodi di profilazione: fondati su *data* considerati immodificabili, questi metodi non fanno altro che rafforzare le nostre abitudini»⁹¹. In questo senso, la provvidenza algoritmica opera una chiusura del soggetto nella sua immagine algoritmica, riducendolo al suo passato e determinandolo.

Al contrario, la connessione che si instaura con i decreti divini, attualizzando una virtualità tramite una decisione istantanea, *apre* all'evento che squaderna la storia. La preveggenza divina, in questo caso, non blocca la storia. Al contrario. Essa, in combinazione con l'agire dell'uomo, permette alla Storia di accadere, offrendoci una nozione *non lineare* di progresso,

⁸⁹ Ivi, p. 117.

⁹⁰ G. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Boringhieri, Torino 2020, p. 12.

⁹¹ G. Chiurazzi, op. cit., p. 131.

totalmente antitetica al determinismo lineare della *big data analytics*, che esclude a priori la possibilità dell'evento. Leibniz, infatti, sostiene che «le cose, a poco a poco o talvolta anche *mediante salti*, debbano progredire verso il meglio. Per quanto, in effetti, le cose paiono spesso volgere al peggio, è da ritenere che questo accada perché talora regrediamo al fine di *saltare* con maggior impeto»⁹². Il salto a cui fa riferimento Leibniz consiste nel rompere il determinismo lineare, collegandosi verticalmente con Dio, rompendo il continuo della Storia generando evento: «grazie all'interazione tra continuità e rottura, questo mondo è il migliore non in quanto compiuto, ma in quanto sempre migliorabile, attraverso recuperi e innovazioni»⁹³. Tutto sta in quell'istante che produce evento, in quell'istante che – collegandosi con Dio – rompe la linea del tempo e del determinismo, restituendo all'uomo la sua libertà e la sua responsabilità, non compatibili con alcun determinismo, tantomeno con quello algoritmico. Come nota Federico Leoni – in un saggio dedicato alla nozione di automa, che prende le mosse proprio da Leibniz – «accade qualcosa quando c'è cesura e articolazione, discontinuità che articola nuove continuità, divisione che irradia le congiunzioni iscritte in quella stessa divisione»⁹⁴ Ecco che Leibniz, attraverso la nozione di istante e di evento, sostituisce alla dimensione sintattica e algoritmizzante un non-algoritmo, che dice l'intensità dell'unione tra causa ed effetto nell'istante dell'attualizzazione del virtuale:

Se *warum* (perché) dice la cosa (*was*) da cui un'altra cosa proviene, *iscrivendo l'intera serie in un regime causale fatto di esteriorità e di successione*, *weil* (perché) afferma invece la coincidenza immediata della causa e dell'effetto, dissolve la causa nell'effetto iscrivendoli entrambi in quella che non sarà più una serie [...]. [...] Leibniz [...] sostituisce all'algoritmo del *warum*, che è l'algoritmo di una macchina immobile che attende di essere messa in movimento (serve una causa per avere un effetto, salvo che anche la causa è l'effetto di qualcosa, e quindi avrà bisogno a sua volta di una causa), un algoritmo del tutto diverso: quello del *weil*⁹⁵.

⁹² G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, cit. (*Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatàstis*, tr. it. di R. Celada Ballanti, Il Melangolo, Genova 2001, pp. 17-19. Corsivi miei).

⁹³ R. Cristin, *Leibniz. La sostanza individuale*, in G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 95.

⁹⁴ F. Leoni, op. cit., p. 8

⁹⁵ Ivi, p. 45. *Warum* è usato per le domande, *Weil* per le risposte. In questo senso, nella risposta si presuppone l'immediata coincidenza di causa ed effetto.

L'opera di Leibniz, dunque, non solo si svela come irriducibile al determinismo algoritmico e smaschera l'apparente provvidenzialità del datismo, ma ci offre anche una linea di fuga da esso, nella nozione di istante, inteso come momento generatore di evento che permette la distruzione della linea deterministica attraverso il collegamento con il trascendente. In Leibniz, tale trascendente è Dio, la sua volontà espressa nei suoi decreti. Ma, per i nostri scopi, la metafisica dell'istante dovrà servire non a dimostrare l'esistenza di Dio, quanto a rintracciare la possibilità di un agire in grado di trascendere l'immanenza del mondo dei dati, ripensando così una prassi generatrice di evento.

Prima di procedere è necessaria però un'ultima precisazione. Nel tematizzare la metafisica dell'istante, noi non vogliamo cadere nella stessa operazione parziale compiuta dai teorici dell'ontologia digitale. Esattamente come non è legittimo considerare solo la dimensione della verità di ragione, allo stesso modo non sarebbe possibile pensare, da un punto di vista leibniziano, un mondo nel quale esistano solo verità di fatto. Insomma, le due dimensioni sono sempre ed assolutamente compresenti e se, in questo articolo, abbiamo fatto particolare riferimento alla metafisica delle verità di fatto, ciò è stato fatto proprio per riequilibrare i rapporti tra queste due categorie. La metafisica dell'istante che qui tematizzeremo, dunque, non si propone come una metafisica che voglia *inglobare* la sfera delle verità di ragione. Al contrario, nostra intenzione è proprio cercare di capire *dove e come* innestare un elemento di contingenza in un mondo, quello digitale, che sempre più sembra configurarsi come automatico e determinista. Non si tratta, dunque, di sostituire un regime di verità all'altro, quanto di mostrare la compresenza dei due regimi di verità. E, dunque, di mostrare che – anche in un mondo digitale dominato dalla commensurabilità e dall'analiticità – sia possibile individuare una fessura in cui innestare una prassi in grado di introdurre il *novum*. Esattamente come aveva fatto Leibniz.

5. La metafisica dell'istante e la sua rimozione nella Realtà Integrale: lineamenti per una prassi generatrice di evento

La monade leibniziana, nell'istante della decisione, non può far altro che *tremare*, perché si trova dinnanzi al «*Mysterium tremendum*. Mistero

spaventoso, segreto che fa tremare»⁹⁶. Nella filosofia di Leibniz, semplicisticamente bollata come razionalismo, vi è un «lato oscuro»⁹⁷, che è proprio la dimensione dell'esistenza. Il lato oscuro consiste nel fatto che

se a livello 'esistenziale' può realizzarsi, di volta in volta, solo una serie di possibili, rimane che a livello 'essenziale' tutti i possibili sono ugualmente compossibili e *a pari diritto (pari iure)* manifestano il proprio *conatus* ad esistere. Il primo livello non decide del secondo, nel senso che non lo può superare, togliere, eliminare. L'universo dei compossibili è reale, anche se in forma diversa dalla realtà dell'esistenza contingente⁹⁸.

L'istante della decisione è pieno di angoscia: la sostanza individuale deve connettersi – in qualche forma – con i decreti divini, con una trascendenza che tuttavia essa non può esaurire. La libertà dell'uomo si svela nel tentativo di connettersi con Dio, nel tentativo di comprenderne i decreti e dunque di realizzare un possibile che, *in mente dei*, è perfettamente reale. Ma proprio nello scoprire questa libertà, l'essere umano scopre la sua finitezza, l'impossibilità di adempiere sistematicamente a tale compito: «nell'uomo come monade individuale, la vertigine del possibile è dunque, nel contempo, l'abisso della finitezza e il vortice della libertà»⁹⁹. L'essere umano scopre la sua libertà scoprendo la sua contingenza e la sua finitezza: «il conatus che continuamente percorre un tale universo inquieta, di conseguenza, l'esserci determinato, come continuamente gli ricordasse la propria assoluta contingenza - o, meglio, il carattere intrinsecamente arrischiante del proprio stesso fondamento»¹⁰⁰.

La monade è sempre inquieta, perché nell'istante della decisione – nel quale scopre la sua libertà – ha a che fare con «un avvenire non anticipabile, anticipato ma non anticipabile, *appreso* ma appunto [...] appreso *come* imprevedibile, imprevedibile, avvicinato *come* inavvicinabile»¹⁰¹. È per questo che – nel momento della decisione – la monade trema: «tremo davanti a ciò che eccede il mio vedere e il mio sapere, mentre mi riguarda nel-

⁹⁶ J. Derrida, *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris 1999 (*Donare la morte*, tr. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2021, p. 89).

⁹⁷ V. Mathieu, op. cit.

⁹⁸ M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 2002, pp. 281-282.

⁹⁹ R. Cristin, op. cit., p. 101.

¹⁰⁰ M. Cacciari, op. cit., p. 283.

¹⁰¹ J. Derrida, *Donare la Morte*, cit., p. 90.

l'intimo»¹⁰². Nel rapporto tra monade e decreti divini vi è un'incommensurabilità, un'ontologica impossibilità di previsione che genera una differenza da cui sgorga la libertà: Dio «determina la nostra volontà a scegliere ciò che le sembra meglio, senza tuttavia necessitarla»¹⁰³. È in questa differenza che si innesta l'istante della decisione, che ridisegna il corso della storia, squadrandone la linearità, generando una redistribuzione dei rapporti causa-effetto. Nell'istante della decisione non vale più nessuna Legge, né morale né d'abitudine, perché esso è letteralmente uno stato d'eccezione metafisico: è il momento in cui una Legge s'instaura, inserendosi verticalmente nella linea del tempo, *piegandola*, obbligandola a riorganizzarsi, aprendo un orizzonte di senso completamente nuovo, imprevedibile e incommensurabile a quello precedente.

Nell'istante della decisione appare un supplemento, un qualcosa che trascende l'immanenza dei motivi, che destruttura la stabilità di qualsiasi Legge. Ma la Legge cerca di resistere a questo supplemento. Essa lavora incessantemente per la riproduzione delle sue strutture, nascondendo il supplemento in virtù del quale è *stata*. Ogni Legge nasce da una decisione, da un atto di trascendenza, ma subito lo nasconde, per imporsi come norma. La Legge è «*l'accecamento al supplemento*»¹⁰⁴, a quel *di più* che la genera, a quell'evento che – donandogli la vita – è anche in grado di donargli la morte.

Quando accade un evento che genera una Legge, accade la Storia; quando invece la Legge blocca l'evento, la storia – per usare una bella espressione di Baudrillard – va in sciopero¹⁰⁵. Fine della Storia: «la produzione della realtà è divenuta automatica»¹⁰⁶.

Torniamo, dunque, alla provvidenza algoritmica, nella quale – scrive Baudrillard:

sembra sia la destinazione ideale di ogni cosa quella di passare dallo stadio del possibile a quello del reale, secondo un movimento che è insieme movimento del progresso e di una necessità interna. Tutti i

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ G.W. Leibniz, *Discorso di Metafisica*, cit., p. 63.

¹⁰⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967 (*Della Grammatologia*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2020, p. 207).

¹⁰⁵ J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Editions Galilée, Paris 2002 (*Lo spirito del terrorismo*, tr. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2002).

¹⁰⁶ Id., *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Editions Galilée, Paris 2004 (*Il Patto di Lucidità o l'intelligenza del Male*, tr. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2005, p. 13).

bisogni, tutti i desideri, tutte le virtualità tendono verso questa sanzione oggettiva, verso questa prova di verità¹⁰⁷.

Reale è ciò che è attuale. La virtualità non è. Non c'è più spazio per l'evento, perché – come abbiamo visto trattando della teoria algoritmica dell'informazione e della pressione dello sguardo digitale – il modello precede l'evento, e per l'agire umano è possibile solo «significare ciò che esso già significa»¹⁰⁸. Tutto è perfettamente commensurabile, viene meno la paradosalità dell'istante dell'evento, per il quale «quest'ultimo ha luogo d'acchitto, *ex nihilo* in qualche modo, imprevedibilmente»¹⁰⁹. È importante qui comprendere un fatto. Il *decision making* dei soggetti secondo la provvidenza algoritmica è determinato *linearmente*, sulla base dei dati passati che determinano il soggetto verso determinati ambienti. L'azione segue linearmente la linea del tempo in maniera contigua: dato un tale passato che si coagula nel presente, si darà un certo futuro. Questa è una temporalità classica, nella quale passato presente e futuro si susseguono senza soluzione di continuità. La metafisica dell'istante oppone ad una tale concezione una temporalità completamente diversa, paradossale – o forse *apparentemente* paradossale, paradossale *per noi*, paradossale per un'apertura storica nella quale il modello precede l'evento. Scrive Derrida che il paradosso dell'istante è

inafferrabile nel tempo e per la mediazione, ovvero nel linguaggio e per la ragione. Al pari del dono e del “dare la morte”, senza mai fare un presente, irriducibile alla presenza o alla presentazione, il paradosso esige una temporalità dell'istante. Appartiene ad una temporalità atemporale, a una durata inafferrabile: ciò che non si può stabilizzare, stabilire, apprendere, *prendere*, ma che altresì non si può *comprendere*¹¹⁰.

L'istante non si può comprendere, *perché è ciò che apre alla comprensione*; è atemporale perché non è nel tempo, ma lo squaderna, *generando passato e futuro* attraverso una cesura, un evento assolutamente non comprimibile nelle categorie costituite del presente, del passato e del futuro, perché è *momento costituente* di esse. È nell'evento che il passato acquisisce un senso e il futuro un'apertura. Ripensare una prassi di questo genere permetterebbe di mettere in questione la linearità temporale della *big data*

¹⁰⁷ Ivi, p. 14.

¹⁰⁸ Ivi, p. 24.

¹⁰⁹ Ivi, p. 111.

¹¹⁰ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 100.

analytics. Infatti, come abbiamo mostrato parlando di Leibniz, l'istante della decisione deve collegarsi con qualcosa che trascenda l'immanenza della realtà: per Leibniz erano i decreti divini, Derrida invece prende ad esempio la storia di Abramo – nella versione di Kierkegaard¹¹¹ – per mostrare l'irriducibilità dell'evento a qualsiasi legge, anche morale.

Più in generale, dunque, la nozione di Provvidenza divina offre un collegamento teoreticamente valido per pensare tale prassi. L'intervento provvidenziale di Dio, infatti, è un intervento che *apre* la Storia e che garantisce la possibilità del *novum*, grazie alla prassi umana che si collega con l'assoluto. Da questo punto di vista, dunque, la concezione teologica della prassi generatrice di evento ci consegna una possibilità: esistono forme di vita che non possono ridursi alla linearità della *big data analytics*, e dunque rimane un *resto*, un differenziale specificamente umano che può ribellarsi all'algorithmizzazione delle esistenze. Una autentica filosofia della prassi che voglia – anche da un punto di vista laico – pensare un agire in grado di produrre evento nel mondo digitale, dunque, non potrà ignorare le indicazioni che la riflessione teologico-metafisica offre. Heidegger, nella sua famosa intervista a *Der Spiegel*, affermava che oramai solo un Dio ci può salvare. Non sappiamo se ciò sia vero, quel che è certo è che il pensiero teologico offre dei controaltari teoretici che permettono di teorizzare una prassi che produca storia, infrangendo la gabbia d'acciaio del determinismo algoritmico.

¹¹¹ S. Kierkegaard, *Frygt og Bæven*, ULAN Press Reprint, Washington 2012, (*Timore e Tremore*, tr. it. di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Mondadori, Milano 2021).

PRESCIENZA, LIBERTÁ E PROVVIDENZA

CIRO DE FLORIO*

ALDO FRIGERIO**

Abstract: In this paper, we deal with the relationships among libertarian human freedom, divine omniscience and providence. Several models try to reconcile human freedom and divine prescience. However, we show that most of these models are defective in accounting for the providential aspect of the divine action. Moreover, the models that hypothesize a meticulous providence tend to restrict human freedom. We show that the Molinist solution can account for both divine prescience and providence without harming human freedom. However, Molinists can do so only on the basis of very expensive metaphysical assumptions.

Keywords: Divine prescience, Divine providence, Libertarian human freedom, Molinism, Ockhamism

* Professore di Logica e Filosofia della scienza, Università Cattolica di Milano.

** Professore di Filosofia del linguaggio, Università Cattolica di Milano.

1. Introduzione

Il teismo classico, solitamente, ascrive a Dio gli attributi di onniscienza e di provvidenza. Non è semplice una caratterizzazione precisa di queste perfezioni. In prima battuta si può dire che un Dio onnisciente conosce tutte le verità: sia quelle presenti, sia quelle riferite al passato sia, crucialmente, quelle riferite al futuro. Sempre in maniera preliminare possiamo definire un Dio provvidente come un Dio che governa e regola l'andamento della storia del mondo in modo che questa si confaccia ai Suoi piani. Dio, in altri termini, ha il controllo della Sua creazione e farà in modo che il suo piano alla fine dei tempi si realizzi.

Già da queste battute iniziali è abbastanza chiaro che gli attributi dell'onniscienza e della provvidenza sono in tensione con una caratteristica condivisa da alcune visioni religiose del mondo e cioè l'esistenza di agenti liberi. Il concetto di libertà che assumeremo qui è quello libertario: l'agente è libero quando ha più di una possibilità davanti a sé ed è quindi non determinato a fare un certo tipo di scelta¹. La tensione² può essere evidenziata se prendiamo in considerazione il ben noto dilemma tra prescienza divina e libertà umana. Immaginiamo che Emma, il 14 marzo del 2034, decida liberamente di bersi una birra. Dio, essendo onnisciente, sa già ora, martedì 15 febbraio 2022, che Emma nel futuro deciderà di bersi una birra. Siccome abbiamo assunto che Emma sia libera, ammettiamo che in un qualche istante compreso tra ora e il 14 marzo del 2034 Emma possa decidere di fare altrimenti. Magari, pochi minuti prima di ordinare una birra, cambia idea, pensa alla gara dell'indomani, e vira su una bibita senza zucchero. Dovrebbe perlomeno essere possibile che Emma decida altrimenti e che non beva la birra. Ma questo in realtà non si dà, perché in tal caso, Emma renderebbe falsa una credenza di Dio nel passato. Se ne conclude che Emma è in un certo senso determinata a bere una birra in quel giorno non perché qualcun altro glielo imponga ma perché non è in grado di fare altrimenti.

Ma non solo l'attributo dell'onniscienza è in tensione con la libertà umana; immaginiamo che Emma decida liberamente di compiere un'azione che è in netto contrasto con il piano che Dio ha sul mondo. In che modo Dio

¹ Per una disamina più approfondita di questo concetto di libertà e dei concetti alternativi rimandiamo al prossimo paragrafo.

² Per una disamina dei rapporti tra la prescienza divina e la libertà umana e delle diverse soluzioni a questo problema, rimandiamo a C. De Florio, A. Frigerio, *Divine Omniscience and Human Free Will. A Logical and Metaphysical Analysis*, Palgrave MacMillan, London 2019.

può far sì che quell'azione non venga effettuata mantenendo al contempo intatto il libero arbitrio di Emma? Come può, cioè, un Dio provvidente avere il governo del mondo dato che esistono entità libere di agire in modi che si oppongono (probabilmente) al Suo volere?

La teologia filosofica e la filosofia della religione hanno proposto numerose soluzioni a queste tensioni concettuali. Del resto, i due problemi sono *relativamente indipendenti*; tuttavia, come vedremo nel seguito, i migliori modelli che riescono a conciliare la prescienza divina e la libertà umana sono piuttosto deficitari nel rendere conto dell'aspetto provvidenziale dell'azione divina. D'altro canto, e piuttosto prevedibilmente, modelli che ipotizzano una provvidenza minuziosa tendono a comprimere la libertà umana. Sembrerebbe quindi che siamo di fronte a uno stallo. In realtà, mostreremo che la soluzione molinista riesce a rendere conto sia della prescienza che della provvidenza non ledendo la libertà degli esseri umani. Il modello molinista riesce a fare questo a patto di ammettere ipotesi metafisiche estremamente dispendiose. La struttura del paper è quindi la seguente. Nella prossima sezione indagheremo la famiglia dei modelli di determinismo teologico e introdurremo anche le definizioni libertarie e compatibiliste di libero arbitrio; nella terza sezione, esamineremo una posizione di segno opposto, e cioè l'*open theism*. Nella quarta sezione mostreremo le caratteristiche dei migliori modelli conciliatori di onniscienza e libertà umana e constateremo che sono deficitari dal punto di vista della provvidenza. Nella quinta sezione presenteremo il modello molinista enucleandone virtù e costi teorici. Infine, le conclusioni costituiranno la sesta sezione.³

2. Determinismo e modelli di libertà

Emma è libera di bersi una birra. Che cosa si intende, solitamente, con ciò? L'analisi filosofica ha proposto nel corso della storia almeno due macro-modelli per caratterizzare il libero arbitrio: la concezione *classica*, o *libertaria* e la concezione *compatibilista*. Secondo l'intuizione classica un agente è libero di compiere un'azione quando sono soddisfatte due condizioni:

- (i) l'agente è la causa dell'azione, ovvero l'azione è sotto il suo controllo;
- (ii) l'agente deve poter fare altrimenti.

³ Vorremmo ringraziare Andrea Aguti, Damiano Migliorini e Salvatore Rindone per averci invitato a scrivere questo saggio e per le discussioni su queste tematiche.

La seconda condizione è quella che qui ci interessa maggiormente. Il fatto che l'agente debba poter fare altrimenti per essere considerata libera coglie l'intuizione – di senso comune – per cui le nostre azioni libere non sono necessitate. Emma è libera di bersi una birra perché esiste un possibile sviluppo del mondo in cui Emma *non* beve la birra. Del resto, se in ogni sviluppo del mondo Emma bevessa una birra non diremmo – almeno *prima facie* – che ella è libera di bere una birra; al contrario, saremmo disposti ad ammettere che è inevitabile (e quindi in un certo senso necessario) che Emma beva una birra.

La condizione (ii) sembra richiedere una qualche forma di indeterminismo metafisico. Lo stato presente dell'universo, insieme alle sue leggi di evoluzione, non determina univocamente gli istanti futuri. Infatti, tornando a Emma e alla sua birra, non è metafisicamente determinato che Emma berrà la birra negli istanti futuri della storia del mondo, pena l'annullamento della libertà.

L'implicazione tra la concezione libertaria e l'indeterminismo ha posto notevoli problemi all'inizio del XVII secolo, con la profonda rivoluzione concettuale determinata dall'avvento della scienza moderna. Secondo l'immagine scientifica del mondo affermatasi in quel periodo, l'universo è retto da leggi deterministiche: dati lo stato presente del mondo e le leggi di evoluzione, un “demone di infinita intelligenza” potrebbe predire con assoluta certezza ogni evento nel futuro e ogni evento nel passato. Ed è evidente che questo mal si concilia con la concezione libertaria, indeterministica di libertà. Per questa ragione, in età moderna è stato concepito un altro modello di libertà, chiamato *compatibilista* proprio perché in grado di rendere compatibile l'intuizione che gli esseri umani siano liberi con il fatto che il futuro sia determinato⁴.

Secondo il compatibilismo, a saltare è proprio la condizione (ii): Emma è libera di bersi una birra anche se è metafisicamente determinato che ella berrà una birra. Qual è la strategia giustificativa del compatibilismo? In estrema sintesi, per un compatibilista, a garantire che l'azione sia libera è il fatto che essa sia direttamente determinata dal volere di Emma e non da cause esterne. Il volere di Emma, così come le sue credenze e le sue preferenze, sono a loro volta determinati dalle leggi dell'universo e dalle condizioni iniziali.

⁴ Alcuni *loci classici* del compatibilismo moderno sono: Baruch Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, soprattutto parti 3 e 4, John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, Capitolo xxi, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro II, Parte 3, Sezioni 1-3.

Come si può immaginare, il dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti ha assunto dimensioni ragguardevoli e una disamina anche superficiale è largamente oltre gli scopi di questo lavoro. Qui ci interessa la concezione della libertà che viene assunta in una visione teistica del mondo. In ciò che segue, assumeremo un modello libertario: il credente è libero di aderire al progetto di Dio perché esistono dei futuri possibili in cui egli non si adegua alla volontà divina. Non c'è predeterminazione. Tuttavia, storicamente, vi sono state autorevoli voci che hanno invece difeso una certa forma di determinismo all'interno della visione religiosa del mondo. Alcuni autori parlano esplicitamente di determinismo teologico. Vediamo quindi se questa visione riesce a conciliare prescienza, libertà e provvidenza.

Per un determinista teologico⁵ Dio è onnisciente perché determina tutte le verità. O meglio, Dio determina metafisicamente tutti i fatti che sono descritti dalle proposizioni che Egli conosce. In un certo senso, Dio conosce perché fa essere. Questa concezione fattiva della conoscenza è estesa anche a particolari categorie di stati di cose, ovvero a quelli dipendenti dalla volontà umana. Dio sa che Emma berrà una birra in un certo istante del futuro perché Dio determina questo evento. *Come* lo determini non ci interessa qui; per esempio, potrebbe determinare le condizioni iniziali dell'universo e le leggi di evoluzione in modo che Emma formi una certa preferenza e un certo insieme di credenze a un determinato istante del tempo. Oppure potrebbe causare direttamente il volere di Emma. Comunque sia, il determinista teologico deve adottare una concezione compatibilista della libertà. Ora, in questo modello prescienza e libertà (in senso compatibilista) sono garantite. E, a ben vedere, anche l'aspetto provvidenziale è ampiamente soddisfatto. Essendo Dio il principio che determina ogni evento, anche le scelte degli agenti, Egli indirizza perfettamente la creazione secondo i Suoi scopi. Non ci saranno, per definizione, eventi spiacevoli che Dio in qualche modo deve

⁵ Per il determinismo teologico contemporaneo, cfr. ad esempio, L.T. Zagzebski, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 154-162; H.J. McCann, "Divine sovereignty and the freedom of the will", in "Faith and Philosophy", 1995, 12, n. 4, pp. 582-598; H.J. McCann, "The author of sin?", in "Faith and Philosophy", 2005, 22, n. 2, pp. 144-159; D. Pereboom, "Theological determinism and divine providence", in K. Perszyk (ed.), *Molinism: The contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 262-280; D. Pereboom, "Libertarianism and theological determinism", in K. Timpe, D. Speak (eds), *Free will and theism: Connections, contingencies, and concerns*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 112-131; J. Turner, "Compatibilism and the free will defense", in "Faith and Philosophy", 2013, 30, n. 2, pp. 125-137.

accettare. Tutto dipende dalla Sua volontà e, data la Sua onnipotenza, non ci sono stati di cose voluti da Dio che non si realizzano.

Sembrerebbe che il determinismo teologico riesca nel difficile compito di risolvere le tensioni concettuali tra libertà, onniscienza e provvidenza. Vediamo a quali costi. Il costo, a parere di chi scrive troppo alto, è l'abbandono della concezione libertaria del libero arbitrio. Le conseguenze, in una concezione religiosa del mondo che valorizzi la nozione incompatibilista di libertà, sono difficilmente accettabili. Vediamo perché. È una credenza comune all'interno di molte correnti del teismo cristiano che Dio preveda forme di ricompensa o punizione dopo la morte a seconda della condotta di vita; ma per il determinismo teologico la condotta di vita degli agenti è determinata da Dio. Poniamo che Giacomo sia una persona che in vita si sia comportata in maniera malvagia, compiendo atti terribili. Questi sono stati determinati da Dio anche se, magari, in maniera indiretta. Ora, dopo la morte, Dio condanna Giacomo a qualche forma di punizione. Ma questo sembra assurdo: un Dio che condanna qualcuno per degli atti che Egli stesso ha determinato collide con l'idea di un Dio moralmente perfetto che è tipica del teismo. Ci sono stati dei tentativi, a volte anche ingegnosi, da parte dei deterministi teologici di difendere la concezione determinista senza stravolgere le assunzioni di base della concezione religiosa del mondo. Tuttavia, questi tentativi mostrano notevoli punti deboli⁶ e per questa ragione, nel resto del paper, considereremo quei modelli che assumono una concezione libertaria del libero arbitrio.

3. *Open Theism*

Una posizione teorica che è quasi agli antipodi, per così dire, del determinismo teologico è quella dell'*open theism*⁷. Gli *open theists* difendono

⁶ Per una disamina dei punti deboli del determinismo teologico rimandiamo all'ottimo J. Walls, "Why No Classical Theist, Let Alone Orthodox Christian, Should Ever Be a Compatibilist", in "Philosophia Christi", 2011, 13, n. 1, pp. 75-104. Ci permettiamo di rimandare anche a C. De Florio, A. Frigerio, *Divine Omniscience and Human Free Will*, cit., cap. 3.

⁷ Alcuni testi classici dell'*open theism* sono: W. Hasker, *God, time, and knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1998; W. Hasker, *Providence, evil and the openness of God*, Routledge, London-New York 2004; C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker (eds), *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God*, InterVarsity, Downers Grove 2004; R. Rice, *God's foreknowledge and man's free will*, Wipf and Stock, Eugene 2004; A.R. Rhoda, "The fivefold openness of the future", in W. Hasker and D. Zimmerman (eds), *God in an open universe: Science, metaphysics, and open theism*, Wipf and Stock, Eugene 2011, pp. 69-93.

una radicale indeterminazione del mondo. Il futuro è in parte da scrivere e autori importanti sono gli esseri umani con le loro scelte libere. Per questa ragione, molte verità future letteralmente non esistono: è oggi attualmente indeterminato se Emma, domani, berrà o meno una birra. Quindi sia la proposizione “Emma domani berrà (liberamente) una birra” sia la proposizione “Emma domani non berrà (liberamente) una birra” sono prive di valore di verità. Ovviamente, domani, una delle due proposizioni diventerà vera (e l’altra, conseguentemente, falsa) ma oggi il futuro è parzialmente indeterminato. Siccome le proposizioni che riguardano le future scelte degli agenti liberi non sono né vere né false, non possono – logicamente – essere conosciute, nemmeno da Dio. Qui è importante sottolineare che, per gli *open theists*, questa non è in nessun modo una limitazione della perfezione divina. Essere onniscienti significa conoscere tutte e sole le verità. Se una proposizione non è né vera né falsa, non può essere conosciuta, pena un assurdo concettuale. Quindi l’onniscienza è garantita, nell’*open theism*, restringendo, in un certo senso, il dominio delle proposizioni conoscibili: i futuri contingenti non sono conoscibili perché mancano di valore di verità.

L’*open theism* fornisce così un resoconto piuttosto soddisfacente circa la libertà umana e la prescienza divina; certo, Dio non conosce nell’interezza il futuro proprio perché il futuro deve essere scritto: alla fine dei tempi, ogni proposizione avrà un valore di verità determinato e non ci sarà, infatti, più futuro. I problemi per l’*open theism* sorgono con la provvidenza. In che senso, infatti, Dio è provvidente nei riguardi del mondo? Certo, molti eventi sono sotto il Suo controllo, per esempio gli eventi naturali, e che dipendono da regolarità nomiche, che è plausibile dipendano dal Suo volere. Ma, per definizione, non sono sotto il governo di Dio le libere scelte degli esseri umani e, crucialmente, quelle che hanno rilevanza morale. Dio non sa se Emma deciderà di aiutare un’amica in difficoltà in futuro. Lo saprà solo quando Emma effettivamente compirà la sua scelta, determinando così il valore di verità della proposizione in questione. Ma a quel punto è, per così dire, *troppo tardi* perché Dio possa intervenire eventualmente nel corso della storia. In altri termini, creando esseri liberi, Dio accetta che una parte consistente della storia del mondo non sia sotto il Suo governo. C’è di più. Esiste la possibilità reale che il piano di salvezza del mondo fallisca; la ricapitolazione di tutte le cose potrebbe non avvenire, per la cattiva volontà degli uomini. E questo esito infausto si imporrebbe in qualche modo a Dio come una cattiva notizia. È difficile, in questo contesto, continuare a considerare Dio come il governatore della Storia. Al contrario, Dio prende atto delle scelte degli agenti liberi, nel

momento in cui queste si compiono e può rammaricarsi, ovviamente, ma senza poterle modificare.

Gli *open theists* sono abbastanza pronti a rivedere il loro concetto di Dio alla luce di queste riflessioni. Secondo questi pensatori Dio si prende dei rischi nei confronti degli esseri umani e lo fa per amore, esattamente come padri e madri si prendono dei rischi nei confronti dei loro figli. In altri termini, la rinuncia al governo minuzioso della Storia è il prezzo che Dio paga per amare i Suoi figli, lasciandoli liberi di commettere atti crudeli e di allontanarsi da Lui. Rimane però il problema di rendere conto della sovranità di Dio, che, in questo modello, è sicuramente compressa. Peter Geach ha, a questo proposito, elaborato una celebre metafora che dovrebbe chiarire i rapporti tra Dio e la storia del mondo alla luce della provvidenza⁸. Chiunque abbia anche una minima familiarità con il gioco degli scacchi sa che un Grande Maestro (GM) vincerà sempre contro un principiante. Certo, è logicamente possibile che il GM perda, ma si tratta per l'appunto di una possibilità meramente teorica. Nella realtà dei fatti, il principiante semplicemente non ha alcuna possibilità concreta di vittoria. Naturalmente, però, il principiante è libero di muovere i pezzi come vuole e il GM non può prevedere le sue mosse in senso proprio (anzi, tanto più il principiante è alle prime armi, tanto più si discosterà dalle aperture codificate). Tuttavia, a seconda delle mosse del principiante, il GM organizzerà il suo gioco in modo da vincere sempre. Ora la metafora sta proprio qui: esattamente come il GM governa la partita pur lasciando l'altro giocatore libero, così Dio governa l'universo pur lasciando liberi gli esseri umani. Per quanto bizzarre siano le mosse del principiante, egli non può vincere. E in maniera analoga, per quanto malvagie siano le azioni degli agenti, il piano salvifico di Dio non può fallire.

Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio questa metafora a cui riconosciamo comunque un notevole potere euristico. Sottolineiamo però un punto che potrebbe rompere la connessione analogica, indebolendo la posizione degli *open theists*. Le mosse del principiante sono, nella metafora, irrilevanti dal punto di vista morale. Lo sono ovviamente dal punto di vista strategico. Se il principiante decide improvvidamente di muovere una torre e di permettere così al GM di catturarla senza problemi, questo ha rilevanza solo sulla struttura strategica del gioco. Al contrario, un'azione malvagia degli esseri umani non ha solo una rilevanza per l'andamento complessivo della storia ma ha anche un valore in sé. In che senso Dio governa il mondo

⁸ Per esempio, cfr. P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 58.

se permette enormi quantità di orrendo male gratuito? Certo, alla fine il bene vincerà, esattamente come il GM darà scacco matto, ma a quale prezzo? Questa obiezione ha a che fare con la componente di teodicea che è presente nelle riflessioni sulla provvidenza e che sembra non essere presa in considerazione dalla metafora scacchistica.

4. *Modelli ockhamisti*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'*open theism* si caratterizza per la concezione fortemente indeterministica del futuro. In uno slogan si potrebbe dire che il futuro non esiste ancora ma che si costruisce man mano, grazie (anche) alle libere scelte degli esseri umani. Alcuni commentatori ritengono questa caratteristica troppo radicale e non sono pronti a negoziare in maniera così profonda l'attributo dell'onniscienza divina. In fondo – proseguono – dire che Dio è onnisciente vuol dire che Dio conosce *anche* il futuro, in particolare conosce le future scelte libere che saranno compiute dagli agenti. Questa intuizione può essere variamente articolata e iscritta in una visione teistica più generale. Di certo, alla base vi è l'ascrizione di perfezione e sovranità di Dio sul mondo e sulla Storia. Il Dio dell'*open theism*, agli occhi dei critici, è troppo vincolato a restrizioni di natura 'terrena'.

Tuttavia, se Dio conosce il futuro, ciò implica che esiste⁹ un futuro vero. Si noti che dobbiamo affermare che esiste, già ora, un futuro vero e non semplicemente che esisterà. In altri termini, la posizione che presentiamo in questo paragrafo si caratterizza per due assunzioni cruciali circa la natura del futuro e, conseguentemente, circa la conoscenza di Dio:

- (i) Esiste un futuro vero, che è conosciuto da Dio;
- (ii) Questo futuro non è unico; ovvero non è necessario.

Vediamo con qualche dettaglio in più questi due principi. In base ad (i), come si diceva, le proposizioni che descrivono gli eventi futuri hanno un valore di verità determinato. Tornando al nostro esempio, è vero, per esempio, che Emma berrà una birra in un lontano futuro. Essendo una proposizione vera,

⁹ Quando parliamo di esistenza di un futuro, o di una storia futura o di un istante futuro non prendiamo necessariamente posizione a favore di metafisiche eternaliste secondo cui esiste già il futuro in senso metafisicamente forte. Quello che diciamo vuole essere compatibile anche con il presentismo. Se si assume quest'ultima metafisica del tempo, allora le storie future diventano rappresentazioni di quello che il futuro potrebbe essere senza la pretesa di rappresentare qualcosa di già esistente.

essa è conosciuta da Dio. Quindi Dio conosce, con infinito dettaglio, tutto il dipanarsi della storia futura del mondo. In base a (ii), però, il mondo non è deterministico, ovvero il futuro in cui Emma beve la birra non è l'unico futuro possibile. Per esempio, potrebbero esserci molti futuri alternativi in cui Emma non beve la birra ma un succo di frutta o una bevanda ipocalorica. La situazione è quindi la seguente: in ogni istante, si irradiano molti possibili corsi del mondo, che normalmente vengono chiamati *storie*. Una di esse è la storia privilegiata, ovvero la storia che di fatto si realizzerà: il futuro vero. Le altre sono storie future solo possibili.

Sembra che il primo a parlare di futuro vero e della conoscenza di Dio di quest'ultimo sia stato Guglielmo di Ockham. In realtà, ricostruire quanto del pensiero originale di Ockham sia presente effettivamente tra le posizioni ockhamiste contemporanee è un tema complesso e che non fa parte degli scopi di questo lavoro. Assumeremo quindi la posizione secondo cui questi modelli sono chiamati ockhamisti senza preoccuparci della fedeltà storica all'opera di Ockham¹⁰.

La presenza di molti futuri differenzia l'ockhamismo dal determinismo; il futuro per il primo non è necessario ma contingente. Tuttavia, tra i futuri contingenti alcuni sono veri, ovvero sono quei futuri che effettivamente accadranno. Torniamo brevemente a Emma e alla sua scelta di bere o meno una birra. In base a come abbiamo definito la libertà, secondo la visione libertaria, Emma è libera se è la causa della sua azione e se può fare altrimenti. Ovvero se esiste un futuro in cui Emma non beve la birra. Tuttavia, Emma decide di fare uno strappo alla regola e si concede una bella pinta di Guinness. Questo era già vero *prima* che Emma facesse la sua scelta ma che sia proprio quel futuro e non un altro a essere vero *dipende* dalla scelta che Emma compie. Se l'ultima frase suona un po' paradossale, è perché l'ockhamismo implica una sorta di retro-determinazione del passato. Vediamo come.

Prendiamo tre istanti di tempo: t_0 , t_1 e t_2 . Qui t_0 è un istante nel lontano passato; t_1 è l'istante in cui Emma decide se effettivamente bere o meno la birra e t_2 è l'istante in cui Emma sorseggia la sua birra. Ora, vediamo che cosa comporta il modello ockhamista. A t_1 , sono aperte molte possibilità: Emma non è necessitata a bere la birra ma, al contrario, è libera. Ciò significa che

¹⁰ Per l'ockhamismo contemporaneo, si vedano: J.T. Saunders, "Of God and freedom", in "The Philosophical Review", 1966, 75, pp. 219–225; M.M. Adams, "Is the existence of God a "hard" fact?", in "The Philosophical Review", 1967, 76, n. 4, pp. 492–503; A. Plantinga, "On Ockham's way out", in "Faith and Philosophy", 1986, 3, n. 3, pp. 235–269; A. Finch & M. Rea, "Presentism and Ockham's way out", in J. Kvanvig (ed.), *Oxford studies in philosophy of religion*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 1–17.

esiste almeno un'altra storia possibile in cui Emma non beve la birra. Ma, come abbiamo detto, Emma decide di bere una birra e quindi la decisione di Emma (compiuta a t_1) fa sì che il futuro vero sia quello in cui Emma beve una birra (a t_2). Fin qui, tutto bene. Ma già a t_0 era vero che il futuro sarebbe stato proprio quello! Ecco l'aspetto strano: una decisione che un'agente libera compie nel futuro, rispetto a t_0 , determina ciò che è vero a t_0 : il futuro determina il passato. Questo ci sembra strano perché siamo abituati a pensare che sia il passato a determinare il futuro; la causa precede l'effetto. Questa stranezza è però il prezzo che gli ockhamisti sono disposti a pagare per garantire l'esistenza di un futuro vero, e quindi la piena onniscienza divina, e la concezione libertaria degli esseri umani.

I modelli ockhamisti offrono una buona risposta al dilemma della prescienza divina; riescono infatti a mantenere una concezione standard della libertà senza sacrificare la potenza conoscitiva di Dio. Sapeva Cristo che cosa avrebbe fatto Pietro? Certamente. Pietro è libero di rinnegare o meno il Signore. Egli decide di farlo e quindi il futuro vero è quello in cui Pietro nega di conoscere Gesù. Ma la scelta di Pietro determina non solo il futuro, ma anche il passato: era *già* vero che egli avrebbe liberamente rinnegato Cristo. E, infatti, questo è il contenuto della profezia del Vangelo. Ci si potrebbe chiedere: che cosa sarebbe successo se Pietro *non* avesse rinnegato Cristo? Allora, in quel caso, il futuro vero sarebbe stato un altro e fin dall'inizio dei tempi Dio avrebbe saputo che Pietro gli sarebbe stato fedele.

Gli studiosi hanno coniato un termine per questi fatti del passato che sono dipendenti dalle libere scelte degli agenti nel futuro: *soft-facts*. Sono cioè fatti "mollì" perché sono modificabili da ciò che avverrà – a differenza degli *hard-facts* che non sono modificabili. Nei modelli ockhamisti in cui la conoscenza di Dio è collocata nel tempo, le credenze divine sono *soft-facts*, ovvero dipendono da ciò che gli agenti liberi decideranno di fare nel futuro. Il costo teorico dell'ammissione dei *soft-facts* è stato a lungo esplorato in letteratura. Si tratta, di sicuro, di una stranezza metafisica ma non sembrano esserci contraddizioni logiche nell'ammettere forme di retro-causazione¹¹.

Per evitare la retro-determinazione dei futuri contingenti sullo stato di conoscenza di Dio, alcuni hanno proposto una versione atemporale o eter-

¹¹ Sui *soft-facts*, si veda ad esempio, J. Hoffman, G. Rosenkrantz, "Hard and soft facts", in "The Philosophical Review", 1984, 93, pp. 419–434; P. Todd, "Soft facts and ontological dependence", in "Philosophical Studies", 2013, 164, pp. 829–844; C. De Florio, A. Frigerio, "Two Kinds of Soft Facts", in "Grazer Philosophische Studien", 2018, 95, n.1, pp. 34–53.

nalista dell'ockhamismo¹². Si tratta, anche in questo caso, di un modello presentato e discusso nella letteratura attuale ma che affonda radici nella storia del pensiero. Come funziona l'ockhamismo eternalista? Nella sua versione standard, l'intera storia del mondo si dipana di fronte a Dio come una serie di fotogrammi impressi su una pellicola. Gli istanti si susseguono in questa sequenza ordinata; ovviamente, noi, essendo attori del film, siamo immersi in questa realtà temporale e il film sembra scorrere, esattamente come i cartoni animati sembrano muoversi. In realtà la struttura metafisica del tempo è statica ed è costituita solo da sezioni di mondo ordinate da relazioni di precedenza, per cui, ad esempio, l'istante t_i precede l'istante t_j . Dio non è un'entità temporale, e si colloca fuori dal tempo, ma coglie l'interezza della storia simultaneamente. Come è garantita la libertà degli agenti? È semplice: delle miriadi di diramazioni delle storie possibili, una è quella segnata, è quella vera. Ma quale sia dipende dalle scelte di noi protagonisti del film, per restare alla metafora. Quindi Dio vede, eternamente, che Emma decide a t_1 di bere la birra. E ovviamente Emma è libera di farlo. Infatti se Emma a t_1 decidesse diversamente, Dio vedrebbe, eternamente, una cosa diversa. In questo caso, come si può notare, non c'è retro-determinazione del futuro sul passato dal momento che lo stato conoscitivo di Dio è fuori dal tempo. Ovviamente i problemi non si esauriscono: l'ockhamismo eternalista deve presupporre una forma di determinazione tra ciò che avviene nel tempo e ciò che è eterno. Ricordiamo infatti che, per salvaguardare la libertà e l'autonomia degli agenti, è *perché* Emma sceglie di bersi una birra che Dio sa che Emma si berrà una birra. Detto altrimenti, la ragione (o il *ground*) della conoscenza divina sta nella libera scelta dell'agente.

I modelli ockhamisti, sia nella forma temporale che nella versione eternalista, sono quindi in grado di rendere conto in maniera convincente della conoscenza del futuro da parte di Dio e della libertà degli agenti. Certo, abbiamo visto che hanno dei costi teorici (come ogni posizione filosofica) ma la loro capacità esplicativa è di tutto rispetto. Le cose peggiorano, decisamente, quando inseriamo il terzo elemento della nostra indagine, e cioè la provvidenza. Anche in questo caso, infatti, Dio non può fare altro che prendere atto delle scelte umane, non importa quanto scellerate esse siano. Rispetto alla dimensione provvidenziale e di governo della storia del mondo,

¹² Per una concezione del genere si veda K. Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", in "Faith and Philosophy", 2007, 24, n. 1, pp. 3-27; K. Rogers, "The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism", in "Religious studies", 2007, 43, n. 1, pp. 25-47.

le differenze con l'*open theism* non sono così profonde. In quel caso Dio si prendeva dei rischi sul futuro. Qui, Dio sa già che cosa succederà ma non è chiaro in che modo possa governare il mondo. Infatti, come abbiamo visto, la ragione per cui Egli conosce lo sviluppo della storia è che gli agenti agiscono nel futuro in un certo modo. Ma allora è, per così dire, troppo tardi per intervenire e condurre l'universo secondo i piani provvidenziali. Se Dio sa già che Emma deciderà in futuro di bere una birra *perché* Emma berrà una birra in futuro, Dio non può usare questa Sua conoscenza per intervenire sulla scelta di Emma, pena la caduta in un circolo vizioso.

In effetti alcuni hanno provato a difendere l'idea che anche nei modelli ockhamisti ci possa essere l'intervento provvidenziale divino. Secondo David Hunt¹³, se è vero che Dio non può intervenire per modificare una decisione umana futura, tuttavia Egli può sfruttare la Sua conoscenza che un essere umano deciderà in un certo modo per intervenire in altre regioni del mondo. Si supponga, per esempio, che Dio sappia che al tempo t_0 Hitler deciderà di invadere l'Inghilterra e darà l'ordine di invasione alla flotta tedesca. Si supponga anche che Dio ritenga che il Suo piano salvifico abbia maggiori probabilità di realizzarsi se l'invasione tedesca non avrà successo. Dio non può fare in modo che Hitler decida diversamente perché la Sua conoscenza che Hitler deciderà in un certo modo deriva proprio dal fatto che Hitler deciderà in quel modo. Tuttavia, Dio può sfruttare la Sua conoscenza che Hitler darà l'ordine di invasione al tempo t_0 per intervenire in altre parti del mondo, per esempio scatenando il giorno dell'invasione una terribile tempesta sulla Manica che causi l'affondamento di una parte consistente della flotta tedesca sventando in tal modo il piano di invasione. Hunt conclude che quindi il Dio ockhamista ha maggiori risorse provvidenziali del Dio dell'*open theism*. Infatti, il Dio dell'*open theism* non può prevedere se Hitler darà l'ordine di invasione al tempo t_0 e quindi non può, sulla base di questa conoscenza, scatenare la tempesta il giorno dell'invasione.

Il tentativo di Hunt è ingegnoso, ma ci sono ragioni per credere che fallisca¹⁴. Hunt per esempio non chiarisce se l'intervento di Dio che scatena

¹³ Cfr. D.P. Hunt, "Divine providence and simple foreknowledge", in "Faith and Philosophy", 1993, 10, n. 3, pp. 394-414; Id., "The compatibility of omniscience and intentional action: a reply to Tomis Kapitan", in "Religious Studies", 1996, 32, n. 1, pp. 49-60.

¹⁴ Per un'analisi più approfondita di quella possibile qui dei problemi della soluzione di Hunt, rimandiamo a C. De Florio, A. Frigerio, "Divine Foreknowledge and Providence", in "TheoLogica", 2021, 5, n.1, pp. 126-146; C. De Florio, A. Frigerio, "Simple foreknowledge e provvidenza", in "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione", 2021, nuova serie, 1, n. 1, pp. 58-76.

la tempesta sia miracoloso o meno. Se è miracoloso, esso è a disposizione anche del Dio dell'*open theism*. Se non lo è, se cioè Dio fa in modo che fin dall'origine della creazione esistano delle condizioni naturali che scatenino una tempesta il giorno dell'invasione, bisogna chiedersi se Dio può prevedere le conseguenze di ciò sulle decisioni di *tutti* gli esseri umani. Infatti, per apparecchiare condizioni atte a scatenare la tempesta al tempo t_1 (il giorno dell'invasione), Dio deve creare uno stato del mondo remotamente antecedente al tempo t_1 che porti alla tempesta a t_1 . Ma tale stato del mondo avrà molte conseguenze a t_1 . In altri termini, le sue conseguenze non saranno solo localizzate a quello che succede sulla Manica al tempo t_1 ma potrebbero essere a largo spettro. Quanto maggiore sarà la distanza temporale tra lo stato del mondo apparecchiato da Dio e il giorno della tempesta, tanto maggiori saranno le conseguenze sul mondo al momento t_1 perché gli effetti causali tendono a propagarsi. Ora, Dio deve essere sicuro che tali effetti non portino a un mondo complessivamente peggiore rispetto a quello in cui l'invasione tedesca riesce. Infatti, una diversa situazione del mondo a t_1 può portare gli esseri umani a scegliere diversamente da quello che avrebbero scelto. Per esempio, se in una certa situazione una scelta può apparire vantaggiosa, in un'altra può non apparire tale. Ma il Dio ockhamista non può prevedere quello che gli esseri umani sceglierebbero in situazioni *controfattuali*. Come vedremo, ciò è riservato solo al Dio molinista. Dio può prevedere quello che gli esseri umani sceglieranno nel mondo reale, non in un mondo diverso da quello reale. Dio quindi non può prevedere se le condizioni che apparecchia in un tempo remoto, pur portando all'affondamento della flotta tedesca, hanno conseguenze importanti sulle decisioni di altri esseri umani. Se tali conseguenze peggiorano in modo significativo le scelte di un alto numero di persone, allora potremmo trovarci di fronte a un mondo peggiore di quello in cui l'invasione tedesca riesce. Di conseguenza, gli interventi provvidenziali divini sono, per così dire, ciechi e non hanno alcuna garanzia di successo. Anche il Dio ockhamista deve prendersi dei rischi. Ciò lo rende comparabile al modello dell'*open thesim*.

C'è un altro problema più generale che milita contro l'argomento di Hunt. Bisogna infatti chiedersi se la prescienza divina è completa o meno. Di solito, la prescienza viene intesa come completa. Per ogni proposizione p futura, Dio sa già se p è vera o falsa. Se è così, però, Dio dovrebbe già sapere, prima del Suo intervento, se si scatenerà o meno una tempesta sulla Manica a

t_1 . I casi sono allora due: prima di ogni Suo intervento, o Dio sa già che la tempesta si scatenerà e allora il fallimento dell'invasione non è dovuto al Suo intervento provvidenziale, oppure Dio sa già che la tempesta non si scatenerà. In questo secondo caso però Dio non può intervenire per scatenare la tempesta. Infatti, la conoscenza è fattiva: se Dio sa già che la tempesta si scatenerà, allora è già vero che la tempesta si scatenerà. E se Dio cambiasse questo fatto (ammesso che si possa cambiare e non solo determinare il futuro), allora la Sua conoscenza che la tempesta si scatenerà non sarebbe in realtà conoscenza, con la conseguenza che Dio non sarebbe veramente onnisciente. Ne concludiamo che, per quanto ingegnoso, il tentativo di Hunt di dimostrare che il Dio ockhamista è provvidenzialmente avvantaggiato rispetto al Dio dell'*open theism* fallisce.

5. La soluzione molinista

Riassumiamo brevemente il percorso fino ad ora compiuto. Abbiamo visto che i modelli che tendono a conciliare la prescienza divina e la libertà umana sono in difficoltà nel rendere conto dell'aspetto provvidenziale. Questo perché il fondamento della conoscenza divina dei liberi atti futuri degli agenti è proprio la loro libera scelta; in altri termini, è perché Emma liberamente sceglierà di bersi una birra che Dio sa che Emma si berrà una birra. Come abbiamo visto, ci sono differenze tra i vari modelli e questo anche a causa delle differenti metafisiche del tempo che vengono impiegate. Per i nostri scopi, però, possiamo in un certo senso sorvolare su questa complicazione teorica: i modelli conciliatori sono, al di là delle loro differenze, quei modelli in cui Dio prende atto delle scelte umane. Questo garantisce la conoscenza ma ci sono guai per la provvidenza. Infatti, è molto difficile capire – se non impossibile – come Dio possa regolare e governare il corso della storia. Gli agenti liberi potrebbero attuare una serie incredibile di azioni malvagie che allontanerebbero, magari in maniera definitiva, la storia del mondo dal piano salvifico previsto da Dio. Uno sguardo disincantato sulla storia umana forse suggerisce proprio questa pessimistica conclusione.

La domanda a questo punto diventa: è possibile un account teorico che tenga conto dei tre aspetti che abbiamo esplicitato all'inizio – e cioè la libertà in senso libertario, l'onniscienza e la provvidenza? In ciò che segue mostreremo che la posizione *molinista* sembra soddisfare questi requisiti. Come nel caso dell'ockhamismo, valgono delle precauzioni di carattere storiografico. Per molinismo si intende, nel dibattito contemporaneo, una famiglia di visioni che possono essere ricondotte idealmente ad alcune intui-

zioni sviluppate dal gesuita spagnolo nel XVI secolo¹⁵. Anche in questo caso non prendiamo posizione circa la fedeltà delle posizioni moliniste contemporanee rispetto a quanto sostenuto da de Molina nel suo trattato¹⁶. Come sarà chiaro alla fine della nostra presentazione, anche per i molinisti non esistono pranzi gratis: analizzeremo brevemente i costi teorici, per lo più di carattere metafisico, che questa posizione richiede.

La nozione fondamentale su cui si impernano i modelli molinisti è quella di *condizionale di libertà*. Un condizionale di libertà è un enunciato la cui forma logica è la seguente:

(CL) Se posto nelle condizioni C, l'agente *a* farebbe liberamente l'azione F

Soffermiamoci sulle varie componenti di (CL). Innanzitutto, per “condizioni” si intendono, solitamente, lo stato dell’universo a un certo tempo, insieme alle leggi fondamentali di evoluzione. Le condizioni comprendono quindi sia principi molto generali riguardanti la struttura profonda della realtà, come le leggi fisiche, sia aspetti molto più contingenti e mondani. Per tornare al nostro esempio, le condizioni saranno costituite dalla situazione in cui Emma è al pub, è nel possesso delle sue facoltà, c’è della birra a disposizione e così via.

L’agente è assunto dotato di libero arbitrio in senso libertario. E questo è un punto importante perché ci assicura che il molinismo rispetta la nostra intuizione di base circa la libertà. Davanti a Emma ci sono almeno *due* storie possibili, due possibili corsi d’azione. In uno, Emma beve la birra, nell’altro no. Ora, benché Emma sia libera, comunque sceglierà in un modo o nell’altro. Quindi, per il molinismo, questo fonda il condizionale di libertà, e cioè il fatto che posta in determinate condizioni, Emma liberamente sceglierà di bersi una birra.

Notiamo un punto importante; abbiamo assunto che Emma deciderà liberamente di bersi una birra. Per cui il condizionale di libertà

(CL*) Se posta nelle condizioni C*, Emma decide liberamente di bere la birra

¹⁵ Per il molinismo contemporaneo, si vedano, per esempio, A. Freddoso, “Introduction”, in *On divine foreknowledge. (Part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, Ithaca 1988, pp. 1–83; W.L.Craig, *Divine foreknowledge and human freedom: the coherence of theism I: omniscience*, Brill, New York 1988; T.P. Flint, *Divine providence: The Molinist account*, Cornell University Press, Ithaca 1988; K. Perszyk (ed), *Molinism: The contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁶ Cfr. Luis de Molina, *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 4 voll., Lisbona, 1588; 2ª ed. Anversa, 1595.

risulta vero. Ma, per quanto abbiamo detto prima, Emma è libera di bere o meno la birra. Esiste quindi una storia alternativa del mondo, in cui Emma *non* beve la birra. Questa storia possibile ha uno strano *status* metafisico: si tratta di un insieme di eventi che sono chiaramente metafisicamente possibili. Anzi, anche fisicamente possibili: niente avrebbe impedito a Emma di rinunciare alla birra. Tuttavia, nemmeno Dio avrebbe potuto far sì che quella storia diventasse quella reale. E questo perché la storia scelta dipende dalla libertà di Emma. Dio, in altri termini, non può far sì che un agente libero scelga *liberamente* ciò che non sceglierebbe liberamente. Ovviamente, Dio, in virtù della Sua onnipotenza, potrebbe costringere Emma a rifiutare la birra e potrebbe anche farlo dando ad Emma l'illusione di essere lei a scegliere in un certo modo. Ma se la libertà di Emma è preservata, allora è impossibile che Egli realizzi uno stato di cose che è invece assolutamente possibile.

Questa particolare limitazione dell'onnipotenza divina è stata analizzata a fondo da Alvin Plantinga che l'ha chiamata icasticamente *Leibniz' Lapse*¹⁷. Secondo Leibniz, un Dio onnipotente può attualizzare qualsiasi stato di cose logicamente possibile. Plantinga è invece convinto, e l'argomentazione che abbiamo appena presentato è un forte punto a suo favore, che esistono degli stati di cose logicamente e anche fisicamente possibili che nemmeno Dio può realizzare: sono quegli stati di cose che dipendono dalla libera scelta di un agente.

Secondo i molinisti, i condizionali di libertà sono enunciati che hanno un valore di verità determinato. Ciò è cruciale, perché essendo veri o falsi essi possono essere conosciuti da Dio. Si noti che nella prospettiva dell'*open theism* i condizionali di libertà hanno un valore di verità indeterminato, ed è proprio per questo che Dio non conosce le libere scelte degli agenti. Da questo punto di vista, i molinisti ammettono l'esistenza di un futuro vero, esattamente come gli ockhamisti, e questa è una preconditione essenziale per garantire la piena onniscienza divina. Il punto che qualifica però la posizione molinista è che i condizionali di libertà non riguardano solo gli agenti effettivamente esistenti ma anche tutti gli agenti *possibili*. C'è un agente possibile, supponiamo Anna, che nella condizione C*, avrebbe rifiutato la birra. Anche questi condizionali di libertà hanno un valore determinato e, come tali, sono conosciuti da Dio. Questa estensione dagli agenti attuali agli agenti possibili è molto rilevante per l'azione provvidenziale di Dio, come vedremo a breve.

¹⁷ Cfr. A. Plantinga, *The nature of necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 180-184.

In base al quadro molinista, Dio vede, prima della creazione, tutte le possibili combinazioni di tutti i possibili agenti liberi in tutte le circostanze possibili. Si tratta di un insieme di scenari di infinita complessità, in cui però gli agenti liberi agiscono in un certo modo, rendendo veri determinati condizionali di libertà e non altri. L'onniscienza divina non si limita cioè alle verità attuali ma comprende anche le verità possibili: Dio, in altri termini, sa che cosa sceglierebbe liberamente Emma se fosse messa nelle condizioni C. Come si può notare, l'uso del modo congiuntivo suggerisce che questi condizionali siano, in effetti, controfattuali, ovvero condizionali che si riferiscono ad altri mondi possibili. Del resto, prima della creazione, tutti i mondi sono ancora semplicemente possibili; dopo, uno verrà effettivamente realizzato.

Ora, quale sarà la scelta di Dio? Egli ha di fronte tutti gli scenari possibili, ognuno "abitato" da differenti classi di agenti liberi possibili che effettueranno delle libere scelte. Per esempio, in uno scenario Emma posta nelle condizioni C_1 sceglierà liberamente di bere una birra. Al contrario, ci sarà uno scenario in cui un agente diverso da Emma posta in quelle stesse condizioni sceglierà liberamente di *non* bere una birra. E così via. È ovvio che molte scelte non hanno un intrinseco valore morale ma molte altre sì; ci saranno quindi agenti possibili che si comporterebbero in maniera virtuosa e altri che sarebbero invece malvagi. Il molinismo dichiara che Dio decide di attualizzare il mondo che contiene la minore quantità di male possibile, ovvero il mondo che contiene quegli agenti che liberamente faranno le scelte migliori, se comparate con quelle delle loro controparti possibili.

Non è difficile notare qui il vantaggio provvidenziale che il molinismo possiede rispetto alle altre cornici teoriche viste in precedenza. Qui Dio non prende atto ma governa attivamente il corso della storia, decidendo di creare un universo piuttosto che un altro. Facciamo un esempio quotidiano. Immaginiamo che Emma sia libera di consolare la sua amica Aurora oppure di lasciar perdere e dedicarsi alle sue occupazioni. E immaginiamo che un mondo in cui Emma decide di stare vicino alla sua amica sia un mondo migliore, che si confà di più ai piani di Dio. Secondo la prospettiva molinista, Dio vede, *prima* della creazione, il comportamento di Emma che liberamente sceglie di aiutare la sua amica, lo approva e quindi decide di creare quelle condizioni iniziali e quegli agenti possibili tali per cui il futuro vero sarà costituito (anche) dal fatto che Emma consolerà la sua amica. Quindi Dio può indirizzare la storia del mondo verso i Suoi fini, orientandola al bene. Lo fa grazie alla conoscenza dei controfattuali di libertà e alla Sua onnipotenza. Si noti che, nella prospettiva molinista, non c'è un vero e proprio *intervento* provvidenziale, come discusso in precedenza analizzando la proposta di Hunt. Il governo del mondo avviene,

per così dire, all'inizio, quando Dio vaglia le varie opzioni di creazione e decide di attualizzare quella che più si confà ai Suoi scopi.

Un'obiezione piuttosto ovvia che può essere mossa al molinismo è quella della teodicea, ovvero di spiegare l'attuale presenza di male nel mondo. Sebbene questo tema intersechi le tematiche discusse in questo articolo, meriterebbe un lavoro a parte. Diamo tuttavia un abbozzo di risposta molinista. Come abbiamo detto in precedenza, il potere creativo è "vincolato" dalla verità dei condizionali di libertà: nemmeno Dio può far sì che Emma liberamente decida di aiutare la sua amica se Emma decide liberamente di non farlo. Certo, Dio avrebbe potuto non creare l'agente libera Emma ma nel momento in cui l'ha creata deve accettarne le libere scelte. Ora, l'obiezione della teodicea fa leva sull'evidenza di una presenza massiccia di male gratuito nel mondo. Tuttavia, il molinista si può difendere argomentando che non conosciamo i vincoli metafisici intrinseci che riguardano le possibili creazioni. Ammettiamo – continua la risposta – che Emma in quella data circostanza C, deciderà di comportarsi male, allontanando (magari in maniera impercettibile) la creazione dai piani provvidenziali di Dio. Dio può però considerare comunque vantaggioso per l'universo la presenza di Emma – che Egli sa già peccare – piuttosto che la sua assenza; infatti, in ulteriori circostanze, successive a C, Emma può favorire il piano di Dio, direttamente o indirettamente. Per questa ragione Egli tollera il male compiuto dagli esseri umani, come una conseguenza "necessaria", o meglio inevitabile, dati i condizionali di libertà. Il mondo che Dio sceglie di realizzare non è un mondo ideale in cui gli esseri umani scelgono sempre liberamente il bene, ma è il mondo, tra quelli disponibili, che si avvicina di più al piano salvifico divino.

6. Conclusioni e bilancio

Giunti a questo punto, possiamo tracciare un bilancio delle varie posizioni in gioco, soppesandone pro e contro. Come abbiamo avuto modo di vedere, il determinismo teologico assicura onniscienza e provvidenza ma a scapito di una concezione libertaria del libero arbitrio. Non è affatto chiaro se una concezione compatibilista sia davvero ammissibile nel quadro generale della visione religiosa del mondo. Le opzioni che invece assumono il libertarismo (e che quindi potremmo chiamare *indeterministe*) hanno il problema del futuro vero. Se non ammettono un futuro vero, allora ricadono nella galassia degli *open theists*. L'*open theism* ha notevoli vantaggi di tipo teologico perché rende bene conto della relazione personale tra Dio e le Sue creature. Ha però due limiti, il primo forse superabile, il secondo decisamente

più ostico. Per garantire l'apertura autentica della storia dell'universo, gli *open theists* negano che esista un futuro vero e quindi ridefiniscono il concetto di onniscienza alla luce di questa restrizione. Nemmeno Dio sa che cosa liberamente sceglierà Emma perché questo stato di cose non è (ancora) metafisicamente determinato; questo, come abbiamo visto, non inficia la Sua onniscienza dal momento che è logicamente impossibile conoscere qualcosa che non ha valore di verità. Tuttavia, non sapere come andrà il mondo (o almeno, non conoscerne alcuni aspetti essenziali) è una fortissima limitazione per l'azione provvidenziale di Dio sul mondo. Questo secondo limite è forse la critica maggiore che l'*open theism* deve affrontare.

Questa seconda limitazione è, in qualche modo, ereditata anche dai modelli indeterministi con futuro vero (che abbiamo chiamato ockhamisti). Sebbene in questo caso venga garantita l'onniscienza di Dio, rimane il problema che il fondamento della conoscenza divina risiede nelle libere scelte degli agenti: è perché Emma sceglie (o sceglierà) di fare una certa cosa, che Dio sa (eternamente o nel tempo, a seconda del *framework* che scegliamo) che Emma fa (o farà) quella determinata azione. Ma, come si vede subito, sembra essere troppo tardi per porre rimedio a una eventuale scellerata decisione di Emma. Il vantaggio dei modelli ockhamisti rispetto ai modelli dell'*open theism* sta dunque sul fronte della conoscenza (e non su quello della provvidenza). In realtà, come abbiamo avuto modo di accennare, questo vantaggio si paga e infatti gli ockhamisti sono costretti a postulare una piuttosto problematica retro-determinazione del passato rispetto al futuro.

Infine, i modelli molinisti riescono a tenere insieme le tre componenti che abbiamo presentato: concezione libertaria, onniscienza divina e provvidenza. Questo perché la conoscenza divina si estende ai cosiddetti controfattuali di libertà che sono veri anche prima dell'esistenza degli agenti in essi coinvolti. È eternamente vero, in altri termini, che se Emma fosse messa in determinate condizioni, deciderebbe liberamente in un certo modo. La scansione sistematica di tutte le possibili combinazioni di creazione fornisce a Dio la migliore scelta possibile, manifestando così il Suo controllo sul mondo. Tutto va secondo i piani di Dio perché Egli ha creato questo mondo già sapendo come gli esseri umani liberamente sceglieranno. Il molinismo è una teoria ricca e dall'alto potere esplicativo; non è difficile immaginare quindi che abbia dei costi teorici piuttosto impegnativi. Il punto cruciale è costituito proprio dai condizionali di libertà. Non è infatti chiaro quale sia il loro *truth-maker*, ovvero in base a che cosa essi possano essere considerati veri. Perché, in altri termini, è vero *prima che Emma esista* che posta nelle condizioni C, ella farà liberamente l'azione F? Quale 'pezzo di realtà' rende

vera questa proposizione? In letteratura sono state esplorate varie opzioni ma nessuna pare del tutto convincente. Si noti che il molinismo deve affermare che i condizionali di libertà non riguardano entità attuali ma agenti meramente possibili. Ha bisogno quindi di una robusta teoria dei *possibilia* e non è scontato che questa non dia poi dei problemi quando viene associata alla dottrina teista secondo cui Dio è l'entità fondamentale dell'universo, il creatore di ogni cosa.

Se siamo però disposti a pagare questi costi teorici, formulando magari una teoria allargata del *truthmaker*, il molinismo sembra una strada molto promettente per risolvere il dilemma della prescienza e quello della provvidenza. È una sorta di corollario della posizione molinista che noi viviamo nel migliore dei mondi possibili: tra le infinite possibilità aperte all'atto della creazione, Dio ha scelto quella più vicina alla perfezione morale e, in virtù della Sua onnipotenza, l'ha attualizzata. Il male, orrendo e gratuito, che la Storia vede spesso come protagonista, è allora la più piccola quantità possibile, data la salvaguardia del valore fondamentale della libertà. Se non si accetta questo, allora si deve andare a negoziare alcuni dei principi dai quali abbiamo preso le mosse. In ogni caso, non è un lavoro semplice né rapido, nonostante la graffiante ironia di Voltaire nei confronti del povero Pangloss.

PROVIDENCE AND MYSTERY:
FROM *OPEN THEISM* TO NEW APPROACHES

DAMIANO MIGLIORINI*

Abstract: In the recent debate on Christian theism, the position called Open Theism (OT) tries to solve the dilemma of omniscience and human freedom. In OT, the key word of the human-divine relationship is "risk": in his relationship with us, God is a risk-taker in that he adapts his plan to human decisions and to the situations that arise from them. "Risk" is the fundamental characteristic of any true love relationship. According to OT, God has no exhaustive knowledge of how humans will use their will, and the divine plan for this world is not seen as fixed for eternity. OT distinguishes between meticulous providence and general providence and denies that the former can exist. After illustrating these positions and a particular view of OT called essential kenosis, I highlight some of their weaknesses and conclude by asking whether the concept of mystery (at least in some of its possible interpretations: I outline four "solutions") can enable a reconciliation between classical theism and OT. By applying an approach to the notion of mystery usually connected to the Trinity, I show that the dilemma of omniscience, human freedom and providence does not compromise the plausibility of theism.

Keywords: Open Theism; essential kenosis; meticulous providence; mystery; omniscience

* Cultore della materia (Filosofia della religione), Università degli Studi di Urbino.

1. *Why start from Open Theism*

Open Theism (OT) has become a widespread and well-known theory in the Anglo-American context and, increasingly, also in Italy¹. Recent publications testify that this theory is considered an essential reference by analytic philosophers of religion², whether they support or criticize it. It therefore seems appropriate, for those interested in the theme of providence (at least in the context of contemporary analytic philosophy of religion), to start from OT as the culmination of a reflection that presupposes (and takes its distance from) the long tradition of Classical Theism (CT) and is at the same time the manifestation of unsolved and perhaps unsolvable theoretical problems. An introduction to this doctrine is available online³ – assuming that a univocal version can be extrapolated from the set of proposals put forward by many authors⁴. In the first part of this essay I summarise only the fundamental concepts, updating the bibliography where possible and analysing in particular a recently developed position known as essential kenosis (EK).

I then outline a few criticisms of this position in order to show how the introduction of the concept of mystery – at least in one of its definitions – could offer a way to reconcile CT and OT. When addressed from the perspective of OT, the theme of providence inevitably becomes intertwined – as has often happened in history – with that of omniscience. Moreover, the set of perspectives that we currently label as “Open Theism” came to life precisely from the discussion of this divine attribute, to which every other divine property must necessarily refer.

¹ The article was originally presented in Italian at the AIFR annual conference *La provvidenza di Dio e il senso della vita umana*, 11-12 November 2021, in Rome. I would like to thank the anonymous reviewers for their suggestions, which allowed me to considerably improve the Italian version.

² See for example the essays by De Florio, Frigerio and Micheletti in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Verona 2018.

³ D. Migliorini, *Il Dio che “rischia” e che “cambia”*. *Introduzione all’Open Theism*, “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione” (online), 2018, 8, <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3172> (07\03\2022); see J. Rissler, *Open Theism*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/o-theism/#:~:text=Open%20Theism%20is%20the%20thesis,freely%20do%20in%20the%20future>.

⁴ According to Arbour’s introduction to B.H. Arbour, K. Timpe (eds), *Philosophical Essays Against Open Theism*, (Routledge, London 2018) and to his included essay (*A Few Worries About the Systematic Metaphysics of Open Future Open Theism*, pp. 45-67) it does not seem exaggerated to say that there are as many *open theisms* as there are *open theists*.

2. *The general theses on providence of Open Theism*

The central claim of OT, Rice writes, is that God's experience of the world is open rather than closed: time is real to God and his experience consists in the infallible and progressive registration of temporal reality⁵. The future, then, is just as essentially indefinite from God's perspective as it is from ours.

According to Rhoda, OT refers to at least five kinds of openness⁶ (causal, alethic, epistemic, ontic and providential). In the case of providential openness – the theme of this essay – the key word of the human-divine relationship is *risk*: God takes risks in the relationship with us and adapts his plan to human choices⁷. If God's decisions depend on the response of free creatures, then creating and ruling the world is indeed a risky business for him⁸.

According to OT, risk is the fundamental characteristic of any love relationship⁹, because only where there is freedom is there also love. With respect to freedom, many OT supporters adopt the so-called *libertarian thesis* or *libertarianism*, according to which an agent acts with free will only if the act is not causally determined by something external to her subject, if the agent has the *possibility to do otherwise* and if her intellect and her will are the sole and ultimate sources (or primary causes) of her act¹⁰. The ensuing OT theory of providence, according to Basinger, is based on the following theses: the creation *from nothing* and the possibility for God to intervene unilaterally in the world; the creation of a human being who is free in the libertarian sense of the adjective¹¹ (over whom God has no total control); God's respect for this

⁵ R. Rice, *God's Foreknowledge and Man's Free Will*, Wipf and Stock, Eugene 2004, pp. 25-26.

⁶ A.R. Rhoda, *The Fivefold Openness of the Future*, in W. Hasker, T. Oord, D. Zimmerman (eds), *God in an Open Universe*, Pickwick, Eugene 2011, p. 92.

⁷ C. Pinnock et al., *The Openness of God: a Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1994, p. 7.

⁸ C. Pinnock, *The Grace of God and the Will of Man*, Bethany House, Bloomington 1995, p. 197; for the most recent work by W. Hasker, see: *Future Truth and Freedom*, "International Journal for Philosophy of Religion", 2012, 90\2, pp. 109-119, where the author presents a different solution from those he has defended so far.

⁹ See R. Rice, *God's Foreknowledge*, cit., p. 42.

¹⁰ It is not the only possible definition, as there is a wide discussion on what characterizes a libertarian position. See: T. O'Connor, Ch. Franklin, *Free Will*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*, 2022, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freewill/>>.

¹¹ See L. Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University Press, Oxford 1996.

freedom even if it produces undesirable results (gratuitous evil); the possibility for God to be affected by what happens to us, as a loving father; and the lack, on God's part, of an exhaustive knowledge of how humans will use their will¹².

The first of these theses is what differentiates OT from other – albeit similar – theories such as Process Theism (PT)¹³, where God increases with the world. In PT, God is a relational interconnection and acts and suffers with the entities of the world¹⁴, while in OT the only thing that evolves in God is his knowledge: the world remains ontologically distinct from God. However, OT does not necessarily support the thesis of God's possible unilateral intervention in creation. Oord, for example, rejects this idea (as we will see when retracing his position in section 3).

The account of providence characterized by God's dynamic experience of the world was developed in what is widely considered the essential reference on this question: *The God Who Risks. A Theology of Divine Providence* by John Sanders¹⁵. Its fundamental philosophical premises – including the claim that God is not timeless and the defence of “dynamic omniscience”¹⁶ (after the alleged failure of ockhamism, molinism, or the boethian solution) – have become “classic” in OT, just like his theses on providence (although several authors have proposed variations of Sanders' vision). In general, OT does not consider the divine plan for this world as fixed and determined once and for all by God, because divine purposes are dynamically implemented¹⁷. By adapting to the free choices of human beings, divine plans can change. OT then distinguishes: (1) God's ultimate goals for the world (fixed for eternity); and (2) the courses of action that he undertakes to achieve them (dynamic). God can prepare a general plan that goes from the moment of creation to the recapitulation of all things – as indicated in the theses listed above – but he does not plan all the intermediary stages. The only certainties are the beginning and the end.

¹² Basinger in C. Pinnock, *The Openness of God: a Biblical Challenge*, cit., p. 156.

¹³ For a summary, see D. Viney, *Process Theism*, in E.N. Zalta (eds), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (07/03/2022).

¹⁴ P. Clayton, *The God Who Is (not) One*, in C. Boesel, A. Wesley (eds), *Divine Multiplicity: Trinities, Diversities, and the Nature of Relation*, Fordham Univ. Press, New York 2013, pp. 19-37.

¹⁵ J. Sanders, *The God Who Risks: a Theology of Divine Providence*, Intervarsity Press, Westmont 1998.

¹⁶ For an analysis of these premises, see D. Migliorini, *Il Dio che “rischia” e che “cambia”*, cit.

¹⁷ R. Rice, *God's Foreknowledge*, cit., p. 65. A precursor, almost always forgotten, of an evolutionary idea of providence, could be Irenaeus (see: B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità, la teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006; G. Bentivenga, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, Herder, Roma 1973).

About God's ability to execute his plan with certainty (*security of control*), Sanders and OT authors distinguish between a God who is:

risk-free: everything that happens, happens in accordance with God's intentions¹⁸;
and

a risk-taker: God engages in courses of action without having complete knowledge of the results. This is due to the choice of creating creatures endowed with significant freedom (libertarian thesis) and who are capable, therefore, of producing even gratuitous evil not foreseen by God¹⁹.

They also distinguish between:

meticulous providence: God foresees and intervenes in every single event in the world, even the smallest one²⁰;
and

general providence: God only foresees the general course of history and has an overall strategy and plan²¹ but does not interfere with the evolution of creation.

OT openly rejects meticulous providence²² but admits general providence. A recurring analogy²³ is that of the chess players, proposed by Geach to ensure that, despite the freedom enjoyed by God's creatures (the players) and the indefiniteness of the future, God (a player) maintains general control over creation²⁴. The theatre director or the leader of a group of climbers²⁵ have also been used as analogies, bearing in mind that these analogies claim that the

¹⁸ W. Hasker, *How good/bad is Middle Knowledge? A reply to Basinger*, "International Journal for Philosophy of Religion", 1993, 33\2, pp. 111-118, here p. 114.

¹⁹ D. Basinger, *Middle Knowledge and Divine Control: Some Clarifications*, "International Journal for Philosophy of Religion", 1991, 30, pp. 129-139, here p. 135.

²⁰ According to Hasker, with this providence God ensures that no case of wickedness is permitted without the generation of a greater good (W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, p. 203).

²¹ This providence, according to Hasker, allows the occurrence of individual cases of wickedness which, as such, are pure evil (*ibid.*, p. 204).

²² See for example: A.R. Rhoda, *Gratuitous Evil and Divine Providence*, "Religious Studies", 2010, 46\3, pp. 281-302; *Id.*, *Open Theism and Other Models of Divine Providence*, in J. Diller, A. Kasher (eds), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, Heidelberg 2013, pp. 287-298.

²³ R. Rice, *God's Foreknowledge*, *cit.*, p. 63; J. Sanders, *The God Who Risks: a Theology of Divine Providence*, *cit.*, p. 243.

²⁴ P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 58.

²⁵ See J. Sanders, *The God Who Risks*, *cit.*, p. 229; for many others: A.R. Rhoda, *Beyond the Chess Master Analogy. Game Theory and Divine Providence*, in T.J. Oord (eds), *Creation Made Free: Open Theology Engaging Science*, Wipf & Stock, Eugene, 2009, pp. 153-160.

course of the game has not been already decided but that God's final victory is guaranteed²⁶, and that He is the one who decides the rules of the game²⁷.

The chess analogy also means that God has the ability to integrate everything within his plan²⁸, even gratuitous evil²⁹. In the game of life, therefore, God can sometimes decide for himself what will happen, but he usually modifies his plan to accommodate the free choices of his creatures³⁰. In the chess model, God the risk-taker is "playing" against humans and therefore takes risks: the human players' moves may not be what He desires and, as a loving master, he may deplore the mistakes of the players, be compassionate towards their limited abilities and willing to give them a further chance rather than proceed with checkmate (the final victory). He risks being rejected by humans and suffering from the pains that humans inflict on other creatures.

As we can see, the theme of *gratuitous evil* is correlated to that of providence, since God should intervene providentially to avoid this type of evil (negative actions or events that have no reason to exist, not even in virtue of a higher good³¹). OT offers a solution to this problem: Sanders invites us, for example, to move from *free will defence* to *the logic of love defence*, according to which evil is a side effect of a choice of love that takes concrete form in the creation of free human beings with whom God can establish a relationship of true friendship³². If God intervened in human choices, he would radically alter the initial conditions of his project, including the existence of a free, spontaneous creature, configured as a co-creator³³ who contributes to the divine design by her choices and actions.

OT therefore rejects *meticulous providence* as a manipulative vision of the human-divine relationship, while *general providence* guarantees a relation of personal friendship (*logic of love*). The God of OT is the God of the real possibilities offered to humans³⁴: given his infinite knowledge of all that is past and present, God takes a wise risk, but a risk nevertheless³⁵.

²⁶ See J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 244.

²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²⁸ R. Rice, *God's Foreknowledge*, cit., p. 68.

²⁹ J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 192.

³⁰ *Ibid.*, p. 174.

³¹ See R. Rice, *God's Foreknowledge*, cit., p. 71.

³² J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 268.

³³ R. Rice, *God's Foreknowledge*, cit., p. 37.

³⁴ *Ibid.*, pp. 92-93.

³⁵ G. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, Baker Books, Grand Rapids 2000, p. 57.

Another theme connected to the question of providence is *grace*. Sanders points out that God's justice cannot involve damning someone, otherwise God's justice would be dependent on the actions of bad people³⁶. Loving a person implies allowing the possibility that she may place herself, by her will, outside of the relationship³⁷. The reprobation of the sinner, from this point of view, is the respect of her conscious decision. Here Sanders introduces the concept of *conditional election*: God agrees to be conditioned by the actions of humans also regarding their election³⁸.

Where a libertarian definition of freedom is accepted, therefore, there can be no *efficacious grace* – coercive, unalterable and irresistible. An “irresistible grace” would be an oxymoron. There can only be *sufficient grace*, that is, a prior decision of God to enter a relationship with humans. Grace is an invitation and a choice of God in favour of humans, which they can accept by collaborating with it. Human beings can decide, however, to place themselves outside this grace by their choices³⁹.

Finally, according to OT, if God possessed a meticulous providence, he could not really answer the prayers, since the latter would depend on God's eternal plan and not the other way round⁴⁰. A supporter of OT would also affirm that a free creature is such because she can ask for assistance from God⁴¹, who intervenes if the request comes from a person of faith, thus respecting her freedom. Divine activity then depends temporally (and logically) on our petitionary prayers. Our prayers make a difference because God is in a personal relationship with us and responds to us⁴².

3. Providence and “essential kenosis”: a recent model

Building on Sanders' positions, Thomas Oord – today one of the best-known supporters of OT and director of the *Center for Open and Relational Theology*⁴³ – proposes his own version of God's providential action from a

³⁶ J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 253.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibid., p. 256.

³⁹ Sanders would say that grace resembles a dance: J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 257.

⁴⁰ Ibid., pp. 278-279.

⁴¹ C. Pinnock, *The Openness of God*, cit., p. 158.

⁴² J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., pp. 280-81; see R. Collins, *Prayer and Open Theism: A Participatory, Co-Creator Model*, in W. Hasker, T. Oord, D. Zimmerman (eds), *God in an Open Universe*, cit., pp. 161-186.

⁴³ See: <https://c4ort.com/>

relational and open perspective. He compares the God-world-creature relationship to *jazz*⁴⁴, a melody with a fair amount of improvisation⁴⁵. Oord proposes a critical radicalization of Sanders' position. Oord's fundamental objections to him is that in Sanders' account "love does not come first". Where the attribute of love prevails, God cannot exercise meticulous providence, not because he *does not want* to – as claimed by Sanders – but because *he cannot* do so. Oord's position is therefore a radicalization of Sanders', which, while certainly illuminating and correct, he does not consider as complete. Let me elaborate.

According to Oord, a generic *open and relational theology* (ORT) accepts at least three theses: (1) that God and creatures are related: God is influenced by creation and is relational; (2) the future is not determined and not even God knows it perfectly; (3) love is the main attribute of God. This set of positions, Oord continues, is fundamental to understanding God's providence⁴⁶. Specifically, he proposes a version of ORT called EK, which is placed at the centre of a spectrum of conceptions of providence. At the two opposite ends of this spectrum we find the "omni-causal" God and the "indifferent" God⁴⁷.

The premise of the EK model – which also draws inspiration from Polkinghorne's work⁴⁸ – is that in the world there is genuine human freedom and a coexistence of chaotic and regular physical processes: in other words, there is structural *ontological openness*⁴⁹. God created order from chaos, but he did not eliminate the *structural indeterminism* of nature. God constantly directs this order and, through his love, pushes indeterminacy towards form; but a serious doctrine of providence cannot deny – according to Oord – the chaotic aspects (randomness) of reality that still exist and freedom as we experience it⁵⁰. ORT then affirms the coexistence of *genuine randomness* and

⁴⁴ T.J. Oord, *Open and Relational Theology*, SacraSage, Grasmere 2021, p. 28.

⁴⁵ J. Sanders, *The God Who Risks*, cit., p. 245.

⁴⁶ Oord offers a summary of the countless publications on the question of providence and relational theology that have appeared in other Christian denominations (and related journals): T. Oord, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*, InterVarsity, Downers Grove 2015, pp. 113-112.

⁴⁷ T. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, cit., p. 83.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 120-129.

⁵⁰ See P. Göcke, *Did God Know It? God's Relation to a World of Chance and Randomness*, "International Journal for Philosophy of Religion", 2015, 78\2, pp. 233-254. A few articles on OT and the multiverse: T. Blank, *The Open Theistic Multiverse*, "Philosophia Christi",

lawlike regularity. Both are essential and current aspects of the cosmos that can be neither denied nor reduced to each other. EK sees the universe as an open system contained in a larger system – the Divine Matrix (the system of systems), which, through grace, permeates the universe as a whole and affects its parts, while being influenced by the parts in an inextricable circularity⁵¹. God is a kind of “attractor” capable of continually bringing chaos to higher forms of organization⁵². This implies that in God there must be a kenosis of his power and knowledge, since He can only attract towards an end, but not completely determine and control creation.

According to some OT supporters, an entity capable of indeterminism (a human with free will) can emerge only from a physical structure characterized by causal indeterminism. The purpose of the universe, then, would be to make morality possible⁵³ – a result that can be achieved only by degrees: from an indeterministic substratum, natural selection begins by rewarding the development of life forms; then of life forms capable of social behaviour (empathy); and finally, of those capable of intelligent and moral behaviour. Intelligent, moral and free life would therefore be the result of the combined and random action of “microscopic indeterminism” and “selective indeterminism”: the first is the reason for the second and, at the same time, for its result (a being capable of freedom). The indeterministic world, therefore, would enable the emergence of the soul, as claimed by Hasker⁵⁴. In the logic of love, central to OT, the personal relationship between God and a free and conscious person is the purpose of creation for which God makes a gift of himself (in various forms of kenosis). Consequently, the world’s indeterminism is necessary for the subsequent emergence of the soul and human freedom. But indeterminism itself implies that God has no control over the world. The link between freedom and indeterminism, in EK, obviously leads to a wider problem – which we cannot fully address here – about the nature of freedom as such. Some authors criticise the indeterministic position

2018, 20\2, pp. 429-441; E.R. Crozat, *Does Open Theism Explain God’s Planning of Creation?*, “*Philosophia Christi*”, 2019, 21, pp. 407-417.

⁵¹ T.J. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, cit., p. 283 e pp. 306-307.

⁵² *Ibid.*, p. 286. According to Russell, for example, God creates order from quantum chaos, i.e. he creates order through the properties of chaos (R.J. Russell, *Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective*, [1st ed. 1988], in R.J. Russell et al. (eds), *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory Foundation, Città del Vaticano 1997, pp. 343-374).

⁵³ T.J. Oord, *An Open Theology Doctrine of Creation and Solution to the Problem of Evil*, in *Id.*, *Creation Made Free*, cit., p. 33.

⁵⁴ W. Hasker, *The Need for a Bigger God*, in *Id.* (ed.), *God in an Open Universe*, cit., p. 24.

of libertarianism as a form of causal determinism, since the agent does not act for her will, but “follows” indeterministic processes without being able to orient them⁵⁵.

In Oord’s account, kenosis is not intended as a *voluntary* self-limitation of God. In this, Oord clearly distinguishes himself from Polkinghorne. Oord’s EK model states that the “gift of oneself” (as the word “kenosis” is understood by the author) is the primary attribute of the divine essence. This attribute is necessary and eternal, and therefore does not correspond to a voluntary choice: God must love, and *kenotic love is his nature*. This implies that he necessarily creates the free human being and a free nature⁵⁶. This justifies the existence of gratuitous evil, whose presence in the world, as we have seen, is undeniable according to OT. Although many evils find no rational explanation, God does not intervene: he is so good as to be kenotic, having granted true freedom to his creatures and the world (in the form of indeterminism). God therefore has no faults: the responsibility for gratuitous evil lies entirely with his creatures. *God cannot intervene* because otherwise he would contradict his own nature.

The connection between the questions of providence and gratuitous evil emerges even more clearly here. Much of what OTR argues about providence stems from the “problem of evil”. To most of these authors, the “classic” solutions to this problem are not sufficient: to save Christian theism, it is better to turn to dynamic omniscience, to the kenotic essence and to the vision of providence that derives from these two elements combined.

In EK God cannot unilaterally prevent gratuitous evil for two essential reasons: he does not have complete control over creation (since the indeterminism present in it is consequent to the very nature of a loving God who could only create it in this way) and he has no control over humans (created necessarily free, out of love). If God is love, he loves without controlling. This God is not a God who “chooses” not to intervene to block an evil action or a natural catastrophe, but a God who cannot intervene, since his non-intervention is implied by his nature. God cannot take away the freedom given to humans and nature. Therefore, an *uncontrolling God* is no longer guilty of the evil produced by his creatures. In the EK model God cannot be coercive, in the sense of acting as a sufficient cause or of unilaterally determining created entities.

⁵⁵ See T. O’Connor, Ch. Franklin, *Free Will*, cit.; see also R. Kane, *On the Role of Indeterminism in Libertarian Free Will*, “Philosophical Explorations”, 2015, 19, pp. 2-16.

⁵⁶ T.J. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, cit., p. 94.

To Oord, this is the only perspective that can fully “solve” the problem of evil. Even with regard to the evil produced by natural events (e.g., a hurricane), the causal openness (indeterminism) of the world allows us to hypothesize a *free-process defence*⁵⁷: “free” physical processes (because they are indeterminate), combined with human free will, create situations of pain, but both are necessary to creation⁵⁸ and not fully controllable by God.

The EK model, however, does not claim that God never intervenes in the world. Oord firmly asserts – against supporters of PT such as Philip Clayton⁵⁹ – that God can do miracles. As mentioned in the second paragraph, this thesis distinguishes OT from PT, since in the latter God depends on the world and can never miraculously intervene. At most, in PT, God acts in the universe through persuasion⁶⁰. However, despite the firmness with which the thesis is proclaimed, even in EK a God who controls neither creation nor humans must “hope” that they somehow “respond” to his persuasive call. Obviously, difficulties arise here: how microorganisms and physical particles can “oppose” or “respond positively” to the action of God remains quite mysterious, even in EK.

It seems that we must ultimately refer to a mysterious action of God, whose efficacy is unpredictable even for Him. The possibility of performing miracles is therefore compromised. Oord argues, however, that the claim that God cannot impose miracles, even though he sometimes manages to perform them, is better than that of CT, according to which God arbitrarily decides when to be good to someone⁶¹. However, the problems remain: OT, at least in the EK version, is not as radical as PT, but at the price of a precarious balance that seems an ambiguity.

⁵⁷ T.J. Oord (eds), *The Polkinghorne Reader. Science, Faith and the Search for Meaning*, Templeton Press, West Conshohocken 2010, p. 73.

⁵⁸ G.L. Schaab, *Trinity in Relation: Creation, Incarnation, and Grace in an Evolving Cosmos*, Anselm Academic, Winona 2012, p. 202.

⁵⁹ T.J. Oord, *The Uncontrolling Love of God*, cit., p. 91.

⁶⁰ Or the more famous *Lure of God*, see A. Case-Winters, *Rethinking Divine Presence and Activity in World Process*, in T.J. Oord (ed.), *Creation Made Free*, cit., pp. 69-87.

⁶¹ As it has been pointed out, many doctrines are connected to one another – with reciprocal gains and losses. It is therefore less a question of solving all the problems than of deciding which problems we prefer to live with: see C. De Florio, A. Frigerio, *Divine Foreknowledge and Providence Trade-offs between Human Freedom and Government of the Universe*, “Theologica” (online), 2021, 5 <https://ojs.uclouvain.be/index.php/theologica/article/view/55003> (07/03/2022); see Id., *Divine Omniscience and Human Free Will. A Logical and Metaphysical Analysis*, Palgrave, Cham, 2019.

4. Criticisms of the account of providence in Open Theism

The criticisms moved to the general theses of OT⁶² range from the excessive simplification of the traditional doctrine to the mystification of the biblical message⁶³. Ware argues, for example, that in OT God becomes too similar to human beings and that the idea of risk makes him excessively immanent. The accusation is one of anthropomorphism: OT postulates a God that is too limited, diminished in his glory and magnificence. Similarly, Piper argues that the ignorance attributed to God by OT regarding human affairs is far greater than what OT admits⁶⁴. Hasker responds to these criticisms by noting that God must be *big enough*⁶⁵ for the universe we know and that in order to measure the extent of “enough” it is necessary to understand what it means to be a “good leader”: a glorious God, Hasker argues, need not be obsessed with scrutinizing everything, but he may have a desire to bring the universe to its best possible state through a gradual and evolutionary process.

Another criticism concerns the metaphysical aspect: the vision of providence proposed by OT is based on the existence of dynamic omniscience, which in turn is based on the denial of the existence of the future (with respect to metaphysics of temporality, usually OT supporters are *A-theorists*; this is also a debated issue, which involves the metaphysical premises of OT itself, on which it is not possible to dwell in this work⁶⁶). In the case of EK, dynamic omniscience is intrinsic to the kenotic nature of God, and not a choice of self-limitation. The problem here, however, is not whether God can limit his omniscience for logical reasons or out of love, but whether he can increase his knowledge when free – unforeseeable – actions are performed. This increase would imply a potentiality in God.

⁶² See D. Migliorini, *Il Dio che “rischia”*, cit.

⁶³ F. Yöney, *An Examination of the Biblical Evidence for Open Theism*, “*Heythrop Journal*”, 2020, 61\2, pp. 253-266; R.L. Thomas, *The Hermeneutics of “Open Theism”*, “*The Master’s Seminary Journal*”, 2001, 12\2, pp. 179-202; S.J. Wellum, *The Openness of God: a critical Assessment*, “*Reformation&Revival*”, 2001, 10, pp. 137-60, here p. 153.

⁶⁴ J. Piper, *The Enormous Ignorance of God*, 1997 (online), <https://www.desiringgod.org/articles/the-enormous-ignorance-of-god> (10\03\2022).

⁶⁵ W. Hasker, *The Need for a Bigger God*, in W. Hasker (ed.), *God in an Open Universe*, cit.

⁶⁶ For an overview, see: D. Zimmermann, *The A-theory of Time, Presentism, and Open Theism*, in M. Y. Stewart (ed.), *Science and Religion in Dialogue*, Wiley-Blackwell, Malden 2010, pp. 791-809.

Usually, OT claims that God can conceivably pass from one degree of perfection to another⁶⁷: God knows everything that is possible to know up to the present moment; therefore, with respect to every moment, God is perfect. According to OT, perfection does not consist in knowing the truth of all propositions, but in knowing the truth of all propositions that have truth value. Those concerning the future, having not yet been verified by the future itself (according to the A-theory of the time), have no truth value and therefore God is not required to know them. This “logical limitation” is intrinsically reasonable but implies that, in order to increase his knowledge, God should change and therefore have a potentiality, with all the difficulties that this entails. A classical theist might object that every characteristic of God constitutes his nature and therefore, if God’s knowledge is potential, God himself is potential.

God’s incremental knowledge implies a *structural potentiality*, essential (in the case of EK) to God. In order to solve this problem, many supporters of OT, including Oord, use Hartshorne’s famous distinction between *existence* and *actuality*⁶⁸. God would be “Pure Act” in the sense that he necessarily exists (existence) and thus some aspects of his nature would be immutable. Other aspects, like knowledge, are changing and evolving (actuality). However, this is a problematic position, at least from the point of view of a classical theist⁶⁹, since one cannot so easily distinguish two “parts” of God’s nature and separate, for example, God’s knowledge (potential, incremental) from his nature (necessary). Distinguishing two “parts” of God’s nature – thus ensuring that some parts of God have certain characteristics while others have different ones – implies denying absolute divine simplicity⁷⁰. In order to safeguard the libertarian model, OT is willing to support this denial. Here, then, dynamic omniscience sweeps away all the classical attributes of God. As for the objection of CT supporters, namely that essence and existence coincide in God, and so he is either entirely act or entirely potentiality, OT

⁶⁷ This position is also supported by R. Swinburne: see D. Migliorini, *Faith and Philosophy: Richard Swinburne and the Analytic Philosophy of Religion – An Interview*, “Philosophical Investigations”, 2021, 44\4, pp. 345-371.

⁶⁸ For example: T.J. Oord, *Open and Relational Theology*, cit., p. 41.

⁶⁹ Stump, for example, believes that we cannot give up simplicity, but that we must correctly grasp the way in which Aquinas understands it. According to her, God can be absolutely simple even if he truly responds to the free actions of creatures, because the act of knowing does not imply passibility (see E. Stump, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, cit., pp. 77-97).

⁷⁰ D. Migliorini, *Il Dio che “rischia”*, cit.

would reply that some properties of God (such as his absolute goodness) are immutable, while others (such as his knowledge) change.

Here we note a profound disagreement between OT and CT: supporters of CT believe that one must first justify the existence of God – the logical conditions that determine his existence – and, in order to do so, affirm that he is absolutely simple⁷¹, necessary, perfect, immutable and eternal. Without these characteristics we would not actually be talking about God, but about any other created entity. Supporters of OT, on the other hand, do not start from the logical conditions of the existence of God, but discuss single attributes starting from a single issue (freedom or evil), going so far as to “sacrifice” the attributes that CT considers indispensable (simplicity, for example)⁷².

As we can see, OT tries to avoid affirming that God is pure potentiality, as happens in PT, where God is defined as Creativity. The latter step is not even considered in the EK model or, in general, by any supporter of OT. However, this fundamental metaphysical question cannot remain ambiguous. Is it then possible to conceive of God as potentiality rather than as Pure Act? Can God be infinite potentiality and therefore be in constant dynamism, without becoming the creativity of PT, with all the apophases it entails⁷³? Can we think of dynamism as fulfilment and self-realization through generation and creation, even in the case of God? OT may be able to do so without turning into PT, but at the price of an ambiguous use of the words it uses to describe God. Power, act, fulfilment, eternity, simplicity, perfection (etc.) would be symbols used to talk about God without however grasping his true nature. We will return to this point at the end of the essay.

With respect to the idea of God as a “risk-taker”, Stump argues that the God of Aquinas is actually a God who takes risks⁷⁴, but this does not force one to abandon CT. Stump insists that the doctrines of eternity and simplicity, if correctly understood, solve the problem of compatibility between omni-

⁷¹ Stump’s position is emblematic: see E. Stump, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, cit., pp. 101-104.

⁷² See M. Micheletti, *Radical Divine Alterity and the God-World Relationship*, in D. Bertini, D. Migliorini (eds), *Relations*, cit., pp. 166-169.

⁷³ About the problems of PT, see M.A. Pugliese, *The One, the Many, and the Trinity: Joseph A. Bracken and the Challenge of Process Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2010.

⁷⁴ E. Stump, *The Openness of God: Eternity and Free Will*, in B.H. Arbour, K. Timpe (eds), *Philosophical Essays*, cit., pp. 21-36, here p. 36, note 26. Stump considers and criticises some positions of OT also in *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, Marquette University Press, Milwaukee 2016.

science and human freedom. According to her, OT would be useful only to those who have not fully understood the CT developed by Aquinas.

Welty, instead, tries to show that OT is not as advantageous as other alternatives. According to OT supporters, gratuitous evil could not exist if God had meticulous providence. If there were such an evil, God could not have that kind of providence. Welty points out, however, that in the OT system gratuitous evil is functional to God's plan and choice of giving freedom to humans. At this point, the evil is no longer gratuitous but exists in function of a greater good. If for every evil there is a reason why God should allow it, no evil would be "gratuitous". Therefore, once the evidence of the existence of gratuitous evil is removed, there is no need to remove the meticulous providence that justifies it⁷⁵.

Welty also argues that the idea of providence proposed by OT is no less meticulous than other theisms. He calls it a *meticulish* providence. Of course, at the beginning of creation God does not know how human history will unfold. However, when every single human action is about to take place, God knows all the past and all the present: he knows perfectly well how to intervene, because human actions are almost always predictable when all the inclinations of humans are precisely known just before a choice is made. God would then be able to foresee gratuitous evil a moment before it is done, and he could intervene⁷⁶. Curiously, opponents of OT accuse this form of theism of proposing a God that is both too ignorant and too wise.

Finally, according to Welty, the God of OT risks little for himself, but makes his creatures take a great risk (that of being subject to gratuitous evil)⁷⁷. Indeed, one could add, if the God of OT does actually control very little – not even whether what He creates is really the best of all possible worlds – being supremely good, out of caution he should not create anything at all because his creative choice could lead to creating the worst of all possible worlds.

We have seen some general criticisms of the account of providence proposed by OT, which may also apply to EK. Let us now focus, more specifically, on the thesis of EK, presented by its supporters as the "most complete" view of providence that one can elaborate. First, the use made of scientific discoveries in EK appears rather problematic. As mentioned above, the kenotic model is based on indeterminism at the microscopic level. The fact

⁷⁵ G. Welty, *Open Theism, Risk-taking, and the Problem of Evil*, in B.H. Arbour, K. Timpe (eds), *Philosophical Essays*, cit., pp. 140-158, here pp. 143-145.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 153-154.

that Quantum Physics and General Relativity imply radical indeterminism, however, is only one of the possible interpretations of the data we have. Currently, we are not certain about the ontological and metaphysical conclusions that we can draw from the – still very partial – physical discoveries concerning the microscopic world. According to Lewis⁷⁸, the interpretation of quantum mechanics could even be an example of under-determination. This would mean that every interpretation of physical theories is a valid description of empirical data.

If this were the case, however – if indeed each interpretation corresponded to a profoundly different ontology⁷⁹ – we would be unable to extract a univocal ontology from physical theories. Basing an entire theological position on a possible but very uncertain philosophical interpretation of scientific discoveries would then be somewhat imprudent. The risk is that, as science and philosophy change, the corresponding theology would have to be thrown away. If the latter were presented as the only answer to the problem of evil (and of many other problems that afflict theism), theism itself would be at risk of collapse.

Furthermore, the way in which God can act and control an indeterministic reality remains very vague even in EK, although this approach is presented as the most complete relational theology. God “persuades” creation, but has no real power over it. God cannot stop a hurricane, even if he wanted to. If nature has an ineluctable kernel of indeterminacy, then God can never intervene with certainty. In this case, is it enough to say that he acts this way out of love? OT supporters think so, but one could argue that love can also prompt one to force others to avoid certain actions. If a friend is about to jump off a cliff to commit suicide, violence can be necessary to save them. If a friend has cancer, we may force them to go on chemo (which also “hurts”), even at the cost of being very strict with them. If God has no way of doing this, an uncontrolling God could by no means be a good friend. Moreover, how could a God who only “attracts” be sure to “win the game of chess” and “determine the rules of the game”?

5. *Providence and mystery: some new solutions*

As we have seen, it is difficult to choose between the solutions to the difficulties that emerge from the intertwining of omniscience and providence

⁷⁸ P.J. Lewis, *Interpretations of Quantum Mechanics*, “Internet Encyclopedia of Philosophy” (online), <http://www.iep.utm.edu/int-qm/> (11\10\2017).

⁷⁹ See D. Migliorini, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, Morcelliana, Brescia 2022.

(and the related “problem of evil”) suggested by CT and OT. The latter is somewhere halfway between CT and PT, taking from these theories what is functional to its own paradigm but neglecting their thornier metaphysical questions. The same consideration applies to EK, which presents a few aporias and difficulties, in particular about providence. In EK, the mode of action of a kenotic God who attempts to ensure the freedom of humans and nature is described but not really explained.

On the other hand, we have seen that the dilemma of omniscience, human freedom and providence challenges our understanding of the way in which God is existence, simplicity, pure and eternal act. In the case of OT, we are pushed to consider the coexistence in God of these attributes *alongside* their opposites, reconciling them in a divine character even prior to the Pure Act of “being love”. If PT has brought this operation to its logical consequences, accepting a potentiality in God in the form of Creativity, OT seems to maintain an ambiguous position (by rejecting process theology in its most radical outcomes). More specifically, the doctrines of providence of OT and EK still have problematic aspects, both in their individual theses and in relation to the metaphysics that should support them.

Although we cannot carry out a detailed critique of PT here, let us try, by hypothesis, to take this *undecidability* – that is, the impossibility of a clear choice between CT, PT and OT, as they all underline important aspects of the nature of God and leave many unsolved and unsolvable problems – as the inevitable outcome of the discussion, which also derives, in part, from metaphysical premises that are often undecidable and irreconcilable⁸⁰. The criticisms and countercriticisms that CT, OT and PT move to one another do not seem sufficiently convincing. The value of these arguments could then lie in their heuristic function: they express a persisting tension in theology⁸¹ between the need to make justice to the love of God, his providential power and omniscience, and to human freedom and the presence of gratuitous evil in the world. A tension that does not seem to disappear in any of the three theisms. The re-emergence, in contemporary analytical discussion, of the question of omniscience and freedom (and therefore of providence) may be due to the fact that no satisfactory answer has apparently been given in

⁸⁰ For example, placing oneself in an A-theory of time conflicts with divine omniscience, but placing oneself in a B-theory of time implies a radical difficulty for a libertarian conception of human freedom. The disagreement between theisms also arises from the fact that there are no shared notions of omniscience and freedom.

⁸¹ T.J. Oord (ed.), *The Polkinghorne Reader*, cit., p. 69.

Christian doctrine. Is this a dead end? Are there other paths to explore? Can the three theisms be understood together?

A *first solution* could be to adopt a position similar to the one developed by Aquinas (in the wake of a rich tradition) regarding the Trinity⁸²: we have neither a rational demonstration nor a complete explanation of this dogma, but as long as we can neutralize the evidence of its contradiction, even in the absence of exhaustive explanations, the Trinity can be believed in as a true doctrine *ex suppositione*. The Trinity is, in this sense, *beyond* reason, but not *against* it. It is properly a *mystery of faith*.

In the same way, given that God exists and is necessarily omniscient, and given that human beings must be able to be free (in a libertarian sense), as long as the two concepts are not evidently contradictory they remain compatible – again – *ex suppositione*. We do not know exactly how (for example, we cannot completely explain how divine knowledge and its causation occur), but a doctrine that is not proven to be contradictory can continue to be believed in. In this case, all three theisms would be partial (and as such insufficient) attempts to explain a mystery that reason can never completely grasp. All three theisms develop different strategies to neutralize the perception of contradiction.

In the case of CT, some neutralization strategies – such as ockhamism, molinism⁸³, or Stump’s notion of eternity⁸⁴ – are based on the concept of *divine knowledge*. Others try to re-define *human freedom* in a non-libertarian sense, developing a form of *compatibilism*, ascribable to CT (Anselm and Augustine are sometimes considered to be supporters of this position). In the case of OT, which considers these neutralizations unsatisfactory, the strategy consists in a logical limitation of omniscience, perfection and divine simplicity, and therefore in a re-definition of the *nature of God*. In the case of

⁸² See P. Porro, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2017; see D. Migliorini, *Trinity and Mystery. Three Models for the Contemporary Debate in Analytic Philosophy of Religion*, in “Dialegesthai”, 2022, 24, online.

⁸³ See D. Migliorini, *L’ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull’onniscienza divina. Un bilancio*, “Laurentianum”, 2015, 56, pp. 33-86; Id., *Prospettive del molinismo nel dibattito contemporaneo sull’onniscienza divina*, “Verifiche”, 2015, 44, pp. 71-106.

⁸⁴ E. Stump - N. Kretzmann, *Eternity*, “The Journal of Philosophy”, 1981, 78, pp. 429-458; K. Rogers, *The Necessity of the Present and Anselm’s Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism*, “Religious studies”, 2007, 43\1, pp. 25-47. For a critical discussion: D. Migliorini, *La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull’onniscienza divina: un bilancio*, “Rassegna di Teologia”, 2016, 57, pp. 15-53.

PT, this limitation implies also the explicit acceptance that God is Creativity (and is therefore an immanent God).

What do these strategies have in common is the unconscious belief that there can be a complete explanation of the doctrine. They all try to rationalize the mystery (acting on different points: knowledge of God, nature of God, types of human freedom) and therefore to completely explain it. Nevertheless, their mutual criticisms betray their internal fragility and partiality. They show that the theme of providence is one of the *mysteria of faith* that are *beyond* reason.

A *second solution* to avoid the perceived contradiction would consist in emphasizing the analogical use of the terms (as in the case of the Trinity⁸⁵), recognizing, for example, that the *God's knowledge* is qualitatively different from the human one and that we have only an analogical concept, never completely precise, even of *human freedom*. Given the inevitable analogical use of the terms, therefore, we would also have the possibility of reconciling them, since the analogy never allows us to make explicit a real contradiction. Once we recognize that the terms “freedom” and “omniscience” are described with approximation and that we do not have a clear concept of either (the aforementioned debate on the definition of human freedom is a case in point⁸⁶), then the reconciliation between omniscience and human freedom can indeed be considered a mystery of faith. In the case of omniscience, the analogical use of the term is due to the fact that we do not have an exhaustive knowledge of the essence of God, since God is an absolutely simple synthesis of all his attributes. Furthermore, the intuitive and timeless way in which God knows escapes human understanding. Our analogical use, therefore, refers to the *ontological difference* between God and creatures⁸⁷. This analogical model, far from being new, was commonly developed within CT – at least in its medieval versions. It should be brought back into use. From this point of view, CT could provide tools to understand the above-mentioned notion of *undecidability*, but at the price of explicitly recognizing the mysteriousness of its own doctrine.

Regarding the analogical use of the concept of *human freedom* and the difficulties of defining it, let us expand on our previous considerations.

⁸⁵ See D. Migliorini, *Trinity and Mystery*.

⁸⁶ See T. O'Connor, Ch. Franklin, *Free Will*, cit.

⁸⁷ A similar position can be found in: E. Stump, *The God of the Bible and the God of the Philosophers*, cit., p. 92; Stump proposes to apply a “quantum metaphysics” to God, in order to express what human reason cannot comprehend, the *quid est* of God.

Rogers points out⁸⁸ that the requirement of OT that the subject should be able to choose between A and B without being determined by anything (*freedom of indifference*) implies that no one is ever really free. The agent should be indifferent to the choice until the choice, but in this case the choice would not be linked to any motivation – it would not even be fully “a choice” of a person. Rogers’s observation brings up the often-overlooked question of the *mystery of human freedom*. Anyone who has tried to define this freedom and the nature of free choices has wound up in a labyrinth of dead ends. And although Rogers’s definition of freedom is not the only one possible, there are reasons to believe that any theory or definition about human freedom presents aporias⁸⁹. In fact, there does not seem to be any way to reconcile the salient aspects that characterize this freedom: spontaneity, indifference, and control. Some philosophers choose to eliminate one in order to make the system work, for example by opting for a “compatibilist” position⁹⁰. However, we seem to need all three aspects together in order to account for what we perceive as our own freedom. Thus, freedom remains a mystery.

To broaden the scope even further, the way in which God acts and is present in the world is also at the crossroads of several mysteries. One has to do with the deepest nature of the cosmos (at the quantum level: marked by inscrutable chaos, ontologically destabilizing indeterminism and probabilism, relations that are substances and substances that are mysteriously relations⁹¹) and another is the way in which God controls it (his providential action). Given all these mysteries, it is not surprising that the way to reconcile omniscience, freedom and providence is mysterious. An awareness of the analogical use of terms, therefore, could be a strategy not only in CT, but also in OT and PT (perhaps leading them to converge).

The *third solution* is a radicalization of the previous one: an awareness of the analogical approximation could lead to considering the mystery of providence also as a non-problem. In this case we are reminded of Hume, who

⁸⁸ K. Rogers, *Foreknowledge, Freedom, and Vicious Circle: Anselm vs Open Theism*, in B.H. Armour, K. Timpe (eds), *Philosophical Essays*, cit., pp. 93-109, here pp. 97-98.

⁸⁹ On this intricate issue, see the introductory reading: M. De Caro, *Il libero arbitrio, un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁹⁰ D. Migliorini, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, “Rivista di Filosofia”, 2014, 105, pp. 273-288.

⁹¹ See D. Migliorini, *Ontologie relazionali e metafisica trinitaria*, Morcelliana, Brescia 2022; see also: Id., *Troubles with Trinitarian (Relational) Theism: Trinity and Gunk*, in D. Bertini, D. Migliorini, *Relations. Ontology and Philosophy of Religion*, Mimesis International, Verona 2018, pp. 181-200; L. Candiotti, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni*, il Melangolo, Genova 2019.

argued that the problem of evil arises from an epistemological question⁹², that is, from the fact that we can neither know how much evil there is in the world, nor if it has a purpose⁹³. No conclusive evidence can ever be produced, nor is it possible to calculate, estimate and compare all the pains and pleasures in the life of all humans, unless we state that our common criteria of truth and falsehood cannot be applied to the problem of evil⁹⁴. Certain conclusions (theistic or atheistic⁹⁵), Hume argues, can be drawn only if one is already convinced of them⁹⁶: the world does not provide unequivocal evidence to support them. We can infer from this that evil is not a real problem for theism, i.e., it is not decisive in the choice between theism and atheism.

A similar reasoning could apply to the questions of omniscience, human freedom, and providence. Our epistemological limits do not allow us to fully define either omniscience or human freedom: the evidence of their contradictory nature cannot be found, and the problem disappears. We are convinced that God guides the creation and that we are free, but we cannot say how. The solution of the dilemma is not essential for choosing between theism and atheism.

Let us stick to the *first solution*, which considers the questions of providence and omniscience-freedom, understood as being *beyond* reason, belong to the *mysteries of faith* (just like the Trinity or the Incarnation) and not, like other divines attributes, to the *praeambula fidei*. One might argue, however, that the doctrine is true only because there is no evidence that it is false, which is a fallacy, an *argumentum ad ignorantiam*. I think nevertheless that the proposed “solution” escapes this objection insofar as it does not pretend to affirm that the doctrine *is proven to be true* but only that it remains *potentially true*. We are not sure that it is true, but since there is no evidence that it is false, we can believe this possibility *by faith* (and not because it is proven).

⁹² See G. Paganini, *Lettura dei Dialoghi*, introduzione a D. Hume, *Dialoghi*, Rizzoli, Milano 2014, pp. 66-73.

⁹³ Echoes of this position are found in *skeptical theism*: see H. McCann, D.M. Johnson, *Divine Providence*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy (online)*, 2017, par. 10, <https://plato.stanford.edu/entries/providence-divine/> (07/03/2022).

⁹⁴ D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. 329-331. [*Dialogues concerning Natural Religion*].

⁹⁵ Hume therefore seems to argue that the dispute between atheists and theists is only a dispute of words, since they ultimately reach a very similar – vaguely apophatic – conclusion (G. Paganini, *Lettura dei Dialoghi*, introduction to D. Hume, *Dialoghi*, cit., pp. 66-73).

⁹⁶ D. Hume, *Dialoghi*, cit., p. 339.

Note that this proposal differs at least in part from DeVito and McNabb's⁹⁷, based on Anderson's *Merely Apparent Contradictions Resulting from Unarticulated Equivocation*⁹⁸. Applying his concept to the theme of omniscience, the authors claim that it is possible to justify believing in paradoxes: it is sufficient to appeal to our inability to fully know the nature of God. What seems a paradox to us, therefore, is such only because our cognitive faculties are limited: in reality, from God's perspective (who can solve the paradox with his infinite intellectual capacity) the paradox is only apparent. My "first solution", inspired by Thomism, is different because it follows Aquinas' belief that it is not possible to believe in a paradox. We may believe that something *exceeds* reason when we have rebut the arguments that show its contradictions, even if we then lack a complete explanation of the matter (a doctrine is not necessarily false just because it cannot be proved to be true). If, on the other hand, a doctrine appears inevitably paradoxical to us, we cannot appeal to a God who, in his infinite rational capacity, can resolve it.

Divine providence could then be placed in this frame of mystery, which appears as the only way to reconcile providence with the experience of a loving God who enters a relationship with free creatures. We can ask ourselves, however, what we have gained, from a theoretical point of view, with respect to the mystery to which EK leads us, mentioned in the previous paragraph. One answer could be that it is a gain in terms of awareness. While EK (or, in a wider perspective, all three theisms) claims to have solved the theoretical issues with rational arguments, hiding the dead ends, in the solution put forward here the mystery is made explicit as a *speculative necessity* and justified as reasonably acceptable. It is an epistemological limit that is declared and defined in its aspects, meanings and implications.

6. Final considerations: safeguarding the mystery

While CT, OT and PT appear to have rationally solved the problem of providence, omniscience and freedom, from the perspective described in the "first solution" they actually fail to do so, each for different reasons⁹⁹. They sin of "idolatry" – the completely human and understandable desire to explain

⁹⁷ M. DeVito, R.D. McNabb, *Divine Foreknowledge and Human Free Will: Embracing the Paradox*, "International Journal of Philosophy of Religion", 2021, 90, pp. 93-107.

⁹⁸ J. Anderson, *Paradox in Christian Theology: An Analysis of Its Presence, Character, and Epistemic Status*, Wipf and Stock, Eugene 2007; Id., *On the Rationality of Positive Mysterianism*, "International Journal of Philosophy of Religion", 2018, 83, pp. 291-307.

⁹⁹ D. Migliorini, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, cit., pp. 273-288.

everything about God and his creation. The dispute between these theisms, then, can only bring to mind the result of an ancient controversy, very similar in terms of both theme and theological centrality: in the past, secular and recurring theological disputes on omniscience, freedom and providence – culminating in the *De auxiliis* (1597-1606) controversy – were put to an end through the dogmatic re-affirmation of two truths that reason is unable to recompose (full divine omniscience and full human freedom).

As in the case of the Trinity¹⁰⁰, this conclusion aimed to protect the mystery against any philosophical rationalization (a role that dogma has played in many disputes), against any “heresy” or choice (*haíresis*), which, in the name of rationality, could reduce the richness of the revealed mystery. The contemporary debate between the three theisms leads to a very similar result: *undecidability* has reappeared as a structural factor and seems to be overcome only in the dimension of mystery. Of course, one can always hope that reason will eventually resolve the mystery, but there are also good reasons to hope that it will not achieve this “idolatrous” result.

If the *first solution* is correct, the question of omniscience and providence will prove a relevant – and fruitful – theoretical challenge because it is placed at the intersection of a *plurality of mysteries*: freedom, omniscience, nature, being, the simplicity and eternity of God, his modality of knowledge, and his nature as Pure Act. Precisely because none of these notions has a clear and complete definition, we can imagine that their harmonic composition belongs to the mystery that encompasses them¹⁰¹.

OT, CT and PT could be made to coexist by juxtaposing their doctrines and re-thinking their “poles”, i.e., their apparently distant positions, within an apophatic conception that would leave room for mystery. The three theisms could be valid but partial attempts to describe the reality of God, true only if taken as moments of overall truth. What has been said about the Trinity would then apply to omniscience, too: «Having formulated the truth in this

¹⁰⁰ The ancient and contemporary Trinitarian debates clearly show that any attempt to logically explain the Trinity leads to an unorthodox version of the dogma; when we try to maintain the dogma in all its richness, however, the logical solutions fail (see D. Migliorini, *A “Kantian-inspired” Argument for the Trinity*, forthcoming).

¹⁰¹ Taking up and adapting an intuition of Schmitt to our context, we can say that the Christian position on providence/omniscience and freedom is a *complexio oppositorum*, a synthesis of opposites (never given harmoniously) that tries to hold together all possible positions (see C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, Giuffè 1986, p. 35).

way, the human spirit has done almost everything it could do»¹⁰². If we say that ‘humans are free and God is omniscient’, we do not say so because this truth can be (completely) spoken, but because it need not be left (wholly) unspoken (to adapt Augustine’s well-known statement¹⁰³).

However, we can contemplate an even more radical position (a *fourth solution*), also linked to the question of the “mystery”, which starts from the observation that the definitions of omniscience and of human freedom are the negation of one another: at this point we would have no escape from a manifest contradiction. Of course, also in this case we would start from the premise – far from obvious, as we have said – of having an exhaustive and shared definition of the terms involved. This being granted, if we insist that the doctrines of omniscience or providence are evidently paradoxical or antinomic (when rigorously defined), in order to “save” theism we would need to resort to a kind of *Hegelian position* – where contradiction is assumed as a moment of a higher re-composition – or to a *dialetheic one*¹⁰⁴.

This position too differs from DeVito and McNabb’s interpretation of Anderson: Hegel does not state that contradictions are *merely apparent*. They are real and, while included in a higher unity, they are never completely “removed”. The Absolute Spirit and the reality that manifests it include moments of contradictions. This is not just an epistemological question – linked to our cognitive limits – as DeVito and McNabb believe. In Hegel, contradiction is an instrument of reason – and reason is reality (and vice versa) – not an appearance to be eliminated¹⁰⁵. Hegelianism and dialetheism are different possible ways of accepting the mystery¹⁰⁶, understood here as *a positive acceptance of contradiction*, as a way of unveiling the divine itself.

Finally, there may be other “solutions” than the four examined here and it would therefore be premature to draw any definitive conclusions. However, we can venture a few general considerations based on these four

¹⁰² É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, Marietti, Genova 2014, p. 260 (my translation).

¹⁰³ Augustine, *De Trinitate*, V, 9, 10.

¹⁰⁴ F. Mancini, M. Carrara, *Sul dialetheismo. Lezioni padovane di Graham Priest ed altri saggi sul dialetheismo*, Padova University Press, Padova 2021.

¹⁰⁵ It is a controversial issue, but this interpretation of Hegel is at least plausible: see L. Illetterati et al., *Hegel*, Carocci, Roma 2018.

¹⁰⁶ See D. Migliorini, *Trinity and Mystery*, cit.; the question of whether dialetheism is a form of Hegelianism (and vice versa) is debated: see G. Priest, F. Berto, W. Zach, *Dialetheism*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online), <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (07\03\2022).

solutions. The first reflection starts from an anecdote that brings up a theoretical and – perhaps – psychological conundrum. During a collegial discussion on the themes addressed in the present essay, it was pointed out that the reference to mystery proposed here is a way of giving up that is difficult to accept. The objection is understandable. One should remember, however, that the present approach to mystery was reached after exploring all the possible rational paths and after considering them unsatisfactory.

The reference to mystery, then, would not create discomfort: the mystery could be the space where theism can still be saved without disappearing into fideism. Moreover, the theme of freedom undermines the consistency of all philosophies, whether they affirm or deny the existence of God. If we remove the possibility of a transcendent and omniscient God, we fall into other, no less problematic forms of determinism (such as a strong form of secular and impersonal providence) or indeterminism – all of which are difficult to reconcile with the human experience of freedom. From this point of view, the question of freedom seems to be a mystery in all philosophies, ancient and modern¹⁰⁷.

The second reflection is linked to the previous one. Should the lack of scholarly agreement on a given question – after centuries of inconclusive discussions – force us into scepticism? Although this question would require ample space, let us at least provide a few clarifications. First of all, recognizing that no agreement can ever be reached on a given issue (due to the very nature of the object under discussion, for example God) within a specific discipline does not mean allowing scepticism to pervade every area and discipline. Physics and metaphysics, for example, have distinct objects and methods. Metaphysics, unlike physics, could establish the existence of an object whose explanation is “beyond” but not “against” reason, or whose description is inevitably paradoxical (as in Hegelianism and dialetheism) but also the best available. Recognizing the intrinsic limits of our knowledge, a long tradition teaches us, is an antidote to scepticism.

In these last two cases, the task of theology has been precisely to constantly problematize the alleged “rational explanations” of the mysteries of God, with the precise aim of *safeguarding these mysteries* as mysteries. Despite the impossibility of reaching a rational agreement, theological and philosophical analysis still fully have a reason to exist.

¹⁰⁷ Cf. S. Giametta, *La filosofia di Spinoza e il duello con Schopenhauer e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2022, pp. 32-37.