



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea
in Filosofia della società, dell'arte
e della comunicazione.

Prova finale di laurea magistrale

L' immutabilità del passato

Riflessioni intorno al *factum
infectum fieri nequit* nella filosofia
medievale

Relatore
Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Correlatore
Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureando
Andrea Possamai
Matricola 821894

Anno Accademico
2012/2013

A chi mi ha sostenuto in questi anni.
A chi ha avuto la pazienza di guidarmi per mesi.
A chi riempie il senso della mia ricerca ogni giorno.

Indice

Introduzione	pag. 5
Capitolo 1	
<i>Factum infectum fieri nequit. Prime fonti</i>	pag. 9
Capitolo 2	
Agostino d'Ippona. <i>Doctor Gratiae</i>	pag. 16
Capitolo 3	
Pier Damiani	pag. 23
Capitolo 4	
Anselmo d'Aosta. <i>Doctor Magnificus</i>	pag. 35
Capitolo 5	
Bonaventura da Bagnoregio. <i>Doctor Seraphicus</i>	pag. 49
Capitolo 6	
Tommaso d'Aquino. <i>Doctor Angelicus</i>	pag. 59
Capitolo 7	
Duns Scoto. <i>Doctor Subtilis</i>	pag. 89
Capitolo 8	
Guglielmo di Ockham. <i>Doctor Invincibilis</i>	pag. 109

Capitolo 9	
Tommaso Bradwardine. <i>Doctor Profundus</i>	pag. 126
Conclusioni.	pag. 147
Appendice	pag. 150
Parte 1	
Breve riferimento alla letteratura e filosofia contemporanea	pag. 151
Parte 2	
George Orwell	pag. 153
Parte 3	
Emanuele Severino	pag. 167
Bibliografia	pag. 184

Introduzione

La presente ricerca si prefigge lo scopo di analizzare il tema dell'immutabilità del passato. Essa muove intorno alla domanda che chiede se il passato possa essere diverso da come è, se possa essere modificato o meno. Lo statuto del tempo passato è messo così al centro del lavoro. Più in particolare, utilizzando una massima che ben sintetizza l'idea che il passato non possa esser diverso da come è avvenuto, vale a dire: *factum infectum fieri nequit*, abbiamo focalizzato i nostri sforzi tentando di capire in quali pensatori essa fosse rispettata e tematizzata e in quali, invece, essa fosse respinta. Seguendo questa linea siamo partiti dai pensatori antichi e siamo giunti a quelli medievali, che costituiscono il nucleo del presente lavoro. Sottolineiamo subito la difficoltà nel reperire fonti e testi che affrontassero l'argomento da noi trattato; questo sia perché praticamente non si trovano studi mirati al riguardo, sia perché gli stessi pensatori non riservavano a tali questioni un'attenzione specifica. Spesso la riflessione intorno all'immutabilità o meno del passato non trova un posto specifico per sé, ma è inserita all'interno di argomentazioni e ragionamenti che affrontano temi di tutt'altro genere. Per quel che riguarda gli autori antichi il materiale in proposito è assai scarso, si trovano dei riferimenti in Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e in epoca ellenistica principalmente negli stoici: in relazione al *dibattito sui possibili*, che coinvolge Cleante e Crisippo, e pure nelle lettere di Seneca. Si può capire, quindi, come siano disparati i temi in cui ci si possa imbattere su delle riflessioni intorno allo statuto del passato. L'idea che abbiamo ricavato da ciò è che probabilmente vi fosse una sorta di opinione condivisa intorno al passato, per il più esso era immutabile e nessuno, nemmeno Dio (come dice Aristotele), aveva il potere di modificarlo. Chi avesse pensato il contrario sarebbe di certo emerso, se non altro, per l'eccentricità dell'idea. Solo di Cleante e del suo discepolo Antipatro di Tarso ci sono arrivate notizie in questo senso. Secondo le poche fonti al riguardo essi erano convinti che non fosse vero che “tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario”, purtroppo però, non abbiamo né loro scritti in proposito, né fonti che spieghino il perché di tale posizione.

È nel Medioevo allora che ci siamo dovuti spostare per poter proseguire nella nostra ricerca e qui, infatti, abbiamo trovato molto più materiale da analizzare. Negli

autori medievali questo tema sembra essere decisamente più sentito e di conseguenza più sviluppato. Tuttavia esso è ancora una volta affrontato all'interno di altre questioni e non propriamente in se stesso. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che l'immutabilità o meno del passato finiva per essere fondamentale in altre dispute che ben di più stavano a cuore in epoca medievale. Tra tutte, specie nei primi secoli, spiccava quella sull'onnipotenza divina. Poteva Dio essere onnipotente benché non fosse in grado di modificare il passato? Intorno a questa domanda si sono interrogati ed affrontati grandi pensatori del Medioevo come: Agostino, Anselmo, Pier Damiani, Bonaventura, Tommaso d'Aquino, solo per citare quelli più importanti e presi in considerazione in questo lavoro. Per alcuni Dio poteva essere veramente onnipotente solo se era in grado di modificare anche il passato, per altri, invece, Dio non avrebbe mai potuto farlo, in quanto il poterlo fare avrebbe implicato una contraddizione e Dio non opera contraddittoriamente. Intorno a tale problema emergono poi anche altre questioni tipiche del tempo e che in qualche modo finiscono per intersecare il problema dello statuto del passato. Ad esempio ci si chiede se Dio possa conoscere ciò che non esiste (riferito chiaramente anche a ciò che non esiste più come il passato), o se possa fare ciò che non fa, od anche se possa fare le cose migliori di quanto non ha fatto. Ci interrogheremo in parte anche sui modi della conoscenza di Dio. Insomma ci si ritroverà nel mezzo delle dispute medievali intorno alla potenza e alla conoscenza divina.

La nostra ricerca si concentrerà poi, un po' alla volta, anche su un altro tema di grande interesse, il quale meriterebbe da solo un importante lavoro al riguardo, vale a dire il problema dei futuri contingenti. Potrebbe sembrare una deriva immotivata del nostro lavoro, ma in realtà essa prenderà ragione verso la fine della nostra indagine. Dopo autori centrali come Tommaso e Bonaventura, infatti, sembra quasi che si sia assopita la disputa intorno alla necessità, o alla mutabilità del passato. Pare in effetti che abbia vinto la prima e che in successivi e fondamentali autori come Scoto e Occam, se pure si discute ancora, come vedremo, intorno all'onnipotenza divina, si dà però per assodato che il passato è necessario e non può essere modificato. In realtà, tuttavia, questo non segnerà la fine della riflessione intorno al *factum infectum fieri nequit*, bensì solo la preparazione per un nuovo ritorno delle dispute intorno ad esso. Tale ritorno non sorgerà più, però, dal problema della relazione tra onnipotenza e immutabilità del passato, ma piuttosto dall'interrogarsi intorno ai contingenti futuri. La riflessione sul

futuro, sul come possa conciliarsi la libertà umana con il sapere divino, finirà per riaprire la questione del passato. Perché mai, infatti, se tutto il tempo è presente nell'eternità di Dio, che così conosce ogni cosa indipendentemente dal tempo in cui si trova, Egli dovrebbe aver un rapporto diverso con il passato rispetto a quello che ha con il presente o il futuro?

Non dimenticheremo, poi, anche un riferimento alla distinzione sempre più centrale relativa alla potenza ordinata e alla potenza assoluta. Attraverso tale differenziazione vedremo fino a dove potrà spingersi la potenza divina.

Di questa rinascita della riflessione intorno al passato e alla potenza divina e degli autori che si interrogheranno al riguardo, noi ci soffermeremo su uno dei primi: Tommaso Bradwardine. Ciò ci permetterà di poter evidenziare al meglio questo passaggio: dalla riflessione sui futuri contingenti a quella sull'immutabilità o meno del passato.

Sarebbe stato interessante aver potuto continuare ulteriormente la ricerca fino alle soglie della modernità e, perché no, essersi spinti anche oltre. Magari però lasceremo questa impresa ad un lavoro futuro. Infatti, se da quanto è stato detto emerge come nel Medioevo le fonti e i testi che ci possono interessare siano molti di più, va ricordato che gli ausili nella ricerca sono pochi. Non molto è il materiale in italiano, non sempre è di facile reperimento quello in lingua inglese e le fonti in latino sono spesso di difficile consultazione, in particolar modo poi, questo vale per gli autori e le opere del Tardo Medioevo. Ciò comunque non ci scoraggia e, con un congruo tempo a disposizione, sarebbe possibile non solo affrontare questa specifica questione negli ultimi secoli medievali, ma anche seguirla nei dibattiti rinascimentali; magari capendo in che modo, ancora una volta, il problema dell'immutabilità del passato si sia intersecato con i temi più importanti dell'epoca.

Infine accenniamo ad un'appendice di questo lavoro, la quale prendendo le distanze dal dibattito medievale, fulcro della nostra indagine, costituisce un tentativo a sé stante di poter presentare, sotto un'altra luce, la riflessione sull'immutabilità o meno del passato. Sfrutteremo la letteratura e la filosofia contemporanea nelle vesti di due autori come George Orwell ed Emanuele Severino, per poter mostrare come ancor oggi sia attuale e fondamentale la riflessione intorno al passato, sia dal punto di vista etico, sia da quello teoretico.

Ma l'uomo non deve torturarsi così, perché quello che non si può alterare deve essere scacciato dall'animo; ché sarebbe insensato volere che non sia accaduto quel che è accaduto. Sta bene il migliorarsi, ed è anche un dovere; ma è insano il voler migliorare ciò che è fuori del mio potere.¹

¹ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2009, p.125.

Capitolo 1

Factum infectum fieri nequit. Le fonti antiche

L'immutabilità del passato non è un concetto nuovo nella storia del pensiero e non solo di quello filosofico. Bisogna, però, ben chiarire a che cosa esattamente vogliamo riferirci quando parliamo di immutabilità o immodificabilità oppure necessità del passato, ciò, infatti, risulta fondamentale per la scelta e l'interpretazione dei testi e degli autori che affronteremo nella nostra ricerca. Tale concetto verrà da noi inteso, seguendo una linea classica, come indicante con forza l'impossibilità che il passato possa essere modificato, ossia che gli eventi accaduti possano essere diversamente da come sono accaduti; o ancora, che ciò che è stato possa non esser stato così come è stato. Se è avvenuto un fatto, un accadimento (un qualcosa, in termini ancora più generali), è impossibile che tale fatto o evento possa ad un certo punto nel tempo venir meno, o in qualche modo sparire, vale a dire che possa non essere ciò che è stato. La tradizione filosofica ed anche giuridica ha consolidato questa idea o principio (ma qui starà alla dimostrazione razionale assicurarsi che si tratti proprio di un principio) nella formula simile ad una massima: *factum infectum fieri nequit*. Tale sentenza, in maniera stringata, ben riassume il pensiero che le sta dietro ed anche da noi verrà in questo scritto utilizzata come formula appropriata ad esprimere ciò a cui si riferisce, vale a dire l'immutabilità del passato centro della presente ricerca.

Come dicevamo sopra, tale idea è stata accettata ed anzi a volte ritenuta ovvia da molti pensatori nel corso della storia, tanto che risulta assai difficile poter trovare una sorta di “inventore” o quanto meno di “primo” ad aver enunciato tale tesi. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino, da Seneca a Kant, passando per Agostino, Bonaventura, Scoto, Occam e molti altri anche di epoca contemporanea, sono veramente molti gli autori e le opere in cui possiamo ritrovare espresso questo concetto. A dire il vero, però, molte volte esso si trova affermato piuttosto che comprovato, preso per vero più che dimostrato come tale. Indice tutto ciò del fatto che, anche se si sta trattando un tema non nuovo nella storia del pensiero, spesso ne può mancare un'adeguata tematizzazione. Ciò evidenzia nuovamente le difficoltà della ricerca: anzitutto la difficoltà di saper trovare un cominciamento di cui si possa dire con

certezza che è l'origine, da qui in poi si è iniziato a parlare di ciò che ci interessa. Appurato tutto ciò e convinti che non sempre il cominciamento coincide con la migliore impostazione e tanto meno la migliore soluzione di un problema, proponiamo un inizio da cui almeno noi siamo partiti: un grande pensatore che in molti ambiti del sapere rimane un riferimento imprescindibile. Si tratta di Aristotele, ed è con lui che nel periodo classico troviamo una chiara affermazione sul tema che ci riguarda:

Ma non può mai essere oggetto di scelta il passato (per esempio, nessuno può scegliere di avere saccheggiato Troia), giacché non si delibera sul passato, ma sul futuro e sul contingente, mentre il passato non può non essere stato. Perciò ha ragione Agatone: «Ché di questa sola possibilità anche Dio rimane privo: rendere non fatto ciò che è stato fatto».²

In poche righe è scritto molto, come spesso accade nei testi aristotelici. Iniziando l'analisi di ciò che possiamo ricavare dal testo supponiamo - e la citazione poetica lo confermerebbe - che Aristotele stia esponendo un pensiero non nuovo o comunque implicitamente accettato dall'ambiente intellettuale e culturale dell'epoca. Del resto è tipico nel modo di lavorare dello Stagirita il riproporre, eventualmente anche per approfondirlo, ciò che i più considerano vero. Sul passato non si sceglie e non si delibera, cioè non è possibile su di esso il cambiamento che l'aver scelto un nuovo comportamento o una nuova azione comporterebbe. Per il futuro e, specifichiamo, per il futuro in quanto contingente quindi non necessario, ciò può invece avvenire. Il futuro, infatti, presupponendo la libertà (qui implicitamente Aristotele nega il necessitarismo), può esser in modi diversi e tra loro alternativi, nel senso che dalla mia scelta l'ordine degli eventi viene modificato. Il futuro è aperto modalmente alla possibilità, l'evento atteso può essere come non essere, accadere come non accadere. Da questo punto di vista, il passato sembra realizzare esattamente l'opposto: ciò che è avvenuto non può non esser avvenuto, non posso scegliere che ciò che è stato compiuto non sia stato compiuto e non posso, quindi, nemmeno scegliere diversamente da come ho scelto. Il passato in questo senso è il tempo della necessità, dell'impossibilità delle alternative. Nemmeno Dio, che per antonomasia anche nell'antichità è colui che è estremamente più potente dell'uomo, ha la possibilità di cambiare il passato: la

² Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1139b, trad. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2007, pp. 231-233.

tradizione poetica che Aristotele ci veicola dà il suo assenso. In qualche modo, insomma, l'impotenza del dio di fronte al passato è la conferma della sua necessità.

Approfittando, però, della ricchezza racchiusa nel passo citato delineiamo fin da ora alcuni spunti critici che la nostra ricerca affronterà nel suo svolgersi.

Innanzitutto porremo attenzione al senso che la necessità riveste quando la riferiamo al passato; infatti, dire che un evento si rivela necessario in quanto accaduto è diverso dal dire che quell'evento era necessitato ad accadere: una differenza tutt'altro che di poco conto; poi è tema di disputa vivo ancor oggi il rapporto che intercorre tra l'evento passato e la sua stessa esistenza. Si può cioè affermare l'immutabilità del passato senza presupporne in qualche modo una certa attuale esistenza?

Infine, ci interrogheremo se non esista veramente la possibilità che il passato possa essere diversamente da come è; se siamo certi cioè, che nessun potere, nemmeno il più grande, possa modificarlo.

Il prosieguo del nostro lavoro delineerà in maniera sempre più chiara l'importanza di tener ben presente quanto appena scritto. Cercando, infatti, altre fonti tramite cui poter renderci conto di come il *factum infectum fieri nequit* fosse comunemente accettato o comunque considerato argomento corrente nelle dispute antiche, ci imbattiamo nel “dibattito sui possibili” (*peri dynaton*), in cui risulta fondamentale sia la distinzione tra i diversi significati di “necessario” che vengono attribuiti al passato, sia l'intrecciarsi dei diversi rilevanti temi da noi sopra rapidamente delineati. La disputa sui possibili coinvolge diversi filosofi dei primi secoli avanti Cristo: da Filone, al megarico Diodoro Crono, agli stoici Cleante e Crisippo, ma non solo. Quello che ci interessa qui sottolineare è che dalle fonti che ci testimoniano di questo dibattito emerge che uno dei punti salienti della disputa risulta appunto la necessità che ciò è stato non possa essere diversamente da come è stato. Più nello specifico, da quel che si può ricavare dalle fonti frammentarie, si ritiene che vi fossero dei *loci communes*, cioè delle asserzioni comunemente circolanti - tra le quali quella sulla immutabilità del passato - intorno a cui si sviluppò il suddetto dibattito. Questo dibattito pare essere tra l'altro l'ambiente in cui si sviluppò il discorso invincibile di Diodoro Crono. Ascoltiamo, però, come Epitteto riporta il tutto:

L'argomento dominatore sembra essere stato posto sulla base dei seguenti principi: vi è incompatibilità reciproca tra queste tre proposizioni: «Tutto ciò che è passato ed è vero

è necessario»; «Dal possibile non consegue l'impossibile»; «È possibile ciò che non è vero né lo sarà».

Avendo notato questa contraddizione, Diodoro si appoggiò sulla verosimiglianza delle due prime proposizioni per stabilire questa: «Nulla è possibile che non è vero né lo sarà». Ora, delle due proposizioni da scegliere, ecco quelle che un altro conserverà: «Vi è qualche possibile che non è o non sarà vero», e «L'impossibile non consegue dal possibile»; ma non la seguente: «Tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario». Tale sembra essere l'opinione dei seguaci di Cleante con cui Antipatro era pienamente d'accordo. Altri invece conservano le altre due proposizioni: «Vi è qualcosa di possibile che non è o non sarà vero», e «Tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario», e pertanto affermano che l'impossibile non può essere la conseguenza del possibile. Ma non c'è verso di conservare tutte e tre quelle proposizioni, a causa della loro reciproca incompatibilità.³

Interessante è qui accennare alla precisazione che Epitteto sembra inserire intenzionalmente quando riporta la prima e a noi più familiare, delle tre enunciazioni, vale a dire: «Tutto ciò che è passato *ed è vero* è necessario». Quel “*ed è vero*” risulta in effetti fondamentale per assicurare la stabilità dell'enunciazione sul passato, se infatti ciò che affermiamo del passato fosse falso, ne conseguirebbe che esso non sarebbe più necessario. Ed è proprio intorno a questa capacità, di saper se quel che riteniamo passato sia veramente tale, che si insinua uno dei problemi più grandi e di soluzione tutt'altro che facile. Del resto, se anche si riuscisse a dimostrare che il passato non può esser diversamente da come è stato, rimarrebbe aperta la domanda che chiede se e come sappiamo che quello a cui ci riferiamo è veramente il passato e non una costruzione inesatta dello stesso.

Inoltre, facciamo notare, per ora di passaggio, come futuro e passato siano strettamente legati: le caratteristiche che attribuiamo all'uno possono rivelarsi fondamentali per definire l'altro. A questo proposito, e per confermare l'importanza della tematizzazione della modalità del passato, ci rifacciamo ad un'altra fonte, questa volta Cicerone:

³ Epitteto, *Dissertationes ab Arriano digestae*, II, 19, 1-4, trad. it. di L. Montoneri, in L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Symbolon, Ed. Grafica del Libro, Catania 1984, pp. 290-291.

Ma questo, tu Crisippo, non lo accetti ed è soprattutto su questo punto che si incentra la tua polemica con Diodoro. Questi infatti afferma che possibile è solo ciò che è o sarà vero; e tutto ciò che accadrà egli lo dichiara necessario; mentre ciò che non accadrà, egli lo dichiara impossibile. Tu invece sostieni per un verso che possibile è anche ciò che non accadrà, come ad esempio rompere questa gemma, anche se ciò non accadrà mai[...] In effetti, se è vera questa connessione: «Se sei nato con la canicola, non morirai in mare», e la prima proposizione di essa «Tu sei nato al levar della canicola» è necessaria, dato che tutto ciò che è vero nel passato è necessario, come sostiene Crisippo contrariamente al suo maestro Cleante, poiché il passato è immutabile e da vero non può divenir falso; se dunque la prima proposizione della connessione è necessaria, ne consegue che anche la seconda sarà necessaria.[...] Ma ritorniamo alla disputa di Diodoro che chiamano *Sui possibili*, nella quale si indaga sulla definizione di possibile. Diodoro dunque sostiene la tesi che possibile è solo ciò che è vero o sarà vero. La quale proposizione attiene al problema che nulla può accadere che non sia necessario, e che ciò che è possibile o è o sarà; né si potranno mutare da veri in falsi eventi futuri più che i passati: solo che l'immutabilità degli eventi passati è evidente, mentre non lo è quella di certi eventi futuri e conseguentemente può essere messa in dubbio.⁴

Non ci interessa qui approfondire né l'argomento dominante diodoreo, né la riproposizione completa del dibattito a cui le nostre fonti si riferiscono, piuttosto ci pare rilevante la centralità che qui assume l'immutabilità/necessità del passato. Da un lato, ne abbiamo uno sfruttamento intransigente da parte di Diodoro Crono, e dall'altro, abbiamo un primo riferimento a dei possibili negatori del *factum infectum fieri nequit*.

Diodoro finisce per trasformare la necessità fattuale del passato in una necessità di diritto, vale a dire che dal fatto che un evento risulti necessario in quanto accaduto si passa ad affermare che era impossibile che l'evento potesse accadere diversamente da come fattualmente è accaduto. In tal modo, come specifica la fonte sopra citata, viene meno la differenza modale tra futuro e passato: entrambi risultano infatti in ultima istanza necessari. Il passato, inserito insieme al presente ed al futuro in una visione necessitaristica degli eventi, perde quella specificità che, ad esempio, Aristotele riteneva avesse. Dire che gli eventi passati sono necessari perché tutto accade per necessità è ben diverso dall'affermare che gli eventi passati sono necessari in quanto

⁴ Cicerone, *De fato*, 6, 12 – 7,13- 14, 9, 17, trad. it di L. Montoneri, cit., pp. 291-292.

oramai passati e quindi non più soggetti al cambiamento. In qualche modo questa differenza nell'intendere la portata che va attribuita al termine “necessità” e questo specificarne i significati sembra essere preludio alle future distinzioni che a riguardo faranno vari autorevoli pensatori medievali. Per ora, limitandoci ad anticipare che sarà prevalentemente il secondo senso, cioè quello non diodoreo, ad essere comunemente inteso come caratterizzante l'immutabilità del passato, ribadiamo l'importanza di tenere bene a mente le suddette distinzioni.

Per quel che concerne poi Cleante e quanti come lui furono d'accordo sulla possibilità che anche il passato possa modificarsi, le fonti purtroppo risultano assai scarse, praticamente si riducono alle stesse da noi già riportate. Chiaramente vista la penuria di fonti e la stringatezza delle poche pervenuteci, le interpretazioni dei critici sul pensiero di Cleante nei riguardi dell'argomento trattato sono molte diverse e lasciano aperti numerosi interrogativi. Rifacendoci alla breve trattazione del problema riportata nel volume *Stoici antichi* di Margherita Isnardi Parente osserviamo che, secondo alcuni, al pensiero del maestro stoico va attribuito un significato prevalentemente logico e non ontologico.

Barreau ritiene che alla prima proposizione diodorea, quella negata da Cleante, occorra dare un significato logico e non realistico-fattuale: non «tutto ciò che appartiene al passato è necessariamente vero» ma «ogni verità che appartiene al passato è necessaria», quindi è necessaria solo ogni proposizione «vera» riguardante il passato.⁵

Per altri ancora la tesi sulla non necessità del passato di Cleante risulterebbe di difficile conciliazione con altre sue posizioni, specialmente in ambito fisico. Infine, la stessa curatrice del volume propone una sua possibile interpretazione del pensiero del filosofo.

È probabile che Cleante abbia preso posizione solo sulla prima, e abbia fatto ciò piuttosto dal punto di vista della teodicea che da quello della logica vera e propria: non si può negare il possibile nel passato – che cioè qualcosa di ciò che è avvenuto avrebbe

⁵ M. I. Parente, *Stoici antichi*, I vol., Utet, Torino 1989, nota p. 35.

potuto verificarsi diversamente – senza correre il rischio di imputare il male alla Provvidenza e al fato.⁶

Insomma, come si nota, è difficile poter capire realmente quale fosse la portata e su cosa poggiasse la posizione cleantea. Anche se le interpretazioni che se ne possono dare non sciolgono i dubbi ed anzi a volte li aumentano, a noi basta, per ora, sapere che pure nell'antichità vi è stata un'opposizione, come vi sarà in altri momenti della storia del pensiero, alla dottrina dominante che riteneva il passato un che di necessario.

Tra l'altro, volendo restare brevemente in ambito stoico, così da poter proseguire nella ricerca di fonti che trattino del nostro tema, osserviamo che le opinioni sul passato sembrano tra loro discordanti. Cleante si trova in disaccordo non solo con il suo discepolo Crisippo, come abbiamo visto, ma anche con Seneca, che alcuni secoli dopo affermerà:

Chi gioisce solo del presente limita a poco i vantaggi della vita: futuro e passato sono fonte di piacere, l'uno con l'attesa, l'altro con il ricordo, ma il primo è incerto e può anche non realizzarsi, il secondo non può non essere esistito.⁷

Va qui ricordato, comunque, che la riflessione senecana non approfondisce il tema, ma lo riprende piuttosto in chiave di esortazione e ammonimento per fini etici piuttosto che per approfondimenti teoretici. Da questo punto di vista, Seneca è del resto figlio del suo tempo: la filosofia di epoca imperiale romana pare più interessata ai risvolti pratici della speculazione che a quelli teoretici. È, piuttosto, verso la fine dell'Impero che troviamo un rinnovato impegno speculativo e in qualche modo un ritorno ai grandi classici: Plotino ne è un luminoso esempio.

Il tema che ci interessa verrà ripreso in età tardo imperiale da Agostino d'Ippona. Il dottore della grazia è stato oggetto del nostro lavoro di tesi triennale e a questo rimandiamo per una ricostruzione dello statuto del tempo passato nel pensiero agostiniano. In questa sede vorremmo in qualche modo riprendere e completare ciò che là avevamo scritto ponendo maggiore attenzione al tema più specifico della presente ricerca: il *factum infectum fieri nequit*.

⁶ Ivi, p. 36.

⁷ Seneca, *Lettere a Lucilio*, XVI, 99.5, trad. it di C. Barone, Garzanti, Milano 2009, p.753.

Capitolo 2

Agostino d'Ippona. *Doctor Gratiae*

Il pensiero patristico e scolastico vede in Agostino un riferimento imprescindibile. Il suo riferirsi alla necessità del passato si trova, tra l'altro, tematizzato insieme ad un'altra questione che lungo tutto il Medioevo non si sgancerà mai dalla prima: l'onnipotenza di Dio. In questo senso, quindi, la figura di Agostino diviene emblematica di una continuità di pensiero tra l'età greco romana e la speculazione dell'età di mezzo.

La riflessione intorno all'onnipotenza di Dio non può prescindere dall'interrogarsi, infatti, su che cosa voglia dire onnipotenza e sulla possibilità che essa possa venir limitata. In questo senso il confronto con il *factum infectum fieri nequit* non può essere evitato: se il passato è veramente qualcosa di imm modificabile, allora Dio non può essere detto in senso pieno onnipotente. Il rapporto ambivalente tra necessità del passato e onnipotenza divina sarà, come vedremo, un filo rosso che accomuna la ricerca dei principali esponenti della filosofia medievale.

Vediamo intanto, però, come Agostino, ponendo ordine tra ciò che è detto “corso naturale” e “corso sovranaturale” degli eventi (o miracolo), introduca il tema in un suo importante scritto:

Non neghiamo che nell'uso umano si dice che è contro natura una cosa contraria alla consuetudine naturale nota ai mortali. Come il caso di cui parla l'Apostolo: *se tu sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un ulivo buono*; egli ha definito contro natura ciò che è contrario alla consuetudine della natura così come gli uomini la conoscono, cioè che un oleastro innestato su un olivo buono produca non bacche di oleastro, ma olive buone. Dio, creatore e autore di tutte le nature, non fa nulla contro natura: per ciascuna cosa sarà naturale quel che ad essa avrà fatto colui dal quale proviene ogni misura, numero e ordine della natura.[...]Ma non è incongruente affermare che Dio fa qualcosa contro natura, quando lo fa contro ciò che noi conosciamo della natura. Noi infatti chiamiamo natura il corso a noi noto e abituale della natura, e ciò che Dio compie di contrario ad esso prende il nome di prodigio e miracolo. Ma contro la somma legge di natura

sconosciuta sia agli empi che ai deboli Dio non fa nulla, così come non fa nulla contro se stesso.⁸

Essendo Dio l'artefice della natura e delle sue leggi non si può dire che Egli agisca contro natura, al massimo si può affermare che agisce contro ciò che noi riteniamo il corso naturale delle cose. Il problema, insomma, non sta in Lui, ma in noi, che dal nostro punto di vista limitato pensiamo di poter giudicare colui che abbraccia e, quando agisce, prende in considerazione ogni cosa. Insiste ancora Agostino:

Pertanto, se mi si dice che può avvenire, ad esempio, che la carne di questo o quell'uomo si trasformi in corpo celeste, ammetto che possa avvenire, però ignoro se avverrà e lo ignoro perché la volontà di Dio in proposito mi è nascosta; tuttavia non mi è nascosto che quella cosa certamente avverrà, se è nella volontà di Dio. Quindi, se sentirò che qualcosa doveva succedere, ma che Dio fece in modo che non succedesse, con totale sicurezza risponderò: la cosa che doveva avvenire è quella che Dio ha fatto, e non quella che egli avrebbe fatto, se fosse dovuta avvenire. Infatti Dio sapeva certamente ciò che avrebbe fatto e dunque sapeva simultaneamente che non sarebbe accaduto ciò che avrebbe fatto in modo che non accadesse; e senza dubbio è più vero ciò che Dio sa di ciò che l'uomo pensa. Ne deriva che ciò che deve avvenire non può non avvenire, così come ciò che è passato non può non essere avvenuto, poiché non è nella volontà di Dio che una cosa sia falsa in virtù di ciò che la rende vera. Pertanto, tutte le cose che veramente devono avvenire, senza dubbio avverranno; se invece non avverranno, non dovevano avvenire; ugualmente, tutto ciò che veramente è passato, è senza dubbio passato.⁹

Qui il discorso agostiniano si fa più puntuale e comincia a prendere in considerazione il tema del futuro e del passato, ponendo attenzione alla verità degli stessi. In effetti come può la verità divenire falsa? Se una cosa è vera lo è sempre. Ciò è fondamentale per capire la forza che compete all'affermazione della necessità del passato: se la verità è eterna, eterno è tutto ciò che è vero; quindi, se è vero che qualcosa è accaduto nel passato, non potrà mai accadere che questa verità, e cioè ciò che è accaduto nel passato, venga meno o equivalentemente non sia stato. Nello

⁸ Agostino, *Contro Fausto manicheo*, XXVI, 3, trad. it di U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, in *Opere di Sant'Agostino*, parte I vol. XIV/2, Città Nuova Editrice, Roma 2004, pp. 653-655.

⁹ Ivi, XXVI, 4, pp. 655-657.

specifico, ritroviamo nei *Soliloqui*¹⁰ di Agostino una dimostrazione dell'eternità della verità che molto si avvicina a quanto sta qui affermando il santo. Ad essa, come si può capire, si lega indissolubilmente l'immutabilità del passato.

A questo punto, tuttavia, Agostino pone la grande obiezione, come si concilia tutto ciò con l'onnipotenza? Così risponde l'Ipponate:

Chiunque dice: “Se Dio è onnipotente, faccia che le cose che sono state fatte non siano state fatte”, non si accorge che sta dicendo questo: “Se è onnipotente, faccia che le cose che sono vere siano false, in virtù di ciò stesso per cui sono vere”. In effetti, Dio può fare che una cosa che era non sia più: fa che non sia più quando ha trovato che esiste una cosa per cui questo possa accadere, ad esempio quando con la morte fa in modo che non esista più uno che con la nascita ha cominciato ad esistere. In tal caso, infatti, ha trovato una cosa per la quale ciò può accadere. Ma chi potrebbe dire che egli fa in modo che non esista una cosa che già non esiste più? Tutto ciò che è passato, infatti, non c'è più: giacché, se per esso può accadere qualcosa, vuol dire che c'è ancora qualcosa per cui ciò può avvenire, e se è così, in che modo si tratta di passato? Dunque, non esiste più ciò che veramente diciamo essere esistito, ma è vero che esso esistette, poiché è vero nella nostra affermazione, non in quella cosa che non esiste più. Dunque l'affermazione con cui diciamo che qualche cosa è esistita, è vera, perché la cosa di cui diciamo questo non esiste più. Dio non può rendere falsa questa affermazione, perché egli non è contrario alla verità. E se domandi dove questa affermazione sia vera, innanzitutto si scopre che lo è nell'animo nostro, quando sappiamo che affermiamo che ciò è vero. Ma se anche si cancellerà dall'animo nostro, quando avremo dimenticato ciò che sappiamo, rimarrà per la verità stessa. Sempre infatti sarà vero che è esistito ciò che esisteva e non esiste più; e lì sarà vero che ciò che era è stato, dove era vero che, prima di avvenire, ciò che non era sarebbe avvenuto. Dio non si può opporre a questa verità, egli nel quale dimora la verità stessa somma e immutabile, e dal quale è illuminato, affinché esista, tutto ciò che è vero nell'anima e nella mente di chiunque. Quando affermiamo che Dio è onnipotente, non lo affermiamo nel senso che crediamo che egli possa anche morire e che, poiché non può morire, non lo si debba allora dire onnipotente. Egli è l'unico che veramente può esser detto onnipotente, perché esiste veramente e perché da lui solo proviene tutto ciò che in qualche modo esiste.¹¹

¹⁰ Agostino, *Soliloqui*, II, ii, 2, a cura di Giovanni Capatano, in *Agostino. Tutti i dialoghi*, Bompiani, Milano 2006, p. 537.

¹¹ Agostino, *Contro Fausto manicheo*, XXVI, 5, trad. it di U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, in *Opere di Sant'Agostino*, parte I vol. XIV/2, cit., pp. 657-659.

Andiamo per ordine nell'analizzare il testo. Innanzitutto se vi è la risposta di Agostino a questo problema, vuol dire che già a quel tempo (e nello stesso ambiente cristiano questa volta) la decifrazione del vero significato di onnipotenza e di immutabilità del passato non erano chiari e in verità non lo saranno per lungo tempo. Il nostro dottore esplicita subito, infatti, una distinzione quasi ovvia: che Dio faccia in modo che non esista più qualcosa che ora è, è assai diverso e meno problematico del fatto che Dio faccia in modo che una cosa che è esistita non solo non esista più, ma per giunta, e questo è il punto, non sia mai esistita. Ora Agostino non solo ripete brevemente ciò che già aveva affermato prima - e cioè che è impossibile che la verità possa essere trasformata in falsità da colui che per la tradizione cristiana è per antonomasia la stessa Verità - ma in più prova a inserire una nuova dimostrazione che, a nostro avviso però, sarà foriera di problemi ancora maggiori. Scrive infatti Agostino che se il passato non è più, proprio perché è passato, non ci sarebbe motivo di chiedere a Dio di annullarlo visto che già lo è. Il passato infatti – continua il nostro - è vero che è esistito quando è esistito: ma ora, proprio perché è passato e non presente, non esiste più.

Si tratta di considerazioni elaborate in maniera più estesa nelle *Confessiones*, ma che hanno come fulcro l'idea - ancor oggi plausibile a molti - che l'unico tempo realmente esistente sia il presente. Al massimo si può parlare, per Agostino, di un presente del passato (la memoria) e di un presente del futuro (l'attesa); ma non certo di una reale esistenza di tutti e tre i tempi come comunemente li intendiamo. È possibile intravedere qui una certa corrispondenza con quanto, secoli prima, affermava lo stesso Aristotele:

Ma del tempo alcune parti sono state, altre stanno per essere, ma nessuna è, sebbene esso sia divisibile in parti.¹²

Probabilmente anche questa idea del tempo, come provenire dal niente e tornare nel niente, come breve momento di esistenza tra il non esserci più e il non esserci ancora, era parte (e lo è ancor oggi) di un comune modo di pensare la temporalità

¹²Aristotele, *Fisica*, IV, 218a, trad. it. di A. Russo, in Aristotele, *Opere. Vol. 3: Fisica, Del cielo*, trad. it. di A. Russo e O. Longo, Laterza, Bari 2007, p. 99.

condiviso a quell'epoca. Come questa idea, poi, si relazioni al *factum infectum fieri nequit* sarà un tema tutto da affrontare. Riprendiamo, però, il filo del discorso fin qui svolto.

Il passato è vero, esiste insomma, nella nostra affermazione (vera) su di esso. Il discorso che si sta qui svolgendo richiama in causa la nozione classica di verità come corrispondenza tra pensiero e realtà: una affermazione è vera se lo stato di cose del mondo da essa enunciato esiste, ed è quindi vero, o adeguato a come da essa enunciato. In maniera banale possiamo dire che l'affermazione: “Ora piove” è vera se effettivamente in questo momento sta piovendo. Richiamato brevemente ciò, si capisce meglio il prosieguo del testo di Agostino; egli infatti continua rispondendo alla possibile obiezione di chi chiedesse dove è vera l'affermazione sul passato, se il referente reale di tale affermazione non c'è più. L'obbiettore, insomma, da conoscitore della comune dottrina della verità come adeguazione, si pone la questione di quale realtà renda vera l'affermazione, quando tale realtà non ci sia più. Agostino, da bravo maestro del pensiero occidentale, specie sulle questioni temporali, risponde che l'affermazione è vera nell'animo nostro, vale a dire chiarifichiamo noi nel luogo in cui è presente la memoria e il ricordo delle cose passate. Se poi, però, accadesse che anche lì possa “franarci la terra sotto i piedi”, possa venir meno, cioè, il referente reale (o ciò che ne rimane nel ricordo) con il sopraggiungere della dimenticanza e dell'oblio, non vi sarebbe nulla da temere, in quanto sempre troveremmo appiglio nella verità stessa. Agostino parla di un “li”, cioè di un luogo della verità che non potrà mai venir meno e tale luogo, fa capire il nostro autore, è Dio stesso in quanto in lui: “dimora la verità stessa e immutabile”. Rileggendo il testo, seguendo la nostra ricostruzione, possiamo notare una vera e propria *escalation* alla ricerca di un ancoraggio solido su cui basare l'affermazione sul passato. Dall'animo alla verità e dalla verità a Dio. È difficile, qui, non rimandare o comunque riprendere il lavoro fatto qualche anno fa, proprio in riferimento ad Agostino¹³. L'idea che sopra richiamavamo, che il contenuto del passato sia divenuto niente, non è per nulla pacifica e i testi qui riportati lo dimostrano. Insistiamo: se il passato è niente, come si può parlare di esso? La risposta più ovvia è che lo si può fare perché v'è la memoria che in sé ha il ricordo dell'evento; se non che, che cosa può ricordare la memoria se ciò su cui si basa (il reale evento passato) è

¹³ A. Possamai, *Ciò che resta del passato. Riflessioni sul tema del tempo passato in Agostino, Freud, Spaemann e Severino*, tesi di laurea in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, 2010-2011, pp. 7-17.

oramai nulla; e poi ammettendo anche di accettare l'insoddisfacente risposta, che cosa accade quando dimentichiamo, o ancor peggio quando moriamo, o per giunta, come estrema possibilità, quando il mondo (se sarà) verrà meno? Agostino non sembra inconsapevole delle perplessità che insorgono, altrimenti non si spiegherebbe la sua ricerca di un appoggio su cui stabilire l'immutabilità del passato. Del resto, che senso avrebbe affermare che il passato non può non essere stato, e poi dire che il passato è niente, o comunque che non si può esser certi di ciò a cui ci si riferisce quando si discute di eventi oramai trascorsi. Se infatti, fossi certo per principio che ciò che è accaduto non può non essere accaduto, ma poi non sapessi ricordare con certezza (perché, supponiamo, me ne son dimenticato) che cosa è accaduto fattualmente, e inoltre dicessi che comunque quel che è accaduto è oramai niente, che razza di spessore potrebbe avere l'immutabilità del passato di cui sono certo? La soluzione non si può che trovare in Dio, almeno secondo il dottore della grazia.

Certo, se vi fosse una intelligenza dotata di scienza e di prescienza così grandi da conoscere tutto il passato e tutto il futuro come a me è nota una qualunque notissima canzone, sarebbe cosa oltremodo meravigliosa, da metter spavento: nulla ad essa rimarrebbe nascosto di quello che ha avuto il suo corso, di quello che lo avrà nei secoli, proprio come a me quando canto quella canzone non rimane nascosto né qual parte si sia svolta da principio né quale e quanta manchi al finire. Lungi però da me l'idea che Tu, creatore dell'universo, creatore delle anime e dei corpi, conosca tutto il futuro e tutto il passato in codesta guisa. Ben più mirabile, ben più profonda è la tua scienza. Chi canta o sta ad ascoltare una canzone conosciuta è variamente mosso negli affetti e scosso nei sensi dalla attesa di ciò che segue e nel ricordo di ciò che è stato eseguito: ma niente di simile avviene in Te, nell'immutabile tua eternità; in Te, vero eterno creatore delle intelligenze.¹⁴

Agostino su questo testo delle *Confessiones* e sul precedente, *Contra Faustum manichaeum* è ben consapevole che non può che essere questa la via di uscita: l'esistenza di un luogo in cui non potrà mai venir meno la conoscenza esatta del passato. A ben vedere, però, il problema si è così spostato ma non risolto. In Dio è presente la conoscenza vera del passato; tuttavia è da capire se ciò può conciliarsi con il ritenere il passato un non esserci più, un essere andato nel nulla. Può Dio, insomma,

¹⁴Agostino, *Le Confessioni*, XI, 31, trad. it. di C. Vitali, Bur, Milano 1998, pp. 589-590.

conoscere ciò che non esiste? La risposta, tutt'altro che scontata, oltre a riguardare il passato, chiama anche in causa lo spinoso problema dei futuri contingenti, tanto caro alla scolastica medievale. Forse a suo tempo avevamo abbozzato una soluzione troppo semplice¹⁵, probabilmente la risposta di Agostino sarebbe affermativa: Dio conosce ciò che non esiste più e ciò che non esiste ancora. Della attendibilità della risposta, però, non siamo ancora certi: nell'eternità di Dio - si evince dai testi agostiniani - tutto è a Lui presente e nulla rimane nascosto di ciò che è avvenuto, in lui infatti vi è la verità piena; ma quale sia il senso di questa presenza e la struttura di questa verità, è ciò su cui ancora siamo in dubbio. Dire che le cose sono a Lui presenti e che in Lui dimora la Verità sono affermazioni che lasciano intendere un rapporto di Dio alla cosa o all'evento reale e non ad una sua ricostruzione. L'immutabilità del passato, così presentata dal dottore della grazia, è strettamente legata, per non dire che si poggia, sulla verità stessa, cioè su Dio; se Dio conosce ciò che è contingente, e che perciò potrebbe non essere, allora dovrebbe avere almeno una qualche conoscenza dell'inesistente.

Ciò che ora rimane un problema aperto, nel prosieguo della ricerca, andrà delineandosi meglio e più chiaramente, anche se ciò non necessariamente porterà ad una semplificazione delle questioni; anzi. E tutto grazie a spunti assai diversi di importanti autori. Intanto, in questo primo passo verso l'età di mezzo (che spesso, nella storia della Filosofia, vede proprio Agostino come punto di avvio) constatiamo una chiara ricezione e approvazione del *factum infectum fieri nequit* ed una sostanziale solidarietà tra esso e l'onnipotenza divina. L'uno poggia sull'altra in maniera indissolubile e, insieme, garantiscono la stabilità del passato.

¹⁵ A. Possamai, *Ciò che resta del passato. Riflessioni sul tema del tempo passato in Agostino, Freud, Spaemann e Severino*, cit.

Capitolo 3

Pier Damiani

Può essere sintomatico il fatto che debbano passare seicento anni da Agostino prima di ritrovare una trattazione significativa sull'argomento che stiamo considerando. Potrebbe dipendere forse dall'epoca, forse dal decadere degli studi e della cultura in generale, ma forse anche dall'atteggiamento mutato e dalle preoccupazioni nell'analizzare determinati temi. Come suggerisce F. Corvino nel suo saggio *Necessità e libertà in Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, l'analisi razionale della realtà e della verità attraverso procedimenti rigorosamente logici potevano porre dei limiti all'onnipotenza di Dio o alla sua libertà, nonostante - come visto - in Agostino si trovi una conciliazione tra le due. L'opuscolo di san Pier Damiani sull'onnipotenza divina sembra confermare tutto ciò, in esso infatti vi è una difesa dell'onnipotenza divina contro qualunque cosa possa limitarla: nello specifico i principi logici e filosofici, e tra questi proprio il *factum infectum fieri nequit*.

Confrontandoci con il testo, ricordiamo che esso prende spunto da una conversazione fatta dal Damiani con Desiderio, l'abate del monastero di Montecassino, su di un passo di san Girolamo che, guarda caso, tratta proprio dell'impossibilità, anche per Dio, di fare in modo che una cosa accaduta possa non esser accaduta: in particolare, che una vergine violata possa non esser stata violata. Vediamo come il Damiani introduce la questione:

Un giorno, come ti sovrerà, mentre ambedue sedevamo a mensa, nel ragionare cadde il discorso su quel passo di San Girolamo: «Arditamente parlo: per quanto Dio tutto possa, non può far risorgere una vergine dopo la caduta. Egli può bensì liberarla dalla pena, ma non riesce a ridarle la corona della verginità perduta»; io per quanto timidamente, non osando mettere in dubbio alla leggera l'affermazione di un tant'uomo, ti dissi schiettamente quel che ne pensavo, come a padre che ha i miei stessi sentimenti: - Confesso, dissi, che quest'opinione non m'è mai piaciuta; chè io non guardo a chi ha detto una cosa, ma a che cosa si dica. Ora a me sembra troppo disdicevole attribuire

così alla leggera un'impotenza a colui che può tutto, a meno che ciò non sia affermato per arcana rivelazione d'un più alto intelletto.¹⁶

Di seguito, poi, entrando nel vivo della discussione, il nostro continua dimostrando come non si possa fondare la presunta impotenza divina su una scelta della Sua volontà. Affermare che Dio non può fare una cosa perché non vuole non ha senso:

Tu al contrario mi rispondesti esser sicuro e sufficientemente comprovato, che Dio non può far risorgere una vergine dopo la caduta. Quindi, dopo esserti diffuso in lunghe e prolisse argomentazioni, finalmente arrivasti a questa conclusione del tuo ragionamento, asserendo che Dio non può far questo per altra ragione, se non perché non vuole. Al che io risposi: - Se Dio non può fare nessuna di quelle cose che non vuole, e non fa se non quello che vuole, dunque non può in nessun modo fare alcuna delle cose che non fa. Ne consegue pertanto, potersi liberamente affermare, che Dio oggi non manda la pioggia perché non può; non risolveva quei che languono perché non può; per la stessa ragione, non fa perire gli ingiusti e non libera i santi dalle loro oppressioni. Queste e molte altre cose Dio non fa, perché non vuole; e perché non vuole, non può: ne vien dunque di conseguenza che tutto ciò che Dio non fa, non può assolutamente farlo. Il che appare davvero così assurdo e così ridicolo, che una simile affermazione non solo non s'accorda con l'onnipotenza divina, ma non si confà neppure all'uomo per quanto fragile, poiché vi sono molte cose che non facciamo, eppure potremmo farle.¹⁷

Pier Damiani, come si può notare, non inizia la sua riflessione affrontando da subito il tema dell'immutabilità del passato; prima si impegna piuttosto a sgombrare il campo da ulteriori considerazioni erronee che ci possano far dubitare dell'illimitata potenza di Dio. Si guadagna in tal modo che la potenza divina non può di certo essere vincolata alla necessità del passato, se tale necessità si fonda sull'immutabilità della volontà di Dio. Posto, infatti, che Dio non cambia il passato perché altrimenti la sua volontà da immutabile diverrebbe mutevole e ciò non può essere, non segue da questo che però egli non abbia il potere di farlo. Anche se poi il risultato non cambia. Diverso

¹⁶ Pier Damiani, «*De divina omnipotentia*» e *altri opuscoli*, testo critico con intr. e note a cura di P. Brezzi, trad. it. di B. Nardi, Valecchi Editore, Firenze 1943, pp. 53-55.

¹⁷ Ivi, p. 55.

è infatti affermare che il non cambiamento è dovuto ad una scelta irrevocabile piuttosto, invece, che ad un'impotenza. Se Dio non vuole cambiare il passato, resta vero altresì che avrebbe comunque il potere di farlo.

Tutto questo non toglie, si badi, che pure per il Santo vi è qualcosa che Dio non può fare. Si tratta del male, anche se a ben vedere questo non implica un venir meno della potenza divina, infatti come scrive Damiani: il male è un niente.

Tutti i mali poi, quali le iniquità e le scelleratezze, anche quando sembrano essere, non sono, poiché non provengono da Dio, e perciò non sono niente, per la ragione che Dio in nessun modo li ha fatti e «senza di esso niente fu fatto». [...] Perciò, se un male fu fatto, esso era niente anche in quel momento in cui pareva essere.¹⁸

Certo, però, a noi non pare che il male possa essere così sommariamente esorcizzato, relegandolo nel non essere. La violenza su una persona, che è poi il caso preso a riferimento come origine di questo scritto, non sembra potersi giudicare, e figuriamo risolvere, adducendo che esso è in realtà un niente. Troviamo, però, nell'opera del nostro autore, un approfondimento al riguardo che serve tra l'altro a mostrare come il Damiani non fosse digiuno delle principali regole logiche comunemente accettate e descritte al suo tempo. Ciò risulta interessante specie, nel prosieguo, per non ritenere il Dottore della Chiesa uno sproveduto od un ingenuo.

Poiché, infatti, è un male che l'essere e il non essere vadan confusi, ed anzi è un nulla, per questo siffatta confusione dell'uno con l'altro non è stata effettuata dal buon Creatore che tutte le cose produsse. Invece una tale reciproca confusione può in qualche modo riscontrarsi nei mali, i quali sembrano, sì, essere e non sono, e perciò quasi sono e non sono: sono in apparenza, ma non secondo il giudizio della verità; benché anche agli stessi mali non possiamo a rigore concedere siffatta contrarietà, d'essere e non essere nello stesso tempo, perché sembrano essere ma non sono; e perciò è più vero il dire che non sono affatto, che il dire che sono e non sono.¹⁹

¹⁸ Ivi, p. 105.

¹⁹ Ivi, p. 109.

Riconduciamo ora il discorso all'argomento iniziale: che cosa dovrebbe allora impedire a Dio di “ripristinare una vergine dopo la caduta?” - si chiede a questo punto San Pier Damiani -. Non di certo la sua volontà, come detto sopra: Dio ha il potere di fare anche ciò che non fa; nemmeno si può pensare che Egli non possa farlo perché è un male; anzi sarebbe, come dice il Santo, senza fallo un bene, se la provvidenza decidesse di agire in tal modo. Arrivati a questo punto, allora, l'ultimo ostacolo da superare è proprio l'immutabilità del passato: il *factum infectum fieri nequit*.

Infine, mi vedo obbligato a rispondere a ciò che in questa controversia molti obiettano, facendosi forti del parere della tua santità. Dicono costoro: - Se Dio, come tu affermi, è onnipotente in ogni cosa, potrebbe forse far sì che le cose accadute non siano accadute? Egli può certamente distruggere tutte le cose che sono state fatte, in modo che esse non siano più, ma non si riesce a vedere in che modo potrebbe fare che le cose che sono accadute non siano accadute. Ossia egli può far sì che ora e in avvenire Roma non esista più, giacché può essere distrutta; ma in nessun modo si riesce a capire come possa darsi che non sia stata fondata anticamente.²⁰

Approfittando della chiarezza di questo testo sul che cosa voglia dire poter modificare il passato, evidenziamo subito come a volte il Damiani venga meno a precisione e coerenza nel suo scrivere. Su un punto centrale come questo, della possibilità di modificare il passato da parte di Dio, ecco cosa scrive:

E per certo è cosa assai più mirabile e di ben maggiore eccellenza che una vergine resti inviolata dopo aver partorito, di quel che non sia il ricupero del verginale pudore da parte di una donna caduta, dopo la sua caduta; poiché è cosa più difficile a chicchessia d'entrare a porte chiuse, che non il richiudersi di quelle porte che dianzi erano aperte. Dunque se il nostro Redentore, nascendo da una vergine, fece cosa che è più grande e di gran lunga più eccellente; non potrà ridonare la verginità ad una fanciulla violata, che è cosa da meno? L'uomo Dio poté uscire da un utero verginale, senza ledere la verginità, e non potrà riparare la perdita della verginità d'una donna violata? E allora come potrà riabilitarsi l'omicida dopo il giusto castigo, si da non esser più omicida? In che modo posson riabilitarsi il ladro, lo spergiuro, il rapinatore? In che modo potrà

²⁰ Ivi, pp. 71-73.

avvenire che quei che son rei di qualsiasi colpa, dopo che si sono veramente corretti, non sian più quel che sono stati?²¹

Va chiarito subito, quindi, che il problema in questione non è se Dio possa fare o meno che sia riparato un danno compiuto, ma se Dio possa fare che quel danno non sia mai stato compiuto. Una cosa è affermare che una vergine può essere completamente riabilitata nel corpo, nella mente e nello spirito dopo la caduta, un'altra è affermare che quella caduta non sia mai avvenuta. Anche se si dicesse che una vergine violata è stata guarita così perfettamente che, anche nella sua memoria non rimangano segni e che quindi il fatto accaduto è stato così ben superato che è come se non fosse accaduto, comunque è cosa diversa dall'affermare che ciò che è successo non sia successo. Forse, effettivamente, il testo di Girolamo a riguardo può suscitare dei dubbi.

Arrischio una frase audace: Dio, che può tutto, non può rialzare una vergine una volta caduta! Potrà liberarla dal castigo, ma non potrà darle la corona dopo che s'è macchiata. Stiamo in guardia che non s'avveri per noi quella profezia: « Anche le vergini virtuose vengono meno ».²²

Tuttavia è importante tener distinti questi due significati. Entrambi riguardano il metter mano sul passato (in questo caso) da parte di Dio, ma mentre il primo è accettato da tutti (Dio può risollevare dopo la caduta), il secondo (può non esser accaduto ciò che è accaduto) è il tema centrale del dibattito. Il Damiani nello scritto sembra talvolta aver ben chiara la differenza, mentre in altre occasioni pare inconsapevolmente sovrapporre i sensi in questione.

Ci teniamo a ribadire (e non lo faremo solo qui) che la posta in gioco è di tutt'altra portata rispetto a possibili riabilitazioni o sistemazioni di ciò che è accaduto, il discorso centrale verte, infatti, sulla effettiva capacità o meno di rendere non accaduto ciò che si sa esser accaduto, di render non fatto il fatto stesso una volta che esso sia stato compiuto. Su questo secondo significato si gioca la partita ed è a questa idea che chi ritiene il passato modificabile deve rispondere.

²¹ Ivi, pp. 115-117.

²² Girolamo, *Le lettere*, XXII, trad. it. di S. Cola, vol. I, lettere I-LII, Città Nuova Editrice, 1996 Roma, p.189.

La strategia che Pier Damiani mette in campo per rispondere all'obiezione di chi ritiene impossibile rendere non accaduto l'accaduto è duplice: da un lato mette in evidenza le difficoltà che emergono accettando la necessità degli eventi passati e, dall'altro, rileva che se esistono delle leggi della realtà, esse, essendo opera del Creatore, non possono renderlo impotente in quanto, appunto, create da Lui. In qualche modo, insomma, un attacco dall'interno e uno dall'esterno per minare la medesima tesi. Vediamolo nello specifico. Se dovessimo accettare l'idea che Dio è impotente riguardo alle cose passate perché è impossibile che non sia stato ciò che è stato, non si capisce perché dovrebbe invece aver potenza sul presente e sul futuro. Qualunque cosa esista, infatti, in questo momento, finché esiste, non può non esistere; se una cosa è, è impossibile che non sia. Allo stesso modo ciò che sta per accadere è impossibile che non stia per accadere. L'impossibilità di modificare la realtà si estenderebbe quindi, per chi ragiona in questi termini, non solo al passato, ma anche al presente e al futuro. Dio sarebbe completamente impotente.

In effetti, per quel che riguarda il futuro, il Dottore della Chiesa precisa meglio il suo discorso. È vero che quando si parla del futuro sono possibili più alternative: “qual si voglia dei due” (si tratta dei futuri contingenti, nel modo in cui si esprime il nostro) può accadere. Però ciò vale per la variabilità naturale delle cose e non per quanto riguarda la logica conseguenza del giudicare.

Giacché, secondo l'ordine naturale del vario succedersi dei fenomeni, può darsi che oggi piova, come può darsi che non piova; ma quanto alla logica conseguenza del giudicare, se sta per piovere, è al tutto necessario che stia per piovere, e con ciò è del tutto impossibile che non stia per piovere.²³

Quel che si vuol dimostrare è che, attribuendo un' impotenza a Dio rispetto al passato, si finisce per renderlo impotente del tutto. Dio non riuscirebbe a far sì che quel che è accaduto non sia accaduto, che quello che ora è, fintanto che è, non sia, e che quel che sta per accadere, non stia per accadere. In qualche modo si può dire si tratti di un'apagogia; si mostra insomma che, accettando la tesi dell'immutabilità del passato, si arriva a delle conclusioni assurde.

²³ Pier Damiani, «*De divina omnipotentia*» e altri opuscoli, cit., pp. 77-79.

A onor del vero, il trasporto della necessità dal passato e dal presente (fintanto che è) al futuro, potrebbe essere facilmente contestata; in maniera forse un po' capziosa, infatti, il Damiani sembra cercare di far tornare i conti scavalcando le conclusioni logiche dei ragionamenti. Sicuramente, se sta per piovere è impossibile che non stia per piovere; tuttavia ciò non dice nulla sul fatto che alla fine pioverà effettivamente o meno. La verità che esprimo sul futuro prossimo è relegata alla mia sicurezza su ciò che la realtà ora mostra, ma tale sicurezza non dà garanzie sul fatto di essere una corretta interpretazione dei segni del presente. "Sta per piovere." è un giudizio che più rettamente sembrerebbe trasformarsi in un: "Secondo me, da quel che ne capisco sta per piovere."; ed è sicuramente vero, a meno che non sia schizofrenico, che per me è vero che sta per piovere; ma ciò appunto non implica nessuna necessità che ciò avvenga o meno.

Al di là di tutto, comunque, resterà per secoli un problema il ritenere che il potere di Dio possa mutare nel tempo. Perché Dio non potrebbe più agire su un evento per modificarlo una volta che tale evento fosse passato, mentre prima poteva farlo? Forse che il potere di Dio viene meno con lo scorrere del tempo? Ciò che diventa passato diventerebbe autonomo rispetto al potere divino; e così la stessa onnipotenza sarebbe relegata al presente ed al futuro, perdendo di fatto se stessa. Forse, però, questo modo di vedere le cose è troppo umano: non rispecchia la realtà di Dio e le conclusioni a cui si perviene non sono dovute ad altro se non alla nostra incapacità di metterci dal suo punto di vista e nel suo modo di rapportarsi alla realtà.

Per convincere dunque l'impudenza di questi blateratori, ai quali non bastasse la soluzione che sopra abbiamo data della questione proposta, potremmo dire senz'ombra di celia che Dio, in quella sua immutabile e sempre uguale eternità, può far sì che quello che per il nostro mutare è avvenuto, non sia avvenuto; sicché possa dirsi: Dio può far sì che Roma, la quale fu fondata in tempi antichi, non sia stata fondata. Il dire che noi facciamo, che «Dio può», al tempo presente, si intende in rapporto all'immutabile eternità di Dio onnipotente; ma per rapporto a noi, nei quali è continuo mutamento e passaggio incessante, dovremmo dire più propriamente «poteva», secondo il nostro costume, si dà intendere come segue: - Dio può far sì che Roma non sia stata fondata - e ciò per rapporto a lui nel quale «non è mutamento né ombra di vicissitudine»; il che per rapporto a noi equivale a dire: «Dio poteva». Giacché per rapporto alla sua eternità, tutto quello che Dio poteva, questo anche può, per la ragione

che il suo presente non si cangia mai in passato, e il suo oggi non diventa mai domani né altro momento del tempo; ma a quel modo che egli è sempre quello che, così quel che gli sta innanzi gli sta sempre innanzi. Perciò, come possiamo dire con esattezza: - Dio poteva fare che Roma, prima d'esser fondata, non fosse fondata - , allo stesso modo possiamo dire con proprietà: - Dio può far sì che Roma, dopo che è stata fondata, non sia fondata - ; poteva, per rapporto a noi; può, per rapporto a se. Giacché quel potere che Dio aveva prima che Roma sorgesse, permane ognora immutabile nell'eternità di Dio, senza passare, sicché allo stesso modo che di qualsiasi cosa possiamo dire che Dio poteva farla, possiamo dire ugualmente che Dio può farla, per la ragione che il suo potere, che è coeterno ad esso, resta sempre fermo e immutabile.²⁴

Il potere di Dio è fisso ed eterno: quel che poteva, ancora oggi può. Del resto se Egli è sempre lo stesso per l'eternità, come può invece il suo potere mutare nel tempo? Damiani conferma che l'impotenza che attribuiamo a Dio dipende dal ritenere la sua prospettiva simile alla nostra, ma non si può pensare che ciò che vale per il temporale valga anche per l'eterno. Come Roma poteva non esser fondata, così da non poter mai esser stata fondata, quando stava per esser fondata, così ora può ancora non esser mai stata fondata; lo stesso dicasi per la vergine caduta. Niente impedisce all'immutabile eternità di Dio di rendere non avvenuto ciò che è avvenuto.

Ed in vero, allo stesso modo che in esso non c'è un essere ora e un essere stato, ma un sempiterno essere ora, così di conseguenza non c'è in lui un aver potuto e un potere ora, sibbene un perpetuo potere ora che mai non muta. Giacché, come non dice: «Io sono quello che fui e sono», ma anzi: «Io sono quello che sono», e ancora: «Quegli che mi ha mandato a voi», così vien di conseguenza che egli non dica: - Io sono quei che ho potuto e posso - , sibbene: - Quei che immutabilmente ed eternamente posso - . Quello stesso potere, infatti, che in Dio era prima dei secoli, v'è anche oggi; e quel potere che esso ha oggi, aveva pure prima dei secoli, e permane ancora fermo e immutabile per tutti i secoli avvenire, eternamente. Come dunque Dio poteva, prima che tutte le cose fossero, far sì che non fossero, così può, anche in questo momento, far sì che non siano state le cose che sono state; chè quel potere che aveva allora, non è mutato né l'ha perduto; ma anzi, come egli è sempre quel che è, così anche il potere di Dio non può mutarsi.²⁵

²⁴ Ivi, pp. 147-149.

²⁵ Ivi, p. 149.

Tutto ciò che accade, tutte le cose, ci dice San Pier Damiani, sono simultaneamente presenti sotto lo sguardo di Dio. Ad Esso non appartiene il domani o lo ieri, ma un sempiterno oggi. Il modo in cui viene cercato di spiegare il rapporto di Dio con gli eventi del/nel tempo ripresenta, però, alcune delle stesse difficoltà che avevamo già abbozzato in Agostino. La conseguenza non detta, che a noi pare si possa trarre, è che come è vero che nel suo presente eterno Dio ha a che fare con le cose stesse, così le cose stesse sono eternamente presenti a Dio. Se ciò è vero, e il reciproco appunto sembra essere tale, nuovamente sarebbe da chiedersi che senso abbia affermare che il contenuto del tempo passato (ma in qualche modo anche del futuro) sia un niente. Il dire che le cose in quanto presenti eternamente a Dio, sono perciò in qualche modo sempre presenti a “qualcuno” e quindi in qualche modo eterne, è un ragionamento che, oltre che corretto, si ricava indirettamente e forse involontariamente, ancorché con una certa consequenzialità, dagli stessi testi del Damiani.

In quel suo oggi, per vero, è ancora immutabilmente presente quel giorno in cui questo mondo ebbe origine, e già presente è anche quel giorno in cui il mondo stesso sarà giudicato dalla giustizia del Giudice eterno. Chè difetto d'immutabilità non cade in quella luce la quale senza accrescimento illumina ciò che ha prescelto, e senza diminuzione abbandona ciò che essa sprezza, perché dispone tutto quello che muta, mentre essa permane immutabile nella propria natura, ed ha creato le cose che in se stesse sono transeunti, per tal modo che, ciò che ha creato, presso di lei non possa mai venire meno. Il tempo che fuori di noi scorre attraverso le cose esterne, non fluisce in lui al suo cospetto; ond'è che nella sua eternità permangono ferme tutte quelle cose che fuor di lui il succedersi dei secoli senza tregua produce non ferme.²⁶

Fraasi come quelle appena citate: «ciò che ha creato, presso di lei non possa mai venir meno», «nella sua eternità permangono ferme tutte quelle cose che fuor di lui il succedersi dei secoli senza tregua produce non ferme» lasciano, crediamo, ben pochi dubbi al riguardo. E ancora scrive il nostro:

²⁶ Ivi, p. 97.

Per la stessa ragione, se qualcosa di buono è stato fatto dagli uomini, non può perdere il suo essere e il suo essere stato, poiché è opera di Dio, anche se è stato fatto per mezzo degli uomini; onde dice il Profeta: «Tu ha il compiuto in noi tutte le nostre opere».²⁷

Stranamente, notiamo, pur essendo Pier Damiani di opinione diversa rispetto ad Agostino circa la necessità del passato, entrambi finiscono ugualmente per indicare o suggerire una qualche sussistenza del passato stesso. Tesi, in realtà, mai sostenuta apertamente; anche se gli esiti della riflessione a quello sembrano portare. Nel futuro si svilupperà, probabilmente seguendo anche questi risvolti problematici, la dottrina (condannata dalla Chiesa) della presenza eterna delle cose in Dio. Non è ancora, precisiamo, quello che qui ci pare di intravedere nella riflessione dei nostri autori, ma forse ne può rappresentare una possibile deriva. Che le realtà siano eternamente presenti a Dio non significa che siano eternamente presenti in Dio, ma, come dire, il passo è breve. Su ciò avremo comunque modo di tornare nel seguito.

Gli eventi passati e futuri stanno innanzi alla sapienza divina come veramente presenti, fermi ed immobili. Tanto ha senso dire per Dio: “han forato le mie mani ed i miei piedi”, che il dire: “foreranno”. Allora, avendo ripulito il nostro modo di intendere il rapporto di Dio con gli eventi temporali, come ci riponiamo di fronte a quelle domande che prima ci mettevano in difficoltà? Può, insomma Dio far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto? Che ciò che è, fintanto che è, non sia? Che quel che sta per accadere, non stia per accadere?

La risposta del Damiani si sposta ora su un altro piano, si tratta di quell'altro lato della questione a cui prima accennavamo. Tutto ciò che è, fu fatto per mezzo di Lui e niente senza di Lui fu fatto; questo il santo crede e ritiene debba essere creduto. Quindi Dio può anche andar contro a questi principi se volesse, ma essendo Lui il creatore di tutto, anche di queste regole della realtà, non avrebbe ragione per farlo.

Dunque, dal momento che Dio può tutto, perché dubiti che Dio non possa far sì che una cosa sia e non sia nello stesso tempo, qualora fosse davvero bene che ciò avvenga? Se poi non giova a niente che le cose restin confuse tra l'essere e il non essere, e Dio non che fare cose inutili ha fatto buone tutte le cose; se anzi ciò è male, e per questa ragione è niente, Dio non l'ha fatto in nessun modo, perché «niente fu fatto senza di esso».

S'aggiunge a ciò, che la volontà del sommo e onnipotente artefice è causa talmente

²⁷ Ivi, p. 105.

efficace dell'esistere e del non esistere di tutte le cose, che quello che essa vuole che sia non può non essere, e quello che non vuole che sia non è capace di essere. La potenza di Dio in verità ha fatto sì che, quello che essa ha stabilito che fosse, non possa non essere stato; e quello che ha stabilito che sia, finché è, non possa non essere; e quello che ha stabilito che debba venire, non possa più non avvenire; sicché la ragione per la quale la potenza di Dio ci appare maggiore e più mirabile, è proprio quella per cui è ritenuta priva di forza e di vigore degli stolti sapienti. Chè se tutto ciò che è, vien da lui, è lui stesso che ha dato alle cose tal forza d'esistenza, da non poter non essere state, dopo che una volta sono state.²⁸

San Pier Damiani riconosce, quindi, che Dio rispetta il *factum infectum fieri nequit*, in quanto da Lui proviene, ma potenzialmente, potremmo dire, è capace di andar oltre. Vi sono dei principi che la natura delle cose non può fare a meno di rispettare; niente può essere e insieme non essere, una cosa del genere, non essendo secondo natura, senza dubbio non esiste. Cose contrarie non possono convenire ad uno stesso soggetto. Così, in natura, non può darsi che una stessa identica cosa sia avvenuta e non sia avvenuta: quel che è stato non può dirsi in verità che non sia stato e quel che non è stato non può dirsi ragionevolmente che sia stato. Si badi bene, però - ci mette in guardia il Santo - a proiettare in Dio questa impossibilità che giustamente compete alla natura. Chi, infatti, ha dato origine alla natura, quando vuole, può abolirne le necessità intrinseche. Le cose create obbediscono alle leggi naturali, ma la natura obbedisce al suo Creatore. Ne viene, come si capisce, un'immagine di Dio superiore a qualsiasi necessità, allo stesso principio di non contraddizione (non esplicitamente chiamato in causa in questo testo, ma chiaramente presente nelle espressioni). Non, comunque, un Dio arbitrario o caotico, bensì rispettoso dei limiti che ha posto, benché possa anche potenzialmente sottrarvisi. La necessità naturale è, per il Damiani, paragonabile ad un'ancella sottomessa ai comandi del Creatore. In qualche modo si può dire che Dio sia un legislatore che ha posto delle regole affinché tutto possa funzionare al meglio e Lui stesso fa rispettare e rispetta tali regole; ma, in caso di "necessità" e sempre a fin di bene, può agire fuori da queste stesse regole.

A questo punto, alla domanda: "Può Dio fare in modo che ciò che è avvenuto non sia avvenuto?" si dovrebbe rispondere che sì, lo può fare, ma che normalmente, per rispetto delle leggi da Lui create, non lo fa. Non solo normalmente, aggiungiamo, ma

²⁸ Ivi, p. 103.

praticamente sempre, visto che Dio non avrebbe motivo di cambiare una cosa se essa è un bene, mentre se fosse male, come dicevamo prima, essa sarebbe in realtà un niente. Le parole ricapitolative del Damiani confermano con forza tutto ciò:

Quando dunque si pone la questione, come Dio possa far sì che quel che è accaduto non sia accaduto, un fedele di sana fede risponde che quel che è accaduto, se era un male, non era un qualcosa ma bensì un niente, e perciò si deve dire che non è stato, perché non ha avuto fondamento d'esistenza, ciò che l'artefice di tutte le cose non ha comandato che fosse; se invece quello che è avvenuto era cosa buona, fu fatto certamente da Dio, giacché «egli disse, e le cose furono fatte, egli comandò e furono create», ché «tutte le cose da esso furono fatte, e senza di esso non fu fatto niente». E quindi il chiedere come Dio possa fare che quel che è avvenuto non sia avvenuto, è lo stesso che domandare: - Può Dio far sì che quel che ha fatto non l'abbia fatto? - Ossia che Dio non abbia fatto, quel che Dio ha fatto? Perciò, chi fa simile asserzione, merita gli si sputi in faccia, e non è degno di risposta, ma piuttosto d'esser curato col cauterio.²⁹

Lasciando stare i toni aspri, che spesso ne caratterizzano la scrittura, San Pier Damiani inserisce in questa risposta riassuntiva un elemento molto importante. Egli attua uno slittamento da ciò che è accaduto a ciò che Dio ha fatto, accettando l'idea che tutto ciò che accade è opera di Dio, quindi tutto ciò che è fatto, è fatto da Dio. Posto tutto ciò come vero, chiedere se Dio possa non aver fatto ciò che ha fatto risulta per lo meno strano. Questa mossa sembra un po' cambiare le “carte in tavola”, in quanto pare dare ragione a chi sostiene l'impossibilità della modificabilità del passato; se è stato Dio a fare un evento, non ha senso che lo cambi. Noi, però, ci atteniamo alla lettura classica del testo e a quella che abbiam proposto; quindi interpretiamo queste frasi del Damiani come sottintendenti che sì, non ha molto senso chiedere se Dio possa non aver fatto ciò che ha fatto, però la sua onnipotenza può anche, ipoteticamente, arrivare a tanto: modificare persino quel che Lui ha fatto. Del resto, a favore di questa scelta, rimandiamo alle stesse parole iniziali del santo, usate per confutare la posizione dell'abate Desiderio. Il potere divino, in tal modo inteso, non ha assolutamente, allora, alcun limite e anche il passato come pure il principio di non contraddizione obbediscono a lui.

²⁹ Ivi, pp. 143-145.

Capitolo 4

Anselmo d'Aosta. *Doctor Magnificus*

Contemporaneo all'incirca di Pier Damiani è Anselmo d'Aosta. Filosofo e teologo medievale di grande importanza, rappresenta anche per noi un riferimento obbligato. La sua posizione nei confronti del *factum infectum fieri nequit* sembra oscillare nel corso del tempo: fatto, questo, interessante ed unico esempio in questa ricerca. Nelle prime e più famose opere, Anselmo sembra seguire e precisare la via già indicata da Agostino: Dio non può fare che ciò che è stato non sia stato; nelle ultime invece, sembra avvicinarsi alle tesi del Damiani (più di qualche studioso pensa ad una possibile influenza reciproca), per cui Dio non muta il passato solo perché non può volerlo; però, “in teoria”, potrebbe farlo. Non si tratterebbe più, quindi, di una impossibilità divina, quanto piuttosto di un suo atto di coerenza. Andiamo con ordine. Nel *Proslogion*, opera passata alla storia quasi unicamente per la dimostrazione dell'esistenza di Dio ivi contenuta, si trova un capitoletto dedicato espressamente al modo in cui Dio può dirsi onnipotente nonostante gli siano impossibili diverse cose.

Ma in che modo sei onnipotente, se non puoi ogni cosa? Se non puoi corromperti, né mentire, né fare che il vero sia falso facendo sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, né puoi fare molte altre cose simili, in che modo puoi tutto?³⁰

Secondo Italo Sciuto, nella sua introduzione al *Monologo e Proslogio*, si può dire che, filosoficamente, questa serie di esempi di ciò che Dio non può fare sia istituita in ordine di crescente gravità. Dio non può essere soggetto al divenire, non può mentire (che può essere inteso, in senso più ampio, come il non poter fare il male) e non può rendere falso il vero o vero il falso facendo sì che ciò che è avvenuto non sia avvenuto e viceversa. Il fatto più grave sarebbe proprio, allora, il negare l'immutabilità del passato. Per alcuni commentatori quest'ultima “impotenza” divina coincide con l'impossibilità di negare il principio di non contraddizione. Il rendere vero il falso, o non accaduto l'accaduto, equivale alla negazione del *principium firmissimum*. In

³⁰ Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a cura di L. Pozzi, Bur, Milano 2007, p. 97.

qualche modo allora, ma vi torneremo in seguito, tutto ciò ci porta a dire che il *factum infectum fieri nequit* è una individuazione del principio primo della logica e del reale. Finora tale corrispondenza era forse intravista, ma mai esplicitata, e nemmeno in Anselmo la troviamo in questi termini; è importante, però, che venga fatta emergere in quanto ci permette di renderci conto della portata reale dell'affermazione della necessità del passato; negarla sarebbe infatti, come abbiamo detto, negare la base del pensiero o almeno di come classicamente è stato inteso.

Se Dio quindi rispetta il principio, non può mutare il fatto in non fatto, l'accaduto in non accaduto. A questo punto, tuttavia, Anselmo si chiede se questa impotenza che pare spettare a Dio si possa veramente dire tale; è veramente segno di impotenza il non potersi corrompere (cioè divenire), il non poter mentire (cioè fare il male), il non poter rendere non stato ciò che è stato (cioè rispettare il principio di non contraddizione)?

O forse il poter fare queste cose non è potenza, ma impotenza? Chi infatti può fare queste cose, può fare ciò che non gli giova e ciò che non deve. Quanto più egli può fare queste cose, tanto più l'avversità e la perversità possono su di lui e tanto meno egli può contro di loro. Dunque chi così può, non può per potenza, ma per impotenza. Così infatti non si dice che può, poiché egli possa, ma poiché per la sua impotenza fa sì che un'altra cosa possa su di lui; ovvero si dice in un qualche altro modo di parlare, come si dicono impropriamente molte cose, ad esempio, quando si pone «essere» al posto di «non essere» e «fare» al posto di «non fare» o di «fare nulla». Infatti spesso, a chi nega l'esistenza di qualche cosa, si risponde: «È così come dici che è», quando sarebbe più appropriato che si rispondesse: «Non è così come dici che non è». Diciamo pure: «Questi siede come fa quest'altro» o «Questi riposa come fa quest'altro», quando il «sedere» è un non fare e il «riposare» un fare nulla. Così dunque quando si dice che uno ha la potenza di fare o subire ciò che a lui non giova o che non deve, con il termine «potenza» si intende una impotenza, poiché quanto più uno ha questa potenza, tanto più l'avversità e la perversità sono potenti su di lui ed egli è impotente contro di loro. Dunque, o Signore Dio, tu sei onnipotente in modo ancor più vero, poiché non puoi nulla per impotenza e nulla ha potere contro di te.³¹

³¹ Ivi, pp. 97-99-101.

Dio è e rimane onnipotente nonostante non possa fare tutta una serie di cose perché il poter farle non è sintomo di potenza, bensì sinonimo di impotenza. Spesso, ci ricorda Anselmo, il linguaggio che usiamo è impreciso e finisce, oltretutto a farci dire cose errate, anche a farcele pensare. Il subire qualcosa, ad esempio, non è un potere ma un'incapacità: potersi corrompere, poter morire, poter fare il male sono tutte impotenze; se Dio "potesse" far certe cose vorrebbe dire, in realtà, che è impotente rispetto a loro. Tali cose, infatti, sono, per così dire, come opere incompiute, come qualcosa che non è come dovrebbe essere. In qualche modo, se ci si passa l'esempio, è come se si dicesse che un pittore che dipinge male ha la capacità, o il potere, di dipingere male, in realtà sarebbe scorretto dire ciò; piuttosto si dovrebbe dire che il pittore dipinge male perché è incapace (non ha il potere) di dipingere bene.

Allora, il poter non rispettare il principio di non contraddizione, e con esso il *factum infectum fieri nequit*, è un segno di impotenza; perciò la necessità del passato non è un limite per Dio, ma anzi una conferma in più del suo potere e forse, aggiungiamo noi, una rassicurazione in più per gli uomini sulla regolarità e coerenza della realtà.

Pure in un'opera di poco successiva, il *De casu diaboli*, si arriva a conclusioni simili. Il linguaggio possiede delle improprietà che spesso ci fanno dire che una cosa può, non perché essa effettivamente possa, ma perché un'altra cosa può. Ad esempio è scorretto dire: "Il libro può essere scritto da me", poiché, in realtà, il libro non può niente e sono io che, effettivamente, posso scrivere il libro. Allo stesso modo se attribuiamo a qualcuno di non poter esser vinto da nessuno, questa proprietà non è di certo un'impotenza, bensì un segno chiaro di potere; è il linguaggio che come detto ci fa commettere degli errori. Di Dio quindi bisogna fare attenzione a ciò che si dice.

Così diciamo che Dio non può fare qualcosa che gli sia contraria o che sia perversa, perché Dio è talmente potente nella beatitudine e nella giustizia, anzi - poiché la beatitudine e la giustizia in Lui non sono due cose diverse, ma un unico bene - è talmente onnipotente nel semplice bene che nessuna realtà può recare offesa al Sommo Bene. E perciò Dio non può né corrompersi né mentire.³²

³² Anselmo d'Aosta, *La caduta del diavolo*, a cura di G. Elia e G. Marchetti, Bompiani, Milano 2007², p. 103.

Torniamo, però, ancora al *Proslogion*. A questo punto, infatti, per maggior rispetto verso il metodo assai razionale di Anselmo, va fatta una precisazione su quanto finora detto. Potremmo introdurre tale chiarimento ponendo questa ipotetica domanda: “Ma perché conviene di più a Dio l'essere potente piuttosto che impotente?”. La risposta immediata potrebbe articolarsi semplicemente facendo presente che il senso dell'onnipotenza che si attribuisce a Dio prevede appunto, che a Lui spettino tutti i poteri e non di certo le incapacità, che anzi invece, ne limiterebbero la potenza. In qualche modo, quindi, basterebbe far leva sulla definizione di onnipotenza. Dicevamo, però, che volevamo render onore al metodo razionale di Anselmo, per cui ipotizziamo una successiva domanda, più radicale della prima, la quale chieda: “Ma chi ci assicura che Dio sia effettivamente onnipotente o che comunque l'esserlo convenga di più a Dio che il non esserlo?”. È a questo livello che si inserisce la riflessione anselmiana e se ne può apprezzare la struttura.

Dunque che cosa sei, Signore Dio di cui non si può pensare nulla di più grande? Ma che cosa sei, se non ciò che, ente sommo che solo esiste per se stesso, ha creato tutte le altre cose da nulla? Tutto ciò, infatti, che non è tale è minore di ciò che può essere pensato. Ma questo di te non si può pensare. Quale bene può dunque mancare al sommo bene, in virtù del quale esiste ogni bene? Tu sei pertanto giusto, verace, beato e tutto ciò che è meglio essere che non essere. È meglio infatti essere giusto piuttosto che non giusto, beato piuttosto che non beato.³³

Quello qui enunciato è il cosiddetto “principio di perfezione”, il quale si ricava come conseguenza necessaria dalla celebre definizione di Dio data da Anselmo. A ciò di cui non si può pensare nulla di più grande deve convenire anche di essere ciò che è meglio essere piuttosto che non essere, perché se non fosse così, non sarebbe ciò di cui non si può pensare il più grande. L'essenza di Dio, insomma, deve essere caratterizzata da ciò che è meglio essere. Di conseguenza è capibile e condivisibile da tutti che è meglio essere potenti che non potenti, felici che infelici ecc. Questo modo di procedere è interessante perché permette una concatenazione diretta tra la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la possibilità di dire qualcosa sulle caratteristiche di ciò che si è dimostrato. Paradossalmente sarebbe bastato ad Anselmo il “principio di perfezione”

³³ Anselmo d' Aosta, *Monologio e Proslogio*, a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, p. 323.

per poter dimostrare che Dio non fa il male, non si corrompe ecc; fare il bene, infatti, è meglio che fare il male, essere immutabili è meglio che l'esser transeunti e rispettare la non contraddizione è meglio che contraddirsi. Tuttavia, possiamo pensare il discorso sull'impotenza e la vera potenza come una sorta di rafforzamento dell'argomentazione del dottore magnifico. In conclusione, quindi, certe caratteristiche non appartengono a Dio perché sono segni di impotenza. A Lui spetta solo ciò che è meglio essere, cioè onnipotente, piuttosto che non essere, vale a dire impotente.

È chiara fin qui la differenza rispetto a Pier Damiani; con Anselmo abbiamo una tematizzazione razionale di ciò che Dio non può fare perché sarebbe contraddittorio rispetto alla sua onnipotenza il farlo; col Damiani, invece, l'onnipotenza divina è tale proprio perché può fare tutto, tranne ciò che è niente, che appunto essendo un niente è un niente da fare. Formalmente, cioè, i due potrebbero essere d'accordo su ciò che Dio fa e non fa, il problema è la motivazione diversa che sta alla base. Dio non fa il male e non muta il passato per Anselmo, perché il farlo sarebbe un gesto di impotenza contrario alla Sua natura e quindi non eseguibile; per Damiani, Dio non fa queste cose perché compiere il male, essendo un niente, è impossibile e il mutare il passato da come è stato non avrebbe senso, anche se, però, sarebbe comunque possibile a Dio. Come si vede le prospettive di questi due pensatori, vissuti praticamente negli stessi anni, divergono di non poco pur trattando i medesimi temi. In realtà si potrebbe leggere questa contrapposizione come presagio di futuri schieramenti opposti, che si affronteranno nei secoli avvenire. Chi sostiene l'illimitata onnipotenza divina coincidente con la sua stessa volontà e chi ritiene invece che essa abbia dei limiti intrinseci, primo tra tutti il principio di non contraddizione, che pur la fan restare onnipotenza. Questa lettura, che vede già nell'XI secolo due antesignani di future posizioni, purtroppo si trova a dover fare i conti con una successiva opera di Anselmo che, in qualche modo, sembra rimescolare la situazione. Si tratta di uno dei suoi ultimi scritti: il *Cur Deus homo*.

In questo lavoro Anselmo cerca di rispondere in maniera più ragionevole possibile alla domanda che chiede il perché di un Dio uomo, il perché l'incarnazione. In uno dei capitoli finali l'analisi arriva proprio a trattare i temi che ci interessano, introdotti riflettendo se vi siano necessità o impossibilità in Dio.

Il testo, articolato e complesso, mostra l'esperienza maturata dall'autore nel trattare simili questioni.

L'abbiamo già spiegato: si dice impropriamente che Dio non può fare qualcosa o lo fa per necessità. Ogni necessità, ogni impossibilità è sottomessa alla sua volontà; ma la sua volontà non è sottoposta ad alcuna necessità o impossibilità. Nulla infatti è necessario o impossibile, se non perché egli vuole così; lo stesso suo volere o non volere qualcosa per necessità o impossibilità è lontano dalla verità. Così, poiché egli fa tutto ciò che vuole, e solo ciò che vuole, nessuna necessità o impossibilità precede il suo volere o non volere, né il suo fare o non fare, benché egli voglia molte cose immutabilmente e le faccia. E quando Dio fa qualcosa, è impossibile che non sia stato fatto quando è stato fatto, ma è sempre vero che è stato fatto.³⁴

Anche se il testo continua riprendendo delle riflessioni già svolte nel *Proslogion*, sulla scorrettezza del linguaggio, sulla confusione tra potenza e ciò che impropriamente è detto esserlo quando invece è impotenza, non si può non notare che la tesi qui sostenuta da Anselmo non è la stessa delle opere precedenti. È vero che pure ora Anselmo afferma che Dio non rende non accaduto l'accaduto, ma la motivazione è diversa. Nel *Proslogion* Dio non può mutare il passato poiché sarebbe un gesto che, come altri, essendo di impotenza e non di potenza, contraddirebbe la sua natura di onnipotente; qui, invece, Dio non rende altro da sé il passato perché non vuole, perché la Sua volontà decide che la verità vada preservata immutabile come deve essere. Vi è certamente, quindi, una vicinanza con Pier Damiani. Per entrambi infatti Dio può ma non vuole. Esattamente il contrario sia di quell'abate Desiderio, citato dal Damiani, che diceva che Dio non può poiché non vuole, sia di Agostino e diciamo del “primo” Anselmo, secondo i quali Dio non può e non vuole che ciò che è stato non sia stato.

A onor del vero, però, va riconosciuta ad Anselmo una posizione, in quest'opera, più articolata di quella del Damiani. Anselmo sembra piuttosto preoccupato di evitare di dover affermare che Dio sia sottomesso a qualcosa, sia esso necessario o impossibile. In qualche modo gli pare che la libera volontà del Signore possa essere compromessa se di Lui si dice che è necessitato o impossibilitato a fare alcunché.

³⁴ Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del verbo*, Intr. trad. it. e note a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007, p. 165.

E, tuttavia giustamente non si dice che è impossibile a Dio di fare che il passato non sia passato; qui infatti non agisce la necessità di non fare o l'impossibilità di fare, ma solo la volontà di Dio. Essendo egli la verità stessa, vuole che la verità sia sempre immutabile, come effettivamente è. Allo stesso modo, se si propone di fare immutabilmente qualcosa, sebbene ciò che si propone non possa non essere futuro, prima che avvenga, tuttavia in lui non c'è alcuna necessità di fare o impossibilità di non fare, per il motivo che solo la volontà agisce in lui. Ogniqualvolta si dice che Dio non può, non si nega in lui alcun potere, ma si indica una potenza e una forza insuperabile. Non si intende altro che questo: nessuna cosa può indurlo a fare quanto neghiamo che egli possa.³⁵

E ancora:

Quando allora diciamo che in Dio qualcosa è o non è necessariamente, non intendiamo che in lui ci sia una necessità che lo obblighi o lo impedisca, ma indichiamo che in tutte le altre cose c'è una necessità che impedisce ad esse di fare e le costringe a non fare il contrario di ciò che diciamo di Dio. Allora, quando diciamo che necessariamente Dio dice sempre il vero e non mentisce mai, diciamo solo che in lui c'è tanta fermezza nel custodire la verità, che nulla potrà far sì che egli non dica il vero o mentisca.³⁶

Anselmo propone anche altri esempi, ma il fulcro rimane quello di sottolineare come Dio, e in particolare la sua volontà, non sia sottoposto ad alcuna necessità. È la volontà che compie una determinata azione, non la necessità o l'impossibilità. La volontà di Dio, quindi, fa solo ciò che essa vuole e non è costretta o inibita da forza alcuna. Ciò non significa tuttavia che le azioni divine siano casuali o che il corso che viene preso dagli eventi sia indifferente. Per Anselmo era necessario che Dio si incarnasse, che morisse in croce e risuscitasse, ma non nel senso che Egli fosse necessitato nel farlo. Anselmo, per spiegare meglio ciò che intende, e rafforzare quanto sinora detto, inserisce una importante distinzione nell'intendere la necessità. Ciò richiama tra l'altro quanto si era detto all'inizio di questo lavoro sull'importanza di distinguere i diversi sensi con cui si utilizza il termine in questione. Rifacendosi a Boezio, Anselmo spiega che esistono due tipi di necessità: la necessità antecedente e la necessità susseguente. Si tratta di una felice distinzione che verrà ripresa, pur con nomi

³⁵ Ivi, p. 165.

³⁶ Ivi, p. 166.

differenti, anche nei secoli successivi. Si potrebbe dire, con i commentatori, che il primo tipo di necessità, la necessità antecedente, è quasi una necessità assoluta, di stampo ontologico che determina inevitabilmente un certo evento precedendolo e facendolo essere; la seconda invece, la necessità susseguente, è una necessità condizionale, di tipo logico, ed è determinata dall'evento stesso: segue in qualche modo l'effetto una volta accaduto. Così ne parla Anselmo.

C'è infatti una necessità antecedente, che è causa dell'esistenza di una realtà, e una necessità susseguente, causata dalla realtà. Si tratta di necessità antecedente ed efficiente, quando diciamo che il cielo gira, perché è necessario che giri; si tratta invece di necessità susseguente e non efficiente, quando dico che tu parli necessariamente, per il fatto che parli. Quando infatti dico questo, intendo che nulla può far sì che tu non parli mentre parli, e non che qualcosa ti costringa a parlare. È la forza di una condizione naturale che costringe il cielo a girare, mentre nell'altro caso nessuna necessità ti costringe a parlare. Dovunque c'è una necessità antecedente, ce n'è anche una susseguente: al contrario, dove c'è una necessità susseguente, non ce n'è per ciò stesso una antecedente. Possiamo dire infatti: è necessario che il cielo giri, perché gira; ma non è ugualmente vero che tu parli, perché è necessario che tu parli. Tale necessità susseguente corre attraverso ogni tempo nella modalità seguente: ciò che è stato, è necessario che sia stato.³⁷

Dio non è mosso da alcuna necessità antecedente, bensì, da ciò che Egli vuole e realizza, consegue una necessità susseguente. La necessità del passato è dunque una necessità di questo tipo, susseguente, visto che Dio ha voluto così, in un certo modo un certo evento, allora segue di necessità che ciò che è avvenuto non può non essere avvenuto. Dello stesso tipo è la necessità del principio di non contraddizione, la necessità del volere divino ha deciso immutabilmente che le cose stessero secondo determinate regole e a quest'atto si rifà necessariamente. Così Gesù Cristo, volendo liberamente ciò che ha voluto e quindi soffrendo ciò che ha sofferto, ha dato luogo ad una necessità susseguente perché è dipesa dalle Sue scelte. Tutto ciò vale anche per gli eventi futuri e permette di affrontare la spinosa questione della coesistenza di libertà umana e prescienza divina.

³⁷ Ivi, pp. 167-168.

Ciò che è futuro, è necessario che sia futuro. Questa è quella necessità che - dove Aristotele tratta delle proposizioni singolari e future - sembra distruggere uno o l'altro dei contrari, e stabilire che tutto esiste per necessità. In virtù di questa necessità susseguente e non efficiente, dato che erano vere la fede e la profezia intorno al Cristo, il quale doveva morire liberamente e non necessariamente, è stato necessario che così fosse. Per questa, egli divenne un uomo; per questa, compì e soffrì ciò che compì e soffrì; per questa, volle tutto ciò che volle. Questi fatti allora avvennero per necessità, perché dovevano venire; e dovevano avvenire, perché sono avvenuti; e sono avvenuti, perché sono avvenuti. E se vuoi conoscere la vera necessità di tutto ciò che ha fatto e sofferto, sappi che tutto è avvenuto per necessità, perché egli l'ha voluto. La sua volontà poi non è stata preceduta da alcuna necessità. Perciò, se avvennero solo perché egli ha voluto, questi fatti non sarebbero avvenuti, se egli non avesse voluto.³⁸

La citazione di Aristotele, tra l'altro considerata la prima in un'opera medievale, non è a caso. Il nono capitolo del *De interpretatione*, trattando del problema dei futuri contingenti e del determinismo assoluto, mette in guardia, dal confondere il senso della necessità con la quale accadono gli eventi. Un conto è dire che, parafrasando liberamente il testo, domani è necessario che vi sia o non vi sia una battaglia navale e un conto è dire che necessariamente domani ci sarà una battaglia navale o che necessariamente non ci sarà. Ciò ha a che fare, in una certa maniera, con la differenza che Anselmo pone tra necessità antecedente e susseguente. La prima pretende infatti di prevedere determinatamente che cosa accadrà domani, sa sicuramente se domani vi sarà la battaglia oppure no, il fatto quindi, una volta avvenuto era necessario che così avvenisse vista la necessità che lo muoveva; la seconda si limita invece ad affermare, stante gli eventi, che per forza una delle due alternative accadrà, quale non sa dirlo, però: nel momento in cui una delle due accade, afferma che è necessario sia accaduto ciò che è accaduto, visto che è accaduto.

Considerazioni simili saranno riprese anche nell'ultima opera incompiuta di Anselmo: il *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in cui si tratta del problema, assai vicino a questo, della prescienza, della predestinazione e del libero arbitrio. Per Anselmo Dio non determina il futuro, ma lo prevede. Gli eventi futuri non avverranno perché Dio li ha previsti, ma sono previsti da Dio proprio perché avverranno. Dio non prevede quindi eventi necessari, ma solo che

³⁸ Ivi, p. 168.

ciò che sarà, necessariamente sarà; ecco, allora, perché si dice che ciò che Dio prevede sarà necessariamente. Anche qui l'importanza di intendere chiaramente il linguaggio che si utilizza è fondamentale. Riassumendo, ricordando che per Anselmo l'assenza di costrizioni e non la pluralità di alternative è ciò che è richiesto affinché ci sia libertà, dobbiamo dire che è la necessità susseguente che dà ragione dei futuri contingenti, mentre la necessità antecedente è ciò che li rende incompatibili con la prescienza divina. Dio prevede necessariamente la mia azione non necessaria, la quale è tale poiché io non sono obbligato a fare nessuna scelta contro la mia volontà.

Ovviamente non bastano queste poche righe a risolvere una questione delicata come quella del rapporto tra libertà umana e prescienza divina, e non vogliamo del resto allontanarci troppo dal nostro tema centrale che riguarda la concezione del passato e non quella del futuro. Ciò che ci interessa è però di mettere in luce la relazione che, come detto in precedenza, spesso lega la concezione del passato a quella del futuro; in questo caso, ad esempio, la cosiddetta necessità susseguente sembra valida per l'uno e per l'altro. Ciò che è stato è necessario sia stato, proprio perché è stato come è stato; così ciò che sarà, è necessario che sia così come avverrà, per il fatto che avverrà. Questa interrelazione tra passato e futuro, va aggiunto, si fonda su un presupposto semplice e allo stesso tempo fondamentale: la verità non ha né principio né fine, per cui eternamente sarà vero ciò che è vero, è stato vero e sarà vero. Anselmo ne offre una dimostrazione ancora in una delle sue prime opere:

Inoltre: se quella somma natura avesse un principio o una fine, essa non sarebbe vera eternità, come sopra si è trovato in modo inattaccabile. In secondo luogo pensi, chi può, quando ebbe inizio o quando non esistette questo asserto vero, cioè che qualcosa era futuro; o quando verrà meno e non esisterà quest'altro asserto vero, cioè che qualcosa sarà passato. Se nessuna di queste due posizioni può essere pensata, e se ciascun asserto non può essere vero se non c'è la verità, è impossibile anche solo pensare, che la verità abbia un principio o una fine. E poi, se la verità ha avuto un principio o avrà una fine, prima del suo inizio era pur vero che la verità non c'era: e dopo la sua fine, sarà pur vero che la verità non ci sarà. Ma non può esserci vero, senza verità. Vi era dunque la verità, prima che la verità fosse; e vi sarà la verità, dopo che sarà finita la verità: evidente contraddizione. Sia che si dica, perciò, che la verità ha un principio e una fine, sia che si comprenda che non li ha, la verità non si può racchiudere in alcun principio e

in alcuna fine. Quindi, la stessa conclusione vale per la somma natura, perché è essa stessa la somma verità.³⁹

Dio coincide con la verità stessa. È evidente, tra l'altro, la vicinanza con la dimostrazione di Agostino che prima presentavamo. Non a caso questo è per noi un punto d'appoggio per poter richiamare anche in Anselmo il tema della presenza, in qualche modo, del passato in Dio. A riguardo, nel *De veritate*, vi è appunto una ripresa di questa argomentazione del *Monologion* con degli spunti interessanti.

D.(discepolo): - Lo vedo, e mi rendo conto che, nelle altre cose, alcune verità sono soltanto effetto, mentre altre sono cause ed effetti. Per esempio, la verità che è nell'esistenza delle cose è effetto della somma verità ed è causa della verità del pensiero e della verità che è nella proposizione, mentre queste due ultime verità non sono causa di altra verità.

M.(maestro): - Ragioni bene, quindi puoi già capire in che modo, nel *Monologio*, io dimostri, mediante la verità del discorso, che la somma verità non ha principio né fine. Infatti dicendo: «Quando non fu vero che qualcosa era futuro?» non intesi dire che sia senza principio questa frase con la quale si asserisce che qualcosa sarà, o che questa frase sia Dio, ma lo dissi perché non si vede quando questa frase, se è pronunciata, sia priva di verità. E poiché non si vede quando possa non esserci questa verità, se c'è la frase suddetta, si capisce che è senza principio la verità che è causa prima di questa verità. La verità del discorso, infatti, non potrebbe esserci sempre se non esistesse sempre la sua causa. Infatti non è vera la frase che dice «qualcosa sarà» se in realtà non ci sarà qualche cosa; né il futuro è qualche cosa se non è nella somma verità. Lo stesso vale per la frase che dice «qualcosa è stato». Se infatti non si vede assolutamente come possa esser priva di verità questa frase, ammesso che la si pronuncii, è necessario che la verità che di questa verità è causa suprema, sia concepita come senza fine. Si dice infatti che qualche cosa è stato, perché è realmente così; e il passato è qualche cosa, perché è così nella somma verità. Perciò, se non poté mai non esser vero che qualcosa era futuro e mai potrà non esser vero che qualcosa fu in passato, è impossibile che la somma verità abbia avuto principio o debba aver fine.⁴⁰

³⁹ Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, cit., pp. 95-97.

⁴⁰ Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche. La verità*, trad. it. e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, pp. 174-175.

Quello che qui ci colpisce è la chiarezza con la quale sono concatenate le diverse verità e gli effetti che ciò comporta. Vi è una somma verità, che è Dio, la quale è causa della verità delle cose, le quali a loro volta sono causa della verità dei pensieri e delle proposizioni che li enunciano. Al reciproco: pensieri e proposizioni sono effetti della verità delle cose che, a sua volta, è effetto della somma verità. Alcune verità dipendono da altre, per cui le proposizioni o i discorsi sopra il passato e il futuro sono veri solo se trovano conferma nei fatti che sono accaduti o che accadranno. Il passato deve allora pur essere qualche cosa e così il futuro, dice Anselmo, in quanto solo la sua esistenza può render vere le affermazioni su di esso. Tuttavia, non bisogna dimenticare che la verità delle cose dipende, come detto, da Dio stesso, per cui il nostro dottore avverte subito che, se pur il passato è qualche cosa, lo è nella somma verità, cioè in Dio. Il processo che Anselmo mette in atto arriva alla somma verità partendo dalla verità che compete ad una frase. Per poter, cioè, render ragione della verità dell'enunciazione fatta sul passato o sul futuro è necessario in ultimo dover ricorrere a Dio stesso. Senza di Lui quindi non vi potrebbe essere verità sull'accaduto passato o futuro. Pur nella vicinanza delle conclusioni, che accomunano Anselmo ad Agostino e Pier Damiani, il ragionamento del dottore magnifico sembra più articolato e complesso o per lo meno più esplicito di quello dei suoi due predecessori.

L'affermazione che qualche cosa è stata nel passato è vera solo se vi è il referente reale di tale affermazione e cioè la cosa passata; ma ciò presupporrebbe che la cosa esistesse anche se passata e ciò è ritenuto implicitamente impossibile da Anselmo (e da praticamente tutti, intellettuali o no, di ieri e di oggi), in quanto ciò che passa non è più.

Il problema si risolve, è il caso di dirlo, grazie a Dio; infatti l'esistenza di Dio, con tutto ciò che essa comporta, non rende più necessario presupporre l'esistenza reale delle cose passate. Se c'è Dio che, come detto, è causa dell'essere delle cose e che quindi ne ha una conoscenza perfetta in quanto le crea, il pensiero o la frase trae la sua verità da Lui e non più dalla cosa. È come se si “saltasse un passaggio”. Anselmo rende chiaro il concetto che, perché vi sia verità, non è necessario che gli eventi siano salvati o presenti in Dio in “carne ed ossa”, cioè con la stessa realtà di come essi avvengono nel mondo; basta solo la conoscenza perfetta ed eterna che Dio ha degli stessi. Al riguardo è interessante notare come anche Anselmo parli della conoscenza

divina come scienza del presente, in questo caso particolare poi facendo riferimento al corretto modo di intendere la prescienza.

Maestro: Ti rispondo brevemente: la prescienza di Dio si definisce impropriamente *prescienza*. Infatti, Colui che ha sempre presenti tutte le cose non ha la previsione del futuro, ma la scienza del presente.⁴¹

Il passato e il futuro esistono sì, allora, in qualche modo, ma nel senso che esistono come conosciuti da Dio: *in mente Dei*, nella mente di Dio. La riflessione di questo santo benedettino rende probabilmente anche più chiaro che cosa intendessero gli autori precedentemente affrontati, per lo meno in ambito cristiano. Sarebbe del resto una posizione difficilmente accettabile nel cristianesimo quella dell'esistenza eterna delle cose, eventi o fatti, in Dio. Ciò striderebbe con l'idea di creazione. Se Dio crea la realtà essa può sì esistere già nella sua mente dall'eternità (come idea ad esempio), ma di certo non può già esserci realmente, secondo quel senso di realtà che compete all'esistenza attuale di qualcosa. Il *factum infectum fieri nequit* trova il proprio fondamento, a questo punto, in Dio, senza di esso quel passato di cui siamo certi che non può essere stato diversamente da come è stato si troverebbe senza punto di riferimento. Senza Dio o senza l'esistenza reale del passato, l'affermazione della immodificabilità del tempo trascorso resterebbe legata precariamente alla memoria dei singoli o della storia, in balia quindi delle più diverse interpretazioni e dimenticanze. Ci troveremmo ad affermare che, sicuramente, ciò che è stato non può non esser stato, ma non sapremmo poi, che cosa in realtà è stato, e non solo non lo sapremmo perché come imperfetti esseri finiti potremmo anche ingannarci sull'accaduto, ma ancor di più perché l'accaduto una volta accaduto, non essendo salvato da nessuna parte - né in se stesso, né nella conoscenza divina - non esisterebbe più. Come si potrebbe conoscere del resto ciò che oramai è niente? Se queste conclusioni ci portano ad affermare correttamente che non si dà conoscenza del passato senza che in qualche modo esso o esista o rimanga eternamente e perfettamente conosciuto, come si rapportano a ciò filosofie e pensatori che escludono l'una e l'altra alternativa? Viene da chiedersi, tornando per esempio ad Aristotele su che cosa si basasse secondo lui, la verità di un

⁴¹ Anselmo d'Aosta, *La caduta del diavolo*, cit., p. 143.

enunciato su un evento passato. E come per lui, anche per altri pensatori di ieri ed oggi vale la stessa domanda.

Nella prospettiva di Anselmo, il passato è conservato nella conoscenza perfetta di Dio. Il modo di questo esser custodito, cioè di questo rapporto tra Dio e il tempo oramai trascorso (e di quello che sopraggiungerà), non è esplicitato chiaramente fino in fondo; sappiamo però che, grazie alla Sua immutabile volontà, ciò che è accaduto non può non essere accaduto e che in nessun modo ciò può limitare la sua onnipotenza e onniscienza.

Capitolo 5

Bonaventura da Bagnoregio. *Doctor Seraphicus*

Su una linea abbastanza vicina al primo Anselmo sembra essere, qualche secolo dopo, Bonaventura da Bagnoregio. Troviamo in lui una riflessione accurata e precisa sull'onnipotenza divina anche in un'opera che ha intenzioni compendiatrici come il *Breviloquium*. Indice, probabilmente, del fatto che nei secoli la speculazione su questi temi non era mai stata abbandonata, ma anzi, si era approfondita arrivando, come si può osservare con autori come appunto Bonaventura e Tommaso d'Aquino nel XIII secolo, ad una linea di pensiero generalmente condivisa.

Dio è onnipotente sebbene non gli sia possibile fare “diverse cose”.

Secondo la dottrina sacra, sull'onnipotenza di Dio si devono ritenere queste cose: che Dio è onnipotente, a Lui però non si attribuiscono atti colpevoli, come ingannare e volere il male; né atti dolorosi, come il temere e il soffrire; né atti corporali o materiali, come il dormire e il camminare, se non in senso fortemente transuntivo; né atti inconvenienti, come poter creare un essere maggiore di sé, o fare un altro Dio eguale a sé, o un infinito in atto, e altre cose simili: «poiché, come dice Anselmo, è impossibile in Dio alcun che di inconveniente, pur minimo». Sebbene non sia possibile che faccia queste cose, Egli tuttavia è veramente, propriamente e perfettamente onnipotente.⁴²

Nonostante il richiamo ad Anselmo, si nota una maggior completezza nell'elenco delle cose impossibili a Dio rispetto, ad esempio, a quello contenuto nel *Proslogion*. Eppure, Bonaventura è vicino al dottore magnifico anche quando, citando Aristotele, afferma che molte volte la possibilità di fare qualcosa non corrisponde ad un effettivo potere, come nei casi sopra richiamati.

⁴² Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli teologici / 2. Breviloquio*, trad. it. di M. Aprea con la revisione di L. Mauro e A. Stendardi, introduzione e note di L. Mauro, indici di J. Guy Bougerol, Conferenza Italiana Ministri Provinciali O.F.M., Città Nuova Editrice, Roma 1996, p. 75.

Dicendum quod, sicut dicit Philosophus in philosophia prima: Quaedam sunt, quae dicunt potentiam quantum ad modum dicendi, dicunt tamen impotentiam a parte rei, ut posse mori, posse corrumpi.⁴³

Bonaventura prosegue dando con maggior vigore ragione del motivo che non rende possibile a Dio il compiere questi atti. Per poterlo comprendere bisogna rifarsi al concetto di potenza che si attribuisce al divino. Il sommo principio, dice il santo, è potente per potenza, cioè è potenza *simpliciter*, ordinata e compiuta. Ora un potere è puramente potere, cioè perfettamente se stesso, solo se non manca di qualcosa, solo cioè, se è compiuto. Una potenza compiuta è una potenza completa a cui non manca nulla per esser così come deve essere. Una potenza compiuta, completa Bonaventura, non può nemmeno venir meno o soccombere nel tempo e non può neanche aver bisogno di qualcos'altro. Il peccare è ciò che invece fa venir meno la potenza e così il subire o il compiere azioni corporali e materiali; allo stesso modo il fare azioni colpevoli, che implicino una pena, che siano quindi sottoposte a qualcosa o bisognose di qualcosa d'altro, non può appartenere alla divina potenza. Dio è onnipotente per potenza compiuta e ordinata, perciò non può compiere tutto questo, che è indice, invece, di una potenza incompleta e incompiuta.

L'altro attributo che, secondo il dottore serafico, si predica della potenza è quello, sopra accennato, di essere ordinata. La potenza può essere detta ordinata in tre modi diversi: il primo secondo l'atto, cioè riguarda ciò che è non solo possibile, ma anche attuale; il secondo ha a che fare con l'attitudine da parte della creatura, quindi ciò che è possibile anche se non attuale; il terzo secondo l'attitudine da parte della sola virtù increata, vale a dire quello che è possibile a Dio, ma impossibile alla creatura. Riassumendo, scostandoci dalla stringatezza del testo, potremmo dire che la potenza si dice ordinata: nel primo modo quando si tratta del possibile riferito all'attuale, se vi è qualcosa allora è possibile che vi sia quel qualcosa (famoso motto scolastico); nel secondo quando il possibile è considerato per sé, senza riferimento a ciò che c'è nella realtà (il modo classico di intendere la possibilità); e il terzo quando si considera l'assolutamente possibile, cioè ciò che una creatura non potrebbe mai compiere, ma il creatore avrebbe il potere di fare (a volte lo si definisce miracolo).

⁴³ Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, d. 42 a. un. q. 2 concl., in F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Edizioni Dedalo srl, Bari 1980, p. 452.

Dio, quindi, ha potere su tutto il possibile, ma rimane comunque qualcosa che non è in alcun modo possibile.

Inoltre, ciò che non è possibile in alcuno dei predetti modi, in quanto ripugna direttamente all'ordine secondo ragioni e cause primordiali ed eterne, è puramente impossibile; ad esempio, che Dio faccia qualcosa di infinito in atto, che faccia simultaneamente essere e non essere qualcosa, che faccia sì che ciò che è stato non sia, e altre cose simili; poter fare le quali è contrario all'ordine e alla compiutezza della potenza divina. Da ciò appare chiaro a quali cose si riferisca la divina potenza. Appare chiaro anche quali cose devono esser dette puramente possibili, e quali puramente impossibili, e che l'impossibilità di fare alcune cose coesiste con la vera onnipotenza.⁴⁴

L'esser ordinata della potenza chiarisce ciò che può competere alle creature e ciò che può competere a Dio, ma questo non esclude, ci insegna Bonaventura, che rimangano delle cose in ogni caso impossibili, in quanto contrarie alle ragioni e cause prime. Tale impossibilità investe le fondamenta della realtà stessa: fare un infinito in atto, far essere e non essere simultaneamente una cosa, negare il *factum infectum fieri nequit* è intrinsecamente contrario alla natura delle cose perché è essenzialmente contraddittorio. Alle medesime conclusioni arriva il santo francescano anche in un'altra opera più voluminosa come i *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, pur seguendo un procedimento leggermente diverso. Potremmo riassumere tale percorso cercando di rispondere a queste due domande: Può Dio compiere tutto ciò che possono gli agenti creati? Può Dio fare tutto ciò che è impossibile alle creature?

Alla prima si risponde affermativamente, tenendo però ben presente quanto dicevamo prima riguardo il corretto modo di intendere la potenza divina. Gilson riassume bene tale risposta nel suo libro: *La filosofia di san Bonaventura*.

Innanzitutto va da sé che Dio possa tutto ciò che possono le cause create, poiché egli è la causa della loro causalità; la sola condizione che occorra osservare nell'applicazione di questa regola è di non attribuire mai a Dio un potere che generi direttamente nel suo effetto una vera imperfezione. Dio non può assolutamente peccare, poiché il peccato è un atto interamente cattivo, ed egli può correre o camminare solo nella misura in cui

⁴⁴ Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli teologici / 2. Breviloquio*, cit., pp. 75-77.

simili atti suppongano un potere positivo e un certo grado di perfezione; Dio può infine conoscere, amare e agire, perché questi atti comportano solo qualcosa di buono, benché egli li eserciti in una maniera molto differente dalla nostra. Si distingueranno dunque tre modi principali della sua azione. Dio esercita in sé e per sé gli atti che non comportano alcuna imperfezione, come la conoscenza e l'amore; esercita per sé, ma in esseri differenti e distinti da sé, gli atti che comportano una certa perfezione mista a una certa imperfezione, come camminare e correre; quanto agli atti che suppongono solo imperfezione, Dio non li esercita né in sé né fuori di sé, non li esercita proprio per nulla.⁴⁵

Per quel che riguarda invece la seconda domanda, la risposta si fa più complessa. Bisogna anzitutto distinguere, infatti, quattro accezioni diverse di impossibilità. La prima riguarda ciò che è impossibile ad un agente creato in quanto ne supera i limiti naturali, ad esempio un vegetale non può tramutarsi in un animale; la seconda concerne ciò che va oltre la nostra intelligenza, che un corpo sia simultaneamente presente in più luoghi o che in uno spazio piccolo possa stare un corpo grande non sono cose in sé stesse impossibili, ma lo sono rispetto alle capacità immaginative della nostra mente; la terza ha a che fare con l'impossibilità che venga annullata una cosa che non esiste più e infine la quarta riguarda ciò che è contrario alle regole eterne, cioè ciò che implica in sé contraddizione. Rispetto a queste distinzioni si può dire che Dio possa fare ciò che è impossibile nel primo e secondo modo, ma non ciò che è impossibile secondo la terza e quarta accezione. La potenza divina, infatti, essendo infinita può andare oltre i limiti umani o naturali da essa stessa posti, ma non può contravvenire né alle regole della verità eterna, perché sarebbe come agire contro se stessa, contro la sapienza e l'ordine; né può potere il nulla, in quanto il fare il nulla o similmente poter attuare un passaggio dal non essere al non essere, non ha significato, è come non potere nulla.

Arrivati a questo punto è giunto finalmente il momento di affrontare il tema del passato. Bonaventura ne è consapevole, tant'è vero che affronta la questione specifica della possibilità, da parte di Dio, di fare che ciò che è esistito non sia esistito. Inizialmente il dottore serafico sembra considerare questo caso come appartenente al terzo tipo di impossibilità, vale a dire che non avrebbe senso e sarebbe per ciò

⁴⁵ É. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, trad. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1994, pp. 160-161.

impossibile per Dio il rendere non accaduto, quindi niente, qualcosa che già lo è, come ad esempio il passato. Successivamente, però, il nostro prende in considerazione una eventuale obiezione alla sua posizione. Sembrerebbe, infatti, che una proposizione vera sul passato non si possa fondare sul nulla. Allora, se non può fondarsi sul nulla, deve fondarsi su qualcos'altro; non potendosi fondare sull'essere divino, in quanto essa, dipendendo da un essere creato, è vera finché tale essere è presente e quando non lo è più diventa falsa (prendiamo ad esempio la frase: "Cesare esiste"), non può che fondarsi su un essere creato ma attualmente passato. Insomma, deve esserci un essere passato che abbia almeno quel poco di essere su cui possa stabilirsi la verità della proposizione vera sul passato. Se un evento passato, quindi, è pur sempre in qualche modo un ente, anch'esso come tutti gli altri enti può essere ridotto al nulla da Dio. Il passato sarebbe allora annullabile e con esso l'esser stato di qualsiasi avvenimento.

Il dottore serafico risponde prontamente a queste conclusioni, che pure, come ben sa, avevano già avuto più di qualche sostenitore. Ecco come Francesco Corvino, nel suo *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, riassume la risposta del santo:

Al che Bonaventura risponde, coerentemente con la sua teoria logica (che abbiamo illustrata precedentemente), che codesto ente non è un oggetto reale, ma un oggetto ideale, in quanto è il contenuto di un giudizio ovvero di una proposizione, e quindi il suo essere consiste nell'avere un significato e nell'essere vero; ora, se noi dichiariamo che è vero che un certo evento è accaduto (per esempio, che Cesare è esistito, anche se ha cessato di esistere), non possiamo affermare nello stesso tempo che non è vero, cadendo in una palese contraddizione. Quanto poi ad ammettere che Dio possa fare ciò che includa contraddizione, questa tesi contrasta nettamente con l'idea che abbiamo di Dio come verità e somma sapienza: ancora una volta Bonaventura ribadisce che Dio *est ipsa veritas*, è il fondamento stesso della razionalità.⁴⁶

Bonaventura è chiaro, la soppressione del passato in quanto tale è contraddittoria e rientra nella categoria del non essere. In questo modo, insomma, si riconduce l'eventuale obiezione all'interno del quarto tipo di impossibilità.

⁴⁶ F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit., p. 441.

Hoc esset idem a se dividere, facere sicut quod praeteritum non fuerit praeteritum; et hoc repugnat ordini divinae sapientiae, sicut facere quod sit triangulus et non sit figura; et hoc claudit in se duo contradictorie opposita. Ratio tamen praedicta satis est conveniens, si quis recte intelligat. Cum enim dicitur praeteritum carere existentia, non dico propter hoc, quod cum dicitur aliquid fuisse, quod habuit aliquando esse, etiam si de eius esse nihil omnino remanserit. Unde si totus Caesar cesserit in nihil, verum est Caesarem fuisse.⁴⁷

Ciò che emerge e va sottolineato del dettato bonaventuriano è che il principio di non contraddizione investe la realtà e la determina ontologicamente. Contravvenire ad esso vorrebbe dire sconvolgerne la struttura, ma essendo la realtà stata creata in questo modo da Dio, tale sconvolgimento è impossibile. Si capisce allora che, se rendere non accaduto l'accaduto è impossibile, in quanto autocontraddittorio, l'onnipotenza di Dio non può esser limitata dal non poter compiere l'infattibile. L'aver così articolato la riflessione intorno alla potenza divina, precisando il senso del suo esser compiuta e ordinata, permette a Bonaventura una risposta adeguata e completa rispetto alle presunte e diverse impotenze che sembrano affettare l'Onnipotente. Se alcune di queste si escludono in quanto non tengono conto della perfezione e completezza del suo potere, altre si escludono in quanto intrinsecamente impossibili. La differenza rimarcata che spetta al senso delle diverse impossibilità che si sogliono predicare del potere divino, approfondisce, o ribadisce, con le rispettive differenze, il solco già tracciato dagli autori precedenti. Rispetto ad Anselmo, per esempio, che nel *Proslogion* riconduce le diverse impotenze attribuite a Dio sotto il comune denominatore dell'uso improprio del linguaggio che confonde il senso di potenza e impotenza, la riflessione del santo francescano attesta risposte diverse a problemi diversi. Che Dio non possa compiere il contraddittorio è cosa ben diversa dal fatto che Dio non possa camminare. In Pier Damiani, invece, avevamo già potuto notare una differenza nel trattare da un lato l'impossibilità divina di compiere il male e dall'altro la presunta impossibilità di modificare l'avvenuto. Le due impossibilità, anche se per motivi diversi e con risvolti diversi, sono come in Bonaventura affrontate separatamente. Va però da noi enfatizzata la risposta negativa che il dottore serafico dà alla possibilità, accettata in via ipotetica dal Damiani, che Dio possa rendere non stato ciò che è stato.

⁴⁷ Bonaventura da Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, d. 42 a. un. q. 3 concl., in F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit., p. 452.

La riflessione bonaventuriana offre uno spunto interessante anche in riferimento all'altro tema a noi caro: il rapporto tra Dio e le realtà temporali non attualmente presenti.

Anzitutto, secondo il filosofo da Bagnoregio, vanno tenuti fermi dei punti essenziali nella riflessione.

Sulla sapienza di Dio bisogna ritenere queste cose: che, cioè, la stessa sapienza divina conosce in modo limpidissimo tutte le cose buone e cattive, passate, presenti e future, attuali e possibili, e per questo per noi incomprensibili e infinite; in modo tale, tuttavia che essa non si diversifica in se stessa in alcuna maniera, sebbene assuma nomi diversi.⁴⁸

Sulla sapienza divina, inoltre, bisogna ricordare anche quanto si diceva prima in riferimento ad Anselmo: essa non solo è conoscitiva, ma è ragione del conoscere. Tutte le cose conosciute sono conosciute grazie ad essa. Il suo modo di rapportarsi alle realtà non è quindi paragonabile a quello della conoscenza umana. Il sapere divino non è soggetto a tutte le limitazioni e impedimenti di quello umano.

Conosce, infatti, le cose contingenti in modo infallibile; le mutevoli, immutabilmente; le future, nel presente; le temporali, eternamente; le dipendenti, senza dipenderne; le create, in modo increato; le cose altre da sé, in sé e per sé. E mentre conosce infallibilmente le cose contingenti, permane insieme la libertà e la possibilità della volontà di orientarsi diversamente, unitamente alla predestinazione e alla prescienza.⁴⁹

Di qui poi segue nel testo la chiarificazione di quanto detto: visto che Dio è il primo principio, essendo appunto primo e sommo, ha una cognizione insieme semplicissima e perfettissima; ecco che allora conosce tutte le cose in maniera distinta e sotto tutte le possibili condizioni che possono assumere nel tempo. La spiegazione continua precisando altri punti, ma tutto sommato non inserisce elementi nuovi a quanto già sapevamo dovesse competere alla conoscenza divina. Ciò che invece rappresenta una novità nel discorso di Bonaventura è la delineazione del modo e della

⁴⁸ Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli teologici / 2. Breviloquio*, cit., p. 77.

⁴⁹ Ivi, pp. 77-79.

ragione specifica della conoscenza delle realtà contingenti e non solo. Tutto questo grazie all'esplicito riferimento alla teoria delle idee.

Inoltre, come la certezza della divina conoscenza coesiste con la contingenza delle cose conosciute - poiché la divina sapienza è insieme semplicissima e perfettissima - così, per lo stesso motivo, l'unità coesiste con la multiformità delle ragioni e delle idee. Poiché, infatti, essa è perfettissima, conosce di conseguenza distintissimamente tutte le cose universalmente, e singolarmente, e tutte distintissimamente e perfettissimamente le ha presenti; e per questo si dice che ha in possesso le ragioni e le idee delle singole realtà, come similitudini perfettissimamente espressive delle cose. Per il fatto, invero, che è semplicissima, tutte quelle similitudini in essa sono una. Per cui, come Dio produce con un'unica potenza tutte le cose nel tempo, secondo la totale completezza delle cose, così con un'unica verità esprime tutte le cose per l'eternità. E come in Dio altissimo e onnipotente vi è un'unica operazione attiva secondo la cosa, e tuttavia si parla di molteplici creazioni delle cose in ragione della molteplicità dei prodotti, così in Dio unica è la verità dell'unico atto di intelligenza; nondimeno, si parla di molteplici similitudini, idee e ragioni in rapporto alla pluralità delle realtà ideate, coesistenti, o future o possibili. Inoltre, queste ragioni o idee, sebbene siano un'unica verità e un'unica luce e un'unica essenza, tuttavia non si dice che sono un'unica ragione o idea. Infatti, secondo il modo di intendere si parla di ragione o idea in riferimento ad altro. Infatti, indica la similitudine della cosa conosciuta, che realmente si ha da parte di Dio, sebbene secondo il modo di intendere sembra dire qualcosa che attiene a ciò che è ideato. Se poi si vuole cercare qualcosa di simile nella creatura, si deve dire che ciò è proprio di quell'esemplare [divino], poiché, com'è stato detto, esso è insieme semplice, infinito e perfettissimo, precognito il quale, divengono chiare conseguentemente le altre realtà.⁵⁰

Si tratta del famoso «esemplarismo» che secondo Bonaventura caratterizza la scienza divina. Dio ha in sé le ragioni e le idee delle singole realtà che sono similitudini esatte delle cose. Il Creatore ha prodotto razionalmente il mondo e per farlo, come un qualunque artefice, aveva nella sua ragione un modello preesistente.

⁵⁰ Ivi, pp. 79-81.

Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam; et sic productae sunt res, et hoc modo sunt formae rerum aeternae, quia sunt Deus.⁵¹

Dio possiede in sé le idee di tutti gli individui e di tutte le realtà e, grazie ad esse, possiede una conoscenza certa delle cose. Le idee divine, va ricordato, sono causa delle cose e non causate da esse. Ecco che allora la conoscenza divina non ha bisogno di portarsi sulle cose e da esse dipendere, subendo così il travaglio del loro essere transeunti, ma restando in se stessa può conoscere tutto. Le idee delle cose non sono distinte in Dio dal suo essere stesso, perciò, essendo infinite le idee come lo sono le diverse realtà, Egli pur restando in sé, ed avendo sé come oggetto appropriato di conoscenza, può nondimeno comprendere la realtà nei suoi minimi dettagli.

La conoscenza di Dio assomiglia alle cose non perché le imiti, ma perché le esprime, e siccome la verità divina esprime se medesima e tutte le altre cose in un'unica e suprema espressione, realizza contemporaneamente la perfetta somiglianza di sé medesima e delle cose senza dipendere assolutamente dai suoi oggetti.[...] Questa stessa indipendenza della scienza divina nei confronti degli esseri che essa esprime si evidenzia nei caratteri originali che la distinguono da essi. Dato che è anteriore ai suoi oggetti, la scienza divina può condizionare l'essere delle cose che mutano senza essa stessa essere sottomessa al cambiamento; Dio le conosce come cose che mutano e sa la loro mutabilità, ma la sa immutabilmente. La sua conoscenza, invero, non deve nulla ad esse; dunque egli non la riceve da esse quando nascono, non la modifica secondo le loro successive trasformazioni, non la dimentica quando periscono.[...] Necessaria in sé, esprime con infallibilità la contingenza delle cose contingenti; immateriale, sa le cose materiali; attuale, abbraccia tutti i possibili.⁵²

Chiaramente, poi, come giustamente si esprimeva il santo nel testo sopra riportato, tale conoscenza divina va concepita nel suo eterno presente, come quell'atto unico in cui Dio pensa simultaneamente tutte le idee.

Quindi, Dio conosce le realtà non ancora esistenti (le cose future) anche se esse non esistono in se stesse; le conosce infatti, perché ne ha le idee relative. In Lui non

⁵¹ Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaemeron*, XII, 3, in F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit., p. 450.

⁵² E. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., pp. 152-153.

sono allora presenti le cose, ma le loro similitudini ideali. Bonaventura tenta di esplicare il senso di quella conoscenza di Dio che, per esempio in Anselmo, avevamo visto essere non solo indipendente dalle cose conosciute, ma piuttosto causa delle stesse. Dio conosce ciò che non esiste poiché ne ha in sé i tipi ideali. In tutto ciò facilmente si legge una chiara influenza platonica: la conoscenza divina ha in possesso, cioè presenti, non le singole realtà transeunti del mondo diveniente, ma le rispettive idee eterne. Non per questo, però, come dicevamo prima, bisogna ritenere che esistano degli enti coeterni e indipendenti da Dio come nel modello platonico e nel testo, del resto, il santo francescano sembra chiaro.

La sapienza divina, contemplando tutte le idee simultaneamente nel suo presente eterno, conosce anche le idee di tutti i futuri, in quanto essa non ha conoscenza solamente delle idee in se stesse nella totalità di ciò che sono, ma anche di tutte le loro possibili associazioni e combinazioni che ne rendono realizzabile l'esistenza.

Restano, però, aperti i possibili problemi relativi al rapporto che dovrebbe intercorrere tra questi tipi ideali e le rispettive realtà attualizzate; problemi insomma che la dottrina platonica porta con sé dall'antichità, ma non solo. La conoscenza di un ente reale nella sua concretezza può essere data dalla sola conoscenza dei suoi elementi essenziali o ideali? La comprensione dei termini di una possibile combinazione non dovrebbe renderla necessaria.

Tuttavia, ciò che come abbiamo detto preme evidenziare, è la particolarità dell'impostazione bonaventuriana nell'affrontare il tema. Se in tutti gli autori, per lo meno cristiani, che abbiamo incontrato ritroviamo un comune accordo riguardo il fatto che Dio conosce tutto ciò che avviene nel tempo, sia esso pure l'estremo passato o l'estremo futuro, perché ha a sé tutto presente, il senso di questa presenza è declinato in modi differenti. Le enunciazioni finali sono le stesse, ma ciò che le sostiene è diverso. Negli stessi anni in cui Bonaventura visse la questione era ancora aperta e soggetta a diverse prese di posizione; e questo confronto non era destinato a fermarsi lì, anzi, si sarebbe protratto per secoli. Insieme al dottore serafico, nello stesso periodo, anche il dottore angelico prese parte alla discussione.

Capitolo 6

Tommaso d'Aquino. *Doctor Angelicus*

Con Tommaso d'Aquino siamo consapevoli di aver raggiunto uno dei punti più alti della speculazione medievale e insieme possiamo affermare che anche per quel che riguarda la nostra ricerca, ritroviamo nel frate domenicano un punto centrale del nostro lavoro sui pensatori medievali; sia per quel che riguarda la completezza, sia per la qualità e lo spessore argomentativo delle sue riflessioni.

Almeno per quel che concerne i nostri temi, potremmo dire che tutti quelli che verranno dopo di lui dovranno, volenti o no, confrontarsi con i suoi scritti. Tommaso rappresenta, infatti, in un certo modo, il vertice di quella corrente di pensiero, la quale abbiamo visto avere una lunga e autorevole storia, che sostiene l'impossibilità da parte di Dio (stante la sua onnipotenza) di poter invalidare il *factum infectum fieri nequit*. Chiaramente, vista la vastità, la consequenzialità e il susseguirsi ragionato delle argomentazioni negli scritti tomisti, risulta difficile poter trovare un punto di partenza già a sua volta dimostrato da cui intraprendere la riflessione. Come per altri autori, quindi, partiremo *in medias res*, vale a dire direttamente da ciò che ci interessa, presupponendo la fondazione di ciò che precede e su cui, ovviamente, ci si poggia. Diversamente, invece, da quanto abbiamo fatto con altri pensatori, non utilizzeremo seguendo l'ordine cronologico i testi del santo per l'esposizione del suo pensiero. Questo sia per una maggiore chiarezza, sia per il sostanziale accordo presente nelle diverse opere dell'Aquinate, almeno per quanto concerne i nuclei tematici che ci riguardano. Nella *Summa Theologiae* potremmo trovare diversità nell'esposizione e nell'articolazione di un tema presente anche nella *Summa contra Gentiles*; però troveremo comunque enunciata e confermata la stessa soluzione. Generalmente abbiamo scelto un testo piuttosto che un altro, guidati da quella che ci pareva l'esposizione più chiara o completa; a volte, tuttavia, abbiamo riportato più testi sullo stesso punto per sottolineare la fermezza e la continuità del pensiero nel santo domenicano.

Secondo Tommaso d'Aquino, che Dio sia onnipotente è qualcosa su cui concordano tutti, o per lo meno tutti sottoscriverebbero un' affermazione del genere. In

effetti nel clima culturale dell'epoca, non solo in occidente, si può ritenere parte del bagaglio comune questa credenza. Il problema è quale sia il significato di tale fede. Che Dio possa tutto, lascia aperto e il senso di questo termine collettivo - “tutto” - e il senso del termine “potenza” che va attribuito a Dio. Che in Dio vi sia potenza e le caratteristiche di questa potenza che, ora rapidamente descriviamo, sono parte di quelle acquisizioni che, come detto prima, noi assumiamo e ricapitoliamo brevemente per poter aver, per così dire, un punto da cui poter partire.

Secondo Tommaso, che fa tesoro dei testi aristotelici, Dio è atto puro, assolutamente e universalmente perfetto, in cui non vi è imperfezione alcuna, ma chiaramente ciò non basta in un'ottica cristiana a caratterizzare l'essenza di Dio. In Dio vi è anche potenza in quanto vi è azione, il Dio cristiano agisce e opera; non per niente la creazione e il concetto del Dio creatore è una delle caratteristiche specifiche del pensiero cristiano rispetto a quello greco.

La potenza che abbiám detto competere a Dio va però distinta, a sua volta, in attiva e passiva, solo la prima spetta effettivamente a Dio. Egli, quindi, agisce perché possiede la potenza attiva e non subisce alcunché poiché non gli compete la potenza passiva. Questa distinzione tra potenza attiva e passiva permette di evitare la contrapposizione che potrebbe nascere tra la definizione di Dio come atto puro e l'attribuzione a Lui della potenza in senso generale. La potenza attiva, invece, non solo non si contrappone all'atto, ma anzi si fonda su esso; ogni essere agisce, infatti, proprio perché è in atto. Il nostro dottore mostra poi che la potenza di Dio è infinita. Dato che l'essenza divina è infinita, in quanto Egli non è limitato da alcunché e, visto che Dio agisce tramite la sua stessa essenza, è chiaro che anche la Sua potenza sarà infinita.

Arrivati a questo punto, bisogna addentrarsi più specificamente nella questione dell'onnipotenza. Va data una ragione della sua attribuzione a Dio e va chiarita la portata di quel “tutto” che, dicevamo prima, si attribuisce al potere divino. Si potrebbe ritenere che una volta giunti all'aver qualificato come infinita la potenza di Dio, la sua onnipotenza sia dimostrata, ma non è così.

Ci sono alcuni che, volendo assegnare la ragione dell'onnipotenza, ricorsero a cose che non riguardano l'onnipotenza ma sono piuttosto connesse alla causa dell'onnipotenza o alla ragione dell'onnipotenza o a un modo d'avere l'onnipotenza. Così alcuni hanno detto che Dio è onnipotente perché possiede una potenza infinita: in tal modo essi non

indicano la ragione dell'onnipotenza ma la sua causa, così come l'anima razionale è la causa dell'uomo ma non è la sua definizione. Altri hanno detto che Dio è onnipotente perché Dio è impassibile o indefettibile e nulla può interferire con lui e cose di questo genere, che di fatto appartengono alla perfezione della onnipotenza. Altri ancora hanno detto che Dio viene detto onnipotente perché può tutto ciò che vuole e questo lo ha da se stesso e per se stesso, e ciò spetta al modo di possedere la potenza. Ora tutte queste ragioni sono insufficienti, perché tralasciano di spiegare la relazione tra l'operazione e i suoi oggetti, che è implicita nell'onnipotenza.⁵³

Come si vede, a san Tommaso non basta una definizione generica o il rifarsi a luoghi comuni per lo più accettati al tempo, va trovato il senso implicito della relazione che nell'onnipotenza intercorre tra l'operazione e i suoi oggetti. Cerchiamo, allora, di capire innanzitutto quali sono questi oggetti. Se ci chiediamo rispetto a che cosa si ha potenza, la risposta migliore è quella che indica i possibili come suo contenuto. La potenza, intesa in senso generale, riguarda tutte le cose che sono possibili. E una cosa è detta possibile, ci ricorda il santo, quando il predicato non ripugna al soggetto.

Seguendo un esempio proposto dallo stesso Aquinate, diremmo che nella frase: “Socrate siede” il predicato non ripugna al soggetto come avviene invece per la frase: “L'uomo è un asino”; vale a dire che nella prima frase non vi è contraddizione come invece avviene nella seconda, in cui sono considerate uguali sostanzialmente due cose che, sostanzialmente, sono diverse. Si sta cioè dicendo che si ha potenza di fare (vale a dire che si può fare) quello che ha in sé le caratteristiche per esser fatto. La possibilità o fattibilità risiede quindi nelle cose stesse. Ora, la caratteristica fondamentale che deve avere una qualsiasi cosa per poter esser fatta, quindi per esser considerata possibile, è di non esser contraddittoria. Se fosse contraddittoria sarebbe in se stessa non possibile, perciò impossibile.

Riassumendo: l'onnipotenza divina riguarda tutto ciò che è in sé possibile, ed è possibile, assolutamente parlando, tutto ciò che non implica contraddizione.

Poi, per quanto concerne cose che implicano contraddizione, esse sono impossibili a Dio perché sono impossibili in se stesse. Di conseguenza la potenza di Dio si estende a cose che sono possibili in se stesse, e sono tali quelle cose che non implicano

⁵³ Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La potenza divina. Questioni 1-5*, q.1,a.7, introduzione e trad. it. a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, p. 107.

contraddizione. Pertanto risulta che Dio è detto onnipotente perché egli può fare tutte le cose che sono possibili in se stesse.⁵⁴

Per indicare tutto ciò che non implica contraddizione Tommaso d'Aquino usa a volte, in altri scritti, l'espressione: *ratio entis* (ragione di ente) e con essa indica tutto ciò che è contenuto tra i possibili assoluti. Per maggior chiarezza possiamo aggiungere che si usa l'espressione “possibili assoluti” o “possibili intesi in senso assoluto” per poter indicare nella maniera più ampia immaginabile ciò che è pensabile come possibile. Non ci si vuol limitare, cioè, solo a ciò che comunemente si sa esser possibile (magari per constatazione esperienziale), ma si vuol incorporare anche tutto quello che il pensiero può ritenere (senza contraddizione) tale. Ecco che allora la formula *ratio entis* indica il contenuto del possibile inteso assolutamente, perché fuori dalla ragione di ente c'è solo il non ente, ovvero il niente. Non è possibile il non-ente proprio perché è niente. Ciò che simultaneamente implica in sé l'essere e il non essere, vale a dire il contraddittorio, dice Tommaso, è proprio ciò che è niente e quindi è ciò che non può essere possibile.

Parlando in maniera corretta dovremmo dire che Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione e non può fare, invece, ciò che è contraddittorio, ma non perché Lui non possa, ma perché in se stessa la cosa contraddittoria non può esser fatta. Si arriva così, alla fine, come vuole il frate domenicano, ad una definizione chiara e precisa dell'onnipotenza divina. Guadagnato questo risultato si possono fare delle successive precisazioni per chiarire ulteriormente la portata della potenza divina. Essa, ad esempio, si estende ben oltre l'ordine della natura.

Tutto ciò che non implica contraddizione rientra, come abbiamo visto, nella potenza divina. Ma nel creato sono assenti molte cose che qualora esistessero non implicherebbero contraddizione; ciò è evidente soprattutto per il numero, la grandezza e le distanze delle stelle e degli altri corpi, nei quali una diversa disposizione di cose non implicherebbe contraddizione. Perciò la potenza di Dio si estende a molte altre cose che non si riscontrano in natura. Ora, chi delle cose che può fare ne produce alcune e non ne produce altre, agisce per deliberazione della volontà e non per necessità di natura. Dunque Dio non agisce per necessità di natura, ma per volontà.⁵⁵

⁵⁴ Ivi, p. 109.

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, libro II, cap. XXIII, a cura di Tito S. Centi, Unione tipografico-editrice Torinese, Torino 1975, p. 303.

In effetti non tutte le cose possibili avverranno, del resto se fosse così non vi sarebbe libertà, ma necessità negli eventi. Da ciò consegue che Dio non crea tutto ciò che potrebbe creare. In qualche modo si sta dicendo che le cose sarebbero potute andare e possono andare diversamente da come sono andate o avvengono. Si capisce, però, che queste non sono affermazioni di scarsa portata e si potrebbe a questo punto, infatti, obiettare che essendo Dio l'autore della natura non può agire contro di essa e che ciò che è impossibile alla natura è contro natura, quindi Dio non può operare diversamente dall'ordine naturale. Inoltre ci si potrebbe chiedere se Dio possa effettivamente fare ciò che non fa, se infatti Egli agisce solo operando il bene e il giusto, non può certo fare ciò che è diverso dal bene e dal corretto, quindi non può fare cose diverse da quelle che ha fatto. Ancora, in maniera simile a quest'ultima, ci si potrebbe interrogare sul fatto che Dio possa o meno rendere migliori le cose che fa; se infatti le ha create Lui, con la sua somma potenza, di certo non avrebbe avuto motivo di crearle meno buone di quanto avrebbe potuto fare. Queste e altre domande, come si vede, mirano a restringere il campo di ciò che è a Dio possibile, rendendolo assai meno comprensivo della definizione data poc'anzi. L'onnipotenza divina non si estenderebbe più a tutti i possibili, cioè a tutto ciò che non implica contraddizione, ma resterebbe confinata all'ordine naturale degli eventi, a ciò che di volta in volta accade.

Da maestro della scolastica, Tommaso risponde a tutte queste obiezioni all'onnipotenza divina (secondo la definizione che ne aveva dato), distinguendo di volta in volta il problema da risolvere e i dubbi da esaminare.

Innanzitutto, se Dio è l'autore della natura, qualsiasi suo agire, anche se contro l'ordine comune degli eventi naturali, non è contro natura, ma costituisce la struttura stessa delle cose, in quanto tutta la natura è da Lui creata e da Lui dipende. Si aggiunga che, essendo la potenza di Dio infinita, non può esserci nulla che gli opponga resistenza, quindi qualsiasi materia può essere trasformata a suo piacimento. La natura ha il suo corso e le sue leggi, per cui anche delle potenzialità corrispettive, che però non si possono di certo opporre alla potenza divina. Che un morto resusciti non è qualcosa di per sé contraddittorio, ma è qualcosa di impossibile in natura, poiché la natura ha le sue regole ordinate da Dio e non può venir loro meno; ma che Dio resusciti un morto, questo è tranquillamente possibile, visto che, come detto, la sua potenza si estende a tutto ciò che non implica contraddizione. Se invece si parla di ciò che è contraddittorio,

ad esempio che uno sieda e non sieda contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto, allora, ciò è tanto impossibile alla natura quanto a Dio. Da ciò segue in maniera abbastanza evidente la ragione della possibilità, da parte di Dio, di compiere miracoli. Se infatti il miracolo non è nulla di contraddittorio, non ci sono ragioni per ritenerlo impossibile. Dimostrato, infatti, che la potenza divina è superiore e non limitata come quella naturale, niente vieta che essa operi qualcosa al di fuori del corso comune delle cose.

Giunti sin qui, si risolve anche la seconda obiezione, quella che afferma che Dio non può fare cose diverse rispetto a ciò che ha stabilito di fare. Da un lato, abbiamo già risposto mostrando che Egli non è tenuto a seguire l'ordine naturale, dall'altro aggiungiamo che la sapienza divina abbraccia tutto ciò che la potenza divina può; ma appunto, visto che l'ordine delle cose non adegua la sapienza divina, ecco che la Sua potenza eccede l'ordine costituito. Vale a dire che la potenza di Dio sta oltre l'ordine costituito, non solo perché lo ha creato, ma anche perché poteva crearlo diversamente da come lo ha creato. In altro modo potremmo dire, seguendo Tommaso, che la sapienza divina ha stabilito un fine per tutte le cose e tale fine regola e ordina il loro svolgersi; tale fine è, tra l'altro, il bene delle cose stesse, il quale corrisponde in generale con la bontà divina. Il fine della volontà divina, che ha creato il mondo, è la sua stessa bontà che non può non volere; ma se Dio non potesse fare cose diverse da quelle che ha fatto, il raggiungimento di tale fine dipenderebbe esclusivamente dall'ordine delle creature, e ciò non può essere.

E questo è il punto su cui si sono ingannati gli erranti: essi credettero che l'ordine delle creature fosse proporzionato alla divina bontà, come se senza di esso la divina bontà non sia affatto possibile.⁵⁶

In realtà la divina bontà è un fine che eccede senza proporzione le realtà create, per cui essa può essere manifestata altrettanto bene mediante altre creature e mediante un diverso ordine; senza per questo alterare la bontà o la giustizia di ciò che Dio ha creato.

⁵⁶ Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La potenza divina. Questioni 1-5*, q.1, a.5, cit., p. 89.

Volendo essere ancora più preciso nella risposta, il dottore angelico accenna ad una possibile differenza che si può individuare nel modo di intendere la potenza divina che, sviluppata, avrà molta fortuna nei secoli successivi.

Tuttavia, siccome la sua volontà non è determinata necessariamente a questa o a quella cosa, se non forse ipoteticamente, come già vedemmo, e siccome neanche la sapienza e la giustizia di Dio, come si è detto sopra [nel corpo], sono determinate a questo ordine di cose, nulla impedisce che nella potenza di Dio rientri qualcosa che egli non vuole, e che non è contenuto entro l'ordine che ha fissato alle cose. E poiché la potenza viene concepita come esecutrice, la volontà invece come coordinatrice e l'intelletto e la sapienza come principio direttivo [di ciò che la potenza esegue], quanto viene attribuito alla potenza considerata in se stessa si dice che Dio lo può *secondo la potenza assoluta*. E tali sono tutte le cose in cui si può trovare la ragione di ente, come si è detto sopra. Ciò che invece viene attribuito alla potenza divina in quanto esegue gli ordini della volontà giusta, si dice che Dio lo può fare *di potenza ordinata*. In tal senso dunque dobbiamo dire che Dio, di potenza assoluta, può fare cose diverse da quelle che ha previsto e stabilito di fare: non può invece essere che faccia cose all'infuori di quelle che ha preconosciuto e che ha preordinato di fare. Poiché lo stesso suo fare è soggetto alla prescienza e al preordinamento; non invece il suo potere, che è naturale. [Quando] infatti Dio fa qualcosa, lo fa perché vuole; invece non ha la potenza di farlo perché vuole ma perché tale è la sua natura.⁵⁷

Ci riferiamo, come si può cogliere, alla distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata o condizionata. In autori successivi sarà più chiaramente sviluppato questo tema, ma già qui è chiara l'importanza del suo utilizzo a fini esplicativi. Se prendiamo il potere di Dio in senso assoluto, secondo cioè tutto ciò che può fare (e cioè tutto ciò che non implica contraddizione), Egli ha il potere di fare anche cose diverse rispetto a quelle che ha voluto e quindi creato; ma visto che la sua potenza nel fare (nell'agire, nel creare) segue la sua volontà, Egli non fa cose diverse rispetto a quelle che ha fatto. Si precisi, poi, che, come dice Tommaso stesso, potenza assoluta e potenza ordinata o condizionata non sono due tipi diversi di potenza che convivono in Dio, ma sono la stessa e unica potenza divina che, dal nostro punto di vista (umano),

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q.25, a.5, trad. it. a cura della redazione dell' Edizioni Studio Domenicano, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 276-277.

distinguiamo per una maggiore chiarezza quando ci concentriamo nel trattare un punto od un altro di una questione.

Infine, in risposta all'ultimo dubbio, va affermato in un senso e negato in un altro il fatto che Dio possa fare migliori le cose che fa. Dio può, infatti, creare una cosa migliore rispetto ad una che ha già creata, ma non può rendere migliore sostanzialmente una cosa già fatta. Come dice il santo, rendere migliore o maggiore il numero quattro vorrebbe dire trasformarlo in un altro numero. È possibile, invece, che Dio possa migliorare una delle qualità accidentali di una cosa. Un uomo, ad esempio, può esser reso più sapiente o più virtuoso dalla potenza divina. Si può dire, quindi, che Dio può fare una cosa migliore di un'altra o che può rendere migliori gli elementi accidentali di una cosa già creata, ma non si può affermare che poteva operare meglio in ciò che ha fatto e che quindi possa cambiare gli elementi essenziali delle creature.

L'onnipotenza divina esce, in qualche modo, rafforzata dalla soluzione delle precedenti obiezioni; a Dio infatti, nei modi predetti, compete: il poter migliorare ciò che ha compiuto, il poter agire diversamente da come ha agito e il non dover sottostare alle leggi di natura. A questo punto, stante la definizione e le precisazioni sopra fatte sull'onnipotenza, dobbiamo, però, chiederci se esista e perché, dell'altro che sia impossibile a Dio. Secondo altri autori, come abbiamo visto, non sono possibili a Dio tutta una serie di cose su cui finora, con il frate domenicano, non ci siamo confrontati. Nella *Summa contra Gentiles* possiamo trovare un lungo e completo elenco di tutte queste presunte limitazioni alla potenza divina. Cominciamo richiamando la differenza tra potenza attiva e passiva, delle quali solo la prima, come sappiamo, compete a Dio. Anche per san Tommaso va posta attenzione nell'utilizzo del linguaggio; il poter subire o patire, delineanti la potenza passiva, sono ben lontani dal senso vero di potenza che spetta a Dio.

Innanzitutto mentre la potenza attiva dice ordine all'*agire*, la potenza passiva dice ordine all'*essere*. Perciò la potenza all'essere è solo in quelle cose la cui materia è soggetta a contrarietà. Ora, siccome in Dio non c'è potenza passiva, egli non può niente rispetto al proprio essere. Quindi Dio non può essere un corpo, o altre cose del genere. L'atto di questa potenza passiva è il moto. Dunque Dio, in cui si esclude la potenza passiva, non è soggetto al moto o mutamento. Inoltre si può concludere che egli non può mutare secondo le singole specie di mutamento: non può aumentare né diminuire,

non può alterarsi, né generarsi, o corrompersi. Inoltre, poiché ogni deficienza è una specie di corruzione, ne segue che egli non può mancare in nulla. Ancora: ogni difetto implica una privazione. Ma soggetto della privazione è la potenza della materia. Quindi in lui non può esserci difetto. Inoltre, poiché la fatica si deve a una mancanza di virtù, e la dimenticanza a mancanza di scienza, è evidente che Dio non può né affaticarsi né dimenticare. Inoltre egli non può né essere vinto, né subire violenza; poiché questo può capitare solo alle cose predisposte al mutamento. Così pure non può pentirsi, né adirarsi, né rattristarsi: poiché tutti questi sentimenti suonano passività e difetto.⁵⁸

Si può qui vedere come prendano consistenza quelle precisazioni sulla potenza divina che più sopra avevamo esposto. La distinzione in potenza passiva e attiva, fatta da Tommaso, rende più chiaro il senso dell'impossibilità nel compiere determinati atti da parte di Dio rispetto a quanto affermavano autori come Anselmo e Pier Damiani.

Caratterizzante la definizione di onnipotenza è poi, come abbiamo già visto, il non poter fare la contraddizione. A Dio sono quindi impossibili tutte quelle cose che possono implicare contraddizione come: il fare che una cosa sia e non sia allo stesso tempo, far coesistere cose opposte nello stesso soggetto sotto il medesimo rispetto (Dio non può fare in modo che una persona sia vedente e non vedente allo stesso tempo); eliminare in una cosa un suo elemento essenziale, in quanto verrebbe meno la cosa stessa (Dio non può fare un uomo senza anima, poiché non sarebbe un uomo); il fare cose contrarie ai principi base di certe discipline, in quanto desunti dai principi formali delle cose (Dio non può fare un triangolo che non abbia i tre angoli interni uguali a due angoli retti, o fare un cerchio quadrato). Vi sono poi delle cose che, come dice il nostro, ripugnano all'idea di esser fatte.

E anche queste Dio non le può fare: poiché quanto Dio fa deve esser fatto. Da ciò appare evidente che Dio non può fare un Dio. Infatti la nozione di ente fatto implica che il suo essere dipenda da un'altra causa, e questo è contro la nozione di quella realtà che chiamiamo Dio, com'è evidente dalle cose già dette. Per il medesimo motivo Dio non può fare un essere uguale a se stesso. L'essere infatti che per la propria esistenza non dipende da un altro è superiore, sia nell'essere come in ogni altra prerogativa, a colui che dipende da un altro, il che è implicito nella nozione di cosa fatta. Parimenti Dio non può fare che una cosa si conservi nell'essere senza di lui. Infatti la

⁵⁸ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, libro II, cap. XXV, cit., pp. 307-308.

conservazione dell'essere di ciascuna cosa dipende dalla propria causa. Perciò eliminando la causa si elimina necessariamente l'effetto. Se quindi potesse esserci una cosa che non viene conservata nell'essere da Dio, essa non dovrebbe essere causata da Lui.⁵⁹

Che un Dio possa esser fatto è impossibile, altrimenti non sarebbe un Dio, in quanto dipenderebbe da altro; il che significa che la nozione di Dio esclude, appunto, qualsiasi dipendenza. Ecco il senso di quel “ripugnare” di certe cose all'esser fatte, l'esser fatto non può esser predicato di un Dio. Allo stesso modo il creare un ente uguale a sé o il creare una cosa che si conservi autonomamente nell'essere, vanno nuovamente contro alla nozione di Dio e alla nozione di creatura. Una realtà limitata non può esser fatta senza la causa che la produce. È senza senso chiedersi se una cosa possa esser fatta da Dio senza portare le conseguenze di questo esser fatta, sarebbe come volere che una cosa fosse fatta, senza esser fatta.

Infine, Dio non può fare ciò che non può volere (in qualche modo avevamo già affrontato in precedenza la questione): se Dio è per essenza buono e beato, di certo non può volere il male e nemmeno voler non essere, in quanto verrebbe meno a se stesso. Perciò Dio non può peccare. Si aggiunga, del resto, che il poter peccare da parte di Dio comporterebbe un mutamento nella sua volontà, la quale vuole per essenza il bene, per cui da volente il bene, passerebbe a volente il male; ma un mutamento della volontà è impossibile nell'eterna immutabilità divina. Paradossalmente, solo in un senso pseudo-logico, non guardando cioè al contenuto di una proposizione, ma solo alla sua struttura formale, si potrebbe affermare che Dio può peccare.

Quando si dice: Se l'uomo vuole correre, può correre, l'antecedente è possibile, e quindi la conseguente è puramente e semplicemente possibile; ma quando si dice così: se Dio vuole peccare, può peccare, l'antecedente è impossibile, per cui nulla impedisce che la condizionale sia vera essendo la conseguente impossibile.⁶⁰

Effettivamente, però, questo non fa che confermare quanto sopra si diceva: Dio non vuole e non può peccare. Dopo questo *excursus*, più completo che mai,

⁵⁹ Ivi, p. 309.

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari, primo tomo, Quodlibet 1-6 e 12, Quodlibet 5 – q. 2, De potentia Dei, a.2*, trad. it. a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003, p. 509.

sull'onnipotenza divina arriviamo anche con Tommaso alla domanda centrale: può Dio fare che le cose passate non siano state? In base a quanto sin qui detto, la risposta non può che essere negativa. Il fare in modo che ciò che è stato non sia stato, rientra in quella categoria di cose intrinsecamente impossibili, che vanno contro alla ragione di ente in quanto contraddittorie.

Abbiamo detto sopra che nell'onnipotenza di Dio non rientra ciò che implica contraddizione. Ora, che le cose passate non siano avvenute implica contraddizione. Come infatti è contraddittorio il dire che Socrate siede e che non siede, così è contraddittorio dire che stette seduto e che non stette seduto. Ma dire che stette seduto è dire che la cosa è avvenuta; dire invece che non stette seduto è affermare che la cosa non è avvenuta. Quindi che le cose passate non siano state non soggiace alla divina potenza.⁶¹

Ovviamente, anche qui va detto che non è Dio che non può fare la cosa, ma è la cosa stessa a non poter esser fatta. Quello che in Agostino e nel primo Anselmo era detto implicitamente, è ora affermato esplicitamente. Tommaso, che dedica un articolo completo della *Summa Theologiae* a questo argomento, subito dopo l'aver parlato dell'onnipotenza divina, inserisce tra le obiezioni due temi che in qualche modo possiamo considerare come emblematici di ciò che è stata la discussione sul rapporto tra: onnipotenza e *factum infectum fieri nequit* e su ciò su cui verterà, perlomeno per alcuni autori, nel futuro. Si tratta da un lato dell'antica questione che concerne il fatto che Dio possa riparare o meno una vergine corrotta e dall'altro dell'obiezione (già accennata dal Damiani) che ritiene che il potere di Dio venga meno se da capace di modificare il reale nel presente, diviene incapace di farlo nel passato. Per quel che riguarda la prima questione, anch'essa trova spazio (oltreché nella *Summa Theologiae*) in un articolo esplicitamente riservato ad essa nelle *Questiones Quodlibetales*. Qui infatti, Tommaso affronta l'argomento ponendo la dovuta attenzione, come avevamo sottolineato anche noi, nell'individuare il senso corretto in cui va intesa la domanda.

Nella verginità possiamo considerare due cose. Una è la stessa integrità della mente e del corpo: e così Dio può riparare una vergine dopo la caduta; può infatti sia reintegrare la mente con la grazia, sia consolidare il corpo con un miracolo. L'altra cosa è la causa

⁶¹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q. 25, a. 4, cit., pp. 274-275.

della predetta verginità, che cioè una donna vergine non sia stata conosciuta da un uomo; e quanto a ciò Dio non può riparare una vergine dopo la caduta: infatti non può far sì che una che è stata già conosciuta da un uomo non sia stata conosciuta, come di nessuna cosa che è già stata fatta non può far sì che non sia stata fatta. Infatti la potenza di Dio si estende a tutto l'ente, per cui è escluso dalla potenza di Dio solo ciò che si oppone alla nozione di ente; e tale è il coesistere dell'essere e del non essere, e così pure dell'essere stato e del non esser stato.⁶²

Se la domanda chiede se possa esser ristabilito tutto in una donna, come prima di esser stata corrotta, allora la risposta è affermativa; se invece essa chiede se si possa fare in modo che l'accaduto non sia accaduto, che il fatto violento non sia mai avvenuto, allora la risposta è negativa, in quanto si produrrebbe contraddizione. Tommaso in questo senso si trova sulla stessa linea di S. Girolamo, ma rispetto al Padre della Chiesa, fonda la dimostrazione così da poter rispondere alle obiezioni di Pier Damiani. Anche se non citato esplicitamente, sembra chiaro che l'aver ripreso il tema della vergine corrotta da parte di Tommaso sia un chiaro riferimento polemico nei confronti della soluzione del Damiani e, se ciò non bastasse a sollevare questo dubbio, riportiamo un altro esempio a riguardo.

In un secondo senso, si dice che qualcosa non può venire a essere in quanto implica una contraddizione, come quando diciamo che non è possibile che l'affermazione e la negazione siano al contempo vere; anche se alcuni dicono che Dio potrebbe fare anche questo, altri affermano che neppure Dio potrebbe fare delle cose di questo genere, in quanto esse sono di fatto nulla. Tuttavia, è chiaro che Dio non potrebbe far sì che qualcosa del genere venga a essere, poiché l'atto con cui viene posto il suo essere distrugge se stesso. Se però si afferma che Dio non può far venire a essere qualcosa del genere, tale posizione non risulta eretica, anche se io credo che sia falsa, così come l'affermazione secondo cui il passato non è accaduto include in sé una contraddizione, riguardo alla quale Agostino, nel suo *Contro Fausto*, afferma che: «Chiunque dice: “Se Dio è onnipotente, faccia che le cose che sono state fatte non siano state fatte”, non si accorge che sta dicendo questo: “Se è onnipotente, faccia che le cose che sono vere siano false, proprio in virtù di ciò per cui sono vere”». Purtuttavia, alcuni grandi

⁶² Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari, primo tomo, Quodlibet 1-6 e 12, Quodlibet 5 – q. 2, De potentia Dei, a.1, cit., pp.505-507.*

uomini hanno pienamente affermato che Dio può far sì che un evento passato non sia mai accaduto, e questa posizione non è stata giudicata eretica.⁶³

Tommaso riporta qui insieme, e secondo noi non a caso, le posizioni di chi erroneamente a suo avviso ritiene che Dio possa operare la contraddizione e di chi pensa che possa modificare il passato. Pur sembrando scusare costoro per via dell'eccessivo zelo, è interessante notare come si chieda se non debbano essere considerate posizioni eretiche. Il che mostra chiaramente, almeno per quel che riguarda il nostro autore, l'importanza di certe dispute. L'attuarsi della contraddizione è equivalente, per l'Aquinate, al suo stesso distruggersi, quindi alla posizione di un nulla; e tale ragionamento va fatto anche a proposito di chi ritiene contraddittoriamente che l'accaduto non sia accaduto. Facciamo notare ancora di passaggio come, mentre l'affermazione che Dio può operare contraddittoriamente, se pure falsa, per Tommaso non va giudicata eretica; l'altra, che pure è contraddittoria, sembra essere più grave di questa; infatti Tommaso fa solo notare che non è stata considerata eretica, quasi che voglia intendere che sarebbe stato meglio, invece, condannarla.

Per quanto concerne l'altra obiezione, secondo cui ciò che Dio ha potuto lo può ancora, altrimenti la sua potenza ne sarebbe diminuita, l'Aquinate nella grande *Summa* propone la sua soluzione.

Come Dio, data la perfezione della sua potenza, può tutto meno alcune cose che non gli sono sottoposte perché fuori della categoria dei possibili, così, data l'invariabilità della sua potenza, ciò che poté fare lo può fare ancora; però certe cose che una volta, quando erano da farsi, ebbero la natura di possibili, ora che sono fatte non l'hanno più. E di tali cose si dice che Dio non le può fare, poiché non possono esser fatte.⁶⁴

Magistralmente Tommaso capovolge la questione: non è Dio che non può più fare qualcosa, ma sono le cose, che una volta passate, non possono più esser fatte. La potenza divina, non potendosi alterare, non si accresce né diminuisce nello scorrere del tempo; piuttosto è la natura di possibile che appartiene alle cose che può venir meno nel momento in cui sono attuate. Del resto è evidente che una cosa possibile, una volta

⁶³ Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto – L'eternità del mondo*, trad. it. di D. Didero, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012, pp. 201-203.

⁶⁴ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q. 25, a. 4, cit., pp. 274-275.

realizzata, non è più possibile; chiaramente non nel senso che non sia più possibilitata ad accadere in futuro, ma che non vi è più la possibilità che non possa accadere o che accada diversamente da come è accaduta. Questa mossa di Tommaso si fa forza della definizione di onnipotenza da lui data: visto che Dio può tutti i possibili o ciò che non implica contraddizione, nel momento in cui una cosa non è più possibile, ma attuale, ecco che esce dall'orbita della potenza divina e quindi non si può affermare che Dio non potendola più impedire, ha perso potenza. Se poi si volesse insistere e dire che Dio potrebbe fare che tale cosa non sia come è, nel momento in cui è, si cadrebbe in contraddizione e quindi, nuovamente, non si rispetterebbe la definizione data all'onnipotenza divina. Certo, Dio può trasformare una cosa accaduta in qualcos'altro di possibile, ma non può né far sì che sia accaduta diversamente da come è accaduta, né far sì che ciò che è non sia come è. Dio rimane quindi onnipotente, anche se non può modificare il passato. Per l'Aquinate, allora, possiamo dire che il *factum infectum fieri nequit* è un principio che va rispettato in ogni caso; esso trae la sua forza e la sua saldezza dallo stesso principio di non contraddizione; anzi, in qualche modo si tratta di una sua applicazione specifica per il tempo passato. Ciò che è stato non può non essere stato, pena la contraddizione.

Si fa avanti a questo punto il problema, che accomuna anche altri autori considerati, di come la forza di questo principio (ora sì che lo possiamo chiamare tale) si inserisca nella controversia sulla conoscenza del tempo passato, che i più ritengono esser diventato nulla. L'affermazione che dice che ciò che è stato non può non esser stato, può stare, e se sì, in quale relazione, con l'affermazione che il passato è nulla, che ciò che ieri era, oggi non è più? Queste due affermazioni sembrano da un lato smentire e dall'altro consolidare la possibilità di sapere ciò che è accaduto nel tempo trascorso. Io uomo non posso conoscere ciò che non esiste più (se non nel modo imperfetto del ricordo), anche se il *factum infectum fieri nequit* mi assicura che, né ora né mai, ciò che è stato può esser diversamente da come è stato. Ma come può essermi utile sapere che ciò che è accaduto non può non essere accaduto, se non so che cosa sia accaduto? Mettiamo pure che per l'uomo non vi possa esser conoscenza certa dell'avvenuto, va indagato se almeno per Dio ciò possa avvenire. Se nemmeno Dio avesse conoscenza di ciò che non esiste, non solo l'immodificabilità del passato perderebbe senso, ma la voragine di problemi che si aprirebbe rischierebbe di ingoiare, probabilmente, anche la comune idea di verità che abbiamo.

Le risposte di altri pensatori le abbiamo intraviste, la soluzione di Tommaso, come si vedrà, noi la riteniamo tra le più interessanti tra quelle emerse. Nella *Summa contra Gentiles* vengono proposti diversi modi per dimostrare che Dio conosce anche ciò che non esiste, ma solo l'ultimo di questi sembra esser preso in seria considerazione dal santo; non solo perché a questo dedica più spazio che a tutti gli altri messi insieme, ma anche perché, nella *Summa Theologiae*, sarà l'unico utilizzato per rispondere alla medesima questione. Del resto è tipico dell'Aquinate il ricapitolare concisamente e in maniera più chiara possibile, nella *Summa Theologiae*, ciò su cui aveva già lavorato nella *Summa contra Gentiles*. Anche in questo caso, perciò, dei vari argomenti proposti nella prima *Summa* per dimostrare la conoscenza divina delle cose che non esistono solo il più adeguato e sicuro è riproposto nella seconda. Si tratta del riferimento alla *scienza di visione*, ossia al fatto che ogni cosa è conosciuta da Dio come ciò che si vede di presenza.

Per una maggior completezza, però, accenniamo velocemente anche ad alcuni degli altri metodi proposti nella prima *Summa*.

Ad esempio, cercando un parallelo esplicativo per il modo di conoscere di Dio, Tommaso si rifà all'opera di un artigiano. Un artigiano conosce i manufatti che creerà e quindi non ancora esistenti, grazie alla conoscenza della sua arte; allo stesso modo e in maniera perfetta Dio già conosce ciò che creerà, quindi se non vi è problema ad affermare che l'artigiano conosce ciò che è solo nella sua mente, così non ci sarà problema nell'affermare che Dio conosce anche ciò che non esiste, esistendo comunque, ciò che creerà, nella sua mente.

Successivamente il santo domenicano propone un paragone tra il nostro modo imperfetto di conoscere ciò che ora non è più e quello perfetto di Dio. A noi uomini, anche dopo la morte e quindi il non esserci più di un determinato essere vivente, rimane comunque la conoscenza di ciò che era, la conoscenza dell'essenza dell'essere vivente scomparso, in quanto il nostro intelletto può farsi un concetto anche di cose attualmente inesistenti. Ora, constatato ciò, è impossibile che l'intelletto divino, ben più potente e perfetto del nostro, non possa conoscere ciò che è ora inesistente.

Infine ricordiamo come il nostro si rifaccia al potere della conoscenza causale. Sappiamo che un effetto può essere conosciuto anticipatamente, cioè quando ancora non è avvenuto, se ne si conoscono chiaramente le cause; gli astronomi possono, ad esempio, prevedere con sicurezza un'eclissi. Ma Dio, secondo le famose prove portate

da Tommaso, è causa di tutte le cose, quindi conoscendo se stesso conosce tutte le realtà come suoi effetti.

Queste ed altre sono alcune delle prove che il frate domenicano porta a favore della sua tesi, ma, come dicevamo, vi è un'altra dimostrazione che assume un ruolo centrale nell'ottica di Tommaso. Per la sua esposizione concisa riprendiamo il testo della grande *Summa*.

Dio conosce tutte le cose che sono, in qualunque modo siano. Ora nulla impedisce che quanto in senso pieno e assoluto non esiste, in qualche modo esista. Esistono in senso pieno e assoluto le cose che hanno esistenza attuale; quelle invece che non hanno esistenza attuale sono in potenza, o di Dio medesimo o delle creature: sia che si tratti di potenza attiva o di potenza passiva, sia che si tratti della possibilità di pensarle, di immaginarle o di esprimerle in qualunque modo. Qualunque cosa dunque possa essere fatta, o pensata, o detta dalle creature, e anche tutto ciò che può fare egli stesso, tutto Dio conosce, anche se non esiste attualmente. E per questo si può dire che Dio ha la scienza anche delle cose che non esistono. Però tra le cose che non esistono in atto bisogna notare una certa diversità. Alcune di esse, sebbene non siano in atto ora, però lo furono o lo saranno: e tali cose si dice che Dio le conosce con la scienza di visione. Poiché - dato che l'intellezione in Dio, che si identifica con il suo essere, è misurata dall'eternità, che senza successione comprende tutto il tempo - lo sguardo di Dio si porta su tutti tempi e su tutte le realtà esistenti in qualsiasi momento del tempo come su oggetti posti alla sua presenza. Ve ne sono invece altre, che sono nella potenza o di Dio o della creatura, che tuttavia né esistono, né esisteranno, né mai sono esistite. E rispetto a queste non si dice che Dio ha la scienza di visione, ma quella di semplice intelligenza. E ci si esprime così perché le cose che noi uomini vediamo hanno un essere fuori del soggetto conoscente.⁶⁵

In questa soluzione si accenna al modo in cui poter concepire il rapporto tra eternità di Dio e temporalità. Il tempo, in ogni suo istante, è presente all'eternità. Nella *Summa contra Gentiles*, il nostro dottore si dilunga di più nel cercare di spiegare questa relazione. Propone degli esempi presi dalla geometria per chiarire ciò che si sta dicendo. Se si considera, mettiamo, un cerchio, ciascun punto della circonferenza (corrispondente allo scorrere del tempo), sebbene indivisibile, non coesiste con ogni

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q. 14, a. 9, cit., p. 170.

altro punto, poiché i punti sono in una successione la quale permette, appunto, il formarsi della circonferenza; il centro (l'eternità), invece, è fuori dalla circonferenza, eppure ha un rapporto diretto con ogni altro punto. Tutto ciò che esiste nel tempo è futuro o passato rispetto ad altri istanti di tempo, ma va detto che coesiste sempre come presente a ciò che è eterno. Chiaramente non è facile riuscire ad immaginare tutto ciò, ma se in qualche modo si riesce a farsene un'idea, si può capire il perché Tommaso, per indicare la conoscenza divina di ciò che ora non esiste, ma è esistito o esisterà, parli di *scienza di visione*. Con essa si vuol infatti indicare che la conoscenza divina ha un rapporto diretto con le cose conosciute. Dio sa sempre e perfettamente ciò che accade perché è sempre presente all'accaduto. Egli vede la cosa così come è nel momento in cui è. Si può dire, allora, che in un certo modo a Dio è presente eternamente tutto ciò che accade, anche se, come vedremo, questa frase avrà bisogno di precisazioni ulteriori. Un altro esempio, tratto da un'ulteriore opera, potrebbe chiarificare ancor meglio ciò che si sta dicendo.

Se dunque ci sono molti uomini che passano per una certa via, ciascuno di essi, che è contenuto nell'ordine dei passanti, ha conoscenza dei precedenti e dei successivi in quanto sono precedenti e successivi; il che riguarda appunto l'ordine locale. Quindi ognuno di essi vede coloro che sono vicini a lui, e alcuni di coloro che lo precedono; quelli invece che sono dopo di lui non li può vedere. Ma se ci fosse uno al di fuori di tutto l'ordine dei passanti, per esempio posto in cima a una torre altissima, da dove si potesse vedere tutta la via, egli vedrebbe insieme tutti quelli che sono nella via, non in quanto sono precedenti o successivi (per rapporto cioè al suo sguardo), ma li vedrebbe tutti insieme, e anche in quale modo uno di essi preceda l'altro.⁶⁶

Abbiamo proposto questo testo perché non solo riprende il corretto modo di intendere temporalità ed eternità, ma anche perché mette in luce l'idea della visione delle cose. Dio vede le cose esistenti in se stesse e questo è un punto decisivo da sottolineare.

Le cose invece che per noi sono presenti, passate, o future, Dio le conosce in quanto sono e nella sua potenza, e nelle loro cause, e in se stesse. E la loro conoscenza viene

⁶⁶ Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, a cura di G. Bertuzzi e S. Parenti, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, p. 219.

denominata «scienza di visione, o visiva»: Dio infatti delle cose che ancora non esistono per noi, non vede solo l'essere che hanno nelle loro cause, ma anche quello che hanno in sé stesse, in quanto la sua eternità con la sua indivisibilità è presente a tutti i tempi.⁶⁷

Riassumeremmo allora ciò che dice il santo domenicano così: Dio conosce tutto ciò che può essere conosciuto e tutto ciò che può essere conosciuto deve avere almeno una qualche forma di esistenza, altrimenti, se fosse un nulla assoluto, non potrebbe essere né qualcosa, né qualcosa di conosciuto, poiché sarebbe niente e basta. Ora, le cose conosciute da Dio (cioè tutto il conoscibile) si dividono in quelle che non sono mai esistite né mai esisteranno e in quelle che sono esistite o esisteranno, ma che ora sono inesistenti o comunque lo diventeranno. Le prime hanno semplicemente una natura di possibile, per cui sono conosciute non in quanto esistenti in se stesse, visto che appunto sono solo possibili, ma in quanto esistenti nella potenza divina. Di esse - Tommaso dice - Dio ha una scienza di semplice intelligenza. Le seconde, invece, che avranno o hanno avuto un'esistenza effettiva, sono conosciute da Dio con una *scienza di visione*, in quanto Dio non solo le conosce nelle loro cause, ma anche avendole presenti, vedendole in se stesse. In questo senso, Dio le conosce per sempre nel momento della loro attualità.

L'Aquinate, nella *Summa contra Gentiles*, alla luce di ciò, ricapitola così la questione decisiva nella domanda che chiede se Dio conosca le cose che non esistono:

Perciò le cose non esistenti Dio le conosce in quanto hanno l'essere in qualche modo, nella potenza di Dio, o nelle loro cause, o in se stesse. Il che non ripugna alla nozione di conoscenza.⁶⁸

Non è nostra intenzione negare il fatto che in questa soluzione tomista vi siano vari temi problematici, a partire dalla questione intorno alla natura di ciò che non è mai esistito, né esisterà. È corretto parlare a riguardo di possibili, o non sarebbe invece il caso, propriamente parlando, di chiamarli impossibili? Come può essere infatti possibile qualcosa che né ora, né mai accadrà? Se si dovesse poi riconoscere che si tratta in realtà di impossibili, andrebbe sollevato il dubbio se potesse Dio conoscerli

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, libro II, cap. LXVI, cit., p. 196.

⁶⁸ Ivi, p.196.

anche se appunto impossibili. Nonostante l'interesse che queste domande suscitano, è ad altro che vorremmo rivolgere l'attenzione: in particolare ai quesiti che sorgono riguardo le cose che sono state o saranno, ma che ora non sono. Si pone infatti, secondo noi, una domanda difficilmente aggirabile e cioè: come mai Tommaso dedichi così tanto spazio e così tanta importanza alla soluzione basata sulla *scienza di visione* rispetto alle altre soluzioni che comunque affrontano in modo persuasivo il problema e che, da sole, basterebbero a confermare che Dio conosce anche ciò che non esiste. Come mai riveste un ruolo così centrale? E, per approfondire la cosa, sarebbe possibile farne a meno? Si potrebbe non tenere in considerazione tale dimostrazione che afferma che Dio vede le cose in se stesse, e comunque poter dimostrare tutto ciò che all'Aquinate interessa? Evidentemente, visto il ruolo centrale riservato ad essa, no. Non si tratta secondo noi di una prova tra le prove, ma della dimostrazione più importante. Cerchiamo di capire il perché.

Sicuramente Tommaso è consapevole che, se la verità della nostra enunciazione (che segue dal nostro pensiero), non è causa dell'esistenza delle cose, ma piuttosto il reciproco, lo stesso non può dirsi propriamente di Dio, in quanto dovrebbe essere Dio, in realtà, causa della verità nelle cose. Eppure, è l'aver detto che Dio conosce le cose in quanto hanno l'essere o nella potenza di Dio o nelle loro cause o in se stesse, che basta a dimostrare che la conoscenza divina si estende ai singolari nella loro concreta esistenza.

Risulta pure evidente che non siamo costretti a dire, come alcuni fanno, che Dio si limita a conoscere i singolari in modo universale, perché li conosce solo nelle loro cause universali, ossia come chi prevede un'eclissi, non nella sua concretezza, bensì dal moto degli astri; poiché noi abbiamo dimostrato che la conoscenza di Dio si estende ai singolari nella loro concreta esistenza.⁶⁹

Noi riteniamo cioè che la conoscenza divina, che porta il nome di *scienza di visione*, permetta un rapporto diretto alla cosa conosciuta che nessun altro tipo di apprensione della cosa permetterebbe. Questo perché conoscere la cosa in se stessa vuol dire, precisamente, conoscerla nel momento in cui è in atto e una cosa può esser conosciuta in atto solo finché è e non quando non è più, o non è ancora. Vale a dire che

⁶⁹ Ivi, pp. 196-197.

conoscere una cosa quando è, nel momento in cui è (cioè quando è in atto), non può essere completamente la stessa cosa di conoscerla quando è ancora in potenza o non è più in atto. La conoscenza diretta di Dio, tramite la *scienza di visione*, è la più puntuale e completa possibile proprio perché, in qualche modo, è quella che più di ogni altra rispetta lo statuto proprio della cosa conosciuta. Del resto anche il dire che Dio conosce come possibili, nella di Lui potenza, le cose che hanno e avranno solo lo statuto di possibili (le cose che mai son esistite e mai esisteranno) è, correttamente, un altro modo per indicare come la conoscenza divina si rapporta alle cose per quel che è la loro natura e statuto costitutivo. Una cosa mai attuale, ma solo potenziale, è conosciuta da Dio, appunto, come presente semplicemente nella sua potenza. Inoltre una simile descrizione della conoscenza divina delle cose che non esistono, può mettere in chiaro meglio delle altre soluzioni proposte, il rapporto che intercorre tra eternità e temporalità. Il modo in cui Dio ha presenti tutte le cose spiega come vada interpretata la coesistenza dell'eternità al tempo. Il suo essere sempre presente in confronto alla scansione temporale del divenire che caratterizza lo stare al mondo.

Ci rendiamo conto, però, che forse tutto questo non basta a suffragare quanto sosteniamo. Nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*, il dottore angelico, pur affrontando argomenti simili, pone l'accento sul modo canonico di intendere lo strutturarsi della conoscenza divina, senza far riferimento esplicito, come invece nelle opere su riportate, alla *scienza di visione*. Riprende anzi il paragone con l'artigiano che, proprio essendo causa degli artefatti, ne è il conoscitore adeguato.

Dio ha conoscenza delle cose create nel modo in cui l'artigiano, che ne è causa, conosce gli artefatti; quindi nella conoscenza si rapporta alle cose conosciute in modo contrario alla nostra conoscenza: infatti la nostra conoscenza, siccome è tratta dalle cose, è naturalmente posteriore ad esse, mentre la conoscenza del creatore rispetto alle creature e quella dell'artigiano rispetto agli artefatti precede naturalmente le cose conosciute. Ora, rimosso ciò che viene prima, si rimuove anche ciò che viene dopo, ma non il contrario. Dunque la nostra scienza, relativa alle cose naturali, non può darsi senza che esse preesistano; invece nell'intelletto divino e in quello dell'artigiano v'è indifferentemente la conoscenza della cosa, sia che questa sia, sia che non sia.⁷⁰

⁷⁰ Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La verità, questioni 1-9*, q.2, a.8, trad. it. di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 267.

Si ribadisce che la conoscenza divina non dipende per nulla dall'oggetto conosciuto, anzi vale il reciproco, il conosciuto dipende dalla conoscenza di Dio. Del resto, come spiega successivamente il nostro, le cose sono temporali mentre la conoscenza divina deve essere eterna, perciò non può che essere essa causa delle cose. Il modo di conoscere dell'uomo, invece, non potrà mai paragonarsi a quello divino, vista l'incommensurabile distanza che li separa. L'uomo ricava la propria conoscenza dalle cose, all'opposto, quindi, di Dio. In più, sempre all'interno delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, si afferma, chiarendo così i limiti del paragone tra Dio ed un artigiano, che l'intelletto divino conosce non solo la forma di ciò che crea, ma anche la materia (visto che crea anch'essa); e in tal modo possiede una conoscenza non solo dell'universale; come chi, al pari dell'artigiano conosce solo la forma, ma anche del particolare. Il costruttore attraverso la sua arte conosce la casa in universale, ma le singole case le può conoscere solo tramite i sensi una volta che siano state costruite. Per Dio, invece, che conosce le cose sia quanto alla forma che quanto alla materia, il problema non si pone.

Verrebbe così meno, in qualche modo, quel primato che ci pareva spettasse alla *scienza di visione*, in quanto in rapporto diretto con le realtà conosciute. A nostro favore si potrebbe, però, sollevare un ultimo dubbio su quanto appena affermato dal Santo. E cioè, come dicevamo prima a nostro modo, la conoscenza di una cosa quando è, nella sua concretezza, non può essere uguale alla conoscenza di una cosa quando ancora non è, quando è conosciuta immaterialmente solo nelle sue cause. San Tommaso, in queste *questiones*, risponde ad un dubbio, che in qualche modo può essere assimilato a quest'ultimo da noi sollevato.

Ma rimane allora un dubbio: siccome tutto ciò che è in un soggetto vi si trova secondo le condizioni del soggetto stesso in cui è - e quindi la rappresentazione della cosa non si trova in Dio se non immaterialmente -, perché il nostro intelletto per il fatto stesso che riceve le forme delle cose in modo immateriale, non conosce i singolari, mentre Dio li conosce? La ragione di questo fatto appare chiaramente se si considera il diverso rapporto che lega alla cosa la rappresentazione che è nel nostro intelletto e quella che è nell'intelletto divino. Infatti quella che è nel nostro intelletto viene ricavata dalla cosa in quanto questa agisce sul nostro intelletto, passando prima attraverso il senso; ora la materia, per la debolezza del suo essere - essa è ente solo in potenza - non può essere principio di azione, e quindi la cosa che agisce sulla nostra anima agisce solo in forza

della forma; perciò la rappresentazione della cosa che si imprime nel nostro senso e, gradualmente purificata, giunge fino al nostro intelletto, è soltanto rappresentazione della forma. Invece la rappresentazione delle cose che si trova nell'intelletto divino è produttiva della cosa stessa; d'altra parte la cosa, sia che abbia un essere forte sia che abbia un essere debole, non lo riceve che per partecipazione da Dio, e per questo motivo in Dio esiste la rappresentazione di ogni cosa; perciò la rappresentazione immateriale che è in Dio non rappresenta solo la forma, ma anche la materia. Siccome poi, perché qualcosa sia conosciuto, occorre che la sua rappresentazione sia nel soggetto che conosce, ma non nello stesso modo in cui è nella cosa, se il nostro intelletto non conosce i singolari - la cui conoscenza dipende dalla materia - è per il fatto che in esso non v'è la rappresentazione della materia stessa e non per il fatto che la rappresentazione si trova in esso nello stato di immaterialità; invece l'intelletto divino, che possiede la rappresentazione della materia, anche se in modo immateriale, può conoscere i singolari.⁷¹

Anche questa peculiarità sembra così venire meno: Dio conosce ugualmente in modo perfetto sia i singolari, sia ciò che non esiste, senza bisogno di dover far riferimento ad una sua visione diretta dell'accadere. Ciò è dovuto al fatto che, come spiega Tommaso in quest'ultimo testo, Dio essendo creatore anche della materia conosce concretamente, se pur immaterialmente, ciascun singolare, diversamente dall'uomo. Eppure, il riferimento al modo proprio di conoscere una cosa che deve rispettare, appunto, il modo proprio d'essere della cosa conosciuta, non sembra finora del tutto abbandonato. Un riferimento non chiarissimo al tema lo troviamo nella risposta ad un'obiezione.

La perfezione della conoscenza consiste nel fatto che si conosca la cosa così com'è, e non nel fatto che il modo di essere proprio della cosa conosciuta sia nel soggetto conoscente, come più volte si è detto sopra.⁷²

Ora, avendo mostrato le resistenze principali a quanto andavamo dicendo, rifacendoci direttamente ai testi, mostriamo qual è il punto di svolta della questione, ossia la polemica sui futuri contingenti. Ancora una volta, ci imbattiamo in questa discussione che, sembrerebbe, non ha esplicitamente a che vedere con il *factum*

⁷¹ Ivi, q. 2, a. 5, pp. 245-247.

⁷² Ivi, p. 249.

infectum fieri nequit, tuttavia come si è visto e si può capire, il tema della necessità del passato non può essere completamente scisso da una più completa visione della temporalità così come si presenta negli autori considerati, a maggior ragione se in rapporto alla conoscenza divina. Vediamo, allora, come la soluzione della questione della conoscenza di Dio dei futuri contingenti getti luce sull'importanza della *scienza di visione* così come è intesa da Tommaso.

Per mettere in chiaro questo bisogna notare che un essere contingente può essere considerato in due maniere. Prima di tutto in se stesso, come già in atto. E così non è considerato futuro, ma presente: quindi non come indifferente verso due o più termini opposti, ma come determinato a uno solo. Per questo motivo esso può essere oggetto di conoscenza certa così infallibilmente come se fosse oggetto del senso della vista: come quando, ad es., vedo Socrate che è a sedere. In secondo luogo il futuro può essere considerato nella sua causa. E così viene considerato come futuro, e come un contingente non ancora determinato in un dato senso: poiché la causa contingente è indifferente verso termini opposti. E sotto questo aspetto il contingente non è oggetto di alcuna conoscenza certa. Quindi chi conosce un effetto contingente soltanto nella sua causa non ha di esso che una conoscenza congetturale. Ora, Dio conosce tutti i contingenti non solo in quanto esistono nella loro causa, ma anche in quanto ognuno di essi esiste effettuato in sé medesimo. E sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. Poiché la sua conoscenza, come anche il suo essere, ha per misura l'eternità e questa, esistendo tutta insieme, chiude nel suo ambito tutti i tempi, come fu dimostrato altrove. Quindi tutte le realtà esistenti nel tempo sono presenti a Dio dall'eternità non solo perché egli ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni, ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui. È dunque evidente che i contingenti sono conosciuti infallibilmente da Dio perché presenti al suo cospetto, e tuttavia rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alle loro cause [prossime].⁷³

Ecco il punto, conoscere un effetto contingente soltanto nella sua causa non dà alcuna conoscenza certa, ma solo congetturale. Conosciuto, invece, in se stesso, vale a dire visto per quel che è, quando è, un contingente è oggetto di conoscenza certa; non è considerato futuro rispetto a Dio che lo guarda, bensì presente. Come dice il testo, i

⁷³ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q. 14, a. 13, cit., pp. 176-177.

contingenti, presenti a Dio, rimangono comunque futuri e contingenti in rapporto alle loro cause. La risoluzione del problema sta tutta nell'eterna visione divina delle cose, che non ne modifica lo statuto, ma Gli permette ugualmente una conoscenza certa. Dio, come l'occhio umano, vede Socrate che siede in se stesso e non nella sua causa. In questo senso, Dio vede eternamente tutte le cose per quel che sono. In questo modo la sua conoscenza può dirsi necessaria, intendendo qui il termine necessario come indicante una necessità condizionale e non assoluta.

Inoltre, se ogni cosa è conosciuta da Dio come ciò che si vede di presenza, allora tutto ciò che Dio conosce dovrà essere necessario, come è necessario che Socrate sieda quando si vede che siede. Ciò però non è necessario in senso assoluto, ossia, come dicono alcuni, «per necessità [intrinseca] del conseguente»; ma in senso condizionale, ossia «per necessità di [logica] conseguenza».⁷⁴

Spendiamo delle veloci battute per chiarire meglio che cosa si va dicendo quando si parla in questo contesto di necessità, ricordando che un problema simile lo avevamo già affrontato con Anselmo quando parlavamo di necessità antecedente e susseguente. La frase che dice: “Se Socrate è visto sedere, allora necessariamente siede”, può dar luogo ad una interpretazione diversa del senso di necessità ivi contenuto. Si può infatti intendere: o che Socrate sieda perché è necessitato a farlo, cioè non vi erano in realtà alternative al fatto che Socrate sedesse e in qualche modo quindi si starebbe parlando di una necessità di diritto (necessità assoluta); o che Socrate, visto che siede, è impossibile che nello stesso tempo non sieda e quindi è necessario, visto il fatto che Socrate siede nel momento in cui siede (necessità condizionale), che esso sia seduto. Tommaso, come altri, per risolvere questi problemi di interpretazione delle modalità, utilizza la distinzione famosa tra i diversi sensi con cui può essere intesa una proposizione ambigua: *in sensu composito* e *in sensu diviso*, che in qualche modo si rifà ad Aristotele.

Secondo Aristotele una frase modale senza indicazione di tempo che includa predicati che si escludano a vicenda è strutturalmente ambigua, perché la possibilità può riferirsi a una supposta attualizzazione dei predicati nello stesso tempo (*in sensu composito*) o in tempi diversi (*in sensu diviso*). La distinzione è, in ultima analisi, ridotta a una

⁷⁴ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, libro I, cap. LXVII, cit., p. 199.

distinzione temporale tra simultaneità e non simultaneità di attualizzazione dei due predicati.⁷⁵

In questo caso, allora, se intesa *in senso composito* l'affermazione è vera, in quanto è necessario che Socrate sieda nel momento in cui siede; se invece è intesa *in senso diviso* allora è falsa, poiché non vi è dimostrazione che vi sia necessità assoluta e quindi valida in ogni tempo, che Socrate ora sieda. Queste precisazioni, fatte dallo stesso Tommaso, risultano assai importanti, perché permettono che possa coesistere il sapere certo di Dio con la contingenza degli atti umani. Il tutto sostenuto, tra l'altro, da quella *scienza di visione* di cui si parlava più su, in quanto è grazie ad essa, ripetiamo, che Dio conosce i futuri contingenti con la certezza data dalla necessità condizionale di colui che vede nel presente ciò che accade in quanto accade, pur rispettando lo statuto contingente di ciò che avviene. Di avviso simile al nostro è anche C. Normore, quando analizza rapidamente i due modi di conoscenza divina del possibile, che anch'egli intravede in Tommaso.

Tommaso d'Aquino discute il problema dei contingenti futuri in ciascuna delle sue opere generali, focalizzando il suo interesse sulla questione se e come Dio possa avere prescienza dei contingenti. La sua posizione talvolta è che Dio possa avere tale prescienza e che l'ha attraverso la conoscenza del proprio potere creativo: «La conoscenza di Dio è rispetto a tutte le cose create, nella stessa relazione in cui la scienza dell'artigiano è rispetto ai suoi prodotti». Questo solleva un problema, però. Un artigiano sa che cosa farà perché la sua è l'unica libera scelta chiamata in causa, ma Dio non è sempre l'unico agente libero che ha parte in un *contingente* futuro. O l'attività creatrice di Dio è condizione sufficiente perché io scelga di peccare, nel qual caso egli lo può preconsocere, ma non è chiaro se la mia scelta è sia libera sia efficace, o l'attività creatrice di Dio è una condizione necessaria, ma non sufficiente, nel qual caso non è facile vedere come la sua semplice conoscenza costituisca prescienza. [...] C'è però un altro filone nel pensiero di Tommaso - l'idea che Dio può conoscere il futuro perché tutte le cose, passate, presenti e future, gli sono eternamente presenti. Questo suggerisce un quadro del tempo intero dispiegato davanti a Dio, come la famosa

⁷⁵ N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *La logica nel Medioevo*, trad. it. di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1999, p. 296.

immagine dell'Aquinate che rappresenta Dio come un uomo sulla sommità di una montagna che osserva gli altri muoversi su una strada in basso.⁷⁶

Si badi, però, a non ritenere che per questo la conoscenza divina dipenda da qualcosa di estraneo ad essa. Questa è almeno l'intenzione del santo e in qualche modo è anche il punto critico della questione. Per gli autori medievali è infatti impossibile che la conoscenza divina possa dipendere dalle cose; in effetti le cose, essendo mutevoli, renderebbero incerto e dipendente dal loro mutamento l'immutabilità del sapere divino. Nemmeno si dovrebbe pensare, per risolvere questo problema, di ritenere eterne le cose, in quanto in tal modo si finirebbe per negare la creazione ed anche, in qualche modo, il dato dei sensi. Per Tommaso queste soluzioni sono inaccettabili, e dovremo tenerlo bene a mente quando considereremo i risvolti futuri che la posizione di Tommaso porterà. Per il frate domenicano Dio vede eternamente le cose nel loro divenire, senza che per questo né la sua conoscenza dipenda da esse, né le cose vadano ritenute eterne. Ci può essere di aiuto, a riguardo, nuovamente il testo delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, dove, come abbiamo già visto, Tommaso sembra essere più cauto, tanto da non citare espressamente la *scienza di visione*; senza per questo, però, non ricorrere ad essa almeno implicitamente quando affronta, guarda caso, il problema della conoscenza divina dei singolari futuri contingenti. Inizialmente, e questo è importante, l'Aquinate elenca gli ambiti conoscitivi nei quali non si può mai dare la falsità: i sensi, la scienza esatta e l'intelletto dei principi primi. Ora, se in essi non si può mai dare falsità è perché non può mai venir meno l'oggetto di conoscenza che attraverso essi il soggetto conoscente apprende. Infatti una conoscenza è falsa quando le cose sono apprese diversamente da come sono nella realtà.

Ora, non si può impedire che il necessario sia, nemmeno prima che avvenga, per il fatto che le sue cause sono immutabilmente ordinate alla sua produzione, per cui attraverso abiti di questo tipo, che sono sempre veri, si possono conoscere i necessari anche quando devono ancora avverarsi, così come conosciamo un'eclissi futura o il sorgere del sole mediante una vera scienza; il contingente invece può essere impedito prima che sia prodotto nell'essere, perché allora non è che nelle sue cause, alle quali può capitare un impedimento così che non possono pervenire all'effetto; ma dopo che il

⁷⁶ Ivi, pp. 318-319.

contingente è oramai prodotto nell'essere, non può essere impedito e quindi sul contingente, in quanto è presente, si può esercitare il giudizio di quella potenza o abito nel quale non si trova mai la falsità, come il senso giudica che Socrate è seduto quando siede: dal che è evidente che il contingente, in quanto deve ancora avverarsi, non può essere conosciuto attraverso alcun atto conoscitivo il quale non possa essere esposto alla falsità. Quindi, siccome la scienza divina non è esposta alla falsità né può esserlo, sarebbe impossibile che Dio avesse scienza dei contingenti futuri se dovesse conoscerli in quanto futuri.⁷⁷

Ecco che allora la scienza divina non conosce i contingenti come futuri, ma come presenti. Questo perché, come altre volte abbiamo rilevato, stante l'eternità di Dio, tra il suo atto conoscitivo e la cosa conosciuta non si trova l'ordine temporale dal prima al poi, dal passato al futuro. Tommaso ripropone qui, in modo diverso, l'esempio di quel tale che vedendo dei passanti sfilare su una via, li vedrebbe in successione e, in tale successione, di volta in volta vedrebbe il presente (cioè chi passa in quel momento), ma non avrebbe mai, comunque, la visione simultanea e presente come Dio, di tutta la successione.

[...] perciò, siccome la visione della scienza divina è misurata dall'eternità, che è tutta insieme pur includendo tutto il tempo e non è assente in nessuna parte del tempo, ne segue che essa vede ciò che passa nel tempo non come futuro ma come presente. Ciò che infatti Dio ha visto deve ancora certamente realizzarsi rispetto a un'altra cosa alla quale segue nel tempo; ma rispetto alla stessa visione divina, che non è nel tempo bensì fuori del tempo, non è ancora a venire ma presente: in questo modo dunque noi vediamo il futuro come futuro perché deve ancora realizzarsi rispetto alla nostra visione, giacché essa è misurata dal tempo, ma non deve ancora realizzarsi rispetto alla visione divina che è al di fuori del tempo, così come in modo diverso vedrebbe ordinatamente i passanti chi appartenesse all'ordine stesso di coloro che passano - il quale non vedrebbe che quelle cose che gli stanno davanti -, e chi fosse invece al di fuori del ordine dei passanti - il quale osserverebbe insieme tutti coloro che passano.⁷⁸

Con tali parole si capisce, come anche in questo testo, alla fine si ricorra a questo modo di intendere la conoscenza divina, per lo meno in riferimento ad un tema

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La verità, questioni 1-9*, q. 2, a. 12, cit., p. 307.

⁷⁸ Ivi, p. 309.

non secondario come quello del rapporto tra Dio e la libertà. Dio “vede” infallibilmente tutti i contingenti nel momento in cui si realizzano, indipendentemente dal fatto che per noi siano presenti, passati o futuri, e in tal modo non ne nega la contingenza.

Certo, questa idea di Dio che guarda il mondo che cambia, non smettendo mai di aver presenti tutti i momenti, quasi si trattasse di uno spettatore che al cinema vede contemporaneamente tutte le sequenze del film senza perderne la continuità, non va intesa in maniera troppo umana o concedendo troppo all'immaginazione ed a esempi che possiamo trarre dalla nostra vita quotidiana. Non confondiamo il nostro modo, con i nostri limiti, di aver presenti le cose, con il modo incomparabile di Dio. Egli vede tutto, come recita anche la sapienza popolare, ma di certo non ha occhi. Al modo di esprimersi di Tommaso, quindi, dobbiamo restar fedeli e non dobbiamo di certo aggiungere altro che in nessun modo possa travisare quanto egli afferma. Eppure ciò non toglie che da quanto da lui scritto si possano ricavare anche conseguenze che il Santo non avrebbe ricavato. A nostro avviso, infatti, è difficile non ritenere che, in qualche modo, questo intendere la *scienza di visione* come presenza eterna dello sguardo di Dio sulle cose, non comporti anche una certa eternità delle cose stesse. Per lo meno, reciprocamente, la loro presenza eterna nello sguardo di Dio. Dio saprà sempre ciò che è accaduto in un qualsiasi momento del tempo, perché vedrà sempre ciò che è accaduto nel momento in cui accade. Secondo noi ciò è importante anche per stabilire una relazione significativa e per dare un contenuto al *factum infectum fieri nequit*. Ci chiedevamo: che cosa è stato di ciò che non può non esser stato? Ora possiamo rispondere che ciò che è stato, e non può non esser stato, è quello che Dio ha eternamente presente. L'immutabilità del passato non sarebbe, allora, solo lo scheletro innegabile di un evento di cui potremmo non sapere praticamente niente. Qualsiasi accadimento, una volta avvenuto, non sarà mai modificato, e sarà (come lo è da sempre) per sempre conosciuto nella sua concretezza. Forse, si potrebbe obiettare, si stanno piegando dei concetti oltre i loro limiti; ma su ciò torneremo con più forza alla fine di questa ricerca. Intanto è importante far emergere alcune delle possibilità che *la scienza di visione* offre così come l'abbiamo intesa.

Va rilevato, a onor del vero, che Tommaso non è l'unico a parlare di *scienza di visione* come modo di conoscenza divina. Anche in un autore come san Bonaventura se ne fa menzione, pur intendendola in modo diverso. Eppure le differenze tra i due pensatori nel modo di risolvere la questione dei futuri contingenti appare ovvia.

Abbiamo tralasciato, nella citazione precedente della grande *Summa*, di considerare quello che pare un riferimento implicito a San Bonaventura. Precisamente quando si afferma che:

[...] tutte le realtà esistenti nel tempo sono presenti a Dio dall'eternità non solo perché egli ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni, ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui.⁷⁹

Tali tipi ideali presenti presso di sé richiamano effettivamente quanto abbiamo già detto rispetto al dottore serafico. Anche se, secondo Gilson, le due concezioni possono coesistere; il dottore angelico, in questo riferimento velato al collega, sembra prendere da lui le distanze. Anche per i successivi pensatori che affronteranno il problema dei futuri contingenti, tra l'altro, le posizioni dei due dottori saranno ritenute ed affrontate in maniera differente. In Bonaventura Dio, conoscendo la sua essenza, conosce le idee eterne che ne sono parte e, conoscendole nel suo eterno presente in tutte le loro innumerevoli combinazioni, conosce le cose come avverranno, in quanto le realtà esistenti hanno come modelli di riferimento le idee. Dio conoscendo unicamente sé, conosce il mondo. Per Tommaso, che comunque accetta l'impostazione di fondo condivisa da Bonaventura, va aggiunto, come ulteriore specificazione, che Dio non solo conosce in tal modo, ma in più ha a sé presenti le cose stesse nella propria eternità. In questa maniera, evita la possibile obiezione che si potrebbe fare al pensiero bonaventuriano: conoscere tutte le possibili combinazioni di idee e tutti i fattori sufficienti affinché accada qualcosa, non equivale a conoscere quel qualcosa. Grazie alla soluzione che ne dà Tommaso, il problema non si pone; Dio conoscendo eternamente ciò che accadrà grazie alla *scienza di visione*, conosce l'evento nella sua specificità e non solo dal punto di vista ideale.

Per tutti gli autori considerati sin qui Dio conosce i futuri contingenti, ma sul modo in cui vada intesa e si strutturi tale conoscenza le strade si dividono. Diremmo quindi che non è stato Tommaso il primo a parlare di *scienza di visione*, né la sua risoluzione del problema della contingenza del futuro porta a risultati inimmaginabili, ma sicuramente il modo particolare con cui lo intese e con cui ne tentò la risoluzione, superando insidiosi problemi, meritano un riconoscimento particolare.

⁷⁹ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, q. 14, a. 13, cit., p. 177.

La soluzione di Tommaso, con grande genialità e pure con certe fatiche, cerca di tenere insieme istanze diverse: l'indipendenza e l'immutabilità della conoscenza divina con la libertà e il divenire degli eventi contingenti.

Capitolo 7

Duns Scoto. *Doctor Subtilis*

Con Tommaso siamo giunti ad una delineazione chiara e precisa dei diversi temi che muovono il presente lavoro. Seguendo gli scritti di questo grande autore domenicano è stato possibile trovare delle risposte a molte delle questioni che si sono aperte durante la ricerca. Grazie al lavoro completo e coerente del dottore angelico si può ricavare un sunto di quanto sinora detto e che, in qualche modo, è il riflesso del culmine raggiunto dalla filosofia medievale nel XIII secolo. Dio è onnipotente e ciò può essere dimostrato razionalmente considerando la sua essenza e l'infinita potenza attiva che gli compete. La definizione di onnipotenza, correttamente intesa, afferma che Egli può realizzare tutti i possibili tranne ciò che implica contraddizione (che per questo è fuori dal novero dei possibili). Quindi, essendo la possibilità di modificare il passato, rendendo non accaduto l'accaduto, contraddittoria, Dio non può negare il *factum infectum fieri nequit* pur restando onnipotente. La necessità del passato è tenuta ferma da Dio anche perché essa sta in pari con il sommo principio: negarla equivarrebbe a negare il principio di non contraddizione. Cercando di capire poi in che rapporto stia la conoscenza di Dio con ciò che, pur non potendo essere non stato, ora non esiste più, abbiamo visto, anche grazie alla soluzione del problema dei futuri contingenti, che Dio dall'eternità vede come eternamente a Lui presenti tutte quelle cose che per noi sono unicamente nel tempo. Questo permette di conciliare la conoscenza perfetta che Dio ha degli eventi con la libertà umana. Infine, abbiamo notato come a volte già in Tommaso vi sia l'utilizzo della distinzione tra potenza ordinata e potenza assoluta per poter meglio spiegare come Dio, pur rispettando l'ordine naturale, le leggi del creato e quanto ha stabilito di fare, non sia per questo a ciò sottomesso; ma anzi, possa di potenza assoluta (e sempre senza contraddizione), andare ben oltre l'ordine consueto a cui siamo abituati. Chiaramente queste poche righe prendono spessore se pensate, come si è cercato di fare, in un dialogo articolato con quanto scritto dagli autori precedenti e già affrontati, ma anche in rapporto con i pensatori successivi. Se pur con l'Aquinate sembra essersi raggiunta una buona e coerente sintesi su quanto trattato, non dobbiamo pensare che la riflessione si sia

fermata. Anzi, dopo Tommaso verranno messi in dubbio molti punti, che in un certo modo, sembravano aver dato un'impostazione definitiva alle nostre problematiche. La sintesi tomista andrà via via sgretolandosi, arrivando al punto di rimettere in discussione lo stesso *factum infectum fieri nequit*. Percorrendo questo sentiero, prendendo in considerazione altri grandi nomi della filosofia medievale successivi a Tommaso, non possiamo non incontrare l'opera di Duns Scoto.

Negli scritti del frate francescano la necessità del passato non è messa in discussione; anzi, essa è considerata come un che di assodato, che non necessita di particolari dimostrazioni: *Omne praeteritum est simpliciter necessarium*.⁸⁰

Tuttavia, tutto il resto di considerazioni e punti fermi che intorno ad essa avevamo guadagnato, subiscono una essenziale riconsiderazione.

Secondo Scoto, ad esempio, l'onnipotenza divina non può essere razionalmente dimostrata. Si può arrivare a dimostrare l'esistenza di una potenza infinita, ma non di una onnipotenza come intesa dai "cattolici".

Qui si potrebbe rispondere, attraverso una distinzione, che «onnipotente» o può dirsi l'agente capace di produrre ogni cosa possibile, in modo mediato o immediato - e in tale maniera l'onnipotenza denota la potenza attiva del primo efficiente, in quanto si estende a ogni effetto, come causa prossima o remota; e così (intesa) poiché si può dimostrare naturalmente l'esistenza di un primo efficiente (come si è mostrato nella dist. 2), si può naturalmente concludere che esso è onnipotente, intendendolo in questo modo. In un altro modo, «onnipotente» si prende nel significato propriamente teologico, in quanto onnipotente significa colui che può produrre qualunque effetto e tutto ciò che è possibile (ossia tutto ciò che non è intrinsecamente necessario e non include contraddizione), così dico (lo può) immediatamente, senza alcuna cooperazione di qualsiasi altra causa agente; e in questo modo sembra che l'onnipotenza sia oggetto di fede e non di dimostrazione, perché, benché il primo agente possieda in se stesso una potenza effettiva superiore alla potenza di ogni altra causa e possieda anche in se stesso in grado eminente la potenza causale di ogni altra causa (come si è concluso con la dist. 2 e attraverso ciò si è dimostrato che egli fa una potenza infinita), e questo risultato è il termine cui la ragione naturale può giungere nella conoscenza di Dio, tuttavia da ciò non sembra si possa concludere all'onnipotenza nel secondo significato (teologico), perché, benché sia vero non è però manifesto con la ragione naturale che colui che

⁸⁰ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 40, in M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill Academic Publishers, Leiden 1996, p.226.

possiede in sé stesso la causalità più perfetta, e anche la causalità della causa seconda in modo più perfetto della stessa causa seconda in rapporto al suo effetto, possa produrre in modo immediato l'effetto immediato della causa seconda: infatti, l'ordine delle cause inferiori e superiori non lo consente.⁸¹

Come si può notare la differenza tra le due definizioni consiste nel fatto che la prima afferma che onnipotente è colui che può tutto il possibile mediatamente o immediatamente, servendosi, cioè, anche di altre cause; la seconda invece, insiste sul fatto che onnipotente è colui che può tutto il possibile senza mediazione alcuna, cioè immediatamente. Per il dottore sottile la prima definizione, quella che si può considerare riguardante una potenza infinita, è l'unica che anche gli antichi filosofi accetterebbero e che pure con la sola ragione può essere provata; la seconda invece, che riguarda l'onnipotenza intesa in senso teologico, è oggetto di Fede; e non solo i filosofi non sono riusciti ad arrivarci, ma nemmeno l'avrebbero mai ritenuta valida. Nelle due enunciazioni che ne dà Scoto, l'onnipotenza così intesa non sembra differire molto da quella descritta da Tommaso d'Aquino. In entrambi gli autori si parla di una potenza attiva capace di produrre tutti i possibili senza contraddizione. Se aggiungiamo poi che anche per il frate francescano il fatto che Dio non faccia ciò che implica contraddizione non dipende da una sua mancanza di potenza, bensì da un'impossibilità ad esser fatte delle cose contraddittorie, la vicinanza tra i due pensatori su questo tema è impressionante. Il nodo critico sta, però, in quella considerazione dell'agire divino come immediato, quindi autonomo rispetto ad ulteriori cause che, in Tommaso, non riceve un'attenzione specifica. Per Scoto il punto è fondamentale, la possibilità o meno che Dio possa operare anche senza cause intermedie è il discrimine tra l'attribuzione dell'onnipotenza e quella di una potenza infinita. A dire il vero il dottore sottile si interroga – come sappiamo dall'opera *Reportatio parisiensis* - se sia veramente valida una tale distinzione, se cioè alla fin fine dalla definizione di potenza infinita non si possa giungere ugualmente all'onnipotenza; ma la via è presto trovata impercorribile.

Sembra di sì: poiché attraverso la ragione naturale si dimostra che una qualche potenza è infinita; dunque, anche l'onnipotenza. Di conseguenza si prova che, se

⁸¹ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 42, q. u., trad. it. di O. Todisco, in *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1996, pp. 213-215.

l'infinita potenza non fosse onnipotenza, allora una qualche altra potenza potrebbe essere maggiore dell'infinita potenza.⁸²

Al che Scoto risponde:

Riguardo alla prima ragione, bisogna dire che non è per sé noto che la potenza infinita è onnipotenza, considerandola in questo modo, e che neppure tuttavia segue che una qualche potenza sia maggiore della potenza infinita, poiché come niente di aggiunto all'infinito positivo lo rende maggiore, ma racchiude contraddizione, così a questo proposito direbbero i Filosofi, che quella onnipotenza, che tu pensi destinata a produrre ogni possibile immediatamente, non la rende maggiore, secondo loro, ma include contraddizione.⁸³

Il riferimento ai filosofi (principalmente Aristotele e Avicenna) è una costante in Scoto quando affronta tale tema. Per essi è possibile solo ciò che segue l'ordine delle cause. Farne a meno e produrre un qualcosa non rispettando tale ordine, non sarebbe un segno di onnipotenza, ma piuttosto di contraddizione. È vero che i filosofi sono giunti a dimostrare una causa efficiente prima, la cui potenza, essendo essa prima, si estende a tutta la serie delle cause, ma ciò non basta per poter affermare, come credono i cristiani, che tale prima causa possa fare a meno di tutte le altre, inserendosi a piacimento nella serie causale e sconvolgendone l'ordine.

È vero, ad esempio, che il sole possiede una causalità superiore o più eminente di un qualsiasi animale, ma non per questo può generarne uno; gli animali hanno bisogno del sole per esistere e non è vero il contrario, tuttavia, serve comunque un altro animale, oltreché il sole, per produrre un animale.

Cerchiamo, allora, di capire meglio l'importanza della questione e il perché Scoto dibatta accanitamente con i filosofi pagani, pur cercando di capirne e rispettarne per quel che è possibile le ragioni. La posta in gioco non è altro che la possibilità della creazione. Solo un'onnipotenza intesa in senso teologico può dare ragione della creazione intesa cristianamente, quale produzione degli esseri *ex nihilo*. Dio crea dal nulla, senza l'apporto di nient'altro se non di se stesso, e crea altro da sé: crea il mondo

⁸² Duns Scoto, *Reportatio parisiensia*, I, d. 42, q. 1, in *Opera Omnia/ Ioannes Duns Scotus*, editio minor, vol. II/2 Opera theologica, a cura di G. Lauriola, Alberobello: AGA, Bari 1999, p. 487, (traduzione dal latino a cura dello scrivente).

⁸³ Ivi, I, d. 42, q. 2, p. 489.

e quanto esso contiene, tutto ciò che esiste in piena autonomia. Non ci sono con-cause o cause intermedie ad aiutarlo. *Immediate producit, nullo alio praesupposito.*⁸⁴

Si potrebbe anche dire che forse, in qualche modo, anche per i “filosofi” il primo motore produce autonomamente la prima intelligenza e poi, con il concorso di essa e mano a mano di tutto ciò che viene prodotto, realizza il resto delle cose esistenti; ma ugualmente, senza voler considerare il problema della materia, non si tratterebbe di una creazione immediata di tutto l'esistente quale la intende Scoto. A questo punto, e per noi sarà molto importante, il dottore sottile si chiede come mai i filosofi pagani non giunsero ad attribuire alla causa prima ciò che gli attribuiscono i cristiani.

E ciò massimamente ammetterebbero i filosofi, i quali non parlarono della causa seconda - concorrente necessariamente (con la causa prima) - perché contribuisse ad aggiungere all'effetto una qualche perfezione, bensì per spiegarne l'imperfezione; ma in più, (poiché) la causalità della causa prima è immediatamente perfetta, essi ritennero che non possa essere causa di alcun effetto imperfetto. E pertanto occorre (a parere dei filosofi) che un'altra causa agente (imperfetta) concorra, affinché la prima causa agente non produca secondo l'intera sua potenza, ma assieme a quella causa seconda agente produca l'effetto inferiore (alla sua potenza causale) e imperfetto - cioè, non produce un effetto del tutto perfetto per opera della causa seconda imperfetta, come accadrebbe se lo producesse senza alcuna mediazione. Inoltre, se i filosofi non hanno potuto dimostrare con la ragione naturale che Dio possa causare liberamente, quanto di più che possa produrre immediatamente ogni effetto o tutto ciò che può produrre mediante le cause seconde? [...] Da tutto ciò risulta che questa proposizione «tutto ciò che la causa efficiente prima può insieme alla causa seconda, lo può immediatamente da sé sola», non è nota in base ai suoi termini né attraverso la ragione naturale, ma è solo oggetto di fede; perché, se la stessa onnipotenza - dalla quale dipende - fosse nota con la ragione naturale, sarebbe stato agevole per i filosofi provare molte verità e proposizioni che essi invece negano, e sarebbe stato non arduo dimostrare almeno la possibilità di molte verità che essi negano e che noi crediamo.⁸⁵

Il problema è duplice, anche se a prima vista può non sembrare. I filosofi ritennero che un mondo con tante imperfezioni come il nostro non possa essere opera

⁸⁴ Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 2, in É. Gilson, *Giovanni Duns Scoto*, trad. it. di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, p. 346.

⁸⁵ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 42, q. u., trad. it. di O. Todisco, cit., pp. 215-217.

diretta ed esclusiva di Dio, e ciò è un lato del problema. Ma la vera questione è che non è concepibile una causa perfetta che operi necessariamente e che causi effetti imperfetti. Per gli antichi Dio agisce di necessità, in quanto l'agire necessario era ritenuto il più perfetto; se quindi questa fosse la modalità dell'azione divina, si finirebbe per ritenere Dio artefice del male. Ciò è chiaramente impossibile; per cui, non essendo posto in dubbio l'agire necessario di Dio, l'imperfezione del mondo è dovuta ad altre cause che con la loro azione hanno inquinato gli effetti della prima e perfetta causa. La contingenza appartiene solo al caso e al male. Ecco che allora, per i filosofi precristiani, Dio può produrre tutto ciò che può essere causato, sia immediatamente, sia mediante qualche mezzo sottomesso alla sua causalità, il quale, però, può essere quella causa imperfetta in ragione della quale si produce un effetto imperfetto. Le obiezioni all'onnipotenza, considerata in senso teologico, risultano a questo punto diverse e stringenti: essa renderebbe inutile e accessorio l'ordine e l'effetto delle cause seconde, inoltre trasporterebbe in Dio stesso la causa del male e dell'imperfezione. Se aggiungiamo poi a questo il potere del Dio cristiano di creare *ex nihilo* le cose, capiamo ancora meglio la grande distanza rispetto ai filosofi antichi e pagani. Nonostante Scoto sia ben consapevole di tutte queste ragioni e capisca, perciò, come mai non fu raggiunta la concezione dell'onnipotenza così come è intesa dai teologi cristiani, e benché sia convinto che non vi possa essere una dimostrazione razionale probante da portare a supporto di ciò che la Fede insegna, non per questo va dimenticato che, comunque, anche ciò che insegna la rivelazione è una verità. Per tale motivo è impossibile che gli argomenti addotti contro l'onnipotenza possano essere concludenti. Se non si può dimostrare definitivamente la razionalità della tesi concernente l'onnipotenza, così come sappiamo essere creduta dai cristiani, nondimeno si possono dimostrare come false le accuse ad essa rivolte da parte dei filosofi e le teorie alternative da essi sostenute.

Benché l'onnipotenza, intesa in questo senso, non sia sufficientemente dimostrata, può tuttavia essere provata con probabilità come qualcosa di vero e di necessario; più probabilmente anche di certi altri oggetti di fede, infatti, nulla vieta che alcuni siano più evidenti degli altri.⁸⁶

⁸⁶ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 42, n. 3, in É. Gilson, cit., p. 378.

Il nocciolo del problema visto da Scoto nel pensiero dei “filosofi” è l'attribuzione a Dio di un agire necessario. Se infatti la prima causa agisce necessariamente, non è con l'introduzione di una causa seconda o di altre cause che si risolve il problema del male e dell'imperfezione nel mondo. Anzi, è proprio l'agire necessario della prima causa a rendere necessario il male. La causa seconda è coeterna e/o derivata necessariamente dalla prima; e così anche le altre cause derivano tutte in ultima istanza necessariamente dalla prima. Gli enti finiti, le altre cause, non hanno possibilità di agire indipendentemente: dipendono tutti da una sequenza causale fissa della stessa modalità della prima causa. Nella loro mancanza di autonomia sta la responsabilità di Dio di fronte al male. Non solo, in una tale concezione verrebbe meno la libertà *tout court*, infatti non ci sarebbe posto per la contingenza né in Dio, che agisce necessariamente, né negli enti finiti che fanno parte di una catena causale necessaria.

[Seguono assurdità nell'opinione dei Filosofi] - Seguirebbe anche che non vi è nessun male nelle cose, poiché una causa perfettissima agendo di necessità non farebbe passare alcun difetto nel suo effetto. Parimenti, allora nulla vi sarebbe di contingente, né sarebbe prodotto in modo contingente. Parimenti, allora il cielo sarebbe mosso dalla causa prima, il che è un grave inconveniente, poiché la potenza infinita, muovendo di necessità, non muove se non all'istante; ma il moto non può essere istantaneo, e di conseguenza il cielo non si muoverebbe. In che modo dunque i filosofi attribuirono alla prima causa la potenza infinita, o piuttosto potenza verso tutte le cose? Dico che intesero che la potenza del primo efficiente è superiore a qualunque altra potenza, e che contiene le potenze delle altre cause in misura superiore, non può però produrre effetto immediatamente, ma è richiesta una causa seconda, non per aggiungere causalità alla causa prima, ma a motivo dell'imperfezione dell'effetto; e perciò è inevitabile che concorra una causa immediata imperfetta, dalla quale proviene l'imperfezione nell'effetto.⁸⁷

Potrebbe sembrare così, alla fine, che il vero motivo che spinge i filosofi pagani a rifiutare un'onnipotenza intesa come capace di produrre tutti i possibili immediatamente, non sia il ritenere la causa prima insufficientemente potente, ma il

⁸⁷ Duns Scoto, *Reportatio parisiensia*, I, d. 42, q. 2, cit., p. 489, (traduzione dal latino a cura dello scrivente).

ritenerla non libera. E qui si inserisce, anche secondo i commentatori, il punto di svolta della questione. Per Scoto, così come per il pensiero cristiano, Dio agisce liberamente e non per necessità. La creazione del mondo non è stato un atto dovuto, bensì un atto libero che poteva anche non accadere. Dio non è condizionato da altro da sé. Perciò ai filosofi non-cristiani si obietta che: se una causa perfetta operasse necessariamente, non potrebbe che generare effetti perfetti; ma nel mondo si constata la corruzione e l'irregolarità, quindi Dio non può agire in maniera necessitata; inoltre, si potrebbe aggiungere che, se un "assoluto", come Dio, fosse condizionato ad agire necessariamente, allora non sarebbe un vero "assoluto". Per il dottore sottile, non è comunque completamente sbagliato parlare di necessità in Dio, solo che il termine va rettammente inteso. Dio agisce necessariamente *ad intra*, nella sua essenza, ma liberamente *ad extra*, nel creare. Il male trova allora la propria condizione di possibilità nel suo collocarsi nell'effetto contingente; la creazione *ex nihilo* rende ragione di tutto ciò. Dio crea liberamente, scegliendo che cosa creare. Crea degli esseri autonomi e liberi, e quindi responsabili eventualmente anche del male; proprio perché non li trae da sé, ma dal loro esser niente. Secondo Duns Scoto, quindi, l'esistenza della contingenza che noi attestiamo nel mondo - e che la contingenza esista è un'evidenza che non ha bisogno di dimostrazioni per il dottore francescano⁸⁸ - è incompatibile con l'esistenza di una causa prima che operi necessariamente. Come si capisce, l'effetto segue la natura della causa: se questa opera necessariamente, è impossibile che possa dare luogo ad un effetto contingente. Ecco, allora, che solo l'agire libero di Dio *ad extra*, che possiamo chiamare creazione, dà origine ad effetti contingenti.

Per quel che riguarda poi l'altra obiezione che veniva mossa all'onnipotenza teologica, vale a dire di negare qualunque azione delle cause seconde; Scoto fa notare che, se pure è vero il fatto che Dio possa fare tutto da solo e senza di esse, non per questo le distruggerebbe o le renderebbe completamente inutili con il suo agire, semplicemente le può rendere inattive o inefficaci all'occorrenza. Dio dà l'essere e la potenza efficiente alle creature, le rende capaci di azioni proprie e indipendenti, ne valorizza in tal modo le capacità, e fa tutto ciò pur potendone fare a meno. Non dobbiamo pensare ad un Dio dispotico che agisca irrazionalmente. Egli non svilisce la

⁸⁸ Scoto intende qui la contingenza in un senso che potremmo definire "debole", vale a dire che essa viene introdotta su base fenomenologica: dal fatto che io possa scegliere di comportarmi in un modo piuttosto che in un altro, o che eventualmente possa mettere in atto un comportamento opposto a quello che ho già realizzato, consegue che vi sia libertà e contingenza nel mondo. Chiaramente, però, questa dimostrazione è di tutt'altra portata rispetto ad una di spessore meta-fisico.

creazione, anzi la ha pensata con un suo ordine e sue leggi. In essa, però, c'è sempre posto per l'azione miracolosa di Dio ed è intorno a ciò che va ad argomentare il nostro autore.

Su questa linea è infatti essenziale la distinzione, che già avevamo trovato in altri autori, ma che il beato francescano approfondisce, tra potenza assoluta e potenza ordinata. Dio, creando liberamente il mondo attuale, lo ha dotato di leggi fisiche e di un ordinamento naturale che viene rispettato dalle creature e mantenuto in vigore da Lui stesso. In questo senso si parla di potenza ordinata divina. Il Creatore poteva però, creare un mondo diverso, con leggi naturali differenti e lo può fare anche ora; come può, del resto, sospendere la validità delle stesse regole che ha stabilito per fare spazio ad un'azione miracolosa. Considerando, allora, l'infinita potenza divina che può operare eccezioni nelle leggi fisiche e anche morali e che può creare un universo completamente nuovo, diverso dal nostro, parliamo di potenza assoluta di Dio.

In ogni agente dotato di intelletto e volontà è possibile conformarsi alla legge valida. Tuttavia, non è necessario agire conformemente alla legge valida. Si deve qui distinguere tra un potere assoluto e un potere ordinato. Se l'agente agisce conformemente alla legge valida, allora secondo un potere ordinato: si dice ordinato in quanto rispetta un principio di azione conforme alla legge, secondo un ordine fissato dalla legge stessa. L'agente può anche agire secondo un'estensione della legge oppure contro la legge in un caso particolare, ed in queste ipotesi agisce secondo un potere assoluto che eccede quello ordinato. Questa distinzione non vale solo in Dio, bensì in ogni agente libero, che può agire secondo le norme della ragione valida o della legge valida, poi può agire contro la norma oppure per estensione della norma. Infatti i Giuristi distinguono un potere di fatto, ossia secondo un potere assoluto, è un potere di diritto, ossia secondo un potere ordinato.⁸⁹

Dio può operare diversamente da come ordinariamente ha operato e può fare diversamente le cose da come è stato da Lui stabilito che avvengano. Abbiamo detto, infatti, che non è necessitato a fare ciò che fa. Non solo, secondo Scoto anche gli agenti liberi avrebbero questo potere. Chiariamo però: avrebbero il potere di agire secondo una legge retta, ma pure di agire fuori o contro di essa. In questo caso, allora, essi

⁸⁹ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 44, q. u., trad. it. di G. Lauriola, in *Antologia Giovanni Duns Scoto*, AGA, Bari 2007, p. 403.

agirebbero in maniera disordinata e scorretta. Questo esempio può trarci in inganno, in effetti se gli agenti creati liberi quando agiscono al di fuori della legge sembrano operare disordinatamente, lo stesso non può dirsi di Dio quando opera di potenza assoluta, cioè oltre la potenza ordinata? Il dottore francescano chiarisce subito il dubbio.

Quando la legge valida che regola l'ordine dell'azione non è nella competenza dell'agente, allora il suo potere assoluto si riduce al suo potere ordinato. Infatti, tutti coloro che sono sottomessi alle leggi divine, se non agiscono in conformità ad esse, agiscono invalidamente e violano l'ordine disciplinato. Ma quando la legge regolativa e la sua validità sono nella competenza dell'agente, ossia essa è valida solo in quanto promulgata dall'agente, allora l'agente può agire validamente anche senza rispettare l'ordine fissato dalla legge: può promulgare un'altra legge valida, e agire secondo questo nuovo ordine regolato, tanto che il suo potere assoluto non eccede assolutamente il suo potere ordinato, dato che egli agisce secondo un nuovo ordine della nuova legge regolativa. Tuttavia, questo potere assoluto eccede il potere ordinato concepito secondo il vecchio ordine della vecchia legge regolativa, che viene estesa oppure non-applicata. Così accade per i Governanti che con la legge positiva disciplinano altri esseri umani.[...] Dio può agire conformemente a queste leggi valide, che sono già poste, ed allora agisce secondo un potere ordinato: oppure può agire in molteplici modi secondo un'estensione dell'ordine fissato, ed allora agisce secondo un potere assoluto, perché può fare cose diverse e diversamente ordinate da quelle conformi all'ordine previo, senza contraddizione alcuna. Infatti, la validità di quelle leggi, che si dicono leggi valide e regolative, è nella sua piena competenza, e nello stesso modo in cui può agire diversamente può promulgare leggi regolative diverse. Tutto ciò che Dio promulga è valido, dato che nessuna legge è valida a meno che Dio non l'abbia voluta. Il potere assoluto di Dio si estende ad ogni ordine eventuale, posto che lo abbia previamente voluto.⁹⁰

Essendo Dio il fautore della legge, qualsiasi sua azione rientra per forza nella legge. Paradossalmente, sembra dire Scoto, non ci sarebbe nemmeno bisogno di parlare di potenza assoluta, infatti Dio opera sempre di potenza ordinata, poiché qualsiasi sua azione è legge per l'universo. In ambito umano l'esempio più appropriato, come suggerisce il dottore sottile, è quello del re o del principe che, stabilendo le leggi

⁹⁰ Ivi, pp. 403-405.

ordinarie, può comunque, in casi eccezionali, agire diversamente rispetto ad esse, in quanto il suo potere è superiore a quello delle stesse leggi istituite.

L'unico limite che nemmeno il potere assoluto di Dio può superare è quello posto dal principio di non contraddizione. Egli può anche avere il potere di agire diversamente da come ha operato, basta che ciò non implichi contraddizione. In questo senso, i commentatori, sono d'accordo che Dio non possa falsificare il *factum infectum fieri nequit*.

In queste questioni si nota il ruolo centrale che riveste la libertà in Duns Scoto. Proprio perché Dio non agisce di necessità, può agire diversamente da come ha stabilito; proprio perché l'uomo è libero, può seguire la legge retta oppure farsi traviare. Se la libertà è così importante, dobbiamo capire come nel pensiero del dottore sottile essa si rapporti alla certezza del saper divino, che mai può essere messo in dubbio. È su queste riflessioni che si innesta un'altra considerazione centrale per poter capire il pensiero scotista e per evidenziare la sua presa di distanza rispetto a Tommaso. Come, cioè, è stato affrontato dal dottore francescano il problema dei futuri contingenti.

Abbiamo già detto in precedenza che la creazione del mondo da parte di Dio è stato un atto libero e non necessario, come invece per il pensiero greco. Dio avrebbe potuto non crearlo, perciò la sua azione è dipesa unicamente da Lui e niente ha potuto condizionarlo. Similmente possiamo intendere la conoscenza divina: essa non dipende dagli oggetti esterni, ma unicamente da sé. Oggetto della conoscenza di Dio è Dio stesso, la sua essenza, e solo tramite essa Dio può conoscere. Ora, nell'essenza divina, che è infinita, si distinguono l'intelletto e la volontà anch'essi infiniti. Entrambi, pur essendo parte dell'essenza divina, sono tuttavia realmente distinti tra loro. Questa distinzione va ritenuta di natura formale e non reale, se così si può dire; cioè ognuno di questi attributi infiniti che appartengono all'essenza divina si distingue sia da essa, sia dagli altri attributi, perché possiede una propria quiddità relativa. L'intelletto è in Dio come intelletto e la volontà come volontà: l'uno non è l'altro, ed entrambi trovano posto in Dio come formalmente distinti. L'intelletto divino non è altro che il conoscersi da parte di Dio: esso produce le idee, l'essere ideale; se si vuole, l'intero campo del possibile, e nel farlo lo conosce. Di certo non dobbiamo pensare ad una temporalità in tutto ciò, piuttosto ad un ordine metafisico. Non è che prima venga Dio e la sua essenza, poi l'intelletto, poi la produzione delle idee ad opera dell'intelletto, poi il

conoscere queste idee da parte dell'intelletto stesso ecc. “Semplicemente” l'idea appare quando l'intelletto divino ne produce l'essere intellegibile.

L'idea è, nel pensiero divino, una ragione eterna, secondo la quale qualcosa può essere formato, fuori da questo pensiero, secondo la sua ragione propria.⁹¹

Le idee sono le essenze delle cose, ed esse fanno parte dell'essenza divina che le conosce. Classicamente, anche per Scoto, l'idea è la ragione di una cosa che può essere fatta da Dio esternamente a Lui; come la statua concepita dallo scultore è la ragione della statua che scolpirà. Il dottore sottile non sta facendo altro che confermare il pensiero, che abbiamo già visto essere sostenuto da molti prima di lui, che l'essenza divina sia causa unica e sufficiente della sua conoscenza, anche delle realtà esterne. L'intelletto divino non presuppone alcun oggetto a sé esistente, come, invece, l'intelletto umano. Le idee, a loro volta, non vanno intese, come sosteneva Platone, come per sé sussistenti, ma come parte dell'essenza divina. L'essere che appartiene alle idee non è altro che un essere conosciuto: esse sono perché conosciute eternamente da Dio. Senza entrare nel merito della questione sulla produzione divina delle idee, che non ha a che fare con la presente ricerca, ricordiamo che per Scoto le idee non vanno concepite come create da Dio, ma come prodotte eternamente e senza alcuna esistenza propria. Esse fanno parte dell'essenza divina, non sono un nulla e tuttavia non hanno un essere autonomo. Come detto sono oggetto dell'intelletto divino e il loro essere consiste unicamente nell'esser conosciute. Per quel che riguarda poi, il loro numero, va detto che Dio possiede le idee di ogni cosa, persino dei generi e degli accidenti.

[Dio conosce ogni cosa distintamente]. La quarta conclusione circa l'intelletto e la volontà di Dio è questa: l'intelletto del Primo conosce sempre e con atto distinto e necessario ogni intelligibile prima che esso esista.⁹²

Dio ha le idee di tutto ciò che esiste e di tutto ciò che può essere creato, anche se non lo sarà mai. Il numero delle idee presenti nell'intelletto divino sarà, quindi, infinito. Arrivati a questo punto e delineate alcune caratteristiche fondamentali del pensiero scotista, ricordiamo quanto si diceva precedentemente riguardo la critica del

⁹¹ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 35, q. u., in É. Gilson, cit., p. 288.

⁹² Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 2, trad. it. di G. Lauriola, cit., p. 373.

dottore sottile alla concezione metafisica dei filosofi pagani. Una prima causa che agisca solo in maniera necessaria non può lasciare posto alla contingenza. Solo un Dio che operi in maniera libera può rendere ragione della contingenza nel mondo. Va cercato dunque il posto della contingenza in Dio. Essa non può trovarsi nell'azione dell'intelletto, in quanto esso necessariamente e primariamente conosce l'essenza divina in cui è contenuto già tutto il possibile; se si pensasse che al pensiero divino manchi ancora qualcosa o vi sia del nuovo da conoscere, verrebbe meno l'immutabilità e la perfetta conoscenza di Dio. La contingenza si trova allora nella volontà divina. Ed in essa risiede la soluzione del problema dei futuri contingenti per Scoto. È la volontà, che libera, decide dell'esistenza o meno di questo o quel contingente. Di conseguenza l'intelletto divino conosce la scelta della volontà. Bisogna, però, tenere a mente che intelletto e volontà, pur avendo un ruolo distinto, operano in sintonia come entrambi parte dell'essenza divina, nella quale unicamente va ricercata la soluzione della questione. La volontà non va intesa come coartante l'intelletto, ma come realizzatrice del possibile.

Spieghiamolo più chiaramente: l'intelletto divino conosce tutti i possibili, in quanto li ha costituiti come tali; ma esso “non sa” quali tra essi verranno realizzati, questo infatti è compito della volontà, la quale sceglie quali saranno portati all'esistenza; e di conseguenza l'intelletto apprenderà la decisione della volontà. L'intelletto preso in sé stesso, prima dell'intervento della volontà, non sa la verità di alcuna proposizione relativa all'esistenza di nessun contingente. Esso conosce i possibili, ma si ferma alla soglia della loro esistenza. Sarà il decreto della volontà a decidere e l'intelletto apprendendolo permetterà che si possa dire che in Dio vi è conoscenza certa e rispetto della libertà.

In che modo la scienza di Dio è certa e infallibile nonostante la contingenza delle cose? Rispondo. L'intelletto divino offre alla volontà di Dio una proposizione come neutra, cioè né come vera né come falsa [...], che quando viene realizzata e effettuata dalla volontà è determinata da una parte, allora la apprende come vera, mentre prima era soltanto presentata alla volontà come neutra. In proposito, l'intelletto divino non è pratico, né apprende qualcosa per realizzarlo, ma lo mostra alla volontà come neutro. La volontà si determina per una parte, chiamando o non chiamando all'esistenza, e allora l'intelletto apprende la verità. Questo si può spiegare in due modi. Primo: quando

una proposizione assolutamente neutra, e non come da realizzarsi, si mostra alla volontà divina, che sceglie una parte, e, in quell'istante in cui vuole che la sua scelta si realizzi, essa si realizzerà. L'intelletto divino vede la determinazione della volontà per una parte e che la volontà non può essere frustrata, e perciò conosce con certezza che la cosa da realizzarsi si realizzerà nel momento stabilito.⁹³

Scoto mette però in guardia contro un'eccessiva discorsività che può emergere da questa descrizione del conoscere divino. Bisogna ricordare che l'immutabilità divina non è scalfita da tutto ciò. Questo, che così descritto sembra un processo assai complesso che si svolge in Dio, in realtà si realizza istantaneamente. La determinazione della volontà e l'immutabilità di Dio vanno tenute insieme.

Ma in questo modo di conoscere sembra sia presente un certo discorso, quasi che l'intelletto divino - vedendo la determinazione della volontà - primariamente discorresse per vedere la condizione dell'esistenza della realtà contingente. Si può dire diversamente e forse meglio così: quando la volontà si determina per una parte, allora la parte scelta acquista la ragione della fattibilità e della produttibilità, e così l'intelletto non perché vede la determinazione della volontà conosce quella proposizione, ma la sua stessa essenza è la ragione immediata di rappresentare allora quella proposizione.⁹⁴

Può essere d'aiuto il tenere a mente il ruolo centrale dell'essenza. Dio conosce qualsiasi cosa, quindi anche i futuri, solo conoscendo se stesso. Nell'essenza divina è rappresentata l'esistenza di ciò che Egli vuole; perciò, conoscendosi, Dio conosce immediatamente e senza discorsività l'esistenza del contingente. Il dottore sottile ricorda spesso il ruolo fondamentale dell'essenza: intelletto e volontà hanno sempre come loro primo oggetto l'essenza. Di conseguenza essa è norma per entrambi. La volontà non opererà mai in contrasto con l'essenza.

Il primo oggetto dell'intelletto divino e della volontà divina è la sola essenza divina. Tutte le altre realtà sono soltanto oggetti secondari e prodotti in qualche modo nel loro essere dall'intelletto divino. Naturalmente, quindi, e prima di ogni altra cosa, l'essenza divina è presente all'intelletto divino come oggetto primario. Ma l'intelletto divino, avente l'oggetto presente a se stesso, non è solo potenza operativa verso tale oggetto,

⁹³ Duns Scoto, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, trad. it. di G. Lauriola, cit., p. 377.

⁹⁴ Ivi, pp. 377-379.

ma anche potenza produttiva della notizia adeguata a quell'intelletto, come principio produttivo.⁹⁵

I possibili dipendono, allora, dall'essenza divina; la determinazione libera della volontà ne trasforma alcuni in creabili e l'intelletto divino sa immediatamente quali possibili la volontà ha scelto per essere creati. La volontà divina è necessitata nel suo rapporto con l'essenza, nel senso che non può non portarsi, per natura, verso il suo oggetto adeguato. Ma essa, tuttavia, è libera nel suo rapporto con l'esterno, con il finito che è libera di creare. In questo senso, come accennavamo prima, in Dio possono trovare spazio, in sensi diversi, la necessità e la libertà. Vi è necessità nel suo rapporto *ad intra*, nella sua infinità, e libertà nel suo agire *ad extra*, con il finito e il creato. Dio conosce tutto necessariamente, ma è libero in ciò che realizza.

Il ruolo centrale che riveste la volontà in Scoto ha fatto dire che nel suo pensiero il volontarismo divino ha raggiunto un livello impensabile per altri importanti pensatori medievali che lo hanno preceduto. Nonostante si sia più volte ribadito che la volontà, per quanto libera, non può andare contro i principi necessari della ragione, è indubbio che vi siano delle differenze rilevanti con altri pensatori da noi esaminati, specie nell'affrontare il tema dei futuri contingenti. Scoto, del resto, sembra iniziare ad affrontare la questione proprio mettendo al vaglio le soluzioni proposte da altri, in particolare, dai due “giganti” che lo avevano preceduto: Bonaventura e Tommaso. Pur nella differenza delle prospettive, secondo il dottore sottile, essi sono accomunati da un medesimo errore: hanno ritenuto sufficiente la conoscenza dell'intelletto divino, senza considerare l'apporto della volontà. Se l'intelletto divino conosce necessariamente, come può esserci contingenza nel finito? Scoto ritiene di aver trovato la risposta, ma dubita che Bonaventura e Tommaso ci riescano.

Esaminiamo nello specifico le obiezioni. A quella che sembra rifarsi a san Bonaventura e che considera la conoscenza intellettuale e perfetta delle idee (rappresentanti gli esistenti nelle loro infinite combinazioni) come sufficiente a risolvere il problema, Duns Scoto obietta che non basta conoscere tutti i termini di una possibile combinazione per sapere se quella combinazione si realizzerà. Se, del resto, un risultato contingente nascesse per forza dalla conoscenza, che in Dio è necessaria, degli elementi che lo compongono, allora non sarebbe più un risultato contingente.

⁹⁵ Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 1, trad. it. di G. Lauriola, cit., p. 379.

La perfezione delle idee non basta. Un complesso, come il venire all'essere di un evento piuttosto di un altro, non segue necessariamente dalla conoscenza dei suoi elementi, altrimenti sarebbe solo falsamente libera la sua possibilità di realizzazione e non vi sarebbe altro che una necessità mascherata dietro la sua attualizzazione. Il vero problema è che la conoscenza delle idee divine è opera del solo intelletto, il quale se pure le conosce tutte perfettamente, non ha motivo di scelta per preferirne una all'altra, realizzandola. La conoscenza di un ente creato, nella sua concretezza, presuppone di più che la conoscenza della sola possibilità del suo poter essere creato. Se così non fosse, ne conseguirebbe allora, e questa è un'altra accusa che Scoto muove a questa concezione, che non vi sarebbe più differenza tra i semplici possibili e i possibili che si verranno ad attualizzare nel futuro. Le idee degli uni e degli altri non differirebbero tra loro; in quanto l'idea di un possibile realizzato dovrebbe contenere lo stesso preciso momento in cui è realizzato. Non si tratterebbe più, perciò, dell'idea di un realizzabile, ma della sua stessa realizzazione. Se le idee, che possiamo dire rappresentino l'essenza delle cose e che Dio tramite la conoscenza immediata della sua essenza conosce, rappresentassero anche l'esistenza delle cose stesse, allora l'esistenza delle cose seguirebbe necessariamente dalla conoscenza delle idee. La soluzione va ricercata, secondo Duns Scoto, unicamente nella volontà divina quale ragione discriminante tra ciò che è possibile e ciò che viene realizzato.

Nemmeno la soluzione di Tommaso è soddisfacente agli occhi di Scoto. I futuri contingenti potrebbero essere presenti all'eternità di Dio solo se Egli li avesse già scelti con la sua volontà e prodotti. Prima della sua attualizzazione, il possibile non può già essere determinato. Se si trattasse solamente di una conoscenza speculativa l'intelletto basterebbe: esso può conoscere i futuri nel loro essere astratto di possibili. Se, invece, li conoscesse nella loro esistenza reale, essi non sarebbero più futuri, ma presenti. Si finirebbe per ritenere che essi esisterebbero come presenti sia nella sua eternità e poi anche, quando saranno realizzati, nella temporalità. La sola conoscenza divina del futuro tramite il suo intelletto li considererebbe già realizzati; ma essi sono futuri e non già esistenti. Insomma, secondo Scoto, non potrebbero essere presenti in quanto sono appunto futuri. Così un commentatore come Maarten J. F. M. Hoenen riassume la questione, sottolineando inoltre, brevemente, i punti di forza e di debolezza della posizione dell'Aquinate:

La puntualità di questa posizione è innegabile: essa affronta il problema dell'incertezza del casuale proprio laddove l'incertezza si trasforma positivamente in certezza. Ciò che è, non può più non essere. Ma a proposito di Dio e della sua conoscenza del futuro, questa certezza positiva presuppone l'esistenza del futuro, ed è questa l'obiezione che ogni volta viene mossa a tale posizione. Secondo Tommaso il futuro esiste già nell'eternità divina. Ma come può esistere un qualcosa che di fatto ancora non esiste? [...] In effetti Scotto criticava la posizione tomistica proprio nel suo tallone d'Achille: la teoria della presenza eterna. Ciò che ancora non è - così argomentava Scotto - non può ancora essere presente all'eternità, così come ciò che non ha luogo non è contenuto nell'immensità divina. Se si suppone che la creatura è eternamente presente in Dio, vuol dire che essa deve esistere in eterno. Ma allora non può più essere generata da Dio come qualcosa di nuovo, e ciò rende impossibile la creazione dal nulla. La concezione di Tommaso è perciò inaccettabile.⁹⁶

In qualche modo ritroviamo, nella critica di Scotto, la ripresa di alcuni punti problematici che già avevamo messo in luce in Tommaso. Essi riguardavano il problema della *scienza di visione* e il modo in cui dovesse essere intesa. Facilmente la soluzione di Tommaso, per quanto valida, poteva lasciare spazio a dubbi e perplessità. Non tanto, aggiungiamo noi, perché non fosse efficace, quanto per la sua difficile compatibilità con altre assunzioni fondamentali della teologia classica. Anche Gilson, a modo suo, avverte e interpreta il problema.

Supponiamo del resto che il futuro contingente sia presente a Dio, non come un esistente presente ma come un esistente futuro, nemmeno questo servirebbe. In effetti, non è l'oggetto finito che causa la certezza della conoscenza divina. L'essenza divina è l'unico oggetto dell'intelletto divino, e non potrebbe rivolgersi ad un altro senza degradarsi. Per esempio, io sono seduto, e Dio lo sa, ma il fatto che sia seduto non è causa della conoscenza che Dio ne ha: *non enim movet sessio intellectum ejus*. Così, anche se si ammettesse che tutti i futuri contingenti siano eternamente presenti alla conoscenza divina, e in quanto esistenti futuri, non sarebbero essi a conferire la certezza alla conoscenza che ne avrebbe l'intelletto divino. La ragione di questa certezza deve trovarsi dunque altrove rispetto ad una presenza qualunque dei suoi oggetti all'intelletto eterno di Dio.⁹⁷

⁹⁶ Maarten J. F. M. Hoenen, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, trad. it. di C. Di Palermo, Jaca Book, Milano 2003, pp. 63- 66.

⁹⁷ É. Gilson, *Giovanni Duns Scotto*, trad. it. di D. Riserbato, cit., p. 322.

La conoscenza divina non può che riguardare la sua essenza, Dio non può rifarsi alla certezza degli oggetti che vede. Le cose dovrebbero diventare, nella loro esistenza concreta, eterne in Dio, ma ciò è impossibile. In realtà, in futuro, anche questa strada verrà intrapresa e Wyclif ne sarà un esempio.

Persino, ma era prevedibile, la suggestiva immagine offerta dal dottore Angelico sul modo in cui Dio conosce i futuri contingenti (come un uomo posto in cima ad un monte altissimo ecc) viene criticata. Infatti, i viaggiatori sono persone che operano liberamente e le cui azioni non possono essere determinate necessariamente. Dio non può avere i futuri presenti e saperli necessariamente.

Infine anche un'ultima teoria, che può essere assimilata a Tommaso, ma che in realtà appartiene a Boezio, e che è ripresa pure in Anselmo, viene confutata. Essa afferma, che se anche alcune cose sono necessarie secondo la scienza divina, ciò non toglie che possano essere contingenti riguardo alle loro cause prossime. Ancora una volta la critica da parte di Scoto verte sull'impossibilità che da una causa prima necessaria possano conseguire effetti contingenti. Se la scienza divina è necessaria, e questo è indubbio, e se essa è la causa unica, che agisce in modo necessario, dei futuri contingenti, essi di contingente non avrebbero che il nome, in quanto la loro esistenza non potrebbe che dirsi necessaria. Ciò non fa altro che confermare quanto già prima si era detto: tutte queste soluzioni del problema sono insufficienti perché non considerano e non fanno leva sul ruolo proprio della volontà. Per esse, la volontà è mera esecutrice dei dettati dell'intelletto, ma non è così. Duns Scoto ritiene che il ruolo della volontà, come determinante l'esistenza del possibile, sia la chiave che rende ragione e salva la contingenza. Per essa nelle altre dottrine non vi sarebbe un vero spazio.

È chiaro che la visione personale di Scoto sull'argomento risulta centrale nella sua valutazione delle proposte di altri pensatori; ciò non toglie, però, che egli abbia cercato di essere il più obbiettivo possibile nel riportare le argomentazioni da confutare. Non ci resta allora che provare a capire ancor di più fino a dove possa arrivare la novità della proposta scotista. Secondo il dottore sottile, per avere un effetto contingente dobbiamo partire da una causa anch'essa contingente. Questo vuol dire che, visto che Dio agisce liberamente, egli può volere anche il contrario di ciò che ha voluto. Ciò ovviamente non vuol dire che Egli voglia, contraddittoriamente, sotto lo stesso rispetto e nel medesimo tempo due cose contrarie. Però, la portata di questa contingenza va

esaminata con attenzione, infatti, a ciò si deve aggiungere che la sua volontà deve essere e rimanere immutabile. Per poter capire come ciò sia possibile dobbiamo fare attenzione a questo punto: l'immutabilità di un decreto contingente non toglie nulla alla sua contingenza intrinseca: esso resta eternamente contingente. Dio può volere, ad esempio, che si verifichi un evento piuttosto che un altro, e una volta che lo abbia voluto la sua potenza realizza l'evento contingente scelto. In tale scelta, però, Dio è libero nel senso che avrebbe anche potuto scegliere diversamente; ma volendo e conoscendo attraverso la sua essenza, Egli conosce infallibilmente il decreto della sua volontà, per cui sa che in un determinato momento si realizzerà l'evento voluto. Dio, volendo un contingente, non può poi cambiare parere e volere che esso non esista, però ciò non toglie che la sua volontà sia contingente. Se Dio prevede una cosa dall'eternità, quella sicuramente accadrà, e tuttavia essa non sarà necessaria. Egli sa ciò che accadrà, eppure può conoscere diversamente da come conosce. Nel momento in cui agisce Dio può anche fare altra cosa rispetto a quella che fa. La sua volontà può tendere verso un oggetto, ma nello stesso istante potrebbe anche cambiare e dirigersi verso un altro. La contingenza è nel cuore stesso del presente. Dio può produrre una cosa, ma anche il suo opposto nel momento in cui realizza l'una o l'altra. Come abbiamo già ribadito, ciò va inteso non nel senso che possa fare il contraddittorio: infatti una volta scelto e realizzato qualcosa, non può non averlo scelto; ma finché non l'ha realizzato, sono fino all'ultimo possibili entrambe le alternative. Scoto vuole sottolineare che l'eventualità che non si realizza è pur sempre un possibile e non un impossibile. Nel momento, ad esempio, in cui x può stare in un determinato modo (Socrate è seduto), al contempo è lecito affermare che potrebbe stare anche in un altro (Socrate può stare in piedi, quando è seduto). Dio può porre o non porre nello stesso istante un effetto della sua volontà nell'essere. Con la capacità simultanea degli opposti la necessità del presente è scomparsa e al suo posto si inserisce la contingenza e la possibilità sempre valida di un mondo alternativo.

Effettivamente non è facile riuscire ad immaginare tutto ciò. Eppure va rilevato che, nonostante le significative differenze rispetto agli autori precedenti, Scoto ha mantenuto dei punti fermi e tra questi la necessità del passato. Risulterà presto rilevante, però, che l'importanza di questi cambiamenti, che riguardano le questioni più centrali che si muovono attorno al *factum infectum fieri nequit*, arriveranno, con gli apporti e le critiche dei pensatori successivi, a mettere direttamente in discussione tale

effato. L'opera di Scoto, in questo senso, può essere letta come la base da cui si riproporranno le future critiche all'immutabilità del passato caratterizzanti, in parte, la filosofia e la teologia del XIV e XV secolo.

Capitolo 8

Guglielmo di Ockham. *Doctor Invincibilis*

Guglielmo di Occam è una figura centrale del pensiero teologico e filosofico del XIV secolo. Nella sua riflessione il riferimento e il confronto con Duns Scoto sono fondamentali. La comparazione tra le posizioni di questi due autori francescani potrà essere utile per comprendere in quali direzioni e con quali orientamenti si stava sviluppando il discorso teologico nel 1300. Ciò permetterà, inoltre, di mettere in luce come il pensiero riguardante la necessità del passato si sia ritrovato inserito in un contesto di riferimento oramai mutato. In Occam, come già, in qualche modo, in Scoto, la questione del *factum infectum fieri nequit* ha perso quella centralità che, pur se inserita nella tematizzazione dell'onnipotenza divina, comunque aveva avuto nei secoli passati. Anche in Occam il passato ha il carattere della necessità ed è da ritenere che nemmeno Dio, di potenza assoluta, possa modificarlo; ma la riflessione su esso ha assunto un ruolo marginale: spesso inserita in contesti diversi dall'originario e trattata con una certa acriticità riguardo i fondamenti del suo statuto.

Non bisogna però ingannarsi e ritenere il dottore invincibile superfluo per la nostra ricerca. Egli, come Scoto, è un pensatore chiave per poter comprendere il ritorno alla critica all'immutabilità del passato. È in reazione, ma a volte anche in conseguenza alle sue tesi, spesso così innovatrici e dirompenti, che i pensatori successivi finiranno per criticare il *factum infectum fieri nequit* e il suo presunto limite alla potenza divina. L'essere stato soprannominato *venerabilis inceptor*, del resto, è un chiaro indizio della portata di cambiamento caratterizzante il suo pensiero. Il campo della teologia razionale, se con essa si intendono le verità teologiche accessibili con la sola ragione, subirà una notevole riduzione in seguito alla portata delle sue critiche. Ed anche per quel che riguarda i principali temi da noi affrontati, che si trovano relazionati alla necessità del passato, l'apporto speculativo di Occam sarà considerevole. Il dottore invincibile, seguendo e incrementando l'opera già compiuta da Duns Scoto, arriverà a mettere in discussione le pretese fondative della ragione su vari punti essenziali caratterizzanti la nostra comprensione del divino. Per Guglielmo di Occam non solo è

impossibile dimostrare razionalmente l'onnipotenza divina, come già per Scoto, ma non è neppure possibile dimostrare che a Dio compete una potenza infinita.

Circa il problema, se si possa dimostrare adeguatamente, con la sola ragione, che la potenza di Dio è di vigore infinito, rispondo negativamente. Infatti l'infinità di Dio può essere provata solo mediante gli effetti; tuttavia la dimostrazione attraverso gli effetti è insufficiente.⁹⁸

Partendo da effetti finiti non si può dimostrare una causa infinita. Infatti, il poter generare una serie infinita in successione, come lo è la produzione degli enti finiti che constatiamo, non richiede necessariamente un essere dalla potenza infinita; può infatti bastare un essere che, se pure eminente, sia comunque finito. Tale riflessione sull'infinità della potenza divina si inserisce in un discorso che mette in dubbio non solo essa, ma anche la stessa infinità di Dio.

La sola ragione non può dimostrare rigorosamente né l'infinità dell'essenza di Dio, né l'infinità della sua potenza. Ciò su cui sia Scoto, sia i filosofi pagani erano d'accordo è messo in dubbio. Se il dottore sottile si era fermato all'indimostrabilità apodittica dell'onnipotenza, ma con i “filosofi” era convenuto sulla potenza infinita, il *venerabilis inceptor* non teme di mettere in discussione anche questo punto. Per Occam la ragione può da sola arrivare a porre l'esistenza della divinità, di un essere sommo che trascende l'orizzonte del finito e che in qualche modo ne fonda l'esistenza. Non è tuttavia immediato, però, che quest'essere coincida con il Dio cristiano, che possieda gli attributi di essere infinito, unico, onnipotente, personale ecc.

Chiaramente, anche per Occam, nonostante ciò, la rivelazione ha il suo valore di verità. Non esistono dimostrazioni veramente valide che possano essere in contrasto con essa. Le verità rivelate non potranno essere provate con la sola ragione, ma restano comunque certe e mai in contrasto con il pensiero razionale. Si capisce, allora, come da un lato Occam sia attento a separare i piani a cui ci si sta riferendo, concedendo alla ragione ciò che le spetta, ma dall'altro non neghi la ragionevolezza di ciò va asserendo teologicamente partendo dalla rivelazione. Se pure quindi si stanno affrontando dei temi che non possono fondarsi autonomamente dal punto di vista speculativo, comunque va ricordato che su essi il dottore invincibile vuole instaurare una riflessione

⁹⁸ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem*, I, 1; II, 2, trad. it di A. Ghisalberti, in *Guglielmo di Ockham - Scritti filosofici*, Nardini editore, Firenze 1991, p. 188.

chiara e coerente. Alla luce di ciò si può ancor di più apprezzare quel che nello specifico Occam afferma sull'onnipotenza divina.

Dunque, per quanto riguarda questo punto ritengo che non sia dimostrabile con la sola ragione naturale che Dio possa immediatamente da sé solo produrre ogni effetto producibile, poiché non si può dimostrare con la ragione naturale che Dio causi di fatto da sé solo tutte le cose; essendo ciò falso e negato da tutti, filosofi e santi, dal momento che tutti ammettono per causa alcune cause seconde. Non è neppure dimostrabile che Dio produca o causi in modo contingente e libero quelle cose che causa. E da queste cose segue che non si può dimostrare con la sola ragione che Dio possa in modo immediato e da sé solo causare ogni effetto senza alcuna altra causa concausante.⁹⁹

Altresì per il *venerabilis inceptor* la caratteristica fondante l'onnipotenza divina è di poter produrre immediatamente ogni effetto producibile senza la cooperazione di altre cause. Dio è onnipotente non solo perché può fare tutto il possibile, come diceva Tommaso, ma anche perché può farlo in tutti i modi possibili. Questa capacità divina di poter fare direttamente tutto ciò che si può attraverso le cause seconde, su cui già Scoto aveva posto attenzione, è considerata da Occam una tesi diventata così comune al suo tempo, in campo teologico, da meritarsi l'appellativo di *propositio famosa theologorum*¹⁰⁰. Quasi si trattasse di un assioma o un postulato condiviso da tutti. Il dottore invincibile cerca per altro di dare una descrizione più appropriata di questo “postulato dell'immediatezza”, tentando di chiarire che cosa vada inteso con l'espressione: causa immediata.

Circa il primo punto dico che, nonostante non intenda definire in genere cosa sia la causa immediata, pare che sia sufficiente perché qualcosa si dica causa immediata che si abbia l'effetto appena quella sia stata posta, e che se questa non è posta - benché vi siano tutte le cause concorrenti quanto a tutte le condizioni e disposizioni consimili - l'effetto non viene prodotto.¹⁰¹

⁹⁹ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, 1. I, d. 42, q. unica, trad. it. di O. Todisco, in *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1998, p. 323.

¹⁰⁰ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem*, VI, q. 6, in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina-LEB, Bergamo 1990, nota p. 99.

¹⁰¹ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, 1. I, d. 45, q. unica, trad. it. di O. Todisco, cit., p. 339.

Può sembrare forse un po' incerta la risposta del nostro dottore, ma in realtà non potrebbe essere più completa e riassuntiva. In effetti, il poter fare a meno delle cause seconde vuol dire affermare che la relazione causa-effetto, come si trova in natura, può essere ritenuta costitutiva dell'effetto solo sotto condizione, cioè solo se Dio non interviene direttamente. In quel caso un qualunque effetto può stare senza la sua causa (seconda) costitutiva, in quanto agisce unicamente la causa prima. Dio per produrre un raggio di sole può servirsi del sole oppure farne completamente a meno. Vi è però un limite invalicabile all'onnipotenza divina, cioè il non poter fare ciò che implica contraddizione. O meglio, come per altri autori, Dio non può fare quanto è contraddittorio che accada.

Omnipotens potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem, et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem.¹⁰²

In questo, Guglielmo di Ockham, è fedele alla tradizione che da Agostino in poi, salvo poche eccezioni, vede nel principio di non contraddizione una certezza inaggirabile. E su questo punto il discorso razionale e di fede coincidono. Occam è qui sicuro, non solo grazie alla rivelazione, ma anche dal punto di vista logico, che tale concessione non può essere fatta al potere divino, la non-contraddizione non può essere infranta.

Sorgono, tuttavia, altre interessanti questioni intorno all'onnipotenza divina nel pensiero del dottore invincibile. Occam infatti si chiede se sia possibile a Dio il fare ciò che non fa e non farà, o il poter creare un mondo migliore. Non sono, in verità, questioni nuove per noi che già le abbiamo viste a tema in autori precedentemente esaminati; però, in questo caso, il confronto con il *venerabilis inceptor* ci permette la sottolineatura di determinate sue affermazioni che in precedenza avevamo tralasciato. Secondo Occam non può essere assicurato dalla ragione nemmeno il fatto che Dio crei liberamente e in modo contingente. È chiaro, come già in Scoto, che il tema dell'onnipotenza divina, intesa come capacità di produzione immediata di qualsiasi effetto, è strettamente legato alla creazione *ex nihilo*. Vi può essere creazione solo se Dio è libero e indipendente da fattori esterni e con-causanti la sua azione. In Scoto si

¹⁰² Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 20, q. unica, in O. Todisco, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, cit., nota p. 33.

era potuta constatare l'importanza di tenere uniti questi due temi, anche se in realtà non era del tutto chiaro se l'impossibilità di dimostrare l'onnipotenza con la sola ragione pregiudicasse pure la possibilità di concepire razionalmente l'atto libero e assoluto della creazione del mondo. In Occam, invece, né l'agire divino in modo contingente, né la sua onnipotenza possono essere dimostrati con certezza.

Quanto a questo articolo affermo che non è possibile dimostrare con la ragione naturale che Dio è causa che agisce in modo contingente, poiché non si può escludere la validità dell'argomentazione che rileva che, come dalla perfezione del sole derivano naturalmente molteplici effetti, così dalla perfezione dell'entità divina derivano molteplici entità che altrimenti non potrebbero darsi. Quanto al secondo punto dico che bisogna ritenere per fede che Dio è causa che agisce in modo contingente, perché si deve credere che Dio può causare immediatamente e in modo totale tutte le cose generabili. Qualora fosse una causa naturale o produrrebbe tutto simultaneamente o non produrrebbe alcunché, il che è evidente che sia manifestamente falso. E dunque è manifestamente falso che Dio sia causa naturale di ciò che è altro da sé.

Dalle cose dette è evidente la soluzione della questione che Dio possa fare alcune cose che non fa, perché la causa libera che agisce liberamente può fare diversamente da ciò che fa; ma Dio è tale; quindi, ecc.¹⁰³

Certo, come si può notare, Occam non esclude che si possano portare comunque argomentazioni convincenti in favore del dato di fede, e che magari si possano smentire le argomentazioni contrarie; resta però di notevole spessore il fatto che anche su questo punto il *venerabilis inceptor* prenda posizione contro una dimostrazione *sola ratio*. È partendo dal dato della rivelazione, dalla fede in un Dio libero e onnipotente, oltreché dall'inconsistenza teorica del contrario, che proseguiamo affermando ragionevolmente che Egli possa fare anche alcune cose che non fa. L'ambito che contiene ciò che Dio può fare è ben più ampio di quello che contiene solo ciò che Dio fa.

Se Dio poi possa creare un mondo migliore dell'attuale, anche qui la risposta va articolata e contornata da un certo grado di probabilità. Da un punto di vista sostanziale è dubbio se Dio possa creare una cosa più perfetta (di una bontà essenziale quindi), ci si arresta ad una risposta probabile; sotto il profilo della bontà accidentale o numerica, è possibile che Dio possa rendere il mondo migliore o crearne un altro di più perfetto.

¹⁰³ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I. I, d. 43, q. I, trad. it. di O. Todisco, cit., pp. 327-329.

Persino una pluralità di mondi, allora, non è di per sé impossibile. Non si può, quindi, né smentire, né affermare apoditticamente che Dio possa creare mondi migliori del nostro.

Queste questioni che si intrecciano con l'onnipotenza divina, con ciò che Dio può o meno fare, potrebbe, ma non fa; ci ricollegano alla distinzione, che anche Occam mantiene, tra potenza assoluta e ordinata. In Dio c'è un'eccedenza di potere (potenza assoluta) rispetto a ciò che produce nell'ordinamento naturale (potenza ordinata). Parliamo di potenza assoluta quando consideriamo tutto ciò che Dio potrebbe fare e che ha come suo unico limite, e lo abbiamo già spiegato, la non contraddizione; mentre parliamo di potenza ordinata quando consideriamo il suo agire all'interno delle leggi e dell'ordine dell'universo da Lui istituito. Questa distinzione non va intesa come reale, quasi ci fossero due potenze in Dio, ma come significativa il divario che esiste tra l'effettivo potere di Dio e ciò che Egli ha deciso di compiere. Proprio perché anche per Occam Dio agisce in maniera contingente, nonostante non possa essere dimostrato con certezza, ma solo creduto, va tenuto distinto e sottolineato quanto Dio sia indipendente e superiore rispetto all'ordine da Lui costituito. L'universo non esaurisce le capacità divine di agire *ad extra*.

In merito al primo punto affermo che Dio può fare alcune cose con la potenza assoluta, altre cose con la potenza ordinata. Questa distinzione non è da intendere come se si ponessero realmente in Dio due potenze, di cui una sarebbe ordinata, l'altra assoluta, dal momento che è unica la potenza divina che riguarda l'agire *ad extra*, e si identifica sotto tutti i punti di vista con Dio stesso. Né (tale distinzione) è da intendersi come se Dio potesse fare alcune cose in modo ordinato, altre assolutamente e in modo non ordinato, dal momento che Dio non può nulla in modo non ordinato.

Il «potere qualcosa» è da intendersi così che qualche volta è assunto in riferimento alle leggi ordinate e istituite da Dio, e tali cose si dice che Dio possa fare con la sua potenza ordinata. Il «potere» può essere inteso altrimenti, facendo riferimento a tutto ciò che non è contraddittorio che sia prodotto, sia che Dio abbia deciso di produrlo sia che abbia stabilito di non produrlo, dal momento che Dio può fare molte cose che non vuol fare, secondo il Maestro delle *Sentenze*; e in merito a tali cose si dice che Dio le può produrre in base alla potenza assoluta.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem*, l. VI, q. 1, trad. it. di O. Todisco, cit., pp. 323-325.

L'arco delle possibilità divine è infinito rispetto a quello di ciò che ha effettivamente realizzato. La distinzione operata da Occam va letta in questo senso: essa non esprime altro se non la consapevolezza che l'ordine del mondo è contingente e Dio non né è schiavo. Il venerabile iniziatore non vuole perciò far pensare a un Dio che senza ragioni e arbitrariamente possa in ogni momento sconvolgere le leggi del creato, anzi. Possiamo notare, con vari commentatori, una differenza rispetto a Scoto su questo punto. Per il dottore sottile sembra quasi ci sia una differenza reale tra le due potenze, tale per cui l'agire divino possa in taluni casi, operando di potenza assoluta, comportarsi in maniera extralegale. Normalmente Dio seguirebbe l'ordine naturale delle cause, però in qualsiasi momento potrebbe disattenderlo e agire autonomamente. Anche se a nostro avviso non bisogna comunque estremizzare la posizione scotista, va rilevata una certa differenza tra i due autori. Per Occam, che sembra in questo caso più vicino a Tommaso, la distinzione tra potenza assoluta e ordinata è puramente logica, non deve intaccare la semplicità divina. Serve a richiamare, come detto, la distanza tra l'ambito del possibile e quello dell'attuale. Dio mantiene sempre la sua potenza assoluta, ma agisce di fatto di potenza ordinata, del resto infatti, come scrive Occam, Egli non potrebbe mai agire in maniera non ordinata.

Facciamo notare, comunque, come anche tale discorso sul potere divino entri in gioco non autonomamente, ma sotto condizione del dato di fede ragionevolmente accettato. Se Dio non agisse liberamente la distinzione tra potenza assoluta e ordinata non avrebbe senso e, visto che non è dimostrabile con certezza l'agire contingente di Dio secondo Occam, anche tale distinzione mantiene lo statuto di ragionevolmente probabile, ma non sicura.

L'esito di questa prospettiva che ha oramai messo in dubbio molti punti fermi su cui poggiava la precedente riflessione teologica e filosofica, arriva persino a mettere in questione la nostra capacità di risolvere il problema dei futuri contingenti. Per Occam anche su questo punto la dimostrazione razionale si deve arrestare. L'uomo non può sapere come Dio possa avere conoscenza del futuro contingente. Tuttavia egli sa, grazie alle Scritture, che sicuramente la sapienza divina arriva sin lì, ma non sa precisamente come.

È impossibile a ogni intelletto nello stato presente spiegare ciò con evidenza, e la maniera in cui egli conosce tutti i futuri.¹⁰⁵

Si sta parlando, in qualche modo, di una verità indimostrabile. Dio conosce certamente i futuri contingenti, ma noi non possiamo sapere come. Guglielmo di Occam propone, allora, un cambio di prospettiva per poter affrontare tale questione. Non dobbiamo concentrarci sull'analisi del contenuto e della natura della conoscenza divina, bensì sul modo in cui l'uomo la pensa e la esprime. Il piano del ragionamento e del linguaggio umano diventa centrale. Bisogna capire come si possa esprimere la perfezione della conoscenza di Dio attraverso il nostro linguaggio. Ecco, quindi, il motivo che deve spingerci ad abbandonare tutti i precedenti tentativi che miravano invece a cogliere il contenuto della conoscenza divina. Da una riflessione di tipo ontologico si passa, con il *venerabilis inceptor*, ad una prevalentemente logico-linguistica. Se Occam segue Scoto nel rendere sempre più centrale la questione dei futuri contingenti in rapporto alla potenza divina, rifiuta però il modo contenutistico con cui il dottore sottile cerca di risolvere il problema. Occam obietta a Scoto in primo luogo che, se è la volontà divina a decidere quale possibile realizzare, allora non rimane più spazio alla libertà dell'agente finito. L'uomo non potrebbe mai agire diversamente da come Dio, tramite il suo intelletto, ha conosciuto il decreto della sua volontà. Se l'immutabile volontà divina si rivolge verso un determinato contingente, l'intelletto divino lo apprende e sa che esso si realizzerà; l'uomo non può agire diversamente, altrimenti, se potesse farlo, la certezza della conoscenza divina verrebbe meno. Analizzando più in profondità la posizione di Scoto, si può tentare di dare una risposta a queste obiezioni, ma anche tale risposta è considerata inadeguata da parte di Occam. Secondo il dottore sottile, infatti, Dio agisce sempre in maniera contingente, anche nel determinare la volontà umana; perciò la determinazione di un evento piuttosto che di un altro non è necessaria, ma contingente e quindi lascia l'uomo libero. Dio, essendo libero anch'Egli, può fare nel momento in cui agisce, altra cosa da ciò che fa, Egli può nello stesso istante in cui tende verso un oggetto, tendere verso un oggetto opposto. Visto che la volontà divina è contingente, anche ciò che essa causa, come la volontà umana, può ancora essere libera. Più sopra, parlando di Duns Scoto, avevamo rilevato

¹⁰⁵ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 38, q. unica, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2000, p. 76.

come tale concezione della contingenza dell'agire e volere divino minasse la necessità del presente, rendendo anch'esso contingente. Ecco, come Occam critica proprio questo punto.

Non si esprime in modo conveniente chi dice che la volontà divina, in quanto naturalmente anteriore, pone il suo effetto nell'essere in maniera tale che può non porlo nello stesso istante. Perché non vi sono istanti di natura, quali costui s'immagina, e non v'è, in istanti di natura siffatti, una tale indifferenza nei confronti del porlo o del non porlo. Ma se a un dato istante egli pone il suo effetto nell'essere, è impossibile che, per qualsivoglia potenza, questo istante sia e che in lui non sia, come è impossibile che, per qualsivoglia potenza, dei contraddittori siano veri nello stesso tempo.¹⁰⁶

Secondo il dottore invincibile il presente è necessario, nessuna potenza può nello stesso momento una cosa e il suo opposto. In realtà si sta un po' forzando la posizione scotista, in quanto mai era stata ammessa da Scoto la possibilità che Dio realizzasse, contraddittoriamente, due opposti in maniera simultanea. Ma il punto centrale è che, per Occam, anche se Dio agendo contingentemente lascia l'uomo libero di agire diversamente rispetto alla determinazione che aveva stabilito, facendo così, viene a mancare la certezza nella conoscenza divina. La contingenza della volontà divina non risolve il problema del rapporto tra il sapere certo di Dio e l'agire umano libero. Su questa linea Occam critica, come si intravede nel testo citato, l'idea di Scoto di poter parlare di istanti diversi, anche se solo logici, in Dio. Dire che in un *istante di natura* (come si esprime Occam) due possibilità siano egualmente realizzabili, e che nel successivo istante della realizzazione, dettata dalla volontà, di uno dei due, la situazione possa essere cambiata, è inaccettabile. La soluzione proposta da Scoto, per il problema dei futuri contingenti, per Occam non può essere valida. Le diverse parti che la compongono non possono sussistere assieme e non portano al risultato sperato. Nell'essenza divina non vi sono secondo Occam istanti diversi, la certezza della conoscenza divina non può stare insieme alla libertà umana, anche se la stessa volontà divina è contingente, tanto meno considerando non necessario il presente. La proposta di Scoto oscilla, a giudizio del *venerabilis inceptor*, tra un eccessivo peso dato al decreto della volontà divina, che minerebbe la volontà umana, ed una eccessiva

¹⁰⁶ Ivi, pp. 75-76.

contingenza unita alla proiezione in Dio della possibilità di concepire istanti diversi, che renderebbe imperfetto il sapere divino.

Il fallimento della soluzione proposta dal dottore sottile è per Occam conferma dell'impossibilità, solo razionale, di comprendere la maniera in cui Dio conosce con certezza i futuri contingenti e incentivo ad abbandonare l'approccio contenutistico a favore di un nuovo metodo di indagine sul discorso teologico riguardante questo tema. Nell'analisi della sapienza divina l'accento va posto sul linguaggio umano. Partendo però, chiaramente, dalla sicurezza della perfezione divina. Se in futuro A esisterà, di certo Dio sa che A esisterà. Se una cosa avverrà, sicuramente Dio sa che avverrà; se una cosa invece non avverrà, altrettanto sicuramente Dio sa che non avverrà. L'uomo sa che queste conclusioni sono certe, anche se rimane un mistero la conoscenza divina del futuro. A partire da qui si possono allora inferire ulteriori precisazioni pur non abbandonando determinate certezze. Sicuramente la conoscenza divina, che coincide con la sua essenza, non subisce modificazioni quando qualcosa da futuro diviene presente, e da contingente, una volta avverato, diviene passato irrevocabile. Tuttavia la modalità della conoscenza divina, per Occam, rispetta la modalità del conosciuto. Se il conosciuto è contingente, lo è anche la conoscenza divina di tale contingente. Allo stesso modo anche il valore di verità della conoscenza divina è determinata dal valore di verità della cosa conosciuta. Questo, come detto, non scalfisce la sicurezza del sapere divino, in quanto Dio conosce sempre che cosa avverrà. Dio sa tutte le proposizioni vere. Se un evento si verificherà è dall'eternità vero che esso accadrà, e Dio ha dall'eternità conoscenza certa del verificarsi di tale evento. Quando allora Occam afferma che la conoscenza divina del contingente è anch'essa contingente, non dobbiamo ingannarci ritenendo che la sua posizione sia assimilabile a quella di Scoto. Duns Scoto, dicendo che dipendeva dalla volontà divina la contingenza della conoscenza di Dio, dava una spiegazione che mirava a capire il contenuto del sapere divino. Per Occam è diverso: egli parte semplicemente dall'analisi del conosciuto, indipendentemente da come Dio lo ha prodotto. È il linguaggio umano che formula determinate proposizioni sulla conoscenza divina che va esaminato. In questo senso il dottore invincibile fa una serie di precisazioni. Tra le proposizioni che possiamo esprimere sulla conoscenza divina e che riguardano questi temi, dobbiamo distinguere quelle che vertono realmente sul presente, da quelle che solo verbalmente si riferiscono

al presente, ma in verità si rifanno al futuro. Le proposizioni che riguardano il presente, se vere, sono necessariamente vere.

A ogni proposizione vera al presente corrisponde una proposizione necessaria al passato.¹⁰⁷

Una frase che esprime la verità, ora, di uno stato di cose è necessaria al passato nel senso che, visto che la realtà da essa enunciata è vera, quindi accaduta ed esistente realmente, non potrà mai avvenire che ciò che è accaduto non lo sia e quindi che la verità che lo esprime possa venire meno. Come ciò che è stato, non può non essere stato, così ciò che è vero sia avvenuto non può non esser vero che sia avvenuto. Si tratta di una trasposizione in senso proposizionale del *factum infectum fieri nequit*.

Vi sono delle proposizioni al presente secondo l'espressione verbale e secondo la realtà, e in queste è universalmente vero che a ogni proposizione vera al presente corrisponde una proposizione necessaria al passato, come “Socrate è seduto”, “Socrate cammina”, “Socrate è giusto”, ecc.¹⁰⁸

Se Socrate è ora seduto, è impossibile che, una volta che l'evento sia passato, esso non sia stato seduto quando era seduto, quindi è necessario che sia stato seduto (ovviamente, quando era seduto).

Diverso è invece il discorso quando abbiamo a che fare con proposizioni che sembrano riferite al presente, ma che in realtà riguardano il futuro.

Quando una tale proposizione al presente equivale a una proposizione al futuro, o dipende dalla verità di qualche futuro, non si richiede che a una proposizione vera al presente corrisponda una proposizione necessaria al passato.¹⁰⁹

Enunciati come: “Ciò è rivelato da Dio”, o “X è predestinato”, sembrano essere al presente, e verbalmente lo sono, ma in realtà si rivolgono al futuro. Essi indicano

¹⁰⁷ Guglielmo di Ockham, *Quodlibeta septem*, IV, q. 4, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 80.

¹⁰⁸ Guglielmo di Ockham, *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, q.1, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 81.

¹⁰⁹ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 38, q. unica, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 80.

qualcosa che si verificherà, non qualcosa che si è verificato. In questo senso, allora, la verità di tali proposizioni è contingente come è contingente la possibilità che tali eventi si verifichino. “L'Anticristo verrà” è una affermazione vera solo se effettivamente l'Anticristo verrà: essa si riferisce infatti ad un evento futuro. Ma anche la frase: «“L'Anticristo verrà” è vero», che pure sembra al presente, in realtà si riferisce al futuro, quindi è tanto contingente quanto la frase “L'Anticristo verrà”. Si potrebbe dire che, una volta che il fatto sia avvenuto o meno, tali proposizioni saranno sempre state vere o sempre state false. Il problema, e Occam se ne accorge, è che per Dio le cose dovrebbero funzionare diversamente. Come comportarsi con una proposizione come: “Dio sapeva che l'Anticristo sarebbe venuto”? Oppure con le profezie che implicano la verità di una frase fin da ora? La soluzione sta, anche in questo caso, nel non dimenticare la libertà divina e il rapportarsi, come detto prima, della sua conoscenza all'oggetto conosciuto. Chiaramente non nel senso che ne dipenda, ma come modo a noi utile di poterla esprimere. Se X è un enunciato contingente futuro, l'enunciato: “Dio sapeva (o sa) che X”, dipende dalla verità di X. Se X è contingente anche la pretesa della sua verità lo è.

Bisogna sostenere che chiunque è predestinato, è predestinato in maniera contingente, in modo tale che può non essere predestinato. [...] È evidente, poiché la salvezza di chiunque dipende dalla volontà divina, la quale causa in maniera contingente.¹¹⁰

Immutabile è il sapere divino, non la predestinazione. J. Biard, ben riassume quanto sin qui detto, sottolineando il modo corretto, per Occam, di poter intendere il valore di verità delle proposizioni e la loro connessione con la conoscenza divina.

Per quanto concerne le proposizioni al presente, la cui verità non dipende dal futuro, esse possono essere vere e divenire false o viceversa. In senso stretto, di conseguenza, dato per assodato che «sapere» non si applica se non al vero. Dio può talvolta conoscerle e talaltra non conoscerle, non conoscerle più dopo averle conosciute, ecc. Ma ciò si verifica senza alcun cambiamento in lui, soltanto nelle cose create. Per quanto concerne le proposizioni al futuro, se sono puramente al futuro, il loro valore di verità non può cambiare prima del momento per il quale esse sono vere o false; quanto

¹¹⁰ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 40, q. unica, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 87.

a quelle che sono al futuro secondo la loro espressione verbale ma che implicano che cose o eventi presenti o passati siano futuri, il loro valore di verità può invece cambiare, alle stesse condizioni di quel che è stato precisato sopra per le proposizioni al presente. Non si può dire che Dio conosca in maniera necessaria tale futuro contingente (*quod Deus necessario sciat hoc futurum contingens*), perché «come esso sarà in modo contingente (*contingenter*), nello stesso modo Dio sa in maniera contingente che esso sarà». [...] La scienza di Dio può essere immutabile, anzi in taluni casi riguardare proposizioni al futuro in maniera tale che il loro valore di verità non cambia - la proposizione «Socrate sarà seduto nel momento *a*» sarà sempre stata vera se risulta nel momento *a* che «Socrate è seduto»- , non ne consegue che Dio sappia necessariamente, egli sa in maniera contingente. Guglielmo di Occam distanzia così l'una dall'altra immutabilità e necessità.¹¹¹

Dio ha una conoscenza contingente del contingente, immutabile eppure non necessaria. Egli sa immutabilmente il contingente come tale, senza che ciò lo trasformi in necessario. Non è facile, effettivamente, capire fino in fondo la posizione occamista, né dove possa portare questa impostazione del problema. Anche perché lo stesso Occam ritornerà sugli stessi temi a volte in maniera diversa, ponendo l'accento su punti distinti, in scritti differenti. Sta di fatto, però, che la sua posizione avrà un notevole successo negli autori successivi, tanto da venire considerata *opinio communis*. È la stessa impostazione della questione che con Occam è cambiata. Bisogna perciò fare attenzione a non considerare sullo stesso piano la soluzione del *venerabilis inceptor*, rispetto a quella dei suoi predecessori. Il discorso si è con lui spostato, infatti, su un altro livello nell'affrontare la questione dei futuri contingenti. Non si tratta più di un discorso ontologicamente fondato sulla natura divina, in rapporto alla struttura necessaria che non può non avere il conosciuto. Con il dottore invincibile la riflessione si è concentrata sulle conclusioni logiche che l'uomo può trarre parlando di Dio e della sua conoscenza certa di ciò che esiste, comunque esista. Potrà forse, allora, essere utile, per chiarire ancora di più il pensiero del frate francescano su queste tematiche, lo spendere qualche riga intorno al modo con cui Occam affronta il discorso sulle idee e sull'essenza divina che, ovviamente, sono in stretta relazione con i problemi qui affrontati. Per Guglielmo di Occam, infatti, i futuri contingenti non sono presenti a Dio

¹¹¹ J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., pp. 82-83-84.

alla maniera di idee o di altri enti intelligibili che fanno parte della sua essenza. L'essenza divina stessa non va intesa come distinta dalla conoscenza.

E la scienza non si distingue nemmeno formalmente dall'essenza divina, ma è, in una identità totale, la stessa cosa che l'essenza divina, esattamente come l'essenza è la stessa cosa che l'essenza divina.¹¹²

E allo stesso modo, l'essenza non si distingue nemmeno dalla volontà e la volontà non si distingue dall'intelletto. Per Occam non è necessario che ad atti diversi debbano corrispondere potenze diverse.

Innanzitutto, perché è stato già dimostrato che l'essenza divina non si distingue affatto dalla volontà divina; ma allo stesso modo che l'essenza è identica all'essenza, l'essenza è identica alla volontà; dunque se la volontà è causa, anche l'essenza deve dirsi causa [...]. Perciò, in merito a questo articolo dico che causa delle creature non è l'essenza più che la volontà, e viceversa, perché non c'è affatto distinzione tra l'essenza e la volontà né tra la volontà e l'intelletto, come prima è stato mostrato. Sicché se fosse imposto un qualche nome che significasse precisamente l'essenza divina e null'altro, senza connotare alcunché, e similmente se un altro nome fosse imposto allo stesso modo a significare la volontà divina, quei nomi sarebbero semplicemente dei sinonimi, tutto ciò che si predicherebbe dell'uno si predicherebbe allo stesso modo degli altri.¹¹³

L'essenza divina è una e semplice, siamo noi ad attribuirle nomi diversi a seconda delle operazioni che compie; in realtà tali nomi non indicano delle differenze reali, sono tutti sinonimi dell'unica essenza divina. L'essenza e la conoscenza, la volontà e l'intelletto, tutte coincidono. È la stessa e unica sostanza divina che assume nomi differenti in base ai diversi atti che compie. Per quel che riguarda, poi, l'oggetto primo della conoscenza divina, Occam contrariamente ai suoi predecessori non ritiene che esso sia unicamente l'essenza divina. Per il dottore invincibile Dio pensa alla sua essenza come pensa alle creature. Il pensare se stesso da parte di Dio non sarebbe allora un oggetto più adeguato del pensare le creature. Egli infatti con una sola e identica intellesione concepisce ogni cosa: se stesso e l'altro da sé. Non vi è ciò che è

¹¹² Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 35, q. 1, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 55.

¹¹³ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I. I, d. 45, q. unica, trad. it. di O. Todisco, cit., pp. 337-339.

conosciuto prima, né ciò che è conosciuto dopo, né ciò che è conosciuto meglio, o ciò che è conosciuto peggio. Occam è qui distante da Scoto, quando egli distingueva in Dio l'intelletto e la volontà, seppur solo come attributi, e pure dagli altri pensatori, quando questi mettevano al centro la conoscenza unica di se stesso da parte di Dio. Per il *venerabilis inceptor* Dio ha un rapporto di conoscenza immediato con le creature. Dio le conosce direttamente e non tramite idee precedenti. Le idee non vanno più intese come quell'intermediario, quel modello, a cui Dio si rifà per creare il finito senza uscire da sé. Su questo punto il pensiero di Occam prende con forza le distanze dal pensiero medievale e platonico che lo precede. Ecco come il nostro definisce l'idea:

Un'idea è qualcosa che è conosciuto da un principio intellettuale effettivo, per la cui considerazione questo principio attivo può produrre qualcosa nell'essere reale.¹¹⁴

Le idee non coincidono con l'essenza divina e non differiscono da essa per una semplice distinzione di ragione. Se fosse così, secondo Occam, non si potrebbe avere una pluralità di idee, in quanto l'essenza divina è unica e semplice. Anche in questo caso il dottore invincibile evoca l'argomento della semplicità divina per evitare un proliferare di elementi in Dio. Contrariamente ai suoi predecessori, Occam ritiene che le idee siano assimilate alla creature stesse.

Io mostro che la creatura stessa è l'idea.¹¹⁵

Le idee divine non vanno distinte dalle cose conosciute. Esse, assimilate alle creature, non sono più degli intermediari, permettendo così a Dio una conoscenza diretta delle creature. La conoscenza divina conosce ogni cosa nella sua singolarità e specificità e la conosce nell'atto della sua creazione. Dio, creando, conosce ciascuna cosa e quindi, visto che le idee non si distinguono dalle cose create, ha una idea specifica e distinta di ogni creatura. Va da sé che non vi sono idee delle specie e dei generi, in quanto solo gli enti singolari sono producibili nella realtà. Viene però a porsi un problema a questo punto. Se infatti le idee sono tutt'uno con le cose, nel senso che le une sono le idee delle cose da produrre e le altre sono la realizzazione nelle diverse

¹¹⁴ Guglielmo di Ockham, *Ordinatio*, I, d. 35, q. 5, in J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, cit., p. 63.

¹¹⁵ Ivi, p. 66.

cose delle idee, come si concilia ciò con l'immutabilità della conoscenza divina? Le idee divine avevano infatti, per gli autori precedenti, anche il compito di spiegare e sorreggere l'immutabilità della conoscenza divina, impedendo che questa fosse imperfetta e dipendente dalla mutabilità delle realtà create. La proposta di Occam, avendo eliminato il regno delle idee e delle essenze eterne, lasciava di nuovo aperti questi problemi. Di certo Occam rifiuta di concepire le creature come eternamente presenti a Dio, anche se in taluni testi sembra vicino a tale concezione.

Dico che le idee non sono in Dio realmente e soggettivamente, ma solo oggettivamente, vale a dire che tutte le creature da sempre furono in Dio poiché da sempre furono conosciute da Dio.¹¹⁶

Nemmeno è possibile, per il dottore invincibile, poter concepire le idee come eternamente esistenti in atto in Dio, in base a ciò che abbiamo detto sopra. Solo Dio è eterno e non le idee che non sono parte della sua essenza. Per Occam, allora, lo statuto che spetta alle idee non è quello di esistere eternamente, ma di essere conosciute eternamente. Esse sono eternamente intelligibili, concepite da Dio tutte assieme in un unico atto atemporale. Dio pensa tutte le creature, presenti, passate e future. Se non lo facesse e restassero delle idee non pensate, essendo il loro essere solo intelligibile, esse non esisterebbero più. Dio, eternamente, con un semplice atto intuitivo contemporaneo alla sua essenza, comprende tutte le realtà create nel tempo. Il riferimento ad una conoscenza intuitiva non indica altro se non il rapporto diretto alla cosa conosciuta così come essa è. Oramai il ruolo di intermediario dell'idea è venuto meno. Occam riprende il celebre esempio dell'artigiano per poter spiegare ancora meglio cosa intende. L'idea, nella produzione umana, non è altro che la cosa da produrre e questo vale anche per Dio. L'artigiano non ha che l'idea della casa che sta per costruire e questa realizza. La conoscenza divina è quindi in un senso pratica e in un senso speculativa. Chiaramente, se pure è un confronto classico quello tra l'operare di Dio e quello dell'artigiano, nel *venerabilis inceptor* tale esempio è piegato a sostegno delle proprie posizioni, rilevando come uno stesso modello di riferimento possa essere interpretato a sostegno di tesi completamente opposte. Anche Tommaso d'Aquino e altri, abbiamo avuto modo di vedere, facevano uso della stessa immagine, eppure se ne servivano per sostenere un

¹¹⁶ Ivi, p. 69.

modello di conoscenza divina che si fondava sulla concezione più o meno classica delle idee. In qualche modo tutto ciò non deve stupire. Nella riflessione medievale spesso i problemi sono simili, anche se a volte sono affrontati da prospettive diverse; anche gli esiti della ricerca spesso coincidono, eppure i procedimenti seguiti sono assai differenti. Occam, ad esempio, non nega di certo l'onnipotenza divina, né la certezza del sapere di Dio o il suo accordarsi con la libertà umana, tuttavia abbiamo potuto vedere quanta distanza ci sia tra la sua impostazione e quella dei suoi predecessori. La sua riflessione teologica ha minato molti punti fermi della scolastica precedente e il suo modo di affrontare determinate questioni, non ha più, nemmeno, una corrispondenza diretta con le modalità usate dai pensatori precedenti. L'impostazione occamiana farà scuola e gli autori successivi non potranno prescindere. Portando avanti il suo lavoro, o tentando di opporsi, essi arriveranno a discutere molti punti fermi della riflessione teologica e filosofica precedente.

Come abbiamo sottolineato il *factum infectum fieri nequit* ha oramai perso ancor di più il ruolo centrale che aveva nella speculazione intorno alla potenza divina, il suo posto è stato preso dalla riflessione sui futuri contingenti. La necessità del passato sembra essere diventata comunemente accettata e relegata in secondo piano nella discussione, ma vedremo come il cambiamento operato nelle altre tematiche che da sempre lo hanno accompagnato, e in particolar modo il nuovo ruolo giocato dalla speculazione intorno ai futuri contingenti, la riporterà in luce. Il contributo di Scoto, e in un certo senso ancor più quello di Occam; con il suo mettere in dubbio molte pretese della riflessione razionale in campo teologico, apriranno le porte ad una nuova ripresa e discussione intorno all'immutabilità del passato.

Capitolo 9

Tommaso Bradwardine. *Doctor Profundus*

Non si può negare il grande influsso occamista sulla teologia a lui successiva ed a quanto sopra detto bisognerebbe aggiungere, per maggior completezza, più di qualche riflessione intorno alla gnoseologia del frate francescano. Purtroppo, anche se non possiamo soffermarci su ciò, ricordiamo brevemente la distinzione operata da Occam tra conoscenza intuitiva ed astrattiva. La prima, che ha a che fare con l'esperienza e con gli oggetti che ci sono presenti, è la più perfetta; la seconda invece, pur partendo dalla conoscenza intuitiva, non ci assicura dell'esistenza dei suoi oggetti, essa consiste nei processi mentali, nelle riflessioni della mente intorno a ciò che non ci è presente come oggetto di esperienza. Il dato empirico a cui accediamo tramite la conoscenza intuitiva è certo, mentre della realtà degli esiti delle nostre riflessioni astratte non possiamo essere sicuri. Da queste poche battute si capisce come il privilegio accordato al dato dei sensi rispetto alla pura speculazione possa essere deleterio nei confronti degli esiti della riflessione scolastica classica. Se a ciò aggiungiamo poi un uso spregiudicato della differenza tra potenza ordinata e assoluta, possiamo capire come il regno della teologia dopo Occam si sia sempre più trasformato nel regno ipotetico delle infinite possibilità. Abbiamo già visto nel capitolo precedente come molte delle certezze della teologia razionale siano venute meno, o meglio, come sia venuta meno la nostra possibilità di comprenderle. Dio è onnipotente, ma con la sola ragione non sappiamo dimostrarlo, così come non sappiamo dimostrare come la sua conoscenza del futuro rispetti la libertà umana o come egli sia causa contingente del mondo. In questo modo la realtà divina diviene sempre più imperscrutabile, sempre meno sono le certezze a riguardo e sempre di più sono le ipotesi che emergono. Probabilmente, andando anche oltre l'insegnamento di Occam, molti suoi seguaci arrivarono a mettere in dubbio altri punti fermi della riflessione medievale, arrivando persino a ipotizzare che Dio possa ingannarci. Il discorso scolastico stava entrando quindi nel vivo di una metamorfosi radicale.

Mutavano, innanzitutto, gli interrogativi. Non assunto come un dato ma osservato dal 'punto di vista di Dio' nella sua essenziale contingenza, il reale non esauriva più l'orizzonte problematico, rappresentando non la meta, ma solo il punto di avvio di un processo teorico che si spingeva entro l'inesauribile sfera del possibile in un proliferare di questioni ipotetiche. Nessuna eventualità veniva lasciata cadere, per stravagante e audace che fosse. Si determinava così una sorta di 'crisi dei fondamenti' che dalla metafisica si estese in qualche modo alla fisica, all'etica e alla teologia: ove si misero in discussione alcuni dei cardini della fede cristiana, insinuando ad esempio che Dio potrebbe essere la causa del peccato, o che odiarlo potrebbe essere meritorio. [...] Mutavano, di conseguenza i procedimenti e i fini della ricerca, sempre meno interessata a costruire grandi sistemi metafisico-cosmologici e sempre più indirizzata in senso analitico e critico.¹¹⁷

Fino a dove poteva spingersi la potenza assoluta di Dio? I teologi non erano più sicuri della risposta. Egli potrebbe farci credere il falso o farci cadere in errore, nessuna autorità assoluta ci può garantire della verità dei nostri sensi, o della nostra riflessione razionale. Persino sulla rivelazione sono gettate delle ombre.

Alcuni autori, come ad esempio Buridano, di fronte a questo imperversare di possibilità fuori dall'ordine naturale e "legale" del discorso teologico, restano ancorati alle certezze che solo il campo della fisica e della filosofia (naturale) assicurano, dovendo poi però, riconoscere la verità solo condizionale dei loro risultati. Altri invece, affronteranno i problemi direttamente sul campo teologico e tra questi uno dei primi sarà Tommaso Bradwardine.

Le posizioni di questo arcivescovo di Canterbury sono considerate solitamente come la prima grande risposta alle dottrine occamiste. Bradwardine scrisse un'opera voluminosa, il *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, interamente dedicata alla confutazione e al rigetto degli esiti della riflessione di Occam e dei suoi seguaci, definiti in maniera spregiativa pelagiani. Questa definizione che Bradwardine dà dei suoi avversari non va però interpretata letteralmente, egli non ritiene di trovarsi di fronte agli stessi eretici dei primi secoli del cristianesimo, tuttavia questi suoi contemporanei hanno delle caratteristiche pericolosamente simili agli antichi seguaci di Pelagio. In particolare il nostro autore è preoccupato dall'eccessiva enfasi che viene

¹¹⁷ L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, cit., p. 86.

accordata alla libertà umana a scapito della grazia e della centralità che andrebbero attribuite a Dio. Non solo, egli critica anche lo scetticismo e la mancanza di fede nei confronti delle capacità divine conseguenti all'aver messo in secondo piano, dal punto di vista speculativo, le capacità della metafisica e della teologia. Bradwardine, da questo punto di vista, è un difensore inamovibile delle pretese del divino contro il presunto potere dell'uomo. Per far questo non teme ad appellarsi agli antichi, cioè ad Agostino, Anselmo, Tommaso, Scoto, tramite i quali pensa di riproporre una via, non solo contenutistica nello studio della teologia, ma anche sicura contro le possibili deviazioni dei contemporanei. In realtà, però, questo richiamo ai grandi autori precedenti non deve ingannarci, infatti i contenuti del pensiero del dottore profondo, se pure possono avere delle somiglianze con le posizioni di questi pensatori, si caratterizzano per una chiara originalità. Al centro della riflessione bradwardiniana vi è la teologia, con tutte le verità sia di fede che di ragione che classicamente la compongono. Il compito della logica e dei fatti è quello di sostenere, dove possibile, le verità rivelate. La fede e la teologia trovano in Bradwardine un paladino che, se pur disposto a mettere in secondo piano la pura riflessione filosofica e teoretica, non rinuncia ad una loro accanita difesa contro i fautori del nuovo ordine. Più in particolare la posizione bradwardiniana si caratterizza per la totale dipendenza dell'uomo da Dio, il cui sapere non solo non può essere influenzato dai mortali, ma piuttosto è causa dell'agire umano. Proseguendo con ordine ricordiamo che la definizione di Dio più appropriata secondo Bradwardine è quella di essere necessario, la cui natura è semplice e indivisibile. Egli è la prima causa e il creatore di tutto ciò che esiste. Il Suo potere è infinito e la sua onnipotenza è caratterizzata, come per i suoi contemporanei, dal poter fare in un solo istante ciò che le altre cause operano nel tempo.

L'esistenza divina può essere provata razionalmente, mentre la sua onnipotenza e la sua bontà sono considerate delle verità teologiche indiscusse, da cui per altro si può ricavare logicamente la verità della creazione libera del mondo. Tutte le verità per Bradwardine, del resto, non possono che derivare dalla teologia e dalle Scritture.

Contra non distinguentes, sed concedentes simpliciter Deum esse infinitae virtutis et potentiae infinitae.¹¹⁸

¹¹⁸ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, I, cap. 1, cor.25, p. 19, in G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his "De Causa Dei" and it's Opponents*, Cambridge university press, Cambridge 2008, nota p. 29.

Per poter capire, però, quale sia il motore del sistema bradwardiniano dobbiamo comprendere il modo in cui Dio conosce se stesso e le creature. Solo così comprenderemo come la conoscenza divina sia una forza attiva e come la volontà divina giochi un ruolo centrale. Per il dottore profondo Dio conosce ogni cosa distintamente e perfettamente, in modo proprio e senza discorsività; presente, passato e futuro sono conosciuti in un solo istante.

*Quod Deus habet distinctam scientiam omnium, nedum praesentium, praeteritorum et futurorum: verum et omnium possibilium et impossibilium, imaginabilium et cognoscibilium quovismodo, unde et omnisciens, sicut veraciter dici potest.*¹¹⁹

Il suo sapere è eterno e immutabile, incausato e perfetto, e si estende su tutte le realtà. La conoscenza divina non dipende in alcun modo dalle creature, anzi, come prima accennavamo, sono le cose conosciute ad essere effetti della conoscenza divina. Dio conosce attraverso se stesso, tramite il proprio intelletto, infatti se non fosse così la sua conoscenza non sarebbe infinitamente perfetta, in quanto dipenderebbe da altro. Più precisamente poi, la conoscenza divina si divide in semplice e complessa. La prima ha a che fare con le verità semplici che riguardano l'intuitiva comprensione dell'essenza divina, la quale è conosciuta da Dio senza analisi o discorsività. La seconda invece ha a che fare con le verità complesse che riguardano sia qualche aspetto del divino (le verità superiori), sia le realtà create esterne a Lui (le verità inferiori). Ciò che però è più importante distinguere sono i diversi modi con i quali Dio conosce e più precisamente potremmo dire che la vera distinzione sia tra la conoscenza che Dio ha di sé e quella che ha delle sue creature. Questo inoltre ci permette di capire come anche in Bradwardine si strutturi il rapporto che intercorre in Dio tra la sua essenza, le idee, l'intelletto e la volontà. Al riguardo va detto anzitutto che qualsiasi tipo di conoscenza, sia intuitiva o analitica, proviene dall'intelletto divino. Esso, senza agire, conosce ogni cosa tramite l'essenza divina. L'intelletto di Dio non ha letteralmente limiti nel suo conoscere, esso sa tutto ciò che è possibile o impossibile, conosce ciò che esiste e ciò che non esiste, ciò che è necessario e ciò che non lo è. Le verità negative non sono un limite per lui, come neppure le cose contraddittorie. Mentre, ovviamente, esso ha una

¹¹⁹ Ivi, I, cap. 6, p. 184, nota p. 36.

conoscenza immediata dell'essenza divina e delle sue caratteristiche, la sua comprensione delle realtà create avviene tramite la conoscenza delle idee divine. Esse, secondo Bradwardine, non vanno intese come realmente differenti o distinte dall'essenza divina, piuttosto ne sono parte. In maniera simile a Scoto, Bradwardine ritiene che tra l'essenza divina e le idee vi sia solo una distinzione logica e non ontologica. Dio, conoscendo se stesso, conosce le idee che fanno parte della sua essenza e così conosce tutte le realtà intelligibili, create o meno. La conoscenza divina va concepita come perfetta e come conoscente le cose nella loro pura e immateriale essenza. Essa è estranea a qual si voglia contributo da parte di realtà esterne, infatti, se ve ne fossero, rappresenterebbero un limite, in quanto la farebbero dipendere da esse. L'intelletto divino è allora la vera causa della conoscenza divina e per questo gli spetta un posto prioritario rispetto alla volontà. La volontà, senza l'intelletto, sarebbe una forza cieca e di certo non si può affermare che Dio agisca a caso. Essa viene dopo nell'ordine delle priorità, oltretutto ovviamente all'essenza divina, che è la base di tutto, anche all'onnipotenza. Se in effetti è vero per il dottore profondo che la volontà divina ha un forza insuperabile nel suo agire, ciò nondimeno è dovuto primariamente al fatto che Dio sia onnipotente.

Non va sottovalutato il ruolo giocato dalla volontà nel pensiero bradwardiniano. L'intelletto di certo conosce ogni cosa, ma ciò non vuol dire che ogni cosa conosciuta sia una cosa voluta, che cioè verrà all'esistenza.

*Item cognitio divina de se videtur indifferens ad faciendum, vel non faciendum; imo ipsa per sola non apparet factiva; ergo nihil potest efficere nisi per aliquid determinans limitetur; hoc autem poni non potest nisi Divina volutio actualis.*¹²⁰

Il ruolo della volontà sta proprio qui: essa sceglie cosa verrà creato e cosa resterà increato. Se l'intelletto vede ogni cosa, è comunque la volontà ad agire. Mentre l'intelletto non ha un ruolo attivo nella creazione, la volontà divina è fondamentale nel rapporto con le creature. L'uno concepisce tutto ciò che è possibile e impossibile, l'altra, in base a tale conoscenza, decide come agire e cosa creare. L'intelletto divino è la causa efficiente della volontà e la dirige; la volontà è la diretta espressione dell'onniscienza e onnipotenza divina.

¹²⁰ Ivi, I, cap. 8, p. 190, nota p. 39.

Item intellectio et cognitio actualis movet voluntatem, et est causa volutionis illius [...] divina volutio actualis est causa cuiuslibet rei factae.¹²¹

La volontà divina agisce quindi razionalmente e non caoticamente o a caso. La ragione che la accompagna nel suo operare non può però essere una ragione necessitante, in quanto è nella volontà divina che si ha testimonianza della libertà di Dio. Dio agisce liberamente perché liberamente vuole e sceglie. Egli non è guidato da necessità interne o costrizioni esterne. Del resto, fa notare Bradwardine, se la prima causa non agisse liberamente, non vi potrebbe essere libertà e contingenza nelle creature e nel mondo. Non solo, la stessa onnipotenza divina ne risentirebbe, in quanto vi sarebbe qualcosa che costringe Dio ad agire in un modo piuttosto che in un altro. La ragione che allora deve accompagnare gli atti della volontà è descritta da Bradwardine come congruente e concomitante. Guida nella scelta migliore senza obbligare; essa è come una parte della volontà, inerente a quanto essa sta compiendo. Il suo compito è quello di indicare cosa è più adatto ad esser fatto. La ragione è quindi presente in tutti gli atti della volontà e ciò sottolinea il connubio che esiste tra volontà e intelletto divino. Con questa attenzione allora possiamo dire che la volontà di Dio è universalmente efficace, eterna e immutabile, la prima causa di tutto ciò che esiste e il criterio di ciò che è possibile o impossibile nel mondo, infatti da essa dipende la scelta di cosa accadrà.

Si deus esse desineret, nihil esset praeteritum, nec futurum, verum nec falsum, possibile vel impossibile, necessarium vel contingens, nec etiam posset esse: ex quo et oppositum sequitur euidenter, scilicet ipsum Deum, et sic aliquid praefuisse, esse et fore, et similiter alia posse esse per omnipotentiam Dei magnam. O quam necessarium est hunc esse, quem tam impossibile est desinere vnquam esse, et quod Deum qualitercunque non esse, contradictionem necessarissime continet et importat; et quod necesse esse, videtur maxime proprium nomen Dei.¹²²

¹²¹ Ivi, I, cap. 17, p. 220, nota p. 41.

¹²² Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, I, cap. 14, p. 209, in W. Dolnikowski, *Thomas Bradwardine: a View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Brill Academic Publishers, Leiden 1995, nota p. 184.

Questo è molto importante perché ci fa capire come, secondo Bradwardine, da Dio sembri dipendere ogni modalità di esistenza di ciò che esiste. Egli fonda in effetti le modalità, in quanto se così non fosse, le cose sarebbero indipendenti da Dio e quindi Egli non sarebbe la causa prima. Tuttavia non per questo il Suo operare determina senza alcuna regola lo statuto dell'esistente. È Dio la fonte ontologica da cui scaturiscono la necessità, la possibilità, l'impossibilità; però, torniamo a sottolineare, che ciò non vuol dire che Dio liberamente decida, di volta in volta, cosa è necessario, cosa è possibile ecc. Lo statuto modale delle cose create non è da intendersi come sottostante ad un capriccioso volontarismo divino. Un atto non è giusto perché Dio lo vuole, ma perché il principio di ciò che è giusto è inerente ad esso. La giustizia o la verità sono dei principi che appartengono alla stessa essenza divina e costituiscono la legge di tutto ciò che esiste. La volontà divina non sta sopra ad essi e non è essa a stabilire ciò che è vero o falso. Deve essere intesa come sovrana, ma non come arbitraria. Del resto la volontà non può essere ingiusta o contraddittoria, in quanto opera sempre in comune accordo con l'intelletto e come parte dell'essenza divina. Partecipa quindi della sua infinita virtù. In sostanza, quindi, la possibilità o impossibilità di qualcosa dipende dal suo rapporto con l'essenza divina.

Ergo causa propinqua quare quicquam non est possibile, est quia Deus illud non potest; et quia Deus hoc non potest, non est propter defectum potentiae in eo, cum sit omnipotens [...] hoc enim non potest quia repugnat suae potentiae infinitae; Imo quia sua potentia infinita immobiliter sibi repugnat, sicque necessario prohibet illud esse. Et quia secundum prius ostensa, Actus etiam in Deo praecedit potentiam, ideo sua potentia impossibili tali repugnat, quia suus actus purissimus immobiliter et necessario sibi repugnat.¹²³

Tutto ciò che ripugna l'essenza divina non potrà mai esistere e ciò non rappresenta un limite per l'onnipotenza divina. Diventa fondamentale, allora, la relazione con ciò che Dio è e con ciò che rappresenta. Per Bradwardine le verità relative a Dio e alla sua essenza vengono prima e fondano qualsiasi altra verità, come quelle riguardanti ad esempio le creature. L'affermazione che dice: “L'uomo è un

¹²³ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, I, cap. 13, p. 206, in G. Frost, *Thomas Bradwardine on God and the Foundations of Modality*, <http://www.academia.edu/1080092/Thomas_Bradwardine_on_God_and_the_Foundations_of_Modality>, (consultazione agosto 2013), nota p. 14.

animale”, può esser vera solo a condizione che sia vera l'affermazione che dice: “Dio esiste”. Solo se Dio esiste (e non può essere altrimenti secondo Bradwardine) gli uomini possono essere creati ed è quindi possibile affermare che siano anche animali o altro. Ciò che riguarda le caratteristiche della natura divina ha la precedenza sul resto e in relazione ad essa si giudica sulla possibilità o meno di qualcosa.

Chiarito questo, si può comprendere meglio l'importante, ma definito posto, che spetta alla volontà. Quale sia, poi, il principio che sottostà alla sua azione libera è molto semplice, non è nient'altro che l'amore. È l'amore che guida ogni atto e ogni scelta della volontà divina. Va sottolineato però, ancor di più, un aspetto della volontà divina e cioè che essa, nella sua azione coordinata con l'intelletto, deve essere intesa come una forza conoscitiva attiva, cioè causativa. L'azione della volontà è il luogo del rapporto diretto tra Dio e le sue creature. Dio, attraverso la sua volontà, le crea e, le conosce in quanto create. Conoscere le sue creature (non più come semplici possibili) è lo stesso atto di volerle e crearle. Ma quest'atto della volontà divina non va inteso come operante una volta per tutte. È Dio l'unico creatore, perciò tutto ciò che accade è Lui a volerlo, ad approvarlo e quindi a renderlo esistente. Come è sempre Lui a mantenere nell'essere tutto ciò che esiste, in quanto è così che Egli vuole. La volontà divina, in questo senso, si può dire che conosca attivamente, operando continuamente in tutto ciò che esiste. Per Bradwardine Dio ha un potere e controllo costante su tutte le creature, ma secondo lui questo non deve spaventare gli uomini, quanto piuttosto rassicurarli. Ciò che Egli conosce nel mondo ha sempre Lui come ultima e prima causa. Va anche detto che Dio conosce tutto ciò che accadrà, in quanto conosce eternamente la sua volontà, la quale è la causa di tutto ciò che esiste. Ovviamente questa considerazione apre il problema dei futuri contingenti, se infatti tutto ciò che accade, accade perché Dio lo vuole dall'eternità, che posto rimane per la libera volontà umana? Il difficile tentativo di conciliare il sapere divino, che abbiamo visto essere non solo astrattamente speculativo, con la libera volontà umana, voluta così da Dio, è uno dei compiti che si prefigge il *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*.

Riassumendo, però, quanto da queste poche righe introduttive al pensiero bradwardiniano emerge, prima di addentrarci nella questione sui futuri, si evince che se dalle prime riflessioni intorno all'intelletto, le idee divine e la volontà, la posizione del dottore profondo sembra una ripresa di autori precedenti, in particolar modo di Scoto, contro le conclusioni del pensiero di Occam e dei suoi sostenitori, ora, capendo più a

fondo il ruolo che viene attribuito alla volontà e, come vedremo, il suo rapporto con il problema dei futuri contingenti, iniziano ad intravedersi le peculiarità che spettano a questo acuto pensatore. In quest'ottica ci aiuta anche il titolo dell'opera, in quanto non solo ci permette di capire sotto quale luce i pensatori contro cui Bradwardine si scaglia siano visti, ma oltretutto ci permette di sottolineare l'importanza che l'autore attribuisce alla giusta comprensione del ruolo della causalità e questo è fondamentale per poter comprendere il suo pensiero e le sue posizioni. Dio è la causa prima increata per Bradwardine e come tale deve essere considerata presente e attiva in ogni sequenza causale. Il libero arbitrio umano è anch'esso una causa, nel senso che è capace di produrre degli effetti come conseguenza delle sue scelte, ma esso rimane una causa creata e perciò la sua causalità dipenderà sempre dalla causa prima increata. Dio è da ritenersi così sempre partecipe e incluso in ogni atto umano. Egli è coinvolto attivamente nella creazione in un rapporto sempre diretto col mondo, senza però che questo coinvolgimento comporti in Lui dei cambiamenti. Dio è la prima causa di qualunque effetto, eppure è distinto dalla creazione, mentre essa è temporale e finita, Lui è Immutabile e infinito.

Dobbiamo allora tentare di capire come Dio possa partecipare pienamente alla creazione senza che questo comporti in Lui mutamento e come ciò si rifletta nel rapporto con la libertà di azione umana. Ciò è anche importante per poter capire al meglio le critiche che Bradwardine muove ai suoi contemporanei, le quali, guarda caso, si muovono principalmente su queste due direttive. Da un lato infatti, Bradwardine critica la distinzione che viene operata, da autori come Occam, sulla modalità della conoscenza divina, quasi che lo scorrere del tempo e lo statuto dell'oggetto conosciuto, possano comportare dei cambiamenti nel modo di conoscere e di operare di Dio, e dall'altro, in relazione a ciò, non può accettare che la conoscenza divina del futuro possa essere modificata o resa dipendente dalla creazione, per esempio dagli esiti delle scelte umane. Su questo punto Bradwardine è chiaro: ciò che Dio conosce avviene necessariamente. Nonostante ciò, però, l'uomo è comunque libero. Secondo il dottore profondo sia la libertà che la necessità trovano posto in Dio. Egli infatti è l'ente necessario che però opera in modo contingente. Se pure è vero che è la prima causa necessaria di tutto, opera comunque liberamente. L'azione divina va perciò vista sotto una doppia luce, sia come causa necessaria di tutto, sia come origine e fonte della libertà. Per chiarire meglio che cosa debba intendersi col termine necessario,

Bradwardine, ispirandosi ad Anselmo, distingue due tipi di necessità: quella antecedente e quella conseguente. La prima fa sì che qualsiasi cosa sia ed ogni creatura ne è soggetta, in quanto è per tale motivo che esiste; la seconda invece è concomitante con qualsiasi causa, cioè deriva dall'esserci dell'effetto. Solo Dio, in quanto incausato, non sottostà alla necessità antecedente da Lui costituita, tutte le creature invece, dovendovi sottostare in quanto create, hanno per tal motivo una libertà limitata, la quale può solo avere a che fare con il secondo tipo di necessità. La libertà assoluta non può allora che risiedere in Dio, il quale agisce con una volontà completamente libera e contingente. La fonte della necessità e della contingenza è la medesima, cioè Dio, i cui decreti se pure liberi trovano applicazione in maniera necessaria. Egli liberamente ha voluto che l'uomo fosse libero e, avendolo voluto, l'uomo è stato reso necessariamente libero. Egli rende dunque necessaria la libertà umana. L'uomo è libero nei suoi gesti, ma non assolutamente come Dio; può scegliere ad esempio di camminare o meno, ma qualunque sia la sua decisione essa è sempre in una combinazione di cause ed effetti in cui il primato spetta alla prima causa. L'uomo oltreché causa è sempre anche un effetto. Ecco allora che la libertà umana, come quella di qualsiasi altra creatura, è sempre relativa, tutte le cause seconde dipendono sempre dalla volontà divina come loro prima causa. Dio fa in modo che l'uomo agisca liberamente ma prevedibilmente. Per Bradwardine, comunque, ciò è sufficiente per affermare che la volontà umana è libera, essa può compiere svariate azioni basta, tuttavia, che nel suo agire effettivo venga guidata necessariamente da Dio. Nelle sue opere l'uomo non può che seguire le decisioni divine. L'uomo non perde la sua libertà, secondo il dottore profondo, anche perché il punto di vista da cui guarda la creazione è diverso da quello divino. Gli esseri umani vivono in un mondo governato dal tempo e non nell'eternità, per cui non sanno che cosa accadrà nel futuro, essi agiscono quindi liberamente e sono responsabili delle loro scelte, pur sapendo che il futuro è già conosciuto da Dio. L'universo non è stato creato a caso, ma in modo che i mortali potessero esercitare la loro libertà e in questo esercizio non sono obbligati da Dio a prendere determinate decisioni o meno, se pure è vero però che essendo Dio la prima causa di tutto, anche della volontà umana, partecipa ad ogni sua scelta facendo sì che sia conforme a quanto da Lui stabilito.

Deus nullum invitum violenter impellit, sed omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos actus.¹²⁴

La prescienza divina non è una semplice intelligenza neutra che vede cosa succederà, essa è una forza attiva, è sempre anche una pre-volontà. Come in Scoto, la conoscenza del futuro dipende dai decreti della volontà di Dio, la quale scegliendo tra i possibili alternativi, conosce e al contempo attualizza la sua scelta.

Deus praescit futura et non futura, fore et non fore per volutionem naturaliter quoadmodo praevidiam voluntatis.¹²⁵

Dio non predestina qualcuno alla salvezza perché prevede che farà buon uso della sua volontà liberà, in quanto se fosse così la conoscenza divina sarebbe passiva rispetto alle decisioni umane, piuttosto è perché Dio prevede attraverso ciò che ha scelto la sua volontà, che una certa persona farà buon uso della sua libertà. Se l'uomo potesse agire diversamente da quanto Dio ha previsto si sottrarrebbe alla causalità divina e ciò è impossibile per Bradwardine, altrimenti l'uomo diventerebbe la causa totale dei suoi atti e la volontà divina ne dipenderebbe. L'uomo, anche se libero solo rispetto alle cause seconde, necessariamente agisce seguendo i decreti divini. Effettivamente, però, nonostante tutto, non è facile capire come nel pensiero di Bradwardine la libertà e la necessità che, in Dio sono unite, possano coesistere nell'uomo.

Si Deus sic volendo necessitet ad [...] actum, hoc non est faciendo actum [...] per se necessarium.¹²⁶

Prendiamo, come possibile aiuto, l'esempio di una profezia. Secondo Bradwardine, se Dio rivela ad un profeta che dovrà fare necessariamente una certa azione A, il profeta necessariamente farà A; tuttavia finché non ha compiuto A, il

¹²⁴ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 29, p. 739, in M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill Academic Publishers, Leiden 1996, nota p. 212.

¹²⁵ Ivi, I, cap. 18, p.222, nota p. 217.

¹²⁶ Ivi, III, cap. 1, p. 639, nota p. 213.

profeta non perde il potere di fare non-A e in questo senso rimane libero. Che cosa poi Bradwardine intenda per atto libero, è lui stesso a definirlo.

Actus vero liber libertate contradictionis est actus proprius libertatis contradictionis, liberae scilicet potentiae activae, qua posita cum omnibus dispositionibus naturaliter praevis actui, libere potest produci vel non produci, id est, non necessario sequitur actum produci.¹²⁷

La libertà vera, che è la “libertà di contraddizione”, non è altro che la possibilità di scelta tra due opposti, vale a dire la contingenza. La volontà come potenza causale di scelta tra gli opposti da poter realizzare sta alla base, come fondamento della libertà umana. Tuttavia l'atto della volontà umana avviene per secondo rispetto a quello divino, vale a dire che l'uomo ha una *libertas contradictionis* solo rispetto alle cause seconde e non rispetto ai decreti di Dio. L'atto libero della volontà umana, determinato da Dio, si costituisce in modo tale che l'uomo abbia sempre la possibilità, allo stesso tempo, di realizzarlo o meno.

Questo è il gioco non semplice che Bradwardine mette in atto per far coesistere necessità e libertà. È difficile però, non notare che la possibilità che non si realizza, ma che l'uomo possiede, sembra piuttosto un'impossibilità. Vogliamo dire cioè che, se il decreto divino ha già stabilito, ad esempio, che dovrà avvenire X piuttosto che non-X, la possibilità umana di poter realizzare non-X esiste solo di nome, ma non realmente. Ciò che Dio conosce, essendo necessario e infallibile, non sembra lasciare posto a delle alternative nell'uomo.

Deus praescit aut praevult quodcumque ergo illud erit et antecedentes non est in potestate nostra.¹²⁸

Del resto poi, dobbiamo ricordare quanto detto sopra: la conoscenza divina avviene attraverso il suo potere causale. Perciò, date tutte le condizioni, non può che seguire necessariamente l'effetto. Un qualsiasi evento futuro allora, in quando previsto e prevoluto da Dio, non può che avvenire necessariamente. Si capisce di certo, quindi, come Bradwardine non possa accettare la posizione di Occam. Per il *venerabilis*

¹²⁷ Ivi, III, cap. 4, p. 653, nota p. 215.

¹²⁸ Ivi, III, cap. 28, p. 719, nota p. 217.

inceptor infatti, anche se Dio sa ciò che avverrà in futuro, l'evento resta sempre contingente. Qualsiasi cosa accadrà, sia un fatto che il suo opposto, Dio lo saprà sempre. Secondo Bradwardine questa posizione mette a rischio la certezza della conoscenza divina del futuro, in quanto essa sembra dipendere dall'esito dell'azione contingente umana, e questo è impossibile perché la conoscenza di Dio non può dipendere dalla creazione. Se Dio conosce qualcosa, quel qualcosa sicuramente accadrà. Questo tuttavia non significa che Dio non conosca il futuro in maniera contingente; diverso è dire infatti che un evento in quanto conosciuto da Dio è necessario, rispetto al dire che Dio è necessitato a conoscere (e quindi volere) un determinato evento piuttosto che un altro. Su questo punto è importante riprendere anche l'altra fondamentale differenza rispetto alle posizioni occamiste (e non solo), vale a dire che secondo il dottore profondo non vi sono differenti modalità nella conoscenza divina. Mentre per Occam lo statuto della conoscenza divina dipendeva dall'oggetto conosciuto, per cui, ad esempio, il futuro (che è contingente) viene conosciuto in modo contingente, mentre il passato (che è necessario) in modo necessario, per Bradwardine la modalità della conoscenza divina non cambia, se cambiasse, infatti, la sua conoscenza sarebbe variabile. Certo, per Occam la conoscenza divina considerata in sé è immutabile, tuttavia secondo Bradwardine la descrizione che ne offre Occam non è la più adeguata e resta aperta, come visto, a diversi errori. Si aggiunga poi che per il dottore profondo la conoscenza di Dio è strettamente legata al potere causale della volontà divina, per cui, se avessero ragione i suoi oppositori, non solo con il divenire temporale delle cose la conoscenza divina muterebbe, ma cambierebbe anche il potere della sua volontà. Il passaggio dal futuro al passato, oltretutto trasformare la conoscenza divina da contingente a necessaria, diminuirebbe la sua potenza. Dio infatti, essendo il passato necessario, non potrebbe modificarlo. Tutto ciò secondo Bradwardine non può essere accettato, non c'è ragione infatti per pensare un possibile cambiamento in Dio. Egli è immutabile per essenza e niente di esterno può costringerlo a mutare, quindi non c'è ragione per credere che il suo rapporto con le creature possa cambiare modalità. Per Dio, allora, non solo il futuro, ma anche il presente e il passato sono contingenti; così come la sua volontà ha il potere di scegliere che cosa accadrà o meno nel futuro, così ha il potere di modificare il presente e il passato. La volontà di Dio è libera e quindi anche la sua conoscenza che da essa dipende. Per Dio non vi è differenza tra passato, presente e futuro, tutti dipendono dalla sua volontà. Il passato non è necessario se non

dalla prospettiva umana, la quale è inserita nel tempo e non ha potere su di esso. Per Dio invece, che opera dall'eternità, anche il passato è soggetto a mutamento e la sua volontà può alterarlo, rendendo non accaduto ciò che è accaduto.

Siamo così giunti infine al luogo di maggior interesse per la nostra ricerca: la nuova messa in discussione del *factum infectum fieri nequit*. Tuttavia per poterla comprendere meglio, dobbiamo chiarire il rapporto che intercorre, per il dottore profondo, tra tempo ed eterno. Anche se nel *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, non si trova una analisi sistematica sul tempo, possiamo dire che esso, secondo Bradwardine, è stato creato da Dio ed ha un posto centrale nella creazione. Dio non essendo soggetto al tempo, non ha in Lui successione o divisione in passato, presente e futuro; la sua esistenza è semplice, perfetta e simultanea. Egli è in un presente eterno da cui “vede” tutto ciò che accade nella creazione. In un singolo istante conosce tutto ciò che per noi si divide in presente, passato e futuro. Anche se fuori dal tempo, Dio conosce tutto ciò che avviene nel tempo senza mai mutare. Per spiegare come ciò possa avvenire Bradwardine propone l'immagine di una circonferenza e del suo centro. Dio è il centro della circonferenza ed ha così un rapporto diretto con ogni suo punto; la circonferenza, invece, non è altro che lo scorrere del tempo il quale sia che sia passato, presente o futuro è comunque sempre conosciuto allo stesso modo da Dio. Sono i punti della circonferenza a mutare, cioè le creature nel divenire temporale a subire il passaggio da un tempo all'altro, non Dio.

L'esempio è classico, ma a ben vedere, i risultati saranno dirompenti. Solo per l'uomo vi è differenza tra passato e futuro, per Dio invece il rapporto è il medesimo, per cui poter cambiare l'uno equivale al poter cambiare l'altro. Dio dal suo eterno “ora” ha sempre il medesimo rapporto con qualsiasi evento possa mutare nel tempo. Il futuro non ha misteri per Dio, in quanto gli è già completamente presente.

Item apud Deum est determinata scientia omnium futurorum, quia per causam determinatam, per suam scilicet voluntatem, per quam scit ea [...] Item omnia sunt semper praesentia in aeternitate et intrinsice apud Deum.¹²⁹

¹²⁹ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 52, p. 864, in G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his “De Causa Dei” and its Opponents*, cit., nota p. 105.

Allo stesso modo anche il passato gli è completamente presente, il suo rapporto con il passato va inteso in maniera uguale a quello che noi abbiamo con il nostro presente. Un uomo nel presente può volere una cosa ed al contempo il suo contrario, ma nel momento in cui ha realizzato una delle due, la sua volontà non ha più potere sul passato. Dio invece non perde mai tale capacità rispetto al presente, così che anche l'altra possibilità, che non si è realizzata, non è detto che non possa più definitivamente verificarsi al posto dell'altra. Dio ha presente nella sua eternità tutti gli eventi creati in qualsiasi tempo si trovino, per cui può sempre agire diversamente da come ha agito. Il suo potere non diminuisce mai nel tempo, tutte le cose che poteva le può ancora.

Quic quid Deus facere potuit potest, cum eius potentia non minuatur.¹³⁰

Il contributo di Scoto nello sviluppo di queste posizioni bradwardiniane è fondamentale, in quanto è proprio dal dottore sottile che Bradwardine assimila sia la risoluzione del problema dei futuri contingenti, sia l'idea che Dio possa cambiare il presente, rendendolo così non necessario. Il dottore profondo, infatti, trasporta questa idea anche al passato, rendendo anch'esso soggetto alla volontà divina. Per Scoto non vi era contraddizione nel fatto che Dio potesse modificare il presente, in quanto non vi era *repugnantia terminorum* nel ritenere che una volta che si era scelto un contrario nella volontà, si potesse scegliere l'altro. Bradwardine non fa altro che esportare questo ragionamento anche al passato. Se tuttavia nel fare questo mostra di essere andato ben al di là dell'insegnamento scotista, ciò è ancora più comprensibile se si paragona la diversa immagine che ha Scoto del rapporto tra Dio e il tempo. Ecco infatti quale è il modo in cui il dottore sottile descrive a suo modo il celebre esempio della circonferenza.

Illud centrum non est simul cum tota circumferentia, quia non simul est. Sic est de tempore, quod nihil eius est nisi instans; et ideo licet continue fluat, non erit totum simul respectu aeternitatis. Unde circumferentia stans non est tempus, sed est circumferentia fluens; et ideo nihil est praesens aeternitati nisi “nunc” temporis.¹³¹

¹³⁰ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 52, p. 860, in M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, cit., nota p. 228.

¹³¹ Duns Scoto, *Lectura*, I, d 39, q. 1-5, in M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, cit., nota p. 223.

Non tutti i tempi sono simultaneamente presenti all'eternità divina, solo il presente lo è, e per questo si capisce come solo esso è per Scoto modificabile. Nel momento in cui una scelta è stata presa e l'evento è scivolato nel passato, Dio non può più modificarlo. Il mondo del passato, o il passato del mondo, non sono più accessibili a Dio. Ma ciò vale in qualche modo anche per il futuro, esso infatti non è presente a Dio, che tuttavia, però, lo determina con i decreti liberi della sua volontà. Per Scoto se Dio ha deciso liberamente che un evento X accadrà, esso sicuramente accadrà; eppure non-X è possibile, in quanto in se stesso l'evento non è determinato ad accadere come X o come non-X, è il decreto divino che lo determina in un senso o nell'altro.

Bradwardine ha inteso diversamente il rapporto tra Dio e il tempo, perciò è cambiata pure l'estensione della conoscenza e del potere divino. Per il dottore profondo l'evento X è già presente a Dio, in se stesso, quindi è già determinato, perché alla sua eternità tutto il tempo è presente. Ecco che, se anche l'evento X fosse l'atto di una volontà libera, esso sarebbe comunque necessario; la sua unica libertà sta nel fatto che la volontà divina e quella creata che l'hanno voluto sono cause a loro modo contingenti. È in quell' "ora" dell'eternità divina che è tutto presente e, visto che il presente è modificabile, allora tutto è modificabile. Chiariamo subito, però, che il senso di questa presenza di tutto il tempo: passato, presente, futuro, all'istante dell'eternità divina, non deve essere inteso come in Tommaso d'Aquino, come frutto di una *scienza di visione*. Per Bradwardine, infatti, Dio "vede" unicamente attraverso il suo potere causale.

Aliter autem fortassis clarius et brevius dici potest, quod omnes sunt in Deo non realiter, sed causaliter, sicut secundum Philosophum 4 *Phys.* 23 res dicitur esse in sua causa.¹³²

Va sottolineato che questo rapporto causale con le creature è tale che, non solo secondo Bradwardine la volontà divina è contingente rispetto all'evento che ha di fronte (come sosteneva Scoto), ma che anche l'evento è contingente indipendentemente dal tempo in cui si trova, proprio perché soggetto alla volontà divina. La volontà di Dio può volere l'opposto di ciò che vuole in ogni momento del tempo. Ecco allora che gli

¹³² Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 14, p. 690, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *La logica nel Medioevo*, cit., nota p. 329.

eventi passati stanno nello stesso rapporto con la volontà divina come quelli futuri e presenti. Senza contraddizione per Bradwardine si può dire quindi che non vi è nessuna necessità inamovibile, per Dio, nel passato.

Ipsam rem nude essentialiter simpliciter et absolute omnino [...] possibile [...] non fuisse.¹³³

Secondo il dottore profondo il passato è modificabile senza che ciò comporti contraddizione non perché Dio fa essere e al contempo non essere un evento nel passato, in qual caso vi sarebbe una evidente contraddizione, ma perché il suo potere di non volere un evento, mentre lo sta volendo, non passa mai nel passato vista la Sua eternità. La volontà divina rispetto a un fatto che si trovi in qualsiasi luogo del tempo è sempre nel medesimo rapporto con esso. Per la volontà divina, nell'eternità, tutto è come fosse presente, per cui tutto può essere voluto o meno.

Non potest hoc facere cum suppositione praeteriti; potest tamen secundum se.¹³⁴

Il dottore profondo sembra operare a volte una specie di slittamento quando parla della modificabilità del passato in questi termini, in quanto sembra dire che non sarebbe modificabile un evento che è già andato nel passato, ma sarebbe modificabile il passato stesso. L'essere passato per un evento, secondo Bradwardine, non è un che di essenziale, bensì si tratta di qualcosa di accidentale. Ma a noi pare che se anche si sostiene che non è modificabile il fatto che qualcosa sia andato nel passato, ma il passato stesso, ciò non toglie che proprio perché posso modificare il passato non posso sapere che cosa ci sia andato. Quindi il sapere che qualcosa è divenuto passato, ma non sapere che cosa sia, visto che può essere un evento o il suo opposto, rendono, a nostro avviso, poco risolutiva questa considerazione. Tuttavia essa non cambia il significato generale dell'opera compiuta da Bradwardine. Egli, ritenendo che gli eventi passando dal presente al passato avrebbero imposto a Dio una necessità scaturente da questo fatto e non dalla sua volontà, ha cercato il modo per evitarlo. Non poteva accettare che gli

¹³³ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 52, p. 858, in M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, cit., nota p. 233.

¹³⁴ Ivi, III, cap. 52, p. 859, nota p. 233.

eventi creati avessero un'influenza causale sulla volontà divina tale da renderla impotente rispetto al loro passare, perciò, sfruttando Scoto ed elaborando la concezione del rapporto tra tempo ed eternità, è giunto a rapportare allo stesso modo tutti gli eventi nel tempo all'eterno presente di Dio. È infatti la capacità della volontà divina di poter volere l'opposto di qualsiasi evento nell'eterno "ora" di Dio il fulcro della capacità di poter modificare il passato.

Se con Bradwardine, allora, ritorna a prender posto nelle dispute medievali il tema del passato, questo è dovuto ad uno sviluppo dei risultati provenienti dal dibattito sui futuri contingenti, in particolar modo dal punto di vista su essi di Scoto. Non si tratta quindi di una mera ripresa del problema che con Pier Damiani ruotava attorno all'onnipotenza divina. È vero che effettivamente anche Bradwardine sottolinea come la potenza di Dio non possa diminuire col tempo a causa dell'andare degli eventi nel passato, per cui, se Dio poteva al principio della creazione non creare Adamo, lo può anche ora; tuttavia il dottore profondo accede a tali questioni per una propria via, elaborando la sua visione del rapporto tra la conoscenza divina e la libertà umana. Pier Damiani e con lui pochi altri di cui non sappiamo molto, non hanno approfondito il discorso intorno alla volontà divina e si sono soffermati sulle questioni intorno alla potenza di Dio; erano privi dell'idea che la volontà di Dio, come prima causa contingente, potesse nella sua eternità volere gli opposti. Se pure il risultato è il medesimo, la via di accesso ad esso è stata diversa. In questo senso è possibile allora una risposta all'obiezione di Tommaso che diceva che il passare non comportava una perdita di potenza da parte di Dio anche se il passato è immutabile. Infatti, secondo Bradwardine, non c'è ragione di ritenere che le cose perdano la loro natura di possibili, e questo sia perché è la volontà divina a stabilire principalmente cosa è possibile o no, sia perché le cose e gli eventi non cambiano mai la modalità del loro rapporto rispetto a Dio. Inoltre bisogna tener presente che il dottore profondo ha cercato di non arrivare a mettere in discussione il primo principio, per lui infatti il passato può essere modificato da Dio senza che ciò sia contraddittorio. In questo senso è utile un'ulteriore precisazione, vale a dire che non dobbiamo dimenticare che, se pure è vero che la volontà divina è contingente, ciò non toglie che le sue scelte una volta prese siano necessarie. Quando la Sua volontà ha preso una decisione, la mantiene nel tempo e non la cambia, perciò in questo senso Egli non può volere ciò che ha già voluto, altrimenti

la sua volontà sarebbe mutevole e si potrebbe rischiare di concepire un Dio che si contraddica.

Quod Deus vult non potest non velle, quia aliter sua voluntas esset mutabilis.¹³⁵

È però interessante far notare qui, che qualcosa nell'argomentazione non sembra funzionare. Infatti un evento che da presente diventa passato e nel passato può essere modificato da Dio, non è altro che un evento che la Sua volontà ha voluto (e realizzato nel presente) e ora non vuole più. Se anche si dicesse che la volontà divina è in un eterno presente rispetto alla decisione sulla realizzazione o meno di un evento, non si capisce come si possa affermare, al contempo, che la decisione della volontà, una volta avvenuta, non possa mutare. Se per Dio conoscere e volere stanno insieme e se il suo conoscere è anche produttivo, non sembra possano coesistere l'affermazione che la volontà divina non muti rispetto alla scelta che ha preso e la convinzione che Dio possa, se lo vuole, modificare il passato. Per fare in modo che una cosa che è stata fatta non sia stata fatta, bisogna che chi ha avuto il potere e il volere di realizzarla, ora non la voglia più. Se si dicesse infine che la volontà divina è in grado di annullare e prendere il posto della precedente volontà divina che ha scelto in maniera diversa da quella attuale, si cadrebbe per forza in patente contraddizione. A nostro avviso questo è un segno che qualcosa non funziona nella posizione bradwardiniana sul passato. Esportando queste ultime considerazioni sul resto della proposta del dottore profondo sul passato, non possiamo che chiederci come, se Dio è il primo motivo di tutto ciò che avviene, la modificazione del passato non possa comportare dei mutamenti nella sua immutabilità. Anche la possibilità che Dio possa mutare senza contraddizione il passato lascia dei dubbi. Se confrontata con la riflessione tomista, la posizione bradwardiniana sembra ritirarsi in un eterno presente di Dio in cui le cose non assumono mai una posizione definitiva e che per questo motivo diventano di difficile comprensione per la nostra conoscenza di esse immersa, con loro, nel tempo.

Probabilmente di riflesso, anche la più ampia concezione del nostro autore sui futuri contingenti non lascia completamente soddisfatti e in effetti molti pensatori dopo di lui la criticarono. Il futuro come eternamente pre-ordinato e la volontà divina come

¹³⁵ Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, III, cap. 52, p. 843, in G. Lef, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his "De Causa Dei" and its Opponents*, cit., nota p. 108.

causa determinante e immediata di ogni atto creato, non lasciano all'uomo un vero potere di agire diversamente da quanto è stato già stabilito. Esso sembra piuttosto un automa le cui opere buone non hanno alcun significato. Anche se Bradwardine non ha mai voluto essere un determinista, la sua volontà di garantire la certezza della conoscenza divina ha finito per minare la libertà umana. Certo, il suo Dio non è come quello dei filosofi pagani, soggetto ad una necessità che lo determina insieme al resto del mondo, infatti Egli è libero e tutto scaturisce dalla Sua volontà. Tuttavia l'aver ritenuto che nella causa, già prima dell'esistenza dell'effetto, vi fosse la necessità da cui segue l'esistenza dell'effetto stesso, ha ugualmente sottratto all'uomo l'efficacia nell'esercizio della sua libera volontà. Sicuramente Bradwardine ha in tal modo evitato che si potesse dubitare della libertà e verità della rivelazione divina contro le ipotesi sollevate dai suoi contemporanei ed ha anche ribadito la centralità e continuità dell'azione divina nel mondo da cui nessuno è esente, ma nel suo schierarsi, se così si può dire, dalla parte di Dio, ha finito per rinnegare le possibilità dell'uomo. Probabilmente, influenzato dal suo tempo, ha voluto rimettere al centro le verità teologiche e le Scritture, riproponendole all'interno di una struttura che, a suo avviso, le avrebbe protette da una speculazione filosofica e teologica oramai troppo ardita. Per Bradwardine del resto, la più grande verità a cui possa aspirare la speculazione razionale è di rendersi conto che la nostra natura, povera e finita, non potrà mai da sola riuscire a comprendere l'infinita essenza di Dio.

Sapiat ergo sobrie quicumque philosophus et istam veritatem pro maxima Philosophia agnoscat, nihil citra Deum posse cognoscere plene Deum nisi forte per eum.¹³⁶

Da questo punto di vista il pensiero di Bradwardine è al contempo una reazione alla mentalità e alle idee che circolavano ai suoi tempi, come abbiamo fin qui visto nella sua critica ai contemporanei; ma allo stesso modo è un'altra via per cui, un po' alla volta, si realizzerà quella scissione tra riflessione filosofica ed esperienza di fede, tra dato rivelato ed esigenze della ragione. È in questo clima mutato che la nostra ricerca si avvia alla conclusione. Bradwardine è l'autore che riaprirà nel XIV secolo la discussione intorno al *factum infectum fieri nequit*, e molti pensatori lo seguiranno trasformando questo tema in una questione spinosa a cui non si riuscirà a dare una

¹³⁶ Ivi, I, cap. 1, p. 27, nota p. 120.

soluzione definitiva. Anzi, potremmo dire che aumenteranno i dubbi in proposito, quasi si trattasse di un nodo problematico la cui soluzione non è mai certa e che a volte è persino meglio lasciare in sospeso. Tuttavia ciò sarà spesso anche sinonimo di una più sviluppata attenzione al tema, la quale saprà considerarlo più propriamente nella sua specificità e permetterà alla riflessione intorno all'immutabilità del passato di trovare posto anche nella modernità, ad esempio in autori del quattrocento e cinquecento come Lorenzo Valla e Pietro Pomponazzi.

Conclusioni

Giovanni di Mirecourt, Gregorio da Rimini, Pierre d'Ailly, sono solo alcuni dei nomi di autori tardo medievali che sulla scia di Tommaso Bradwardine hanno messo in dubbio, a volte anche con argomentazioni differenti, la necessità del passato. Lo sviluppo di questo tema non è giunto quindi ad un risultato definitivo. Ma del resto, come abbiamo potuto osservare in questo lavoro, il *factum infectum fieri nequit* non ha mai goduto di un consenso unanime. Sia nell'antichità, sia in importanti pensatori del Medioevo la sua efficacia è stata spesso contestata. Dovremmo forse dire, più propriamente, che sembrano essersi alternati dei periodi in cui è sembrato generalmente accettato a dei periodi in cui è stato, invece, messo in dubbio. Agli inizi dell'età medioevale, con lo sfumare delle dispute ellenistiche - come, ad esempio, il *dibattito sui possibili* -, si ha con Agostino e Girolamo, importanti Padri e Dottori della Chiesa, una sostanziale accettazione del fatto che il passato non possa essere modificato da nessuno, Dio compreso. Certo, non si è sempre trattato di posizioni che hanno ricevuto una fondazione argomentativa adeguata (vedi in Girolamo), tuttavia sembra che se ne sia compresa l'importanza.

Intorno all'XI e XII secolo, col rifiorire delle controversie affrontate con un solido uso della ragione, Pier Damiani rimetterà in dubbio con forza l'idea che il passato sia immutabile, tanto che il suo nome resterà legato alla rivendicazione delle pretese assolute dell'onnipotenza divina. Praticamente negli stessi anni, un autore centrale come Anselmo d'Aosta resta invece combattuto sulla posizione da mantenere nel rapporto tra potenza divina e immodificabilità del passato. Forse i dubbi propagati dal fervore delle argomentazioni del Damiani, forse un sentire comune oramai mutato rispetto al tempo dei padri della Chiesa, sta di fatto che nelle sue ultime opere, seppure con una certa discrezione, Anselmo sembra cambiare opinione e andare nella stessa direzione di Pier Damiani. Nel XIII secolo la situazione sembra completamente capovolta: pilastri del Medioevo come Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino paiono aver messo la parola fine sulla questione. Con argomentazioni forti e con la loro stessa autorità, il problema dell'immutabilità del passato sembra risolto con esito favorevole: nemmeno l'onnipotenza di Dio può modificare il passato e ciò non ne

mina assolutamente il potere. Che il problema sembri aver raggiunto la sua soluzione lo mostrano autori fondamentali, a cavallo tra il XII e XIV secolo, come Duns Scoto e Guglielmo di Occam; oramai è così assodato che il passato sia necessario che non vi è bisogno di dedicarsi ad alcuna dimostrazione al riguardo. Paradossalmente, però, sarà proprio in questo clima di assoluta certezza intorno al *factum infectum fieri nequit* che si preparerà la sua futura messa in questione. Sfruttando uno dei problemi che avevano assunto sempre maggior rilievo, cioè quello sui futuri contingenti, Tommaso Bradwardine, agli inizi del XIV, tornerà nuovamente a considerare inaccettabile un passato su cui Dio non possa aver accesso. Il modo in cui si tornerà ad affrontare la questione, sfruttando il ruolo sempre più centrale della volontà divina, è diverso rispetto, ad esempio, a quello di Pier Damiani, tuttavia il risultato non cambia. Nei secoli successivi, come detto, la riflessione rimarrà aperta. L'immutabilità del passato sarà, ancora una volta, una questione su cui dibattere e la cui soluzione non apparirà chiara.

Purtroppo, difficilmente ci si è potuti confrontare su questo tema partendo da una chiara riflessione ontologica sul passato e questo probabilmente ne ha minato possibili soluzioni condivise. Come abbiamo ripetuto più volte e come abbiamo potuto osservare, la riflessione sul passato ha sempre avuto un ruolo marginale, nonostante la sua importanza. Per cui si è sempre trovata inserita in questioni di diverso tipo, dai limiti della potenza divina alla possibile coesistenza di prescienza e libero arbitrio. Certo, tutto ciò ha permesso alla nostra ricerca di poter toccare alcune delle tematiche più significative e interessanti dell'età medievale, ma purtroppo, proprio per questo, ci ha anche costretti a una riflessione mai scevra dall'influsso di altri nuclei tematici.

Tuttavia, a nostro avviso, si può evidenziare tra questi pensatori quello che ha saputo proporre la risoluzione più adeguata del problema. Né la posizione di Pier Damiani, né quella di Bradwardine possono competere con l'impostazione e soluzione offerte da Tommaso d'Aquino. La prospettiva tomista sulla questione ci è sembrata la migliore, sia perché mostra lo stretto rapporto tra principio di non contraddizione e immodificabilità del passato, sia perché le posizioni opposte evidenziavano diversi punti non chiari o difficilmente difendibili. L'Aquinata ha del resto il pregio di una formulazione chiara e coerente che lega bene con il complesso della sua importante posizione teorica. Effettivamente, il tema dei futuri contingenti non ha in lui lo stesso stretto rapporto con il *factum infectum fieri nequit* che possiamo osservare in autori

successivi. La riflessione del dottore angelico lega ancora esplicitamente il tema dell'immodificabilità del passato con quello della potenza divina. Nonostante ciò, però, la soluzione che Tommaso offre al problema dei futuri non ha nulla da invidiare, secondo noi, ad altre proposte anche successive e niente vieta che essa possa trovarsi in perfetta sintonia col discorso sulla potenza divina. Un successivo studio più approfondito potrebbe mostrarlo, sottolineando quindi, come diversamente da Bradwardine, il rapporto dell'eternità di Dio con il tempo lasci il passato immodificabile. Anche per il frate domenicano tutto il tempo è presente a Dio, ma ciò non lo ha mai portato a negare la validità del *factum infectum fieri nequit*. Del resto, insieme a Tommaso, siamo convinti che Dio non possa agire in maniera contraddittoria; ed è su questo punto che a nostro avviso si gioca la partita. Se la necessità del passato si basa sul primo principio, non vi è modo di aggirarla. L'unica alternativa è dover prospettare (e qualche autore lo ha fatto) un Dio che possa agire in maniera contraddittoria, ma a questo punto le conseguenze potrebbero essere più problematiche del problema risolto. Cominceremmo a mettere in dubbio non solo la nostra possibile conoscenza del divino, ma anche la nostra stessa capacità di comprensione del reale, per non parlare delle conseguenze sul piano morale.

Che il passato sia un che di immodificabile non deve allora essere visto come un limite, né per Dio e nemmeno per noi; ma piuttosto come una garanzia, insieme al principio di non contraddizione, della stabilità e veridicità del reale e del sapere. Per quel che riguarda Dio e per quel poco che se né può dire, rileviamo semplicemente che sia le tradizioni sapienziali, sia la riflessione filosofica, ne hanno sempre parlato, per lo più, come fonte di ordine e intelligibilità, piuttosto che di caos ed errore.

Appendice

Al futuro o al passato, a un tempo in cui il pensiero sia libero, gli uomini siano gli uni diversi dagli altri e non vivano in solitudine... a un tempo in cui la verità esista e non sia possibile disfare ciò che è stato fatto:

Dall'età dell'uniformità, dall'età della solitudine, dall'età del Grande Fratello, dall'età del bipensiero...

Salve!¹³⁷

¹³⁷ G. Orwell, *1984*, trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano 2002, p. 30.

Parte 1

Breve riferimento alla letteratura e filosofia contemporanea

Sono molti gli spunti di riflessione che sono emersi intorno al *factum infectum fieri nequit* all'interno della riflessione medievale. Abbiamo potuto osservare come questo tema si sia intrecciato con altre importanti questioni, dall'onnipotenza divina al problema dei futuri contingenti. Eppure, anche altre interessanti considerazioni sono sorte. Ci siamo domandati, già all'inizio della nostra ricerca, in che rapporto possano stare l'affermazione dell'immutabilità del passato e la convinzione che il passare sia un annientarsi, almeno in parte, di ciò che passa; abbiamo, più volte, sottolineato come possa essere problematico concepire da un lato la certezza della necessità del passato e dall'altro l'insicurezza del nostro ricordare, quindi del nostro rapporto diretto con gli eventi passati; infine ci ha interrogati anche la domanda intorno allo statuto principale che deve spettare al *factum infectum fieri nequit*.

Alcune domande sono rimaste in sospeso, non trovando, se non a volte, delle risposte implicite negli autori considerati. Noi abbiamo sollecitato queste domande ed abbiamo proposto delle soluzioni alla luce di quanto il nostro lavoro ci permetteva di fare interpretando i pensatori considerati. Altri interrogativi possono sorgere anche ora, alla luce di tutto quanto si è finora detto. Ci si potrebbe chiedere se in fin dei conti questi temi siano rimasti relegati alla riflessione medievale e in certa misura antica, perdendo di peso e importanza nella storia del pensiero. Si potrebbe così credere che, per noi, oggi abbia una rilevanza molto modesta il trattare simili questioni, quasi si trattasse di ricerche specialistiche su questioni antiche; le quali per altro non si vede che rapporto abbiano con altri ambiti del sapere distinti dalla filosofia teoretica o dalla metafisica. Vorremo, allora, in conclusione, riprendere alcuni degli spunti e delle domande emersi nella nostra ricerca e qui ricordate e mostrare la non facile archiviazione di questi temi anche per il tempo presente, non solo sotto lo sguardo astrattamente speculativo. Per farlo tenteremo un dialogo, il più rispettoso possibile, chiaramente, delle rispettive posizioni, con due pensatori importanti del '900: George Orwell ed Emanuele Severino. Abbiamo scelto questi due autori perché in maniera rapida e precisa potremo affrontare con chiarezza e lucidità sia i temi più astratti sia le

considerazioni più pratiche ed evocative. Con Orwell, famoso scrittore britannico, mostreremo come la mutabilità del passato, contrastando il *factum infectum fieri nequit*, rappresenti una delle cifre significative dei regimi totalitari. In 1984 emerge in modo evidente il versante contemporaneo ed etico-politico della questione riguardante l'immutabilità del passato. Con Severino, filosofo italiano contemporaneo, ci occuperemo di più delle questioni teoriche; della portata principale del *factum infectum fieri nequit*, del suo rapporto con l'annichilimento caratterizzante lo scorrere del tempo così come è comunemente inteso; di quale sia, secondo il filosofo, l'estrema forma di pensiero che possa opporsi ad esso. Ci rifaremo principalmente a tre opere: *Destino della necessità*, *L'anello del ritorno*, *La morte e la terra*, le quali, ponendosi in qualche modo in tre momenti diversi dell'*iter* speculativo severiniano, mostrano come esso non abbia mai abbandonato la riflessione su questi temi. Non è comunque nostra intenzione ripercorrere lo sviluppo del pensiero di Severino, né soffermarci, ove non sia indispensabile, sulle tematiche e fondazioni speculative che lo fondano. Ci atterremo il più possibile alle considerazioni che ci sembreranno più consone al tema centrale di questa ricerca.

Parte 2

George Orwell

Il testo a cui faremo riferimento è *1984*, solo in seconda battuta anche alla *Fattoria degli animali*, altro celebre capolavoro di Orwell. *1984* contiene, a nostro avviso, in modo più chiaro ed esplicito le riflessioni più profonde e i nodi teoretici più significativi della riflessione orwelliana. I quali, compresi, rendono ancor più apprezzabile la lettura della *Fattoria degli animali*; la quale primeggia, invece, per la sua capacità evocativa ed allegorica. Nell'analisi di alcuni di questi nodi teoretici, che stanno nello sfondo, daremo in qualche modo per scontata la trama del libro. Ricordiamo brevemente, a grandi linee, che *1984* è un'opera scritta pensando al futuro, ad un'era in cui il/i regime totalitario (il Grande Fratello) ha preso il controllo dell'umanità ed in cui Winston, il protagonista, cerca di non perdere la sua umanità in una serie di vicende che, fino al tragico epilogo, permetteranno di chiarire sempre di più quale sia la realtà del mondo in cui vive. In qualche modo la riflessione sul passato sarà presente in molte fasi centrali del libro: all'inizio, nei pensieri di Winston e in alcuni eventi che lo riguardano; poi nell'incontro con Julia e nella lettura del libro condannato di Goldstein; infine nel momento della tortura e poco prima del collasso psicologico del protagonista.

Fin dalle prime pagine del testo la mutabilità del passato è considerata una delle caratteristiche principali del *Socing*.

Socing, i sacri principi del socing. Neolingua, bipensiero, la mutabilità del passato. Winston si sentì come se stesse vagando nelle foreste del fondo marino, perduto in un mondo mostruoso in cui era lui il mostro. Era solo. Il passato era morto, il futuro imprevedibile.¹³⁸

Il *Socing* possiamo definirlo come l'ideologia, la forma di pensiero dominante o che dovrebbe essere tale secondo il Partito. Esso si fonda su dei principi che devono valere per tutti e che vengono spesso veicolati ed amalgamati a slogan come: “La

¹³⁸ Ivi, p. 29.

guerra è pace”, “La libertà è schiavitù”, “L'ignoranza è forza”. Vi è anche un altro interessante slogan del Partito, citato meno spesso degli altri, ma che Winston Smith riporta: “Chi controlla il passato, controlla il futuro. Chi controlla il presente controlla il passato.”. Il capire che cosa si nasconda dietro queste massime è fondamentale e un po' alla volta la storia narrata dal libro arriverà a svelarlo. Il protagonista assisterà a degli eventi che forniranno la chiave di lettura per poter interpretare il senso di queste frasi che all'apparenza possono sembrare contraddittorie. Per quel che riguarda l'ultimo slogan sopra riportato, e che sarà per noi il più importante, ben presto Smith avrà modo di sperimentarlo nella sua vita quotidiana. Lo stato in cui vive, l'Oceania, entra in guerra con un altro stato confinante, l'Eurasia, eppure, mentre il Partito afferma che da sempre i due stati sono in guerra, il protagonista è convinto che fino a quattro anni prima le cose stessero diversamente, con i due stati alleati. Il problema è che, se anche le cose stessero come dice lui, non c'è modo per provarlo. Il Partito ha infatti il controllo di tutti i mezzi di comunicazione ed ha pure accesso a tutte le fonti. Il Grande Fratello ha il potere di modificare a piacimento sia i documenti sia le fonti ufficiali. Ecco allora che chi ha il potere sul presente, automaticamente lo ha anche sul passato. Non è ciò che è stato vero, ad essere vero anche oggi, ma ciò che è vero oggi, ad esser sempre stato vero.

Se il Partito poteva ficcare le mani nel passato e dire di questo o quell'avvenimento che *non era mai accaduto*, ciò non era forse ancora più terribile della tortura o della morte? Il partito diceva che l'Oceania non era mai stata alleata dell'Eurasia. Lui, Winston Smith, sapeva che appena quattro anni prima l'Oceania era stata alleata dell'Eurasia. Ma questa conoscenza, dove si trovava? Solo all'interno della sua coscienza, che in ogni caso sarebbe stata presto annientata. E se tutti quanti accettavano la menzogna imposta dal Partito, se tutti i documenti raccontavano la stessa favola, ecco che la menzogna diventava un fatto storico, quindi vera. “Chi controlla il passato” diceva lo slogan del Partito “controlla il futuro. Chi controlla il presente controlla il passato.” E però il passato, sebbene fosse per sua stessa natura modificabile, non era mai stato modificato. Quel che era vero adesso, lo era da sempre e per sempre. Era semplicissimo, bastava conseguire una serie infinita di vittorie sulla propria memoria. Lo chiamavano “controllo della realtà”. La parola in neolingua era: “bipensiero”. [...] Il passato, rifletté, non era stato solo modificato, era stato distrutto completamente. E difatti, com'era possibile fissare perfino i fatti più evidenti quando ne esisteva traccia solo

nella propria memoria? Cercò di ricordare in quale anno aveva sentito parlare per la prima volta del Grande Fratello. Doveva essere successo durante gli anni Sessanta, ma esserne certi era impossibile. Nelle cronache del Partito, ovviamente, il Grande Fratello figurava come il leader e il guardiano della rivoluzione finta dei suoi primordi. [...] A volte, tuttavia si poteva mettere il dito su una qualche bugia clamorosa. Per esempio, non era vero, come sostenevano le cronache del Partito, che il Partito aveva inventato gli aeroplani. Lui gli aeroplani se li ricordava fin dalla più remota infanzia, ma non si poteva dimostrare nulla. Non esistevano prove.¹³⁹

Lasciamo per ora da parte che cosa sia il *bipensiero*, più avanti avremo modo di capire direttamente dai testi, ancor meglio che non in questo brano, che significato abbia tale parola. Winston si rende conto chiaramente di come la singola memoria di un essere umano non possa essere un luogo sicuro per conservare il passato. Oltre ad essere costantemente soggetta alle menzogne globali del Partito, essa è destinata ad annientarsi con la morte dell'individuo. Riflessioni simili le avevamo già trovate in Agostino, quando si cercava un luogo in cui fosse custodita la verità degli eventi. La mente umana non basta, anche se essa è la nostra prima fonte di accesso al passato. Se allora non possiamo affidarci né ai nostri ricordi, né alla memoria collettiva, cioè alla storia in quanto essa è in balia di chi detiene il potere nel presente, si capisce come Winston arrivi a dire che tutto ciò è peggiore della tortura e della morte. Non vi sono certezze su cui potersi fondare. La decisione su ciò che bisogna credere o ritenere vero non dipende da noi.

Un tempo era segno di follia credere che la terra girasse intorno al sole, oggi lo era il ritenere che il passato fosse immutabile. [...] Ma la cosa terribile non era tanto il fatto che vi avrebbero uccisi se l'aveste pensata diversamente, ma che potevano avere ragione loro. In fin dei conti, come facciamo a sapere che due più due fa quattro? O che la forza di gravità esiste davvero? O che il passato è immutabile? Che cosa succede, se il passato e il mondo esterno esistono solo nella vostra mente e la vostra mente è sotto controllo?¹⁴⁰

¹³⁹ Ivi, pp. 37-38-39.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 84-85.

Il Partito ha il potere di rendere non accaduto l'accaduto, proprio come, secondo alcuni nel Medioevo, potrebbe fare Dio stesso. Vi sono però all'interno del testo anche degli altri esempi, di come chi detiene il potere possa metter mano sul passato e del modo in cui lo fa. Lo stesso luogo di lavoro di Smith, il "Ministero della Verità", non è altro che il centro in cui vengono modificati di continuo tutti i documenti in maniera tale che qualsiasi affermazione del Grande Fratello sia infallibile. Il protagonista si occupa di correggere e modificare, secondo i dettami del partito, i giornali, il "Times" in particolare.

Una volta che fossero state raccolte e ordinate tutte le correzioni che si erano imposte per un particolare numero del «Times», il numero in questione veniva ristampato, mentre la copia originale veniva distrutta e sostituita negli archivi da quella nuova. Un simile processo di alterazione continua non era applicato solo ai giornali, ma anche ai libri, periodici, manifesti, film, commenti sonori, cartoni animati, fotografie, insomma a ogni scritto o documento passibili di possedere una qualche rilevanza politica o ideologica. Giorno dopo giorno, anzi quasi minuto dopo minuto, il passato veniva aggiornato.¹⁴¹

Si può arrivare persino a inventare l'esistenza e la vita di uomini mai esistiti. Non vi è limite alle capacità del Partito. Esso può creare chi non esiste ed eliminare non solo chi esiste, ma persino il ricordo di chi è esistito. Lo stesso Smith si adopererà, per far bene il suo lavoro, ad inventarsi la storia di un certo Compagno Ogilvy mai esistito.

Di tanto in tanto il Grande Fratello dedicava il suo ordine del giorno alla commemorazione di qualche oscuro e devoto membro del partito la cui vita e la cui morte egli proponeva come esempio da seguire. Ebbene, oggi avrebbe commemorato il Compagno Ogilvy. Era vero che un personaggio come il Compagno Ogilvy non esisteva, ma fra poco qualche rigo di stampa e un paio di fotografie false gli avrebbero dato vita. [...] Il Compagno Ogilvy, neanche immaginato fino a un'ora prima, era adesso realtà. Gli parve una cosa curiosa che si potessero creare i morti e non i vivi: il Compagno Ogilvy, che nel presente non era mai esistito, esisteva ora nel passato e, una volta che fosse caduto nell'oblio l'atto di falsificazione che lo riguardava, avrebbe

¹⁴¹ Ivi, p. 43.

posseduto la stessa concretezza, autentica e documentata, di Carlo Magno o Giulio Cesare.¹⁴²

Può sembrare strano, ma pare proprio uno spostamento delle caratteristiche di Dio a un'organizzazione umana. Il Partito sembra mirare ad un potere assoluto, ad essere onnipotente. Il “Ministero della Verità”, che sembra propriamente, invece, il ministero dell'inganno e della falsificazione; in realtà, osservato pensandolo come uno strumento dell'Onnipotente può persino essere giustificato. Se la verità è unicamente ciò che fa ed afferma chi detiene il potere assoluto, allora qualsiasi suo operare è giustificato. Come di Dio dicevamo che poteva, di potenza assoluta, operare fuori dall'ordine fissato eppure non andare contro la legge (in quanto è ciò che Lui fa la legge) e che se avesse voluto (secondo alcuni) avrebbe potuto anche non rispettare il principio di non contraddizione in quanto veramente onnipotente, così allo stesso modo il Partito, che si arroga tale onnipotenza, può tutto ciò senza andare contro la verità, proprio come Dio. Per quanto, in qualche modo, sotto la cifra dell'onnipotenza, Dio e le ambizioni del Grande Fratello sembrano coincidere, vorremmo però sottolineare delle differenze fondamentali. Da un lato il fatto che molti pensatori medievali, come abbiamo visto, si discostano e rifiutano l'idea di un Dio che possa contravvenire al *factum infectum fieri nequit* e non rispettare il principio di non contraddizione e che quindi mostrano come la loro idea dell'onnipotenza divina non possa coincidere con quella ambita dal Grande Fratello. E in questo sta in qualche modo un'altra ragione del nostro essere più in sintonia con questa linea di pensiero, piuttosto che con l'altra. Dall'altro lato ricordiamo che se anche vi sono degli autori che ritengono il passato modificabile o Dio libero anche rispetto al primo principio, ciò non toglie che comunque Dio non possa fare il male. Dio può anche avere il potere di ingannarci, ma non lo fa perché Egli è sommamente buono e se pure lo facesse, cioè se anche misteriosamente ci ingannasse, sicuramente lo farebbe a fin di bene. In questo senso il pensiero cristiano di sfondo fa la differenza. Se è vero che in qualche modo il potere del Partito richiama le caratteristiche dell'onnipotente Dio cristiano, è anche vero che esso non riprende tutta una serie di altri elementi che lo caratterizzano. Ci si potrebbe interrogare anche su un'altra questione circa la somiglianza tra queste due “onnipotenze” e cioè sulla *propositio famosa theologorum*. Secondo alcuni Dio può

¹⁴² Ivi, pp. 49-51.

fare tutto ciò che può immediatamente, senza il concorso di altre cause, può farlo anche il Partito? In realtà sembrerebbe di no, ma lasciamo da parte questo problema che potrebbe sembrare un po' specioso e torniamo all'opera orwelliana.

Per quanto tutto, in un'epoca come quella dominata dal Grande Fratello, possa minare la sicurezza dei ricordi e delle certezze di un individuo, sostituendole con sicurezze false e transeunti ammantate di un rivestimento di immutabilità, comunque secondo Winston deve esserci qualcosa di vero che sopravvive, senza di cui sarebbe difficile capire il nostro rigetto verso il mondo in cui viviamo.

Per quanto Winston riuscisse a spaziare nel passato, non c'era mai stato cibo a sufficienza, non c'erano mai stati calzini o biancheria intima che non fossero pieni di buchi, i mobili non erano mai stati altro che uno sgangherato ciarpame, gli ambienti riscaldati poco e male, i treni della metropolitana affollati, le case cadenti, il pane sempre nero, il tè una rarità, il caffè nauseabondo, le sigarette insufficienti... non v'era nulla che costasse poco o fosse disponibile in abbondanza, tranne il gin sintetico. E se tutto ciò peggiorava, naturalmente, a mano a mano che il corpo invecchiava, non costituiva comunque il segno che non era *questo* l'ordine naturale delle cose, se era vero che il cuore vi veniva meno per lo sconforto, la sporcizia, la scarsità di ogni bene, per gli inverni interminabili, i calzini che si attaccavano alle scarpe, gli ascensori che non funzionavano mai, l'acqua gelata, il sapone che sembrava fosse fatto con la sabbia, le sigarette che si sbriciolavano fra le dita, il cibo dal sapore strano, malefico? Come sarebbe potuto apparire intollerabile, tutto ciò, se non si fosse conservato una sorta di ancestrale ricordo che le cose un tempo erano state diverse?¹⁴³

Eppure non tutti sembrano raccapricciarsi per questo, non tutti rimangono interdetti per la capacità del Partito di trasformare le verità in menzogne e viceversa. Julia, la giovane compagna di Winston Smith, non rimane scioccata dalle rivelazioni del protagonista. Nemmeno quando egli afferma di avere avuto una prova, una foto, che smentiva clamorosamente l'avvenimento di alcuni fatti incontestabili secondo il Partito. In qualche modo, oramai, i principi del Socing erano arrivati a modificare completamente anche la mente delle generazioni più giovani.

¹⁴³ Ivi, pp. 63-64.

Ti rendi conto che il passato, compreso quello più recente, è stato abolito? Se mai sopravvive da qualche parte, è in oggetti concreti e privi di un nome che li definisca, come quel pezzo di vetro. Noi già non sappiamo praticamente nulla della Rivoluzione e degli anni che l'hanno preceduta. Tutti i documenti sono stati distrutti o falsificati, tutti i libri riscritti, tutti i quadri dipinti da capo, tutte le statue, le strade e gli edifici cambiati di nome, tutte le date alterate, e questo processo è ancora in corso, giorno dopo giorno, minuto dopo minuto. La storia si è fermata. Non esiste altro che un eterno presente nel quale il Partito ha sempre ragione. Naturalmente, *io so* che il passato viene falsificato, ma provarlo mi sarebbe impossibile, perfino se fossi io stesso l'autore di tale mistificazione. Una volta portata a effetto, di questa azione non resta prova alcuna. La sola prova è nella mia mente, ma io non ho alcuna certezza che esistano altri esseri umani che abbiano i miei stessi ricordi.¹⁴⁴

“Chi controlla il presente controlla il passato”, è chiaro. Tuttavia normalmente si crede di aver potere solo su ciò che è qui a noi presente perché può essere soggetto a modificazione da parte della nostra volontà. La nostra volontà, invece, non sembra aver potere sul passato perché esso non è più “sottomano”, non è più raggiungibile. Il *factum infectum fieri nequit* pare esattamente dire ciò: visto che una cosa è accaduta, proprio perché è accaduta e non sta accadendo, non può essere modificata. Il Partito, invece, modificando ciò che oggi resta dell'accaduto, può arrivare a dire che esso non è mai accaduto, o è accaduto diversamente. Eppure potremmo obiettare che ciò in realtà non basta a sconfiggere l'idea che il passato sia immutabile. Chiunque affermi che un fatto che è avvenuto, non è avvenuto, deve comunque basarsi sul fatto avvenuto per dire che esso non è avvenuto. In qualche modo, cioè, per negare un qualcosa abbiamo bisogno di quel qualcosa ed avendone bisogno implicitamente affermiamo che esiste. Tuttavia l'argomento non sembra poi così stringente poiché io posso anche non sapere cosa sia avvenuto ed allora non ho modo di applicare il *factum infectum fieri nequit* a nessun fatto specifico. Se so (cioè se ho una conoscenza certa di un evento) che cosa il Partito vuole modificare; allora so anche che per quanti sforzi si possano fare esso non può essere modificato, ma se non so da quale fatto certo si parta, non so quale sia la verità. Nuovamente si ripresenta quel problema a cui più volte, nel lavoro, abbiamo accennato: diverso è affermare la necessità del passato, diverso è essere sicuri di ciò di cui si afferma tale necessità. Si aggiunga che in un certo modo il *factum infectum fieri*

¹⁴⁴ Ivi, pp. 161-162.

nequit presuppone l'oggettività del passato. Che ciò che è accaduto è impossibile non sia accaduto vale per qualsiasi evento, anche se io, singolo, non lo conosco. Il mio ricordo può anche ingannarsi, ma l'avvenimento, comunque sia stato, non può non essere stato. Per l'ideologia del *Socing*, invece, non è così e Winston e Julia se ne renderanno conto chiaramente quando inizieranno a leggere il libro proibito di Goldstein, il quale sembra contenere tutte le verità sul Grande Fratello e sul Partito.

L'alterazione del passato è necessaria per due motivi, uno dei quali è integrativo e, per così dire, precauzionale. Il motivo precauzionale consiste nel fatto che il membro del Partito, così come il proletario, sopporta le sue condizioni attuali perché non dispone dei termini di confronto. È indispensabile escluderlo da ogni rapporto col passato e con i paesi stranieri, affinché sia convinto che le sue condizioni di vita siano migliori rispetto a quelle dei suoi avi e che il benessere materiale sia in costante ascesa. La manipolazione del passato ha però uno scopo di gran lunga più importante: salvaguardare l'infalibilità del Partito. [...] La mutabilità del passato è il cardine stesso del *Socing*. Gli eventi trascorsi, si argomenta, non posseggono un'esistenza oggettiva, ma sopravvivono solo nei documenti scritti e nella memoria degli uomini. Il passato è quanto viene riconosciuto dai documenti e dalla memoria dei singoli individui. Ora, poiché il Partito detiene a un tempo il controllo integrale di tutti documenti e delle menti dei suoi affiliati, ne consegue che il passato è ciò che il Partito decide essere tale. Ne consegue pure che, sebbene il passato sia modificabile, non esiste un caso specifico che porti il segno di questo mutamento. Infatti, una volta che sia stata data al passato la forma ritenuta necessaria nel momento contingente, la nuova versione dei fatti è il passato, e non può mai esserne esistito uno diverso. Ciò vale perfino nei casi in cui, come spesso accade, il medesimo avvenimento deve essere radicalmente modificato più volte nel corso di un anno. Il Partito è in ogni circostanza il detentore dell'assoluto, e l'assoluto non può mai essere diverso da ciò che è in quel dato momento. Si vedrà che il controllo del passato dipende soprattutto da una sorta di addestramento della memoria. Fare in modo che tutti documenti scritti siano conformi all'ortodossia del momento è un atto puramente meccanico. È però anche necessario *ricordare* che gli avvenimenti specifici hanno avuto luogo in quel modo desiderato. Se poi si deve dare un nuovo ordine a ciò che si ricorda o falsificare documenti scritti, diviene necessario dimenticare di aver agito in quel modo. Si tratta di uno stratagemma che può essere appreso come qualsiasi altra tecnica mentale. [...] In archelingua un simile

procedimento viene definito, in maniera affatto esplicita, “controllo della realtà”; il neolingua viene detto *bipensiero*, anche se questo termine abbraccia molto altro.¹⁴⁵

Il passato non ha una esistenza oggettiva. Chi ora controlla ciò che ne rimane nella memoria e nei documenti, controlla ciò che resta del passato. Notiamo che, se pure non viene attribuita un'esistenza concreta al passato, ciò non toglie che si lasci credere che esso la abbia. È perché tutti credono che il passato sia qualcosa di immutabile, che non può essere stato diversamente, che il Partito spende energie per modificarlo continuamente. Il Partito, pur sapendo e credendo che il passato sia mutabile, sfrutta a suo fine la credenza, condivisa dai più, che esso sia certo e imm modificabile. Anzi, volendo essere più precisi, i suoi stessi membri devono convincersi che un evento sia cambiato e al contempo sia sempre stato così. Devono poter cambiare a piacimento del Partito il contenuto dei loro stessi ricordi. Il testo fa riferimento ad altre due parole che in qualche modo spiegano questa capacità che deve appartenere a chi vuole rispettare pienamente l'ortodossia, ossia pensare rettamente: *neolingua* e *bipensiero*. Ecco come il libro proibito di Goldstein descrive il loro rapporto con gli interessi del Partito:

L'Oceania si basa in fin dei conti sulla convinzione che il Grande Fratello sia onnipotente e che il Partito sia infallibile. Tuttavia, poiché il Grande Fratello non è onnipotente e il Partito non è infallibile, c'è bisogno di una flessibilità, instancabile e sempre pronta a entrare in azione, nel modo di trattare i fatti. Qui la parola chiave è *nerobianco*. Come tante altre parole in neolingua, questa parola abbraccia due significati che si negano a vicenda. Applicata a un qualsiasi termine di confronto, sottolinea l'abitudine di affermare, con la massima impudenza e a dispetto dell'evidenza, che il nero è bianco. Applicata a un membro del Partito, indica la sincera volontà di affermare che il nero è bianco quando richiederlo sia la disciplina di partito. Indica, però, anche la capacità di credere *veramente* che il nero sia bianco e, più ancora, di *sapere* che il nero è bianco, dimenticando di avere mai pensato il contrario. Tutto ciò impone una continua alterazione del passato, resa possibile da quel sistema di pensiero che effettivamente abbraccia dentro di sé tutto il resto e che è noto in neolingua come *bipensiero*. [...] Il *bipensiero* implica la capacità di accogliere simultaneamente nella propria mente due opinioni tra loro contrastanti accettandole entrambe. L'intellettuale

¹⁴⁵ Ivi, pp. 218-219-220.

di Partito sa in che modo vanno trattati su ricordi. Sa quindi di essere impegnato in una manipolazione della realtà, e tuttavia la pratica del *bipensiero* fa sì che egli creda che la realtà non venga violata. Un simile procedimento deve essere conscio, altrimenti non potrebbe essere applicato con sufficiente precisione, ma al tempo stesso ha da essere inconscio, altrimenti produrrebbe una sensazione di falso e quindi un senso di colpa. Il *bipensiero* è l'anima del Socing, perché l'azione fondamentale del partito consiste nel far uso di una forma consapevole di inganno, conservando al tempo stesso quella fermezza di intenti che si accompagna alla più totale sincerità.¹⁴⁶

In realtà tutto ciò può sembrare impossibile. Il mezzo della *neolingua* che aiuta a veicolare il *bipensiero* sembra sfiorare, per non dire realizzare, la stessa contraddizione. Costringere ed addestrare le persone a pensare e agire in maniera contraddittoria sembra un obiettivo irraggiungibile, anche se Orwell nel libro lo ritiene attuabile. Come il Dio onnipotente di certi medievali anche il Partito può la contraddizione. Ma cosa vuol dire realizzare la contraddizione? E siamo sicuri sia possibile? Per altri pensatori, nel corso della ricerca, abbiamo visto che il contenuto della contraddizione è niente, quindi essa non può essere realizzata. Possiamo eventualmente, per chiarire, distinguere il positivo significare di un'espressione dal contenuto significato. Ad esempio, se affermo che: "esiste un cerchio quadrato", posso ritenere nullo il contenuto di tale espressione (un cerchio quadrato non può esistere), ma non nulla l'espressione stessa che pretende di affermare tale esistenza.

È fondamentale tuttavia, per il nostro discorso, che quando si arriva a descrivere in maniera più specifica che cosa sia e su cosa si basi la mutabilità del passato si arrivi nei pressi della contraddizione. Lo avevamo visto chiaramente con gli autori medievali: non si può abbandonare l'immutabilità del passato senza dover affrontare il problema della contraddittorietà. Ciò rappresenta una garanzia per il *factum infectum fieri nequit*. La necessità del passato è strettamente legata all'incontraddittorietà della verità.

Ancor più chiaro a questo riguardo può essere un punto della conversazione tra Winston Smith e O'Brien.

Il protagonista è oramai stato catturato a questo punto della storia e, tramite una serie di torture inflittele da O'Brien, a servizio del Partito, sta avvenendo la sua "riabilitazione". Durante questi continui soprusi ai danni di Smith, O'Brien dialoga con lui al fine di "purificarlo" da tutte le sue ingenuità e resistenze. La

¹⁴⁶ Ibidem.

conversazione cade ad un certo momento sulle “verità” che il protagonista crede di avere riguardo il passato: l'Oceania non è sempre stata in guerra con l'Estasia, visto che quattro anni prima esse erano alleate, ed il fatto che egli aveva visto una foto che smentiva le false testimonianze con cui il Partito aveva costretto alcuni uomini ad autoaccusarsi per essere poi condannati. O'Brien, con naturalezza, si fa arrivare la foto in questione la mostra a Smith e poi la brucia. Di fronte alle grida di Winston, che denunciava come entrambi avessero visto quella foto e di come essa, anche se bruciata, permanesse nei loro ricordi, O'Brien risponde con tranquillità che egli non ricorda assolutamente nulla. Ecco che cosa è il *bipensiero*. Essere capaci (se possibile) di convincersi indifferentemente dell'esistenza di una cosa o meno. Se il passato esistesse solo in me, o dipendesse solo da me, allora sarebbe possibile modificarlo a piacimento. Se poi io non sono altro che un surrogato di una più grande mente complessiva che detiene il potere, ecco che ciò che lei afferma, io credo. Vediamo come con chiarezza si conclude la discussione:

«Vi è uno slogan del Partito che si riferisce al controllo del passato. Ripetilo, per cortesia.»

«“Chi controlla il passato controlla il futuro: chi controlla il presente controlla il passato”» ripeté Winston, obbediente.

«“Chi controlla il presente controlla il passato”» disse O'Brien, annuendo lentamente col capo. «Tu pensi, Winston, che il passato abbia un'esistenza concreta?»

Winston si sentì nuovamente sopraffare dalla sensazione di impotenza. Gli occhi corsero per un attimo al quadrante. Non solo non sapeva se la risposta che gli avrebbe evitato il dolore fosse “sì” o “no”; ma non sapeva neanche quale fosse veramente, per lui, la risposta giusta.

O'Brien sorrise debolmente. «Non sei un metafisico, caro Winston» disse. «Fino a questo momento non hai mai riflettuto su che cosa si intenda per esistenza. Mi esprimerò quindi in termini più precisi. Il passato esiste concretamente, entro lo spazio? Esiste da qualche parte, in qualche luogo, un mondo di oggetti solidi nel quale il passato stia ancora accadendo?»

«No.»

«E allora dov'è che il passato esiste, ammesso che esista?»

«Nei documenti. Sta scritto.»

«Nei documenti. E poi?»

«Nella mente, nella memoria degli uomini.»

«Nella memoria. Noi, il Partito, controlliamo tutti documenti e la memoria di ogni singolo individuo, pertanto controlliamo il passato. Non è così?»

«Ma come potete impedire alle persone di ricordare le cose?» gridò Winston, dimenticandosi per un attimo del quadrante. «È un atto involontario, che non dipende dal nostro controllo. Come potete controllare la memoria? La mia non l'avete controllata!»

I modi di O'Brien si fecero di nuovo i bruschi. Appoggiò la mano sul quadrante.

«È proprio il contrario» disse. «Sei *tu* che non l'hai controllata, ed è per questo che ora sei qui.¹⁴⁷

Mettendo mano al quadrante, cioè facendo leva sul dolore fisico, il Partito ritiene di poter convincere chiunque si ribella della falsità delle sue certezze individuali e della verità, invece, di ciò che il Partito afferma. Tutto ciò ricorda in una certa maniera come per alcuni autori medievali si potesse provare l'esistenza della contingenza a chi la negava: bastava torturarlo fino a quando non avesse detto basta, cioè fino a quando non si fosse reso conto che quella tortura non era necessaria. Noi sappiamo, però, che la verità non può essere affermata o dimostrata tramite coercizione. Due più due fa quattro anche se vengo costretto con la violenza a dire che fa cinque. Eppure ciò è proprio quello che fa il Partito.

«Ma come posso fare a meno...» piagnucolò «come posso fare a meno di vedere quello che ho davanti agli occhi? Due più due fa quattro.»

«A volte, Winston. A volte fa cinque, a volte tre. A volte fa cinque, quattro e tre contemporaneamente. Devi sforzarti di più. Non è facile diventare sani di mente.»¹⁴⁸

E non solo, il Partito può dimostrare che la terra ha la sua stessa età, che gli uomini possono levitare, diventare invisibili, può dimostrare tutto ciò che vuole. Il Partito può farlo perché è onnipotente. Ma, e questo è fondamentale, può farlo perché il suo potere consiste nel poter causare dolore. Se la verità dipende unicamente da ciò che credono gli uomini, chi controlla gli uomini controlla la verità. E il modo migliore per controllare gli uomini è poterli far soffrire. Chi ha in mano il potere, in particolar modo

¹⁴⁷ Ivi, pp. 255-256.

¹⁴⁸ Ivi, p.258.

il potere di infondere dolore, può costringere gli uomini a credere a qualsiasi cosa, e visto che dagli uomini dipende la verità, da chi ha il potere (potere di far soffrire) dipende la verità. La conseguenza ovvia è che il passato dipende anch'esso dal detentore del potere. A tutte queste considerazioni arriva il protagonista poco prima del suo crollo definitivo e della fine del libro. In una pagina dalla forza incontestabile Winston giunge alla conclusione finale dei suoi ragionamenti.

Quando infine ci riuscì, il ricordo non venne spontaneamente, ma in forza di una deduzione pienamente conscia. Scrisse:

DIO È POTERE.

Accettava tutto. Il passato era alterabile, il passato non era mai stato alterato. L'Oceania era in guerra con l'Estasia, l'Oceania era sempre stata in guerra con l'Estasia. [...] Poteva essere tutto vero. Le cosiddette leggi naturali erano un mucchio di sciocchezze. Lo stesso per quanto riguardava la legge di gravità. «Se volessi» aveva detto O'Brien, «potrei sollevarmi da questo pavimento come una bolla di sapone.» Winston sviluppò e risolse il senso di questa affermazione: “Se lui *pensa* di potersi sollevare in volo e contemporaneamente io *penso* di vederglielo fare, allora questa cosa accade”. [...] Come facciamo ad avere conoscenza di qualcosa, se non attraverso la nostra mente? Tutte le cose che accadono sono contenute nella mente e accade veramente solo ciò che è nella mente di tutti.¹⁴⁹

Riteniamo che si possa capire fino in fondo questa esternazione sul divino: “Dio è potere”, solo alla luce delle riflessioni sopra fatte e delle previe conoscenze sull'onnipotenza divina. Non solo, a questo riferimento a Dio, praticamente assente nel resto dell'opera, seguono immediatamente delle considerazioni sul passato. A riprova dello stesso stretto legame, anche in Orwell, tra il potere che mira ad non avere limiti e l'immutabilità del passato. Questo “Dio è potere” indica, secondo noi, che chi detiene il potere assoluto è come Dio, perché Dio è lo stesso potere senza limiti. Il potere senza confini è l'onnipotere, cioè l'onnipotenza che né il principio di non contraddizione, né, di conseguenza, l'immutabilità del passato possono contenere. In qualche modo si tratta, come si è potuto capire, della riproposizione in versione umana dell'onnipotenza

¹⁴⁹ Ivi, pp. 284-285.

di un Dio che, come per Pier Damiani, può andare oltre il primo principio. Certo vanno fatte le dovute distinzioni, per nessun pensatore medievale il potere divino può consistere nella capacità di far soffrire e l'essenza divina non può essere ridotta alla sola potenza. È qualcosa di sintomatico, però, ritrovare contrapposte, anche in un simile libro che guarda al futuro come *1984*, l'immutabilità del passato e l'illimitato potere, esattamente come nelle controversie medievali. A ciò si va ad aggiungere una importante riflessione etica, che avevamo tralasciato quasi del tutto nella nostra ricerca nell'età di mezzo, anche perché, per i pensatori di quell'epoca, che Dio potesse mutare o no il passato, comunque non avrebbe operato il male. Questa opera contemporanea, invece, che non parla dell'esistenza di Dio e che non ci assicura su nessun tipo di buon esito della storia o delle vicende dell'umanità, evidenzia come la mutabilità del passato possa diventare foriera di conseguenze negative. O'Brien afferma che proprio perché il passato non ha un'esistenza oggettiva, non esiste in sé, in un luogo nello spazio dove stia ancora accadendo, può allora essere mutato. Non si danno verità che siano sicure ed immutabili, nel tempo gli eventi possono cambiare come cambiano ancora adesso. *1984* rappresenta un'opportunità per poter ripensare ancor oggi l'attualità della questione sul tempo passato. Aiuta a dare concretezza a problemi che non sono indifferenti per il nostro stare al mondo. Essi ci interrogano da un lato in modo pratico: sull'onestà delle nostre ricerche storiche, sull'importanza di trovare certezze per i nostri ricordi anche personali, e dall'altro ci domandano, in modo teorico, come ci rapportiamo all'immutabilità del passato. O essa è per noi solo un vuoto presupposto realistico, come diceva O'Brien, ma tale affermazione andrebbe allora fondata in modo diverso, non certo tramite la tortura; o essa, cioè il *factum infectum fieri nequit* (come abbiamo cercato di mostrare insieme ad alcuni autori, come Tommaso d'Aquino), è fondata sullo steso principio di non contraddizione e perciò non può essere negata. Anche in questo caso, però, andrebbe rivista nuovamente, in maniera più accurata, tale fondazione e dovremmo interrogarci se ad essa corrisponda o meno un'esistenza reale del passato, come quella ipotizzata dal membro del Partito.

Parte 3

Emanuele Severino

Per aiutarci in questo compito, ci rifaremo ora ai testi ed alle riflessioni del filosofo italiano Emanuele Severino. Nei suoi scritti troviamo l'enunciazione di quella che viene considerata la vera essenza del pensiero filosofico che guida il nostro tempo, la quale consiste nella volontà di negare qualsiasi immutabile che ostacoli il divenire, cioè l'evidenza suprema. Il divenire, strutturantesi come passaggio dall'essere al niente e dal niente all'essere, è stato considerato in tutta la storia del mortale l'unica certezza indiscutibile, l'unica evidenza sicura. Tale evidenza nel corso del tempo ha assunto sempre più una maggiore coerenza, fino a diventare l'anima dell'Occidente e oggi, con esso, dell'intero pianeta. Se infatti è vero che la fede nel divenire non è mai stata messa in dubbio dai mortali, tale fede, solo nello svolgersi del tempo, ha assunto una maggiore radicalità ed una più piena consapevolezza. Tuttavia, se da un lato, all'apparenza, nessuno sembrerebbe così folle da ammettere che l'essere può diventare niente e quindi coincidere con esso e il niente può diventare essere, in realtà, dall'altro lato, nel profondo, in quello che si può chiamare l'inconscio dell'Occidente, è proprio l'entificazione del niente e la nientificazione dell'essere, ad essere l'evidenza suprema. Ed è proprio questo che accade nel divenire. Il mortale ha cercato di porre dei limiti al divenire proprio perché non era in grado di vedere quale fosse la sua vera essenza. Vale a dire che, rimanendo alla superficie, i mortali hanno creduto di poter rendere non nichilistico il divenire, hanno cercato di attribuirgli una struttura diversa imponendogli dei limiti, che nella veste di strutture immutabili potessero porsi a garanzia della incontraddittorietà del divenire. Non avendo capito però quale fosse la vera essenza del divenire, in questi tentativi essi hanno fallito. Tali limiti nel corso del tempo sono caduti, schiacciati dalla forza del divenire medesimo. Se infatti il divenire è considerato l'unica evidenza certa (anche se non se ne vede la reale portata nichilistica) tutto ciò che tende a sopprimerlo o a non permettergli di realizzarsi pienamente, sarà destinato ad essere sopraffatto. I limiti che sono sorti nel tempo per cercare di dare al divenire una portata non nichilistica (non comprendendone la sua natura intrinseca), non possono continuare ad esistere, in quanto non permettono al divenire di realizzarsi per ciò che è

la sua essenza. Queste limitazioni non sono altro che i diversi immutabili che hanno caratterizzato la storia dell'Occidente, tutto ciò che è stato ritenuto permanente e inscalfibile dal divenire delle cose: Dio, le verità eterne, la conoscenza scientifica, l'immutabilità del passato, ecc. Tutto è destinato a cadere.

Per la voce essenziale della filosofia contemporanea, la «verità» che non può esistere è quella che pretende di stare al di sopra del divenire del mondo; giacché l'esistenza del divenire è l'unica verità immutabile, e quest'unica verità è il Fondamento della dimostrazione invincibile con cui il pensiero contemporaneo spinge alla negazione di ogni immutabile, cioè di ogni Dio e di ogni passato immodificabile.¹⁵⁰

Chiaramente è impossibile ritenere che l'essere possa annullarsi e viceversa, ma questa è la strada intrapresa dai mortali, la strada del nichilismo, o meglio la strada che hanno creduto di poter intraprendere. Basandosi sulla falsa certezza del divenire, la volontà di potenza che ne scaturisce, cioè la volontà che crede di poter cambiare con il suo agire le cose e il mondo, mira a distruggere ogni eterno ed ogni immutabile. La volontà, infatti, non è altro che la fede nell'evidenza del divenire, nel fatto che veramente le cose possano annullarsi.

Come abbiamo detto, non è nelle nostre intenzioni ripercorrere le diverse tappe del pensiero severiniano e nemmeno il mostrare la fondazione apodittica di quanto finora detto, ci limitiamo, piuttosto, ad introdurre il suo pensiero attraverso degli elementi chiave che ci saranno utili per analizzare i temi che a noi interessano. Vediamo allora di chiarire il perché gli immutabili come Dio o come il passato, rappresentino degli ostacoli per il divenire.

Il che non accade nella distruzione di Dio da parte dell'essenza del pensiero filosofico del nostro tempo, la quale essenza - quando scendendo nel suo sottosuolo se ne sappiano scorgere i tratti inevitabilmente distruttivi -, in modi diversi ma convergenti, porta l'enticidio alla sua forma estrema, scorgendo che il Dio dell'Occidente (ma ogni altro Dio ne sta assumendo la sembianza ontologico-teologica) è l'*entificazione* dell'ancor nulla che è proprio del futuro, e dell'oramai nulla che è proprio del passato (anticipa l'essere di ciò che invece è ancora un nulla e conserva l'essere di ciò che invece è oramai nulla). Dio rende ente il nulla, perché egli è la Legge che dominando la

¹⁵⁰ E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 23.

totalità del tempo riempie ogni vuoto del nulla che è proprio del futuro e del passato, e quindi rende impossibile quel divenire che, sia per la tradizione dell'Occidente sia per la sua distruzione, è l'evidenza supremamente incontrovertibile e innegabile.¹⁵¹

Dio è colui il quale ha una conoscenza certa di tutto ciò che era e che sarà, anche se in questo momento ciò che Lui conosce non esiste, per così dire, in atto. Ciò che diviene non può essere un completo provenire dal nulla, in quanto, se è conosciuto da Dio, non può essere un nulla. È infatti impossibile conoscere qualcosa che è nulla, in quanto o è qualcosa, ma allora non viene dal nulla, o è un nulla, ma allora non può essere conosciuto, conoscere un nulla è infatti un non conoscere nulla. La conoscenza divina già preconosce attraverso le idee ciò che produrrà, ma i prodotti concreti sono *ex nihilo*. Il divenire nella sua pienezza non può accettare una conoscenza eterna che in qualche modo lo renderebbe prevedibile. Il divenire per essere coerente deve essere imprevedibile, in quanto nessuno può prevedere cosa uscirà dal niente, proprio perché si tratta di un provenire dal nulla, da dove non vi è nessuna cosa. Dio crea il mondo dal suo essere niente (*ex nihilo sui*), in quanto crea l'altro da sé e non da se stesso, ma Egli non può penetrare con il suo sguardo questo nulla, in quanto esso non contiene proprio nulla. Ecco che, allora, persino Dio è minacciato dall'imprevedibilità di ciò che proviene dal nulla.

Infatti, nel Dio produttore (sia egli il demiurgo che vede la totalità delle «idee», ma che, proprio perché le vede, le ha in qualche modo in se stesso; oppure sia egli il creatore che in ogni senso le ha in sé) tutti gli enti da lui prodotti sono precontenuti. Per questo lato essi sono prodotti *ex Deo*. Ma c'è un secondo lato. In quanto gli enti da lui prodotti esistono in Dio come non (ancora) prodotti, essi non sono, sono nulla. Se non fossero nulla, la totalità di ciò che Dio produce sarebbe già, in Dio, che quindi non avrebbe bisogno di produrli. E non sarebbero nemmeno qualcosa di prodotto. Per quest'altro lato - in quanto cioè i non (ancora) prodotti sono, in Dio, un nulla - essi sono pertanto prodotti *ex nihilo*: Dio li può produrre appunto perché, in lui, sono nulla. Ora, in quanto gli enti prodotti sono *ex Deo*, Dio non può temere la propria opera creatrice: la conosce e la domina completamente. Ma in quanto gli enti prodotti sono *ex nihilo* (cioè sono prodotti dal loro esser nulla in quanto, ancora, sono soltanto in Dio), allora ciò che verrà prodotto da questo nulla che è in Dio è assolutamente imprevedibile non

¹⁵¹ E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 162.

solo dai mortali ma dalla stessa onniscienza divina. Se il nulla di ciò che sarà creatura - ossia che è in Dio e che è necessario che sia conosciuto da Dio - non è apparente, allora il nulla non è una dimensione penetrabile entrando nella quale si possa prevedere che cosa scaturirà da essa, sì che la stessa onnipotenza di Dio è minacciata da tale imprevedibilità. Per tale imprevedibilità Dio non può essere l'Onnisciente e l'Onnipotente.¹⁵²

L'onnipotenza e onniscienza di Dio non possono competere con la coerenza nichilistica del divenire. Non solo le prerogative del Dio immutabile ed eterno dell'Occidente cristiano (e di qualsiasi altro luogo o religione) sono messe in dubbio e abbattute, ma anche l'immutabilità del passato è un limite al divenire che va superato. La necessità del passato costituisce una limitazione per il divenire in quanto vi è sempre qualcosa (il passato) che anticipa in qualche modo il provenire dal nulla e che non rimane scalfito dal mutamento. Il passato, costituendo una dimensione che non è più soggetta al cambiamento, in quanto non più presente, rappresenta un permanente che si pone sempre innanzi al completo provenire dal niente dell'essere e che in qualche modo raccoglie tutto l'essere divenuto niente nello scorrere del tempo. I mortali implicitamente rendono conto di questa doppia struttura del passato: da un lato essi ritengono che ciò che passa vada nel niente e dall'altro lato, però, affermano che l'essere stato di ciò che ora è niente non può scomparire, ma rimarrà sempre. Il passato diviene così quel prima, che in qualche modo è presente in ogni poi, e che così ne condiziona l'origine che si vorrebbe imprevedibile. L'unico modo, allora, per poter superare il limite invalicabile costituito dal passato è poter trasformare anch'esso in un contenuto della volontà, in un qualcosa che possa essere modificato. Se una delle caratteristiche principali che distinguono il passato dal presente è l'essere non più soggetto al cambiamento, alla volontà, al divenire, allora bisognerà riuscire a poter metter mano anche su di esso. Bisogna distruggere il suo non poter, oramai, essere diverso da come è.

L'Occidente, infatti, è anche il superamento dell'irraggiungibilità e inafferrabilità del passato; è la volontà di realizzare questo superamento. In questo superamento, cade la differenza tra il passato e il presente, cioè anche il passato diventa un presente. Nello sguardo del nichilismo, infatti, il passato e ciò che è divenuto immutabile - un

¹⁵² Ivi, pp. 226-227.

immutabile che si rivela anche più resistente degli altri immutabili dell'Occidente -, ma che, proprio per questo, è inevitabile si presenti come ciò che, sul fondamento dell'evidenza del divenire, la coerenza del nichilismo si propone di distruggere. Come è inevitabile la distruzione di uno scopo immutabile, al quale il divenire sia costretto a orientarsi e dal quale è quindi reso impossibile in quanto divenire autentico (cioè in quanto uscire dal niente), così è inevitabile la distruzione dell'immutabilità del passato - la distruzione cioè del suo non poter oramai più esser diverso da come è -, alla quale il divenire e la storia devono costantemente commisurarsi e adeguarsi. Non si tratta semplicemente della liberazione dall'ordine esistente, che viene chiamata «liberazione dal passato» perché tale ordine esiste da lungo tempo: si tratta di una liberazione più radicale, cioè della liberazione dall'esser stato ciò che è stato, di ciò che è stato ma che oramai non è più: della liberazione dal fatto che un certo ordine è stato e che, essendo stato, è oramai una necessità che sia così stato.¹⁵³

Insomma, si tratta di distruggere il *factum infectum fieri nequit*. Esso rappresenta ciò che resta di quell'ordine sotto cui è esistito ciò che è esistito. Se anche ciò che diviene passato si annulla, non si annulla, come detto, il suo essere stato. Il *factum infectum fieri nequit* non è altro che l'eterno essere stato di quell'ordine che sempre ci sarà. Con questo intento, secondo Severino, vanno letti tutti i tentativi, sorti specialmente in epoca contemporanea, di superare l'immutabilità del passato. Essi, cercano di rendere anche il passato soggetto a manipolazione, tentano di superare il *factum infectum fieri nequit*, trasformandolo in un *factum infectum fieri quit*.

La dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno del passato in quanto oggetto della volontà, il principio ermeneutico del carattere ipotetico di ogni ricostruzione storica del passato, il concetto idealistico del passato come creazione dello spirito, il progetto di ricostruzione di eventi passati elaborato all'interno della fisica contemporanea, e la stessa teoria della relatività, sono modi, provvisti di un crescente grado di coerenza, con cui la civiltà della tecnica tenta la distruzione dell'immutabilità del passato. Agli occhi del nichilismo, il passato si presenta, da un lato, come ciò che è diventato niente, e, dall'altro lato, come ciò che è esistito secondo un certo ordine: questo ordine è diventato niente e d'altra parte non è ancora diventato niente l'*essere stato* dell'ordine. Nella storia dell'Occidente questo essere stato dell'ordine si presenta, dapprima, appunto come un'immutabilità assoluta, l'immutabilità del *factum che infectum fieri*

¹⁵³ E. Severino, *Destino della necessità* (1980), Adelphi, Milano 1999², p. 202.

nequit. La coerenza del nichilismo che spinge inevitabilmente alla distruzione degli immutabili (tra i quali si trova anche il determinismo presente nella teoria einsteiniana della relatività), progetta la distruzione dell'immutabilità del passato, nel senso che progetta una situazione in cui il *factum infectum fieri quit*.¹⁵⁴

Tra tutti questi tentativi se ne può individuare uno che, secondo Severino, è il più coerente ed il più efficace: la dottrina dell'eterno ritorno nietzscheano. Severino dà un'interpretazione a questo controverso e centrale pensiero di Nietzsche considerandolo come lo sforzo estremo per abbattere uno degli immutabili più resistenti. Il passato, il già accaduto, è il "così fu" che sfugge, come detto, alla volontà di potenza. La volontà deve allora prendere possesso del passato in un modo tale che esso non possa mai sfuggirgli. Tale modo, però, non deve coincidere con quello che ritiene di poter semplicemente trattare il passato come un presente; vale a dire che non può consistere nell'idea di poter modificare il passato così come si modifica il presente. Non posso pensare che come ora cambio a piacimento, ad esempio, una sequenza di oggetti, così posso cambiare nel passato la loro passata disposizione. Trasformare il passato come si trasforma il presente, non farebbe altro infatti che trasportare ancor di più nel passato il passare. Un evento passato, modificato dalla volontà, genera un altro evento passato: il generato dalla volontà, che non fa altro che aumentare il campo del "così fu". La vera alternativa è che la volontà rivoglia ciò che ha voluto così come lo ha voluto. La volontà deve volere in eterno il passato così come lo ha sempre voluto, deve volere a ritroso tutto ciò che essa ha voluto.

Una volontà trasformatrice del passato continua ad avere dinanzi, come un che di non voluto e di indipendente, *ciò che* essa trasforma e da cui si allontana lasciandolo per altro nel suo essere definitivamente stato ciò che esso è stato. La volontà non è quindi impotente rispetto al passato solo se essa continua - ed eternamente - a volerlo così com'è essa lo ha voluto; e solo se essa, nel passato infinito, ha continuato in eterno a volerlo. La capacità della volontà di volere a ritroso tutto ciò che essa ha voluto non può essere nemmeno la volontà di rendere non accaduto ciò che è accaduto, ossia non può essere la volontà di sostituire il *factum infectum fieri nequit* con il *factum infectum fieri potest*. Questa sostituzione condurrebbe infatti all'annullamento del passato, e dunque all'annullamento del divenire, ossia alla nullità di ciò che invece è l'evidenza

¹⁵⁴ Ivi, pp. 202-203.

suprema. L'annullamento del passato non ha nulla a che vedere con la capacità della volontà di volere a ritroso il passato, perché l'annullamento del passato è insieme l'annullamento di tale capacità. Una volontà capace di rendere non accaduto ciò che è accaduto non è una volontà potente, o particolarmente capace di modificare il passato, ma è una volontà che, annullando il divenire che essa fa scorrere e passare, annulla se stessa.¹⁵⁵

Non è la ricreazione a piacimento del passato, o il farlo essere diversamente da come è stato, il vero potere su di esso, ma il rivolerlo eternamente così come è stato voluto. L'atto del ricreare il passato, una volta compiuto, diventa a sua volta un essere stato. La dimensione dell'essere stato si allarga ulteriormente inglobando anche l'atto che voleva modificarlo una volta che tale atto passa. Ecco allora che né l'onnipotenza divina, né i tentativi del Partito descritto da Orwell e neppure l'idealismo gentiliano, ricordato da Severino come l'altro grande tentativo di sbarazzarsi dell'immutabilità del passato, possono avere veramente effetto. L'idea della modificazione del passato insita in tali tentativi, certamente amplia la portata di ciò che è voluto dalla volontà e ne aumenta la potenza estendendola oltre i normali confini del presente, ma il "così fu" non ne viene realmente scalfito. Rimane infatti l'essere stato, così come è stato, del presente che, una volta passato, si vuole modificare modificando il passato e rimane anche l'essere stato di tale modificazione una volta avvenuta. La volontà combatterebbe perciò una battaglia persa, che non farebbe altro che confermare ed allargare la dimensione dell'essere stato a scapito della potenza della volontà e del divenire, il quale si troverebbe così ulteriormente limitato. La vera potenza sul passato non è farlo essere diversamente o ricrearlo in maniera diversa, ma rivolerlo eternamente così come è stato, rendendolo così, un eternamente voluto. In questo senso va letto, allora, l'eterno ritorno teorizzato da Nietzsche: trasformare il "così fu" in un "così volli che fosse".

La potenza sulla totalità dell'ente da parte della volontà che vuole l'eterno ritorno è superiore anche alla stessa onnipotenza divina, perché anche quest'ultima [...] non può nulla su un passato che le si presenta come oramai solidificato nel suo essere stato ciò che è stato - non può nulla, si osservi, non nel senso che da essa si pretenda quella forma assurda di potenza che vorrebbe rendere *infectum* il *factum* (e, come già si è detto, non è certamente questo assurdo che la potenza estrema della volontà dell'eterno

¹⁵⁵ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 249.

ritorno ritiene di saper realizzare), ma nel senso che l'onnipotenza divina, una volta prodotto qualcosa, e reso un *factum*, non ha più alcuna potenza su di esso. La suprema potenza sul *factum* non consiste nel modificarlo o nel crearlo e ricrearlo, ma nel rivolerlo così com'è stato voluto, cioè nell'infinito ritorno della volontà che lo ha voluto, e dunque nell'infinito ritorno di tutte le cose che sono state volute, e che sono la totalità delle cose. Solo se il voluto è voluto in questo modo esso non si costituisce come un eterno che rende impotente la volontà e impossibile il divenire. È infatti questa suprema forma di potenza ad essere *necessariamente* richiesta dall'evidenza del divenire.¹⁵⁶

La forma più alta di potenza appartiene all'eterno ritorno, essa è superiore all'onnipotenza divina, alla capacità di intervenire sul passato. La volontà che vuole l'eterno ritorno di tutte le cose sfugge alla logica che afferma che se si vuole avere potere sul passato bisogna essere in grado di modificarlo, con esso infatti non si amplia più il campo dell'essere stato. Il divenire non ha più un eterno immutabile che lo predetermina e così lo nega. Esso ha invece un eterno voluto prima di sé, che essendo voluto, non sfugge alla volontà e quindi, sembrerebbe, al divenire. In effetti, questa prospettiva è molto diversa da tutte quelle che abbiamo finora incontrato, le quali se pure per diverse ragioni miravano alla mutabilità del passato, tutte si ritrovavano a scontrarsi direttamente con il *factum infectum fieri nequit*. Nell'eterno ritorno nietzscheano, invece, tale contrapposizione non sembra così diretta. Il rivolare eternamente che ciò che è stato, sia stato come è stato, non sembra negare direttamente il *factum infectum fieri nequit*. Del resto, però, la posizione della volontà rispetto al passato è un po' ambigua, essa deve infatti volere eternamente ogni contenuto che essa vuole, come è stato detto, ma dall'altra parte deve anche non volere più ciò che essa vuole, così da poter volere anche tutti gli altri voluti che costituiscono il divenire della volontà. Solo l'eterno ritorno sembra superare questa contraddizione, in quanto se la volontà rivuole eternamente tutto ciò che essa ha voluto, tale rivolare senza differenze il voluto permette che essa, nel futuro, non abbandoni il ciò che è stato come è stato, ma lo rivoglia ancora eternamente. Futuro e passato, per quanto la volontà possa ad un certo momento non volere più ciò che essa vuole, saranno comunque eternamente voluti. Non vi sarà mai un futuro eternamente futuro o un passato eternamente passato che ad essa sfuggano rendendo impossibile il divenire. Per la coerenza del divenire solo

¹⁵⁶ Ivi, pp. 394-395.

l'eterno ritorno può porsi come immutabile affinché il passato non si erga a limite invalicabile.

Ma cerchiamo di capire ancor meglio come Severino descriva la capacità, propria dell'eterno ritorno, di ergersi come l'effettiva riappropriazione del passato da parte della volontà. Il passato, ci dice Severino, è sempre considerato da un lato come annullantesi nel suo contenuto e dall'altro come permanente nella sua immagine. Il contenuto di un evento, una volta passato, si annulla, ma il ricordo di tale evento rimane come esistente nella memoria. Il ricordo non è il passato, ma solo una sua immagine sbiadita, la quale, appunto perché ricordata, non può essere un nulla ma per forza un qualcosa. La memoria è allora il permanere nell'essere dell'immagine del passato oramai annullato ed è per questo che normalmente si ritiene la volontà incapace di agire sul passato, perché esso è in sé oramai nulla. L'ambizione dell'eterno ritorno, la volontà di potenza del superuomo così come pensati da Nietzsche, vanno intesi come la capacità di rivolere eternamente, riportandola fuori dal nulla in cui era andata, l'esistenza concreta del contenuto passato. La volontà che raggiunge l'apice nell'eterno ritorno rivuole il passato nella sua concretezza e per farlo deve trarlo dal nulla in cui, anche per Nietzsche, il passato si trova in quanto passato. In questo senso Nietzsche non sfugge alla normale concezione del passato che vede in esso l'annullarsi del contenuto e la sopravvivenza dell'immagine. Se poi si vuol capire che cosa sia il risultato dell'andar nel nulla dell'essere, si scoprirà che esso non è altro che l'essere stato dell'essere. L'essere, un qualsiasi essere, una volta che è passato diviene un essere che è stato. L'essere stato è il passato dell'essere presente. Nel pensarlo Nietzsche non si discosta minimamente dal resto del pensiero occidentale che, su questo punto, è praticamente in completo accordo. Quindi, quando noi diciamo che la volontà vuole avere potere sul passato, non diciamo altro se non che essa vuole avere potere sull'essere stato dell'essere. Normalmente la volontà crede di avere potenza solo sul presente, cioè sull'essere e mai sul passato, vale a dire sull'essere stato; eppure è proprio su questo tentativo che si gioca la possibilità della mutabilità del passato. La possibilità di modificare l'essere stato è il centro della disputa medievale da noi analizzata e al contempo la ragione del tentativo a sé stante proposto da Nietzsche con l'eterno ritorno. Ma perché, ci chiediamo, l'essere stato è un avversario così arduo da sconfiggere, perché rappresenta una barriera così difficilmente superabile? In parte abbiamo già

risposto a queste domande, ma approfittiamo nuovamente dell'occasione per ritornare a ribadire con più chiarezza la portata principale del *factum infectum fieri nequit*.

Su questo punto è molto interessante, allora, continuare a riprendere la riflessione severiniana; la quale ci permette di approfondire anche quell'aspetto, spesso lasciato in disparte da molti autori, riguardante la forza argomentativa insita nel *factum infectum fieri nequit*, contro la quale si infrangono i tentativi di poter considerare il passato un che di mutabile. Questo permette inoltre di riconsiderare la portata argomentativa di quelle riflessioni medievali che lo ritenevano possibile e di apprezzare ancor di più il tentativo *sui generis* operato dalla dottrina dell'eterno ritorno.

Ripercorriamo, punto per punto, la dimostrazione severiniana. Partiamo da un esempio immediato, così da poter mettere in luce, anche nel semplice, la portata veritativa di ciò che affermiamo.

Ipotizziamo di voler spostare un qualsiasi oggetto, quale potrebbe essere una lampada, dal punto in cui si trova ad un altro punto alla sua sinistra. Indichiamo con ssL questo spostamento a sinistra della lampada (s = spostamento, s = sinistra, L = lampada). Se a questo punto ci interroghiamo su cosa possa voler dire modificare il passato e su come ciò possa avvenire, dobbiamo pensare se sia o no possibile spostare L, cioè la lampada prima del suo spostamento a sinistra, diversamente da come abbiamo fatto. Modificare il passato vuole dire, in questo caso, poter realizzare uno spostamento diverso di L e non di ssL, in quanto, avvenuto lo spostamento, è ssL il presente mentre L il passato. Ora, pensare uno spostamento diverso di L, per esempio a destra, significa pensare un sdL, o che è lo stesso, un non-ssL. Il problema, come si noterà, è che il poter spostare diversamente L implicherebbe la situazione contraddittoria in cui L è, al contempo, stata sposta in una certa direzione eppure in un'altra; coesisterebbero quindi, in maniera impossibile, ssL e non-ssL. La lampada sarebbe stata spostata a sinistra e al contempo non sarebbe stata spostata a sinistra, ma mettiamo, a destra, per cui sdL = ssL, il che va contro il principio di non contraddizione.

Si potrebbero tentare a questo punto delle alternative per poter evitare la contraddizione, ma anch'esse, come vedremo, risultano erronee. Se si dicesse, infatti, che non vi è contraddizione nell'affermare sia ssL che non-ssL in quanto non avvengono nello stesso tempo, ma supponiamo uno prima e uno dopo, non si farebbe altro che negare a non-ssL lo statuto di passato alternativo a ssL. Se infatti non-ssL

fosse uno spostamento che sorraggiunge dopo quello di ssL, allora non si negherebbe né l'essere stato immutabile di L, né quello di ssL. Semplicemente la lampada sarebbe stata spostata prima a sinistra e poi a destra, ma l'essere stato di questi spostamenti non verrebbe modificato.

Si potrebbe allora affermare che allo spostamento in non-ssL da parte di L, corrisponda l'annientamento di ssL, di modo che non possa verificarsi la situazione contraddittoria in cui entrambi stiano assieme: ssL e non-ssL. L verrebbe spostato in non-ssL e al contempo ssL verrebbe annientato, il passato sarebbe così stato modificato. Il problema è che l'annientamento di ssL nel mentre si realizza non-ssL lascia inalterato l'esser stato di ssL e in tal modo si ripropone la situazione contraddittoria della coesistenza temporale di ssL e non-ssL. Infatti l'essere di non-ssL, che dovrebbe coincidere con il non essere di ssL, verrebbe a stare insieme all'essere stato di ssL. Si riproporrebbe così una situazione in cui prima accadrebbe ssL e poi non-ssL, ma ciò, come abbiamo visto sopra, non fonda in alcun modo la mutabilità del passato, anzi. Ecco che allora dovrebbero trovarsi temporalmente insieme ssL e non-ssL, ma questo è appunto impossibile perché contraddittorio.

Le ultime alternative che sembrano percorribili sono quelle che o ritengono non solo ssL annientato con il sorraggiungere di non-ssL, ma anche l'essere stato di ssL, o credono che si possa ritenere ssL mai esistito una volta sorraggiunto non-ssL. Entrambe risultano strade impercorribili:

Per volere la trasformazione del passato L in non-ssL sarebbe dunque necessario non solo l'annientamento di ssL, ma anche l'annientamento dell'essere stato di ssL, cioè sarebbe necessario l'impossibile, essendo impossibile che l'essere stato di ssL divenga il non essere stato di ssL e che dunque l'essere stato di ssL non sia l'esser stato di ssL. (In quanto pensato al di fuori della struttura del destino, il *factum infectum fieri nequit* è, come gli altri principi logico-ontologici della tradizione, la *fede* che l'essente non sia altro da sé. Il nichilismo crede che l'esser qualcosa non possa diventare un non essere stato quel qualcosa, ma lo crede all'interno della convinzione che l'esser qualcosa possa diventare altro, e questa convinzione non sa di essere la fede che qualcosa sia altro da ciò che esso è, cioè non sia ciò che esso è).

È infine impossibile che, per voler trasformare il passato L in non-ssL, si debba credere che ssL non sia mai stato. Infatti, se ssL è apparso nella terra isolata (se è verità del destino che sia apparso nel sogno della terra isolata), è una contraddizione credere che

non sia mai stato; che se invece ssL non è mai apparso, voler trasformare L in non-ssL non è allora un volere il passato (L), perché L è un passato proprio in quanto, prima che in non-ssL è stato trasformato in un certo modo - ad esempio in ssL, che quindi, rispetto a non-ssL è un esser stato.¹⁵⁷

Tutto ciò mostra come sia impossibile volere il passato, cioè pensare di poterlo cambiare; al limite ci si può solo illudere di poterlo fare. Questa dimostrazione esibisce la necessità della differenza tra passato e presente, mostrando come sia impossibile che la volontà riesca a trasformare il passato come crede di trasformare il presente. Il *factum infectum fieri nequit*, ci dice Severino, seppure all'interno del nichilismo e della fede nel divenire altro, fa parte dei principi logico-ontologici della tradizione. Esso, dal canto suo, assicura l'immutabilità del passato poggiandosi sul primo principio, il principio di non contraddizione.

Si capisce allora come mai pensatori quali Pier Damiani e Bradwardine abbiano dovuto legare la riflessione intorno alla mutabilità del passato insieme agli interrogativi sul principio di non contraddizione e di come invece autori come Tommaso d'Aquino e Bonaventura abbiano basato la saldezza e l'immutabilità del passato sul primo principio. Solo il principio di non contraddizione offriva la garanzia di rendere inattaccabile il passato e solo la messa in questione della portata di questo principio da parte di Dio poteva lasciare aperta la questione sulla mutabilità degli eventi passati.

Che Bradwardine abbia, a suo modo, pensato che il passato potesse essere modificato dalla potenza divina senza contraddizione, non può, allora, che lasciare molti dubbi. O Dio può agire oltre o al di là del primo principio, come sembra suggerire Damiani, e quindi può metter mano al passato (anche se poi bisogna vedere se ciò sia effettivamente possibile e che conseguenze, eventualmente, abbia), o Dio, non si riesce a capire in che modo, in base a quanto sopra dimostrato, dovrebbe in contraddittoriamente avere la capacità di modificare il passato.

L'eterno ritorno nietzscheano, da parte sua, come abbiamo già detto, non si pone in diretto contrasto con esso, in quanto non mira a far sì che non sia stato ciò che è stato, piuttosto, con una mossa diversa, cerca di fare in modo che ciò che è stato sia, per sempre, voluto così come stato. L'eterno ritorno, quasi si trovasse di fronte ad un nemico troppo forte, nelle vesti del *factum infectum fieri nequit*, aggira l'ostacolo non

¹⁵⁷ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 286-287.

cercando di voler diversamente il passato, ma volendolo eternamente. Questo è l'unico modo per tentare di ampliare il potere della volontà sul passato. La mossa è in effetti assai interessante, rende il passato soggetto alla volontà che lo vuole eternamente, e così, in qualche modo, lo rende modificabile, ma in realtà, però, qui si cela il vero problema. La volontà nell'eterno ritorno crede di aver potere sul passato in quanto lo vuole eternamente così come è, ma in questo modo non fa altro che confermarne immutabilmente la struttura. La volontà che crede di poter agire sulle cose, e con essa il divenire, si ritrovano schiacciate dal peso della dottrina che hanno evocato per poter raggiungere la loro massima potenza. L'eterno ritorno di tutte le cose è infatti anch'esso un eterno e come tale implica un limite per il divenire, infatti, in quanto eterno, non diviene. Il divenire che per raggiungere la massima coerenza è arrivato all'eterno ritorno, da questo eterno viene annullato. L'eterno ritorno, infatti, anticipa e prestabilisce il futuro, mina la novità del divenire, tutto ciò che avverrà è già da sempre avvenuto. L'immutabilità del passato non solo esce praticamente non scalfita dall'eterno ritorno, ma in più finisce per condizionare lo stesso futuro. La volontà sarà anche libera nel suo volere, ma gli atti che compie sono eternamente gli stessi, essi si ripresenteranno infinite volte. La volontà che vuol essere libera dall'immutabilità del passato, finisce per essere schiava di se stessa, schiava del suo volere sempre le stesse cose. E il problema maggiore, fa notare Severino, è che l'eterno ritorno non è un esito qualunque, dipendente da uno specifico punto di vista, bensì è l'esito necessario a cui giunge il tentativo di rendere radicale, e quindi completamente conforme a se stesso, il divenire. Per questo motivo le difficoltà a cui siamo giunti non sorgono primariamente a causa dell'eterno ritorno, ma a motivo della stessa contraddittorietà del divenire. È nel divenire che si cela il vero problema e solo secondariamente nella forma che cerca di esprimerne al meglio l'essenza.

Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di se stesso. Questo significa che il divenire è un concetto in sé stesso contraddittorio. Implicando l'eterno - essendo, esso, eternità -, è un concetto che implica la negazione di quella differenza tra essere e nulla che costituisce la struttura originaria del pensiero dell'Occidente e che nel suo significato compiuto richiede che qualcosa non sia il proprio altro. La struttura originaria dell'Occidente, la sua suprema evidenza, è negazione di se stessa. L'eterno ritorno di tutte le cose anticipa e prestabilisce la totalità

del futuro. Vanifica il divenire, in modo ancora più radicale dell'eternità di Dio, perché che Dio esista è l'illusione fondamentale del pensiero metafisico; ma che l'eterno ritorno esista è una necessità inderogabile, richiesta dall'essenza stessa del divenire.¹⁵⁸

Se il problema secondo Severino si trova nel divenire stesso, che conseguenze vanno tratte, allora, sul modo di concepire il passare? L'identificazione tra essere e niente è la contraddizione insita nel divenire così come noi lo consideriamo comunemente; quindi il nostro modo di intendere il passato dovrà liberarsi, se vorrà essere corretto, da tale contraddittorietà. Abbiamo visto come solitamente il passare di un evento sia legato al suo annullamento e come di questo essere stato dell'evento passato rimanga solo il ricordo, ma ora, anche in base a quanto sin qui detto, ci chiediamo: su quale fondamento possiamo affermare che ciò che ci appare del passato, nella memoria, sia solo un'immagine di qualcosa che ora è nulla? Se il passato è diventato nulla, come possiamo dire che ne appare un'immagine? Come può apparire, infatti, il ricordo di qualcosa che è nulla? Il ricordo è un qualcosa, ma se diciamo che ricorda un nulla, non diciamo altro che non ricorda nulla (che non vuol dire che ricordi il nulla, ovviamente). Si starebbe affermando quindi che il ricordo non ricorderebbe alcunché. Un ricordare nulla è come non ricordare. Va da sé che, se il passare fosse veramente un andar nel nulla delle cose, i ricordi e la memoria non avrebbero nessun reale contenuto. È impossibile ricordare ciò che è niente perché non ci sarebbe niente da ricordare.

A questo punto, probabilmente rifiutando queste conclusioni, risponderemmo a queste considerazioni affermando che: non è che il ricordo ricordi un nulla, ma che esso ricorda l'essere stato di qualcosa che ora è nulla. Il ricordo insomma non avrebbe a che fare con l'essere proprio (attuale) di un evento, ma con il suo essere stato. E visto che l'essere stato non è un nulla, non si può affermare che il ricordo poggi sul niente. In realtà, però, è proprio su questo punto che Severino insiste e che il nostro discorso si avvia alla conclusione. Infatti, dicendo così non si fa altro che identificare l'annullarsi di un ente che diviene passato col suo positivo essere stato e, ancor di più, non si scorge la contraddizione insita nel dire che qualcosa (qualunque cosa essa sia) da essente divenga niente nel suo passaggio dal presente al passato. L'essere non può identificarsi col niente; quindi se qualcosa è, esiste, non può diventare nulla. Se poi fossimo

¹⁵⁸ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 414.

comunque convinti di questo, dovremmo spiegare come sia possibile che qualcosa che diviene nulla mantenga il suo essere stato, cioè il suo non essere nulla. L'essere stato di qualcosa (ora), coincide col suo essere nulla, in quanto, se non fosse nulla, sarebbe ancora presente e non un passato, sarebbe e basta, e non un essere stato, cioè un non più presente.

È impossibile che ciò che è stato sia, quando e in quanto è stato - cioè quando e in quanto è nulla -, un essente; così come è impossibile che un circolo quadrato sia un circolo. Si può credere che lo sia, soltanto se si separa il suo esser circolo del suo esser quadrato; ossia è del circolo, così separato, che non è contraddittorio affermare che è circolo [...] Ma allora, così affermando, non ci si riferisce a una unità consistente nell'essente che sarebbe il circolo-quadrato, ma ci si riferisce a un circolo *e* a un quadrato, e se a questo punto si identifica quell'unità e questa dualità, ci si può illudere di poter dire senza contraddizione che un circolo quadrato è un circolo. Analogamente, è impossibile affermare che ciò che è *stato* è stato (quando e in quanto è stato) un essente. Infatti ciò che è stato è un essente-che-è-*stato* (quando e in quanto è stato) un essente, perché ciò che è *stato* è un essente-che-è-niente: in quanto è un essente che è diventato niente, è un essente che è niente. Ma è impossibile che un essente-che-è-niente sia un essente (come è impossibile che un circolo-quadrato sia un circolo). Cioè, anche qui, si può credere che lo sia (quando e in quanto è *stato*), soltanto se si separa il suo esser essente dal suo esser niente, e del suo esser essente si afferma che è un essente. Nemmeno qui, allora, ci si riferisce all'unità essente-che-è-niente, ma ci si riferisce all'essente *e* al niente; e se a questo punto si identifica quell'unità a questa dualità ci si può illudere di poter affermare senza contraddizione che l'essente-che-è-niente, *ossia* l'essente-che-è-stato, è un essente.

Dunque è impossibile che il ricordo ricordi ciò che è stato e che ora è niente.¹⁵⁹

Nel ricordo può apparire allora solo un essente, solo qualcosa che è e non è nulla. Ma che qualcosa possa diventare nulla è l'impossibilità che mai si realizzerà, il passato quindi, non può coincidere con l'annullarsi degli enti. Così l'essere stato non può avere alcuna esistenza se coincide con l'annullamento di qualcosa. Che qualcosa che è stato, non possa non essere stato, è vero solo se l'essere e il niente non si identificano. Il *factum infectum fieri nequit* si fonda certo sul suo non poter essere smentito da alcun tentativo di rendere il passato un che di modificabile (come abbiamo

¹⁵⁹ E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 527-528.

visto); però esso andrebbe correttamente inteso in una logica in cui il passare non coincida con l'annullamento. Severino mostra come l'essere stato, se implicante il nulla dell'essere, non ha ragione di esistere come concetto; perciò sarebbe corretto non il dire: “che ciò che è stato non può non essere stato”, ma “che ciò che è, non può non essere”. Ciò che è, rimanendo sempre nell'essere, non potendo mai diventare niente, sarà sempre ciò che è, eternamente. Il *factum infectum fieri nequit* non sembrerebbe allora, in base a queste considerazioni, trovare un posto sicuro nel pensiero severiniano, di cui per altro, però, abbiamo visto l'attenzione nel prenderlo in considerazione e nel dimostrarne la forza. Esso infatti resterebbe avvolto in una logica nichilistica in cui l'essere va nel nulla e viceversa. Più precisamente, pensiamo noi, il *factum infectum fieri nequit* non andrebbe in realtà negato, ma più correttamente, andrebbe reinterpretato. Esso mostra, poggiandosi sul primo principio, l'impossibilità del divenire altro nel e del passato; quindi ripensato in una chiave non nichilistica, potremmo ritrovarlo espresso in altre forme. Ad esempio al: “ciò che è stato non può non essere stato”, si può sostituire il: “ciò che è apparso non può non essere apparso”. Il divenire inteso non nichilisticamente, come apparire e scomparire degli enti, farebbe posto ad una forma altrettanto non nichilistica del *factum infectum fieri nequit*. Ciò che è apparso non può non essere apparso: “*quod apparuit nequit non apparuisse*”. Tutto questo però, in qualche modo, esula dal presente lavoro e lascia piuttosto lo spazio per approfondimenti successivi. Ora, in effetti, siamo legati principalmente alla forma classica del *factum infectum fieri nequit*.

Ciò che con Severino è stato interessante sottolineare è stato l'approfondimento su due fronti opposti del tema dell'immutabilità del passato. Abbiamo visto, da un lato l'esposizione di quello che sembra essere il tentativo più radicale della sua messa in questione con la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, e dall'altro abbiamo esaminato con chiarezza la forza del *factum infectum fieri nequit*. Il tutto poi, potendo riprendere anche altre domande lasciate in sospeso nel corpo del lavoro e tornando sul punto centrale della concezione classica del passato, che vede in esso l'annullamento di ciò che non è più presente. La concezione medievale del passato sembra muoversi, tranne forse con qualche eccezione, all'interno di quest'orbita, quindi la disquisizione intorno all'immutabilità del passato ha un alveo concettuale ben chiaro. Non per niente una delle questioni che abbiamo affrontato, anche in un autore centrale come Tommaso, è se Dio possa conoscere ciò che ora non esiste. La stessa riflessione sui

futuri contingenti, poi, interroga su come si possa sapere ciò che sarà, ma ora non è. Si tratta di capire quindi su quali presupposti la questione sul *factum infectum fieri nequit* sia stata posta e, alla luce di ciò, saperne apprezzare gli sviluppi. Il confronto con Severino è utile in questo, perché permette di riuscire a scorgere un possibile punto di arrivo in queste questioni che partono da precisi presupposti, ma anche fa vedere un loro possibile limite. Se la concezione ontologica del passato muta, le stesse questioni si rimodulano e in parte svaniscono. La necessità del passato può essere compresa meglio all'interno di questo confronto; essa del resto in nessun caso esce smentita, ma la portata del suo contenuto va riesaminata. Che il passato sia necessario e immutabile e non possa divenire è stato assodato, ma che cosa si indichi con il termine “passato”, quale sia il suo contenuto appropriato, il suo statuto ontologico, è problema tutt'altro che risolto.

Bibliografia

-Autori e studi antichi:

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2007.
- Aristotele, *Metafisica*, trad. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2009.
- Aristotele, *Opere. Vol. 3: Fisica, Del cielo*, trad. it. di A. Russo e O. Longo, Laterza, Bari 2007.
- L. Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Symbolon, Ed. Grafica del Libro, Catania 1984.
- M. I. Parente, *Stoici antichi*, I vol., ed. it. a cura di M. I. Parente, Utet, Torino 1989.
- R. Radice, *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. di R. Radice, Bompiani, Milano 2006.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, I e II voll., trad. it di C. Barone, Garzanti, Milano 2009.

- Autori e studi medievali:

- Agostino, *Contro Fausto manicheo*, trad. it di U. Pizzani, L. Alici, A. Di Pilla, in *Opere di Sant'Agostino*, parte I vol. XIV/2, Città Nuova Editrice, Roma 2004.
- Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. di C. Vitali, Bur, Milano 1998.
- Anselmo d'Aosta, *La caduta del diavolo*, ed. it. a cura di G. Elia e G. Marchetti, Bompiani, Milano 2007.
- Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche. La verità*, trad. it. e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969.
- Anselmo d'Aosta, *Perchè un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del verbo*, Intr. trad. it. e note a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007.
- Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, ed. it. a cura di L. Pozzi, Bur, Milano 2007.
- Anselmo d' Aosta, *Monologio e Proslogio*, ed. it. a cura di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009.
- L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina-LEB, Bergamo 1990.

- J. Biard, *Guglielmo di Ockham e la Teologia*, trad. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2000.
- Bonaventura da Bagnoregio, *Opuscoli teologici / 2. Breviloquio*, trad. it. di M. Aprea con la revisione di L. Mauro e A. Stendardi, introduzione e note di L. Mauro, indici di J. Guy Bougerol, Conferenza Italiana Ministri Provinciali O.F.M., Città Nuova Editrice, Roma 1996.
- G. Buridano, *Il cielo e il mondo. Commento al trattato « Del cielo » di Aristotele*, trad. it. di A. Ghisalberti, Rusconi, Milano 1983.
- G. Capatano, *Agostino. Tutti i dialoghi*, trad. it. di G. Capatano, Bompiani, Milano 2006.
- Tito S. Centi, *Nel segno del Sole. San Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 2008.
- F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Edizioni Dedalo srl, Bari 1980.
- F. Corvino, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in *Studi di filosofia medievale*, Adriatica, Bari 1974.
- Pier Damiani, «*De divina omnipotentia*» e altri opuscoli, testo critico con intr. e note a cura di P. Brezzi, trad. it. di B. Nardi, Valecchi Editore, Firenze 1943.
- W. Dolnikowski, *Thomas Bradwardine: a View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*, Brill Academic Publishers, Leiden 1995.
- K. Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica* (1980), trad. it. di C. Tugnoli, Società editrice il Mulino, Bologna 1983.
- A. Ghisalberti, *Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham - Scritti filosofici*, Nardini editore, Firenze 1991.
- A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Bari 1976.
- A. Ghisalberti, *Ontologia della temporalità. La domanda filosofica sul tempo nel pensiero classico e medioevale*, CUSL, Milano 2005.
- É. Gilson, *Giovanni Duns Scoto*, trad. it. di D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008.
- É. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, trad. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1994.
- Girolamo, *Le lettere*, trad. it. di S. Cola, vol. I, lettere I-LII, Città Nuova Editrice, 1996 Roma.

- Maarten J. F. M. Hoenen, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo Medioevo*, trad. it. di C. Di Palermo, Jaca Book, Milano 2003.
- L. Immarione, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 1999.
- N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *La logica nel Medioevo*, trad. it. di P. Fiorini, Jaca Book, Milano 1999.
- G. Lauriola, *Antologia Giovanni Duns Scoto*, AGA, Bari 2007.
- G. Lauriola, *Opera Omnia/ Ioannes Duns Scotus*, editio minor, vol. II/1 Opera theologica, Alberobello: AGA, Bari 1998.
- G. Lauriola, *Opera Omnia/ Ioannes Duns Scotus*, editio minor, vol. II/2 Opera theologica, Alberobello: AGA, Bari 1999.
- G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his "De Causa Dei" and its Opponents*, Cambridge university press, Cambridge 2008.
- A. G. Manno, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Levante Editori, Bari 1994.
- G. P. Soliani, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.
- M. Sylwanowicz, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill Academic Publishers, Leiden 1996.
- O. Todisco, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1996.
- O. Todisco, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Messaggero di S. Antonio Editrice, Padova 1998.
- Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, Ed. Henry Saville, Ex Officina Nortoniana apud Ioannem Billium, London 1618.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. it. a cura della redazione dell' Edizioni Studio Domenicano, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La potenza divina. Questioni 1-5*, vol. 8, introduzione e trad. it. a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. La verità, questioni 1-9*, vol. 1, trad. it. di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate. Questioni su argomenti vari, primo tomo, Quodlibet 1-6 e 12*, vol. 11, trad. it. a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele Peri Hermeneias*, ed. it. a cura di G. Bertuzzi e S. Parenti, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto – L'eternità del mondo*, trad. it. di D. Didero, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012.

Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, ed. it. a cura di Tito S. Centi, Unione tipografico-editrice Torinese, Torino 1975.

- Autori e studi moderni e contemporanei:

I. Kant, *Antropologia pragmatica* (1798), trad. it. di G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2009.

G. Orwell, *1984* (1949), trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano 2002.

G. Orwell, *La fattoria degli animali* (1945), trad. it. di B. Tasso, Famiglia cristiana, Milano 1998.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1885), trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2011.

E. Severino, *Destino della necessità* (1980), Adelphi, Milano 1999².

E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano (1982, nuova edizione ampliata), 2005 (seconda edizione “Gli Adelphi”).

E. Severino, *Gli abitatori del tempo* (1978), Rizzoli, Milano 2009².

E. Severino, *Il giogo* (1989), Adelphi, Milano 2005².

E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire* (1989), Bur, Milano 2006².

E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

E. Severino, *La Gloria* (2001), Adelphi, Milano 2010².

E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

E. Severino, *Tautotes* (1995), Adelphi, Milano 2009².

A. Possamai, *Ciò che resta del passato. Riflessioni sul tema del tempo passato in Agostino, Freud, Spaemann e Severino*, tesi di laurea in Filosofia, Università Ca' Foscari di Venezia, 2010-2011.

- Sitografia:

Gloria Frost, *Thomas Bradwardine on God and the Foundations of Modality*,
<http://www.academia.edu/1080092/Thomas_Bradwardine_on_God_and_the_Foundations_of_Modality>, (consultazione agosto 2013).

< <http://www.franciscan-archive.org/> >