

Introduzione

Anna Rodolfi

Il convegno di cui si presentano qui gli atti si è svolto dal 17 al 18 ottobre 2024, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, nell'ambito delle attività organizzate dall'Unità di Firenze, componente del Progetto Prin pnrr «Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots. Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future» (P2022BMJ5A).

In questa occasione, il tema generale del progetto nazionale è stato declinato dall'Unità di Firenze privilegiando la definizione stessa di futuro, il problema della sua conoscibilità da parte dell'uomo e da parte di Dio, all'interno di un contesto teorico in cui il futuro è innanzitutto concepito, da un punto di vista epistemologico, come appannaggio esclusivo della conoscenza di Dio, in aperta polemica con le forme di divinazione antica.

Nella tradizione di cui si occupa questo volume, infatti, Dio ha creato e ordinato il mondo orientandolo finalisticamente verso il raggiungimento della beatitudine e perfezione future. Il futuro rappresenta pertanto per il cristiano, in una prospettiva storico-esistenziale, il "luogo" della propria realizzazione mediante l'incontro con Dio al quale egli tende per natura, in quanto sommo bene. Il futuro segna fortemente la vita dell'uomo e corrisponde in lui a una aspettativa carica di significato escatologico che può realizzarsi pienamente o meno, in base a come egli vive in una dimensione temporale che, da pellegrino sulla terra, è scandita da scelte libere. Il merito che deriva dalla fede, aumentato dal corretto uso del libero arbitrio che sceglie sempre il

bene, cioè Dio, e l'aiuto decisivo della grazia divina consentono all'uomo *viator* di conseguire il premio della salvezza e della visione di Dio.

Ma come è possibile che le scelte dell'uomo e le azioni che da esse dipendono siano davvero libere, cioè non costrette, se è vero che Dio creatore conosce ogni cosa prima che accada? La prescienza divina è conciliabile con la libertà dell'uomo, senza ridurre quest'ultima ad una mera illusione? Oppure, dalla prescienza e dall'infallibilità divine segue piuttosto la natura interamente determinata e necessaria dei nostri atti?

C'è in generale una certa concordia fra gli studiosi nel ritenere che il dibattito medievale sul determinismo di lingua latina e di lingua araba (su quest'ultima si veda qui il saggio di Ginevra Tozzi, *Future Contingents in Avicenna's reworking of De interpretatione*) affondi le proprie radici nelle riflessioni elaborate dai filosofi antichi intorno alle nozioni di necessità e contingenza¹ (di cui offre uno spaccato il saggio di Francesco Ademollo, *Fato e necessità dall'antichità a Dante*).

In uno studio nel quale passa in rassegna presupposti e implicazioni del dibattito scolastico sul determinismo, Pasquale Porro² richiama l'attenzione su due luoghi del *corpus aristotelicum* nei quali i filosofi medievali sembrano rinvenire i punti chiave della strategia anti-deterministica messa in atto dal Filosofo: si tratta del capitolo 9 del *De interpretatione*, nel quale egli argomenta a favore dell'inapplicabilità del principio di bivalenza agli enunciati che vertono su eventi futuri singolari contingenti e del capitolo 3 del libro VI della *Metafisica*, nel quale sostiene che una sequenza determinata di cause possa essere interrotta da una causa accidentale che si genera senza conseguire da una causa ad essa precedente³.

¹ Cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988, p. 1.

² PASQUALE PORRO, *Contingenza e impedibilità delle cause: presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, in «Rivista di storia della filosofia», 68, 2013, pp. 113-147: 115-116.

³ Sulla tradizione medievale dei commenti al *De interpretatione*, cfr. SIMO KNUUTTILA, *Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione 9*, in «Vivarium» 48, 2010, pp. 75-95.

Come noto, il *De interpretatione* è un trattato che si occupa degli enunciati, delle loro caratteristiche e delle relazioni logiche che intercorrono fra essi. Tra i diversi tipi di enunciati, Aristotele rivolge la propria attenzione in particolare a quelli cosiddetti apofantici o dichiarativi, che hanno la proprietà di dichiarare qualcosa e rispetto ai quali si danno l'esser vero e l'esser falso. Ciò è rilevante nella misura in cui, nel capitolo 9, lo Stagirita focalizza la propria attenzione sulla relazione che intercorre tra la verità di un enunciato e il tempo e in particolare sulla possibilità di applicare o meno senza restrizioni il cosiddetto principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari. Ora, i futuri contingenti sembrano sottrarsi a questo principio nella misura in cui al memento della loro enunciazione non sono né veri né falsi. Per quanto riguarda l'organizzazione del capitolo 9, esso sembra poter essere suddiviso in tre sezioni⁴: 1) una prima sezione di carattere introduttivo, in cui Aristotele espone alcune considerazioni preliminari; 2) una seconda sezione in cui egli compie due operazioni distinte, ossia a) espone degli argomenti che hanno come conseguenza il fatalismo e b) rifiuta tale esito fatalistico, elencandone una serie di implicazioni inaccettabili; 3) una terza sezione in cui egli presenta la propria soluzione alla questione della possibilità di applicare o meno senza restrizioni il principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari. In tale capitolo, Aristotele non si pone l'obiettivo di argomentare a sostegno dell'esistenza della contingenza e di un futuro aperto, ma compie un'operazione di tipo diverso: egli assume infatti che la contingenza sia qualcosa di realmente esistente nel mondo e, partendo da tale presupposto, argomenta contro l'estensione senza restrizioni del principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari, poiché ciò produrrebbe delle conseguenze fatalistiche in contrasto con una visione del mondo che ammette l'esistenza della contingenza. Da ciò segue che, se si analizza il capitolo in questione con lo scopo di rintracciare in esso le considerazioni aristoteliche in merito all'esistenza della contingenza nel mondo, allora sono rilevanti non tanto le argomentazioni che egli

⁴ Cfr. WILLIAM L. CRAIG, *The problem of divine foreknowledge and future contingents*, cit., p. 6.

sviluppa per mostrare come l'applicazione senza restrizioni del principio di bivalenza agli enunciati sui futuri singolari conduca al fatalismo, quanto le assunzioni che egli fa riguardo alle implicazioni del fatalismo.

Aristotele distingue innanzitutto gli enunciati che riguardano cose che sono e cose che sono da quelli che riguardano cose singolari future. Il primo gruppo di enunciati comprende poi a sua volta tre sottogruppi, ossia: a) quello degli enunciati che vertono su un oggetto universale e hanno forma universale, in quanto sono introdotti da un quantificatore universale ("Tutti gli uomini sono virtuosi"), b) quello degli enunciati che vertono su un oggetto singolare ("Socrate è virtuoso") e c) quello degli enunciati che vertono su un oggetto universale ma non hanno forma universale ("Un uomo è virtuoso"). Ora, sebbene tale classificazione non sia esaustiva, essa è comunque funzionale a mettere in evidenza l'esistenza di una contrapposizione fra i due gruppi di enunciati inizialmente distinti. Nel momento stesso in cui introduce tale classificazione, infatti, lo Stagirita sostiene anche che c'è una tesi che vale per tutti gli enunciati riguardanti le cose che sono e quelle che sono state (indipendentemente dal sottogruppo in cui si collocano), ma *non* per quelli riguardanti le cose particolari future, ossia "è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa".

Vari interpreti⁵ hanno sostenuto che con tale espressione Aristotele intenda alludere al principio di bivalenza. Se si accetta questa interpretazione, allora egli starebbe qui affermando che: 1) il principio di bivalenza vale in modo non problematico per gli enunciati che vertono su eventi presenti e passati, per i quali avviene che, presa una qualsiasi coppia di proposizioni contraddittorie, ciascuna di esse è vera oppure falsa, seppur con la precisazione che, nel caso di enunciati universali espressi in forma universale e di enunciati particolari i due membri della contraddizione devono necessariamente essere uno vero e l'altro

⁵ Cfr. J. L. Ackrill in ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 133-134. D. RICHARD SORABJI, *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca, NY, 1980; RICHARD GASKIN, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin 1995.

falso, mentre nel caso di enunciati universali non espressi in forma universale ciò non è necessario; 2) l'applicazione del principio di bivalenza agli enunciati che vertono su eventi futuri singolari può risultare invece talvolta problematica, perciò la tesi per cui, presa una qualsiasi coppia di enunciati contraddittori, "è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa", non sembra essere, per essi, sempre valida. La motivazione di quanto appena detto viene esplicitata da Aristotele nella seconda sezione del capitolo 9: se il principio di bivalenza valesse senza restrizioni anche per gli enunciati sui futuri singolari, esattamente come vale per gli enunciati sul passato e sul presente, allora tutto ciò che avviene nel mondo *accadrebbe per necessità*. Per comprendere questo passaggio, è opportuno portare alla luce due premesse implicite nel discorso di Aristotele, relative al suo modo di concepire la verità. La prima è che egli adotta una teoria cosiddetta corrispondentista, secondo cui la verità di una proposizione risiede nella sua corrispondenza con la realtà che descrive; dunque, un enunciato è vero nella misura in cui descrive uno stato di cose effettivamente esistente nel mondo. La seconda premessa è invece l'idea che la verità sia relativa al tempo, il che significa che lo stesso enunciato può cambiare valore di verità in diversi istanti temporali. Dall'unione di queste due premesse si può concludere che, secondo Aristotele, è possibile che un enunciato muti il proprio valore di verità nel tempo sulla base del variare di quegli stati di cose nel mondo che hanno a che fare con ciò che esso descrive⁶.

⁶ Nella ricchissima bibliografia sul tema si può vedere ad esempio, STEFANO PERFETTI (a cura di), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ETS, Pisa, 2008; RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Milano, Jaca Book 2016; JOHN MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 2005; EDWARD WIERENGA, *Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past*, «Philosophical Perspectives», 5 (1991), pp. 425-445; CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by NORMAN KRETZMANN, ANTONY KENNY, JAN PINBORG, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 358-381; CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, PUF, Paris, 2004.

Se tracce del rifiuto di posizioni deterministiche possono essere rinvenute già in epoca antica, l'avvento del cristianesimo, come si è detto, aggiunge un ulteriore elemento di complicazione alla riflessione in ambito medievale sulla necessità e la contingenza nel mondo, in quanto concepisce quest'ultimo come il prodotto della creazione di un Dio dotato di una provvidenza e di una prescienza infallibili e ciò pone il seguente problema: può esistere qualcosa di contingente in un mondo che risponde ad un ordine che è espressione di un Dio infallibile? E se sì, in che modo? Dire che tutto ciò che esiste è stato creato ed è conosciuto e governato da un Dio infallibile, infatti, sembrerebbe condurre ad uno scenario deterministico per cui le cose che vengono ad essere non possono essere diversamente da come egli ha stabilito che siano. D'altra parte, oltre ad alcuni passi della Scrittura che sembrano attestare in modo metaforico l'attributo della prescienza divina (ad esempio *Sag* 8, 1: «Il tuo potere si estende da un confine all'altro della terra e organizza tutte le cose»; *Hbr* 4, 16: «Tutte le cose sono estese davanti ai suoi occhi»), possiamo affermare che la tradizione cristiana possiede l'evidenza dell'attributo della prescienza divina nell'episodio evangelico della profezia di Cristo del tradimento di Pietro (*Mc* 14, 28-31): questo episodio non solo mostra l'onniscienza e prescienza del futuro, ma è il Dio incarnato che la annuncia in modo infallibile.

Un'ulteriore "prova testuale" della prescienza è costituita dalle profezie bibliche, come annunci di avvenimenti futuri. Il rifiuto della prescienza di Dio, da cui i profeti traggono ispirazione e rivelazione, comporterebbe l'impossibilità del fenomeno profetico, pur ampiamente attestati dalla Scrittura. Ed è a questa evidenza che sembra rifarsi Agostino quando, nel *De Civitate Dei* (V, 9), afferma: «Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus».

Il tema della compatibilità tra provvidenza e prescienza divina e contingenza emerge, nel corso del XIII-XIV secolo, all'interno della riflessione anche di stampo metafisico sui nessi causali e sul carattere impedibile o non impedibile delle cause, dove si parla di "impedibilità" di una certa causa nel caso di situazioni e processi in cui non si verifica l'effetto al quale essa è naturalmente ordinata. All'interno della cornice appena

delineata, si pone però anche un problema ulteriore, che riguarda nello specifico l'agire degli esseri razionali e in particolare dell'essere umano: se da un lato la dottrina cristiana ammette l'infallibilità della prescienza e della provvidenza di Dio, dall'altro essa afferma al tempo stesso che gli esseri umani sono dotati di libero arbitrio. Quest'ultimo punto, tuttavia, sembra mal conciliabile con le implicazioni deterministiche che scaturiscono dall'infallibilità divina, poiché esso rimanda all'esistenza nel mondo di uno spazio di contingenza; se tutto ciò che accade fosse già determinato prima ancora di verificarsi, infatti, nessuno avrebbe la possibilità di compiere scelte libere. Per questo motivo, come spiega ancora Porro⁷, le discussioni scolastiche sul libero arbitrio vengono spesso classificate sulla base delle varie forme di determinismo che possono metterlo in discussione; fra queste, quelle che vengono maggiormente discusse sono tre: 1) il determinismo naturale, nel quale rientrano gli appetiti sensibili e le inclinazioni corporee ma anche le influenze degli astri (e in tal caso si parla di determinismo astrale: prospettiva indagata qui dal saggio di Alessandro Palazzo *Sulle orme di Tolomeo: fato e previsione secondo Alberto Magno nel De fato*); 2) il determinismo psicologico, che riguarda l'influenza diretta che l'intelletto esercita sulla volontà e conseguentemente anche l'influenza mediata che gli oggetti appresi dall'intelletto esercitano su essa, 3) il determinismo teologico, che pone invece l'accento sull'azione che la prescienza e la provvidenza di Dio esercitano sulle azioni umane.

La riflessione filosofica medievale, nell'intero arco della sua durata plurisecolare e multilinguistica, ha prodotto varie soluzioni per conservare allo stesso tempo la libertà dell'uomo e la perfezione divina⁸. Punto di riferimento ineludibile per chiunque discuta il tema è, come noto, la soluzione, cosiddetta compatibilista, proposta da Severino Boezio

⁷ PASQUALE PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà*/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di Mario De Caro, Massimo Mori, Emidio Spinelli, Carocci, Roma, 2014, pp. 171-190, pp. 173-174.

⁸ Cfr. HARM J.M.J. GORIS, *Free Creatures of an eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, Peeters, Nijmegen, 1996; PETR DVOŘÁK, *The Concurrentism of Thomas Aquinas: Divine Causation and Human Freedom* «Philosophia», 2013, 41, pp. 617-634.

nel libro V del *De consolatione philosophiae*, fondata sull'implicazione tra modi della conoscenza e natura del soggetto conoscente, con cui Boezio spiega la prescienza divina come proprietà analitica di Dio la cui natura eterna, abbraccia tutti i tempi. Da qui, per lui, lo stesso evento futuro appare necessario se riferito alla conoscenza divina, ma contingente se valutato nella sua propria natura. Il carattere necessario della conoscenza di Dio non comporta dunque il venir meno del carattere contingente degli eventi e delle azioni umane dovute al libero arbitrio⁹.

A partire da queste premesse – lo sfondo teorico antico e in particolare aristotelico, il dato scritturale, il compatibilismo boeziano – gli altri studi di cui è composto il volume approfondiscono la riflessione del XIII e XIV secolo su alcuni degli aspetti salienti implicati dal rapporto di compatibilità o incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana, sia sul versante epistemico che sul versante metafisico e ontologico: il tipo di determinismo e di necessità che ne può derivare sul piano dell'agire umano, o al contrario il tipo di contingenza garantita proprio dall'onnipotenza divina, come poi sia *filosoficamente* concepibile la conoscenza di Dio del futuro (su questo aspetto vertono i saggi di Luigi Campi, *Future Contingents and God's determinatio ad utrumlibet insights from John Wyclif's de scientia dei* e quello di Amos Corbini, *Preconoscenza dei futuri contingenti e conoscenza divina delle creature: ancora su alcune polemiche di Ugolino di Orvieto*), se l'avverarsi delle profezie sia necessitato (il saggio di Anna Rodolfi, «*neque sequitur de quolibet: hoc est futurum, ergo erit*». *Ugo di s. Cher e la contingenza della profezia*), lo statuto

⁹ Tra i numerosi contributi sulla soluzione di Boezio si veda ad esempio NORMANN KRETZMANN, *Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle*, in L.M. DE RIJK AND H.A.G. BRAAKHUIS, eds., *Logos and Pragma: Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen 1987, pp. 63-97; MARIO MIGNUCCI, *Truth and Modality in Late Antiquity: Boethius on Future Contingent Propositions*, in GIOVANNA CORSI ET AL., EDS., *Le teorie della modalità* (San Gimignano 5-8 dicembre 1987), Bologna, 1989, pp. 47-78; CYRILLE MICHON, *La prescience et la liberté, le temps et l'éternité. Une relecture du dernier livre (V) de la Consolation de Philosophie*, in Angelo Giavatto, and Frédéric le Blay, (eds), *Autour de La Consolation de Philosophie de Boèce*, Neuilly-sur-Seine, 2015, pp. 127-163; CHRISTOPHER ISAAC NOBLE, *All That Heaven Allows. Boethius on Divine Foreknowledge, Contingency, and Free Choice*, in «Phronesis» 69, 2024, pp. 182-225.

logico degli enunciati profetici, la possibilità dell'inganno da parte Dio quando le profezie non si avverano (il saggio di Roberto Limonta, «*Deus potest decipere creaturam rationalem*». *Dio ingannatore, futuri contingenti e profezia nel Commento alle Sentenze di Robert Holcot*).

Il dibattito medievale che si protrae oltre oltre Robert Holcot, con Luis Molina, Francisco Suarez e Leibniz, con la proposta di soluzioni molteplici, lungi dall'essere un residuo del passato, ha finito per arricchire ancora oggi il dibattito contemporaneo sul complesso rapporto tra libertà umana e necessità¹⁰.

¹⁰ A riguardo cfr. CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté*, cit.