

Estratto



30.dianoia

Rivista di filosofia



anno XXV, giugno 2020



Mucchi Editore

30.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna



Mucchi Editore

dianoia

Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
dell'Università di Bologna fondata da Antonio Santucci †



Direttrice Mariafranca Spallanzani

Vicedirettrice Marina Lalatta Costerbosa

Comitato di direzione Alberto Burgio, Francesco Cerrato, Vittorio d'Anna, Franco Farinelli, Riccardo Fedriga, Carlo Gentili, Gennaro Imbriano, Manlio Iofrida, Marina Lalatta Costerbosa, Mariafranca Spallanzani.

Comitato scientifico Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlos III de Madrid), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa † (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università degli studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano La Statale), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Giorgio Lanaro † (Università degli Studi di Milano La Statale), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schmieider (Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università Ca' Foscari di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano La Statale), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Diego Donna, Roberto Formisano, Gennaro Imbriano (coordinatore), Gabriele Scardovi, Piero Schiavo.

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche e le modalità d'invio dei contributi sono scaricabili dalla pagina web della rivista:
<http://www.dianoia.it/>

Abbonamento annuo (2 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;
numero singolo € 30,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 22,00
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00.

La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015
ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173

Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa Geca (MI). Finito di stampare nel mese di giugno 2020

© STEM Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059374094

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore [instagram.com/mucchi_editore](https://www.instagram.com/mucchi_editore)

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nel limite del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

30. dianoa

Saggi

- 7 Bruno Centrone, *Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o "contemplazione"?*
- 23 Riccardo Fedriga, *Il tempo e la misura dell'eternità. Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo*
- 45 Dimitri D'Andrea, *Curiosità, linguaggio e ansia. L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività*
- 67 Francesco Cerrato, *Le paure della ragione. Gestione delle passioni e rapporto con il potere in Descartes*
- 81 Mariafranca Spallanzani, *Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento*
- 115 Charles T. Wolfe, *L'erreur vitale : antimathématisme et monstruosité chez Diderot*
- 127 Nicola Zambon, *Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant*
- 145 Francesco Cattaneo, *L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger*
- 167 Alberto Destasio, *Agire e temporalità nello Schelling di Heidegger*
- 185 Luca Guidetti, *Il Platone di Enzo Melandri*
- 207 Donato Sperduto, *Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino*
- 225 Raffaella Campaner, *I meccanismi della malattia mentale: promesse e limiti*

Note

- 247 Mariafranca Spallanzani, *André Pessel tra gli scettici del Seicento. Note di lettura*
- 261 Laura Moretti, *LIBERTAS PHILOSOPHANDI. Freedom of Expression, Conscience and Thought in Modern Philosophy*
- 269 *Recensioni*
- 293 *Gli autori*



Il tempo e la misura dell'eternità.

Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo

Riccardo Fedriga

Through an analysis of Divine science of Contingency, Time and Necessity, this article aims to show two interpretations of Thomas Aquinas' realism. The first one is based on a strong realistic and metaphysical conception; the other, on a more mediated and soft realism. These two interpretations are difficult to reconcile, since they are based on different assumptions and principles. It will be shown how the metaphysical reading of eternity as extra-temporality is based and, in turn, has led to a ideological interpretation that a philosophical investigation must reveal. Metaphysical reading, in fact, is based on an eternalism timelessness produced by analogical projection of human categories; in this context, eternalist reconstruction seems to coexist with the contingent, temporal and indeterminate knowledge of man, although the freedom thus obtained appears confined within the limits of the cognitive and temporal modes proper to the human intellect. But in this coherence an overinterpretative vulnus emerges. It consists in an unwarranted use of divine science, which is sometimes presented as the demonstratum placed to guarantee the freedom of creatures and sometimes as the demonstrandum to which, through an analogical extension of human cognitive modes, the realism of Thomas Aquinas' argument aims.

Keywords: Time, Necessity, Thomas Aquinas, History of Medieval Philosophy, Philosophy of Religion, Realism.

1. Introduzione

Centrate sul versante della credenza riposta nell'ordine del mondo, le teologie medievali costituiscono, e hanno costituito nei secoli, una grande risorsa per le questioni di teodicea e di filosofia della religione. Il motivo risiede nel fatto che, pur a diverso titolo e in relazione agli impegni ontologici di ogni teoria, esse offrono modelli coerenti e di stampo realista. Modelli, cioè, nei quali gli stati di cose oggetto di atti di conoscenza e scienza sono diretti su realtà sostanziali. Tali realtà sono quindi poste come indipendenti dalla loro apprensione cognitiva e, quindi, dagli schemi concettuali attraverso i quali esse vengono individuate. Altrimenti detto, il piano ontologico coincide con quello dell'ordine del mondo, il quale, diversamente modulato, consente la compresenza di contingenza e necessità, libertà del volere

e determinatezza. L'ordine del mondo, cioè, vede i fenomeni (naturali e non) verificarsi secondo una determinata sequenza causale e temporale che, in teoria, nessun agente può modificare. Ciononostante, grazie alla capacità di affermare la propria libertà di scelta e l'autonomia dell'azione, rimane comunque spazio per l'azione delle volontà create (oltre all'azione di Dio, ovviamente).

In generale, in queste teologie vale l'assunto per cui si possono distinguere fondamentalmente due ordini di cause: la Causa Prima, perfetta, immutabile e incorruttibile, unica a non necessitare di altra causa per esistere e garanzia della necessità di fondo dell'ordine divino; e le cause seconde, sia quelle incorruttibili ma create, cioè i corpi celesti e le leggi che regolano la natura, sia le cause seconde accidentali, corruttibili e mutevoli. Queste ultime garantiscono l'impedibilità causale, cioè il fatto che, data una determinata causa, non ne segua l'effetto che da essa dovrebbe naturalmente prodursi. Si misura così l'oscillazione tra teologie più vicine al necessitarismo e teologie che, invece, mostrano la crescente importanza, man mano che il XIII secolo volge al XIV, della contingenza nello statuto metafisico del mondo. In altri termini, tra necessità e contingenza si apre uno spazio negoziale compreso tra i) l'ordine temporale delle cause seconde riassorbito all'interno di un determinismo teologico di matrice aristotelica, come avviene in molti autori tra cui Tommaso d'Aquino; e ii) quello metafisico della Causa Prima, come avviene per esempio in Giovanni Duns Scoto, in sé stessa contingente perché assolutamente libera nelle sue scelte. In questa sede, dopo una serie di considerazioni teoriche su necessità ed eternità, prenderò in considerazione il pensiero di Tommaso d'Aquino, con particolare riferimento al rapporto al *De Veritate*.

2. *Necessità, eternità e la soluzione del garante*

Partiamo dalla necessità. Per evitare il passaggio da necessità a determinismo, una buona mossa consiste nello svincolare la necessità dalla coazione: necessità è ciò che non può essere diversamente. Si tratta di una mossa che permette di dire che anche Dio è necessario, immortale e giusto, ma ciò non significa che egli sia legato a una costrizione. Come scrive Anselmo d'Aosta: «non devi dire: Dio prevede [*praescit*] che io peccherò o non peccherò – e basta; ma devi dire: Dio prevede che io peccherò o non peccherò senza necessità. E

allora ne segue che, sia che tu pecchi sia che tu non pecchi, lo farai senza esservi necessitato»¹.

La necessità si estende sino a vincolare il piano di ciò per cui Dio prevede (*praescit*) che qualcosa accadrà, e in tal modo necessita il verificarsi dell'evento predetto (ciò che Dio conosce è infallibilmente vero, dunque se un evento è contenuto di un atto cognitivo divino esso prende da tale atto natura necessaria). È evidente che in questo modo il rischio è che il carattere di necessità dell'atto cognitivo si estenda sino a vincolare l'oggetto stesso su cui si dirige. Anselmo non nega questo tipo di vincolo, anzi, ne fa un elemento di forza per la sua soluzione: «A chi dunque rettamente considera, non sembreranno affatto opposte la prescienza, dalla quale segue una necessità, e la libertà di arbitrio che esclude la necessità, poiché è necessario che sia ciò che Dio prevede, e insieme Dio prevede che qualcosa sarà compiuto senza necessità». La volontà divina pone dunque una necessità ontologicamente "primordiale", la quale stabilisce la necessità della natura libera delle volontà create e riporta, così, la loro contingenza nell'alveo dell'ordine divino del mondo. Proprio per questo motivo si parla in questo caso di "soluzione del Garante"².

Come in un gioco di scatole cinesi, la necessità vincolante posta dalla prescienza divina contiene, e quindi necessita, la libertà: la natura libera, cioè, e contingente delle azioni che sono oggetto della volontà umana. Attraverso una necessità *de dicto* (come nella proposizione "È necessario: Socrate è seduto") e non *de re* (come in "Socrate è necessariamente seduto", la quale impone un determinismo forte all'azione descritta), la prescienza divina fonda la contingenza degli atti che essa prevede sulla natura dei propri atteggiamenti epistemi-

¹ Anselmo d'Aosta, *De concordia praescientia et praedestinationis et gratiae cum libero arbitrio*. In S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia (AOO), ad fidem codicum recensuit, 6 vols. (Edinburgh, Nelson, 1946-1961); trad. it. a cura di S. Vanni Rovighi (rivista da P.B. Rossi), Roma-Bari, Laterza, 2008, *La concordia della prescienza, della predestinazione e della grazia di Dio col libero arbitrio*, p. 223: «Non debes dicere: praescit deus me peccatum tantum vel non peccatum; sed: praescit deus me peccatum sine necessitate vel non peccatum. Et ita sequitur quia, sive peccaveris sive non peccaveris, utrumque sine necessitate erit, quia praescit deus futurum esse sine necessitate hoc quod erit».

² Ivi, p. 223. Per la soluzione del Garante (*Guarantor solution*) si veda G. Matthews, *Anselm, Augustin and Platonism* in B. Davis and B. Lefttrow, (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 74-78. Cfr. Anselmo d'Aosta, *La concordia*, cit., p. 226: «Poiché infatti ciò che Dio vuole non può non essere, quando egli vuole che la volontà dell'uomo non sia costretta necessariamente a volere o impedita dal volere, e vuole che l'effetto segua la volontà umana, è necessario che la volontà sia libera e che sia ciò che l'uomo vuole».

ci: «Dio, che conosce tutta la verità e solo la verità, vede tutte queste cose come sono: spontanee o necessarie, e, come le vede, così sono»³.

Stati di cose e accadimenti del mondo rimangono nature sostanziali, in se stesse libere, ma quando sono oggetto di un atto che rientra nel novero di quelli propri della conoscenza divina, allora diventano necessari. Siamo quindi in presenza di una concezione della necessità non assoluta ma condizionata, cioè relativa al porsi in atto di un evento. L'argomento di Anselmo riposa dunque sulla rimodulazione del campo semantico di alcuni concetti modali e temporali nel momento in cui essi vengano utilizzati nell'ambito della scienza divina: è allora la prescienza diventa scienza; le tre scansioni temporali, passato, presente e futuro si contraggono in un'eternità sovratemporale; il mutamento lascia posto all'immutabilità; le necessità proprie della sfera umana (quella logica e quella della temporalità) vengono assorbite da una necessità legata alla natura immutabile della volontà e dell'intelletto divini.

In questo modo, la posizione che abbiamo visto altro non sarebbe se non l'espressione di un chiaro impegno ontologico e metafisico sulla natura di tempo ed eternità. Norman Kretzman e Eleanor Stump, hanno parlato in merito di una concezione dell'eternità come *sovratemporalità* nella quale le entità eterne e quelle temporali coesistono⁴. L'eternità, in altri termini, non è assimilabile a una durata infinita, quanto piuttosto a un eterno presente (atemporale) che contiene ogni tempo⁵. Questa concezione dell'eternità inestesa, la quale si protende, cioè, secondo le caratteristiche di una relazione spaziale su ogni realtà che esista nel tempo, sembra secondo questi autori ritrovarsi anche in Tommaso d'Aquino⁶. Stump e Kretzman ritengono così di poter ritrovare in Anselmo la teoria di Severino Boezio e sostenerne, così, una coerenza transtemporale. Si disegneranno infatti i confini molto estesi di una teoria perenne (una linea

³ Ivi, p. 227.

⁴ N. Kretzman, E. Stump, *Eternity*, in «Journal of Philosophy», 79 (1981), pp. 429-458. Leftow legge invece l'eternalismo di Anselmo nel senso che tutti gli istanti di tempo sono realmente presenti nell'eternità. Una teoria non dissimile, a giudizio di tutti gli autori citati, da quella di Tommaso d'Aquino. Cfr. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (per la riflessione su Anselmo, pp. 183-216) e Leftow, *Anselm's Perfect-Being Theology* in B. Davies, B. Leftow (eds.), *Companion to Anselm*, cit., pp. 148-150.

⁵ Anselmo d'Aosta, *La concordia*, cit., p. 230. La traduzione di S. Vanni Rovighi, rivista da P.B. Rossi, restituisce bene l'idea della natura estesa di questa nozione di tempo (in particolare quando rende *continet* con "si estende").

⁶ Cfr. P. Helm, *Eternity*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2010; N. Kretzman, E. Stump, *Eternity*, cit.

continua da Boezio a Tommaso e oltre) per cui l'eternità è intesa come una durata che non ha inizio né fine, né passato né futuro, ma che è nondimeno da considerare atemporale (*timelessness*) nel senso che non prevede una successione temporale. Un'atemporalità non sequenziale, quindi, nella quale ogni realtà è sempre identicamente presente e mai passata o futura. Passando poi, non senza una certa disinvoltura da quella che potremmo chiamare una ontologia storica a una generalizzazione metafisica, ne deriva che un'entità che possa dirsi eterna in questo senso, dunque, dovrà possedere due proprietà essenziali: *duration* e, al contempo, *atemporality*: «dal momento che l'eternità esclude la successione, nessuna entità eterna è esistita o esisterà; essa semplicemente *esiste* (corsivo nostro). In questo senso va intesa l'espressione per cui si dice che un'entità eterna ha una esistenza presente. Ma dal momento che tale presente non è affiancato da passato e futuro, ovviamente esso non potrà essere il presente temporale. Inoltre, il presente eterno (*eternal*) e privo di passato e futuro (*pastless, futureless*) non è istantaneo ma esteso, dal momento che l'eternità implica la durata.

Il presente temporale è un istante privo di durata, un presente che non è concettualmente possibile estendere senza cadere interamente negli intervalli di passato e futuro. Il presente eterno, invece, è per definizione una durata (*duration*) infinitamente estesa (*infinitely extended*), priva di passato e futuro». ⁷ Punto cruciale dell'argomento di Stump e Kretzmann consiste nell'intendere il rapporto tra istanti temporali ed eternità in termini di simultaneità.

Non poche sono state le critiche a questa posizione. Anthony Kenny argomenta in merito in questo modo:

- i) se Dio esiste eternamente, egli esiste simultaneamente a tutti gli accadimenti del mondo; di conseguenza;
- ii) in questa prospettiva eternalista anche tutti gli eventi del mondo sono presenti simultaneamente a Dio.

Se ammettiamo quindi che l'atemporalità sia da intere come *tota simul*, avremo:

- i) l'evento A si produce nello stesso tempo di B e B nello stesso tempo di C; ergo,
- ii) A non potrà che avvenire nello stesso tempo di C;

⁷ N. Kretzmann, E. Stump, *Eternity*, cit., p. 433.

iii) ogni istante temporale sarà simultaneo con l'eternità nel suo intero e con ogni istante parziale.

Ragione per la quale, come scrive Kenny, «il mio scrivere questo articolo è simultaneo con l'intera eternità. Ma allora da questo punto di vista anche il grande incendio di Roma è simultaneo con l'intera eternità. Perciò, mentre io scrivo queste parole, Nerone si gingilla crudelmente»⁸. Brian Leftow sostiene invece una posizione secondo la quale gli avvenimenti che per noi sono passati, presenti o futuri sono realmente tutti presenti nell'eternità e conservano tra loro delle relazioni analoghe a quelle temporali di anteriorità e posteriorità; non vi è dunque simultaneità tra eternità ed eventi temporali, in quanto questi sono già compresi nell'eternità stessa. Stump e Kretzmann hanno risposto a queste critiche ricorrendo a un complesso concetto di simultaneità che cadrebbe tra eternità e temporalità, più precisamente tra un *eternal reference frame* e un *temporal reference frame*, dove la nozione di *frame* è ripresa dalla relatività einsteiniana. In base a questa interpretazione, due eventi possono essere simultanei per un osservatore esterno ad essi e temporalmente successivi per un osservatore interno alla dimensione temporale nella quale essi accadono. Ma i dubbi persistono.⁹

3. Tommaso d'Aquino: tempo e modalità

Oltre a Boezio e Anselmo, polo centrale di questo gioco di usi e interpretazioni è il pensiero di Tommaso d'Aquino¹⁰. I cardini sui quali ruota il modello tomista sono il tempo e la necessità temporale così come la contingenza e il determinismo provvidenziale. Per questo una particolare attenzione dovrà essere rivolta alla dicotomia tra la posizione metafisica atemporale o realista forte, e quella basata su una peculiare concezione dell'eternità in relazione al tempo e ai modi di conoscere dell'osservatore che in esso si trova.

⁸ A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford, The Clarendon Press, 1979, p. 38.

⁹ Per uno sguardo d'insieme sulla letteratura in merito e sugli sviluppi recenti delle discussioni contemporanee si veda J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce a Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, pp. 150-153.

¹⁰ Per le opere di Tommaso d'Aquino il testo di riferimento è quello dell'*Editio Leonina* (*Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum*, 1882-1992). La *Summa Theologiae* di Tommaso verrà ora citata nella sua forma abbreviata ST, mentre per gli altri testi si farà riferimento al titolo per esteso.

Si parlerà in questo caso di argomento dei modi del conoscere e di realismo mediato o epistemico.

Per Tommaso, come per tutti i filosofi e i teologi che nel XIII secolo leggono e commentano ciò che per loro è il *vero* Aristotele, caratteristica degli accadimenti e delle cose contingenti (*res*) è che essi, in un tempo futuro, possono essere, non essere o essere diversamente da come sono attualmente o da come furono in passato. In altri termini il problema non riguarda il fatto che l'operatore di necessità vincoli la singola cosa conseguente e non la conseguenza intera, rendendo ogni implicazione sempre vera, quanto il rapporto, causale e temporale, tra la necessità accidentale e la mutabilità della contingenza. Mentre il necessario ha un valore di verità certo, non si può determinare con la stessa certezza la verità circa i contingenti singolari e futuri, ma affidarsi a quella che Tommaso definisce conoscenza congetturale (*cognitionem coniecturalem*)¹¹. L'oscillazione ontologica dei contingenti è pericolosa per un teologo del XIII secolo. Proprio in questa incertezza si potrebbe infatti annidare un'obiezione scettica circa l'infalibilità della scienza divina: ammettere la conoscibilità dei contingenti da parte dell'intelletto divino, infatti, potrebbe condurre a sostenere la fallibilità o, dato che è rivolto a individuare oggetti contingenti, il valore semplicemente congetturale della sua conoscenza¹². Qualora poi si volesse sostenere, per rispondere a questa obiezione, che Dio non ha conoscenza dei futuri contingenti, bisognerebbe di conseguenza ammettere che egli non può provvedere alle vicende umane che, indubbiamente, accadono sotto il segno della contingenza. Ancora, se l'intelletto divino fosse in grado di apprendere gli stati di cose futuri, questi avrebbero carattere di necessità e verrebbe meno il libero arbitrio, la capacità di agire diversamente e la redistribuzione della giustizia divina, dei premi e delle pene, che sarebbero necessariamente già assegnati¹³.

Per queste ragioni la teologia di matrice aristotelica si pone l'obiettivo di normalizzare la contingenza, riconducendola all'interno di schemi che la rendano compatibile con la proprietà della onnipresenza divina ma che escludano, nel contempo, il vincolo insormontabile, per la libertà delle creature, costituito dalla proiezione

¹¹ Tommaso d'Aquino, ST, I, q. 14, a. 13.

¹² Cfr. Tommaso d'Aquino, ST, q. 2, a. 12.

¹³ *Ibidem*: «nec esset necessarium consilium quaerere, iniustum etiam esset poenas vel praemia pro meritis reddere ex quo cuncta ex necessitate agentur».

sul futuro della necessità del passato¹⁴. Tommaso non si esime dal compito ed elabora una teoria volta, se non a dimostrare, quantomeno a giustificare il fatto che, nonostante Dio abbia scienza delle cose future, queste continuano ad accadere in maniera contingente e quindi compatibile con la libertà dell'agire umano. Alcuni abiti conoscitivi dell'uomo, infatti, come il giudizio, l'opinione e l'immaginazione, possono essere soggetti alla falsità. Egli può conoscere infallibilmente gli eventi contingenti solo nel momento in cui essi si realizzano, passando dalla potenza all'atto e/o diventando presenti. L'uomo dunque conosce secondo la successione temporale passato-presente-futuro, dove solo le prime due dimensioni sono legate a una necessità ontologica in virtù della quale gli eventi del passato e del presente non possono essere diversamente da come sono. Il che rende possibile una conoscenza determinata e certa. Viceversa, dato che la scienza divina non è soggetta alla falsità, ciò significa che per Dio sarebbe impossibile avere scienza dei futuri contingenti se li conoscesse come futuri. Da qui deriva il tentativo di Tommaso di trovare una soluzione che si muova tra il piano conoscitivo, che concerne il modo con cui si conoscono i contingenti, e quello che riguarda il loro stato sostanziale. Senza abbandonare il realismo, se i contingenti possono essere conosciuti in se stessi, avremo uno schema fondato su un piano ontologico; se invece essi sono conoscibili solo in relazione ai modi cognitivi propri di coloro che li apprendono, avremo una soluzione di tipo epistemico.

Non a caso, Tommaso costruisce il proprio argomento attraverso il confronto con gli argomenti presenti nel quinto libro della *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio, *locus classicus* del dibattito sulla prescienza e sul relativo determinismo teologico.¹⁵ In quelle pagine si profilavano entrambe le letture, quella metafisica fondata sulla presunta atemporalità divina e quella legata ai modi del conoscere. Tommaso si muove quindi sul piano dell'opposizione tra la visione degli eventi e delle cose nel flusso del tempo, da una parte, e quella di un soggetto eterno che, esterno alla serialità causale del tempo, vede ogni cosa come simultaneamente presente, dall'altra. In questo modo egli cerca di evitare le secche deterministiche della necessità temporale.

¹⁴ Cfr. J. Marenbon, *Le temps*, cit., 2005, p. 141.

¹⁵ Soprattutto nel *Commento alle Sentenze (In Primum Sententiarum)*, d. 8, q. 2, a. 1) e nella ST (q. 10, a. 1).

Ora, come non c'è una lettura univoca dell'argomento di Boezio, così non vi sarà neppure una sola linea interpretativa, la cosiddetta linea "Boezio-Tommaso", fondata su un comune realismo atemporale. Come sottolinea giustamente John Marenbon, infatti, se è ammissibile che Tommaso abbia senza dubbio una posizione realista, ciò non implica in alcun modo che essa sia per questo fondata sull'atemporalità, nel senso di assoluta assenza di relazione con il tempo. Anzi, sostenere e giustificare tale sintesi lineare astratta rischia di proiettare sul pensiero di Tommaso l'ombra di un argomento senza dubbio elegante, quanto pericolosamente simile ad una soluzione *ad hoc*¹⁶.

4. La scienza divina dei contingenti

Il punto da cui partire è quello relativo alla scienza divina dei contingenti, ovvero la riflessione circa la possibilità di conoscere e di vedere in maniera infallibile e stabile quei contingenti che, per definizione, stabili non sono. I riferimenti più rilevanti per l'analisi della scienza divina sono gli articoli 12-14 della seconda *quaestio* del *De Veritate*¹⁷. In tali passi, il peso della dimensione temporale è infatti decisivo.

Veniamo all'analisi. Prima di procedere alla *pars construens* della propria argomentazione, Tommaso confuta tre posizioni. Le prime due obiezioni riguardano la capacità o meno da parte di Dio, cioè di un essere che gode essenzialmente delle proprietà di essere necessario e infallibile, di conoscere i contingenti. La terza obiezione è speculare alle prime due: ammessa questa capacità, per trasferimento della necessità divina gli eventi futuri non potrebbero prodursi che per necessità (altrimenti la scienza di Dio potrebbe essere in errore rispetto ad essi) e non verrebbero salvaguardati il libero arbitrio e la contingenza del mondo temporale. Le controargomentazioni vengono tutte condotte in nome della loro utilità a dimostrare che l'azione divina ha sempre come fine la libertà delle creature. È in par-

¹⁶ Cfr. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Leiden, Brill, 1991. Sulla pluralità di letture dell'argomento di Severino Boezio, cfr. R. Fedriga, *La sesta prosa*, Milano-Udine, Mimesis, 2015, pp. 39-58.

¹⁷ Ma si vedano anche ST (I, q. 14, a. 13), *Summa contra Gentiles* (I, cap. 67); il *Commento alla Sentenze* (I, 38 q. 1 a. 5); le *Quaestiones disputatae de Malo* (q. 16, a. 7); il *Compendium Theologiae* (I.333); il *Quodlibet* (11, q. 3); infine, testi più marcatamente filosofici quali il commento al *De Interpretatione* (*Quaestiones Super Peri hermeneias*, I, lect. 14), p. 77.

ticolare nel confutare la terza obiezione che Tommaso dichiara, in modo solo apparentemente paradossale, che, se così fosse, sarebbe impossibile a chiunque, persino a Dio, conoscere i contingenti in quanto futuri: se li conoscesse come sono, cioè come futuri, anche per Dio sarebbe impossibile averne propriamente scienza¹⁸.

5. *Da presente a presente*

Tommaso non intende in alcun modo indebolire la conoscenza divina, anzi: la sua soluzione sarà fondata sul particolare rilievo dato al ruolo della scienza di Dio. Egli infatti non conosce i contingenti per come sono nel tempo, cioè futuri, bensì essenzialmente e secondo una modalità necessaria che è quella di una relazione da presente a presente. Quindi ne ha scienza, cosa che non potrebbe accadere se i contingenti venissero conosciuti secondo una sequenza temporale e causale. Si possono infatti conoscere le cose necessarie anche quando queste devono ancora verificarsi: è il caso di tutti gli eventi riferibili a leggi naturali¹⁹. Non solo: da un punto di vista logico, non si può impedire che ciò che è necessario esista, nemmeno prima di prodursi, perché le sue cause sono invariabilmente predisposte a produrlo. In una proposizione condizionale vera, infatti, se l'antecedente è necessario in senso assoluto, anche il conseguente risulterà tale. Nel caso della scienza divina, in particolare, dato che essa è certa, necessaria e avente per oggetto il vero, sarà impossibile che giunga a una conclusione incerta nel conoscere un contingente. Ma ciò non avviene perché il contingente non viene conosciuto nel tempo bensì da presente e presente: «Una cosa è conosciuta come futura allorquando tra la conoscenza del conoscente e l'accadere della cosa si riscontra un ordine dal passato al futuro [*rei invenitur ordo praeteriti ad futurum*]. Ora, tale ordine non si riscontra [*invenitur*] nel caso della conoscenza divina e una qualunque cosa contingente; l'ordine della conoscenza divina a una qualunque cosa è invece sempre come un ordine da presente a presente»²⁰.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 12: «impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet grande Deus si cognosceret ea ut futura sunt».

¹⁹ Su questo si veda P.B. Rossi, *Necessità e contingenza nella filosofia naturale di Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Storia della Filosofia», I (2013), pp. 95-112.

²⁰ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 5.

Nella *Summa Theologiae*, Tommaso chiarisce ulteriormente in che senso valga questa affermazione. Essa va compresa nel contesto di quella che è una definizione di eternità che mostra forti assonanze con l'estensione, diversamente rispetto all'ordine della linearità temporale: «la sua conoscenza, così come il suo essere, si misurano in base all'eternità, e l'eternità, che esiste tutta intera [*tota simul existens*], ingloba [*ambit*] tutto il tempo, cosa di cui si è già detto. Così che tutto quanto si trova nel tempo, è presente a Dio dall'eterno, e non solo per la ragione in virtù della quale Dio ha presenti le ragioni formali delle cose [*rationes rerum*], come sostengono alcuni, ma perché il suo sguardo [*intuitus*] si porta [*fertur*] dall'eterno su ogni cosa [*omnia*] in quanto è dinnanzi alla sua presenza. Pertanto, è evidente che anche i contingenti, dal momento che sono soggetti allo sguardo divino secondo la sua presenza, sono conosciuti da Dio in modo infallibile [...]»²¹. In modo ancora più incisivo il Tommaso del Commento al *De Interpretatione*, più filosofico e libero dagli impedimenti del determinismo teologico delle *Summae*²², chiarisce che una capacità cognitiva [*vis cognitiva*] al di là dell'ordine temporale conosce quanto accade in tale ordine in un modo del tutto diverso rispetto a quella che invece vi è racchiusa (*continentur*).

Rileggiamo questo argomento nel contesto della lettura epistemica, o del realismo mediato. La scienza di Dio è conoscenza (nel senso di attualizzazione) di cose vere. Essa si fonda su due vincoli fondamentali: i) l'eternità divina, che delimita e comprende ogni cosa con il suo sguardo, e ii) il riferimento al contingente in termini di rapporto da presente a presente. Si tratta allora di vedere come questa conoscenza stabile riesca ad evitare la necessità temporale (o *per accidens*, per cui ogni cosa che è, è oppure è stata) e sia compatibile con la contingenza di stati di cose che possono essere determinati in modo diverso da come dovrebbero. Circa la necessità *per accidens*, essa è messa fuori gioco dal doppio livello costituito dall'eternità spaziale divina e dalla temporalità. Tale articolazione di piani è poi *relativa* ai modi del conoscere – per questo è detta epistemica. Dio, cioè, *vede* direttamente ed essenzialmente ogni cosa dal

²¹ Tommaso d'Aquino, ST I, q. 14, a. 13: «Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium».

²² Cfr. R. Fedriga, R. Limonta, *Mettere le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Milano, Jaca Book, 2019.

piano dell'eternità – il che non inficia la perfezione della conoscenza intellettuale divina. Vi è qui subito una riflessione da fare in merito al fatto che se ogni conoscenza genuinamente indiretta (ad esempio attraverso rappresentazioni mentali, oggetti intenzionali o intensioni) implica una lettura epistemica, non vale il contrario: cioè non ogni lettura epistemica implica la tesi della conoscenza indiretta²³.

Viene poi la lettura del realismo forte e/o metafisico. Si tratta di un determinismo basato sulla necessità assoluta e inafferrabile della Causa Prima e sulla contingenza temporale delle cause seconde, soggette a possibili impedimenti contingenti²⁴. Tale dicotomia sembra vertere sui peculiari modi cognitivi dei soggetti conoscenti: nel tempo delle cause seconde e in relazione al suo ordine di trasferimento necessario e gerarchico tra passato e futuro, per l'uomo; in modo atemporale e metafisico per Dio. Ancora: mentre nella conoscenza umana c'è non solo un passaggio causale dalla potenza all'atto ma anche una relazione di necessità dal passato al futuro che blocca il libero arbitrio, in quella divina tra l'evento contingente e la sua apprensione cognitiva c'è il rapporto atemporale e altrettanto necessario della Causa Prima, ma senza il vincolo della necessità temporale.

6. *Un esperimento mentale: l'allegoria dei viandanti*

Pensiamo a una fila di uomini in fila lungo un sentiero. Ciascuna di queste persone può vedere solamente coloro che le sono accanto o davanti, ma non i viandanti che seguono dietro nella fila. Immaginiamo ci sia poi un osservatore posto in un luogo elevato rispetto al sentiero, in modo tale che egli riesca ad abbracciare con un solo sguardo la totalità degli uomini in cammino. L'allegoria indica la differenza tra la condizione dei viaggiatori, che rappresentano l'umanità calata nel tempo, e quella dell'osservatore divino sull'altura posto al di sopra della temporalità²⁵. Tommaso adotta una soluzione fondata su un realismo diretto necessitarista e causale. Tuttavia, per evitare il determinismo, egli duplica i piani su cui si muovono la

²³ Cfr. J. Marenbon, *Le temps*, cit., p. 129.

²⁴ Cfr. R. Fedriga, *La sesta prosa*, cit., p. 63.

²⁵ L'immagine ricorre sia nelle *Quaestiones Super Peri hermeneias* (lec. 14, p. 77, ll. 379-393) sia nelle *Quaestiones disputatae de malo* (q. 16, a. 7).

conoscenza umana e quella divina²⁶. Tale duplicazione rende possibile ai contingenti di essere intesi su un piano diversamente da come lo sono sull'altro, e senza che la cosa porti a contraddizione. Se infatti la conoscenza divina di un futuro contingente è apprensione dell'essenza della cosa in atto, all'uomo, invece, è dato conoscere in modo certo e necessario le cose o gli stati di cose contingenti solo quando queste sono presenti – cioè in quelle situazioni nelle quali l'atto cognitivo dell'intelletto umano può agire in modo analogo a quello divino, che vede ogni cosa eternamente presente a sé. Ma non tutti gli stati di cose e gli eventi che ci portano a operare scelte lo sono.

Il riferimento all'avere dinnanzi alla vista ogni cosa in un presente atemporale è tale non perché sia *senza* tempo, quanto perché l'eternità divina si misura in base al fatto che, vedendolo interamente, egli comprende per intero il tempo, e chiude in sé ogni cosa che vi accade. Una relazione tra la scienza divina e quella umana (e contingente) esiste, e si può riscontrare nel comune riferimento a un rapporto topologico del tipo misura/misurabile, il quale sarebbe del tutto impossibile se l'eternità divina fosse fuori dal tempo nel senso di un'assoluta estraneità categoriale rispetto al tempo. L'intelletto divino è atemporale perché, *vedendo* interamente ogni oggetto che è sua parte, si conosce da se stesso a se stesso, dando così la misura della sua eternità: da presente a presente, appunto²⁷. Per riassumere la soluzione di Tommaso oltre a rifarsi ovviamente alla prescienza, essa è imperniata su una ridefinizione dell'eternità che ruota attorno a una atemporalità divina ridefinita in base a tre assunzioni: i)

²⁶ Come sottolinea J. Marenbon (*Le temps*, cit., p. 120), Tommaso, al pari di Boezio, è ben lontano dal sostenere che il determinismo sia compatibile con il libero arbitrio, a differenza di molti filosofi contemporanei (ad esempio Daniel Dennett) i quali tuttavia indagano soprattutto il rapporto tra Dio e la scienza, che è solo tangente ai nostri discorsi. Forma di compatibilità tra necessitarismo aristotelico e credenza potrebbe essere invece la posizione di Boezio di Dacia, per il quale il determinismo dell'indagine scientifica del mondo (*naturaliter loquendo*) non sarebbe stata incompatibile con l'ambito della credenza.

²⁷ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 2 a. 2: «Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo preteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest invenire inter cognitionem divinam et quacumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quacumque est sicut ordo praesentis ad praesens [...] Unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat: hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sedi ipsi divinae visioni, quae non est in tempore, sed extra tempus, non est futurum sed praesens. Ita nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostra futurum est, cum tempore nostra visio mensuretur, cum tempore nostra visio mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus futurum non est [...]».

mettere fuori gioco il carattere assoluto della necessità temporale sequenziale, del genere passato/presente/futuro (tale per cui da $T < 0$ e T_0 deriva per necessità la serie $T_1 \dots T_n$); ii) misurabilità dell'atemporalità nel presente e secondo una dimensione estesa che circoscrive tanto la singola cosa, quanto per intero l'ordine della temporalità – senza che la contingenza sia necessitata; iii) carattere “intuitivo” e diretto della conoscenza divina (*videre*). Se infatti Boezio scrive:

Poiché, dunque, ogni facoltà di giudizio comprende secondo la propria natura le cose che sono a lei sussunte e Dio si trova in uno stato sempre eterno e presente, anche la sua scienza, travalicando ogni mutevolezza di tempo, permane nella semplicità della sua presenza e abbracciando tutti gli infiniti spazi del passato e del futuro, li osserva, nel proprio semplice atto di conoscere, come se avvenissero proprio in quel momento²⁸.

Nel *De Veritate*, Tommaso riprende in modo quasi identico la prosa boeziana, storcendo però il naso di cera della sua autorità e rivelando, così, le sue assunzioni. Ecco come Tommaso legge Boezio:

Dunque, dal momento che la visione operata dalla scienza divina è misurata dall'eternità [...] ne consegue che essa avrebbe visione di qualsiasi cosa accade nel tempo non come presente, ma come futuro. Così, ciò che è visto da Dio è futuro per quella cosa che è nel tempo e sottostà alla successione temporale, ma non per quella stessa visione divina, che non è nel tempo ma al di fuori [*extra*] di esso, che non è futura ma presente²⁹.

Tommaso omette il riferimento alla semplicità e si concentra sul mettere fuori gioco il trasferimento della necessità temporale dal passato al futuro, facendo riferimento al presente della immediata visione divina (per ass. ii e ass.iii). Sempre nel *De Veritate*, egli rafforza in senso questa lettura affermando che:

²⁸ Severino Boezio, *De Consolatione Philosophiae* in A.M.S. Boethii, *De Consolatione Philosophiae*, in *Opuscula Philosophica*, Hrsg. C. Moreschini, München-Leipzig, Teubner, 2000, «Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentiarum status, scientia quoque eius, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam generatur, in sua simplici cognitione considerat». Trad. it. consultata e lievemente modificata, a cura di L. Obertello: Severino Boezio, *La Consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Milano, Rusconi, 1979, p. 310, ll. 55-60.

²⁹ Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 12 (trad. it. nostra): «Unde, cum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur [...] sequitur ut quicquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat. Hoc enim quod est a Deo visum est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinae visioni, quae non est in tempore, sed extra tempus, non est futurum, sed praesens».

- i) se tutto ciò che è, è necessario in quanto tale conosciuto da Dio
- ii) essendo ogni fatto contingente necessario in relazione alla cognizione divina (come sostiene Boezio), allora
- iii) ogni accadimento contingente è conosciuto da Dio³⁰.

Secondo Tommaso, quindi, il testo di Boezio va inteso come un vedere davanti a sé ogni cosa, completamente, in un eterno presente il quale è, insieme, sia il singolo istante sia la totalità delle cose (per ass. i). La conclusione è la seguente:

Per questo motivo, secondo Boezio, è meglio parlare di provvidenza piuttosto che di previdenza: [Dio] infatti vede con un solo atto intuitivo, da lontano, come se le osservasse nello specchio dell'eternità, tutte le cose e le vede non come future ma come presenti³¹.

Inserendo questa lettura nel contesto dell'allegoria dei viandanti, secondo cui il grado di conoscenza di una cosa è subordinato alla natura del conoscente prima che alla natura della cosa stessa, ecco quale scenario teorico si disegnerebbe: per salvare il libero arbitrio Tommaso sarebbe ricorso a un modello che, dalla incertezza della contingenza e dalla fragilità temporale delle cause seconde, risale alla necessità della Causa prima e, per analogia, alla scienza divina del contingente. Tommaso manterrebbe così un necessitarismo causale e teologico, che lascia però libere le volontà create nell'ambito temporale delle cause seconde e accidentali.

7. Misurare l'eternità e circoscrivere lo spazio del tempo

Le cose non sono però così semplici come appaiono. Riprendiamo la doppia lettura realista e inseriamola in questo contesto. Secondo la tesi realista forte, rispetto a Dio non vi è nulla di passato o futuro nel mondo reale. Esiste piuttosto una relazione tra l'eternità divina e il tempo, tale per cui l'eternità è un qualsiasi istante del tempo

³⁰ *Ibidem*: «Praeterea, omne necessarium scitur a Deo. Sed omne contingens est necessarium, secundum quod ad divinam cognitionem refertur, ut dicit Boetius in V de Consolatio. Ergo omne contingens est scitum a Deo».

³¹ Tommaso d'Aquino, *In Primum Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5 (trad. it. nostra): «Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praeventia: quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul uidet, quasi ab aeternitatis specula».

sono simultanei. Dio comprende pertanto che tutte le cose gli sono presenti perché, in rapporto a sé, esse sono *realmente* presenti. La tesi epistemica, o del realismo debole, al contrario, non pretende che ciò che sta nel passato o nel futuro non sia passato o futuro in rapporto a Dio: semplicemente Dio ha la capacità di conoscere gli eventi che sono futuri come se fossero presenti. Quindi, apprendendoli in questo modo, Dio non li conosce come essi sono in sé, nella loro essenza³². Abbiamo visto come Tommaso cerchi di conciliare i due piani attraverso il tandem tra conoscenza e libertà umana, da una parte, e scienza divina dall'altra. Ma i) il mancato ricorso al principio della semplicità divina, in base al quale Dio conosce direttamente l'essenza delle cose singolari esistenti; ii) l'inserimento delle cause remote come mediazione tra i due livelli; iii) la sequenza temporale come elemento imprescindibile della contingenza umana: tutti questi elementi, insomma, rendono i due piani non sovrapponibili. Benché infatti il risultato finale tra soluzione realista metafisica e soluzione realista epistemica dell'argomentazione possa apparire lo stesso, differenti sono i presupposti e la coerenza argomentativa che li sostiene.

Mentre in Boezio essi sono rappresentati dalla semplicità radicata nella natura stessa di Dio posta a garanzia del libero volere dell'uomo, in Tommaso il fondamento della contingenza è sempre riposto nella garanzia ultima della Causa Prima, la quale tuttavia appare costruita analogicamente a partire proprio da quel piano umano che essa dovrebbe legittimare. La cosa non è sfuggita ad alcuni teologi e filosofi della religione contemporanei. Joseph De Finance, ad esempio, è ben consapevole della presenza in Tommaso delle due letture, che egli qualifica in modo medievale come *réalista* e come *objective* (i.e. epistemica), e che la prima tesi sia in contrasto col senso comune: rendere eterna la temporalità, depurandola dagli accidenti della contingenza, significa in ultima istanza negarla. Ciononostante, De Finance afferma che quella realista forte è *la tesi* di Tommaso. Lo stesso si può dire per la negazione di tutte le credenze e gli atteggiamenti epistemicici. A parere di De Finance e di gran parte della tradizione a vario titolo neotomista, nonostante le sue incongruenze testuali e argomentative, è proprio la tesi realista metafisica e forte a essere stata sostenuta da Tommaso: in virtù di

³² Cfr. J. Marenbon, *Le temps*, cit., p. 125.

questa si può derivare una altrettanto forte, e altrettanto ideologica, ontologia storico-storiografica³³.

Nonostante i tentativi di mostrarne il carattere ideologico e pregiudiziale, la tesi realista forte è diventata un luogo comune, tanto nell'interpretazione di Tommaso quanto nel suo uso come autorità teologico/metafisica. Essa è ancora oggi predominante, ed è dovuta a una serie concatenata di fattori che si sono accumulati nei secoli. John Marenbon ha più volte ricostruito le vicende medievali di questa sovrainterpretazione, sottolineando anche un possibile percorso genealogico³⁴. Quello che a noi preme qui sottolineare è come essa nasca anche da un errore interpretativo, secondo il quale anche secondo Tommaso (come invece secondo Bonaventura) sono le idee delle cose (*species*), e non le cose stesse, ad essere presenti a Dio. Mentre abbiamo visto come l'Aquinate, da buon realista, abbia sempre rifiutato tale concezione, affermando piuttosto che tutto ciò che viene conosciuto da Dio nell'eternità è tale in quanto Dio ha presente non la *nozione* delle cose, ma proprio l'essenza di tutte le cose, esistenti dinnanzi a lui nella loro presenza reale. In altri termini, anche secondo un approccio improntato ai modi della conoscenza, Dio e le cose non esistono simultaneamente, ma è Dio che le conosce simultaneamente. Questo sarebbe il vero senso dell'allegoria dei viaggiatori: essa ci parla in realtà del cammino di cinque uomini che vedono concretizzarsi in modo consecutivo le cose contingenti. L'osservatore A vede le cose contingenti in t1, B vede le cose in t2 un'ora più tardi e così via fino all'ultimo osservatore E che vede le cose quattro ore

³³ J. de Finance, *La présence des choses à l'éternité d'après les Scholastiques*, in «Archives de Philosophie», 19 (1956), p. 26: «Que toutes les choses soient éternellement présentes a Dieu, cela peut s'entendre, en effet, de deux manières fort different. Une première interpretation consistéra a dire: l'avenir est present a Dieu parce que, des maintenant son regard, qui franchis les siècles, comme le notre franchis l'espace, le contemple avec autant de netteté et de certitude que s'il etait déjà là. Mais on peut comprendre au contraire, que si Dieu, éternellement, voit les choses, c'est parce que, indépendamment, pour ainsi dire, de sa vision, elles sont, éternellement devant lui. [...] L'interprétation réaliste semble un défi au bon sens [...] éterniser le temporel», scrive, e ciò equivale a «nier le temporel». Ciononostante, conclude il teologo francese, questa è «sans aucun doute, l'interprétation de Saint Thomas». Si tratta di una posizione che non può che avallare i sospetti circa una soluzione *ad hoc* per giustificare la posizione del realismo forte. Cfr. anche M.J. Hoenen, *Marsilius of Inghen, Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden, Brill, pp. 166-175 e J. Marenbon, 2005, *Le temps*, cit., p. 126.

³⁴ Giustamente J. Marenbon (*Le temps*, cit., pp. 136-137), fa notare l'apparentamento della tesi realista con le critiche dei teologi del XIV secolo, tra cui Duns Scoto, l'adesione invece degli scolastici del Collegio Romano, in particolare Cajetano, Bañez, Joao Poinso, e, tra i moderni, Maritain, Garrigou-Lagrange, per venire ai nostri giorni con Leftow, Stump e Ktetzmann, Kenny – il quale accetta la soluzione realista per avanzare poi decise obiezioni a questa lettura del pensiero di Tommaso – Harm Goris.

più tardi rispetto a t1. Se si supponesse che i cinque atti cognitivi dei cinque differenti uomini fossero un solo atto, si potrebbe allora dire che si è verificata una conoscenza simultanea e onnipresente di tutte le cose che erano conosciute in intervalli temporali definiti e successivi, in un senso non dissimile da come intende oggi Kit Fine il termine onnipresenza: partendo cioè dalla distinzione tra verità eterne e sempiterne e concludendo che una verità eterna è una proposizione che è vera indipendentemente dal tempo, mentre una verità sempiterna è una proposizione che è vera in ogni tempo³⁵.

8. *Habitus e trappole storiografiche*

Per quanto possa sembrare un gioco di parole, la soluzione del realismo forte mostra dunque molti punti deboli, e sotto molti punti di vista. Le domande che sorgono spontaneamente, e che sono implicite sia nelle pagine di De Finance sia, in modo diverso, in quelle di Kenny, sono le seguenti: è la metafisica della scienza divina, depurata dagli atteggiamenti proposizionali ed enunciati temporali propri della conoscenza umana a dare stabilità alla libera incertezza delle scelte (a partire da “sapere che x in T”); oppure, viceversa, è il piano umano a proiettarsi sul divino e a dar vita, per analogia, a una metafisica del divino? Ancora: è la necessità della Causa Prima a garantire la libertà delle scelte umane o è la contingenza del piano temporale a determinare, quasi per sublimazione, i modi dell’intelletto divino? Se fosse vera la seconda ipotesi, si potrebbe per assurdo ipotizzare addirittura un’assenza del piano metafisico, o quan-

³⁵ K. Fine, *Modality and Tense*, in Id., *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Cfr. anche quanto scrive Goris in merito alla possibilità di conciliare lettura epistemica e realista (H. Goris, *Divine Foreknowledge, Providence, Predestination and Human Freedom*, in J. Wawrikow and R. van Nieuwenhove (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame University Press, 2005. È vero anche che Tommaso appare giustificare a volte la lettura epistemica e a volte quella realista. Ad esempio, nel capitolo CXVI della *Summa contra gentiles*, egli abbozza una concezione dell’eternità come presente in ogni istante del tempo, proponendo l’analogia tra il centro del cerchio e la sua circonferenza, e concludendo che tutto ciò che è nel tempo coesiste con l’eterno come se a quest’ultimo fosse presente. Si ha così l’impressione che Tommaso concepisca il tempo e l’eternità come se fossero due flussi temporali, ciascuno con caratteri e struttura differenti ma dotati comunque di una realtà distinta. Ma ecco che, già nel capitolo seguente dedicato alla conoscenza divina dei futuri contingenti, egli ritorna al punto di vista epistemico e a una concezione nella quale la scienza divina è intesa esistere nell’eternità e rapportarsi a tutte le cose in modo presente. Senza entrare nel merito di una questione così complessa, non si può non rilevare anche in questo caso una certa discrasia nella teoria tomista dei due livelli.

tomeno l'irrelevanza della sua reale esistenza, dal momento che di esso sarebbe sufficiente l'immagine prodotta dalla proiezione *sub specie aeternitatis* dei modi propri del piano temporale. È bensì vero che in Tommaso Dio apprende dall'eternità e in modo infallibile, secondo il peculiare modo atemporale del proprio intelletto, cioè da presente a presente ovvero presente in ogni istante del tempo in cui accadono gli eventi e grazie al quale egli può vedere, direttamente attraverso se stesso, tutte le cose tramite la conoscenza diretta della loro attualità. Per limitarsi al linguaggio, e senza addentrarsi nella dibattutissima questione dell'ordine necessario che lega contingenza, cause seconde e Causa prima, è cruciale il passo che Tommaso compie in merito alla differenza tra riferimento diretto, proprio della scienza divina, e cosignificazione umana, la quale coglie le cose attraverso le differenze dei tempi verbali propri degli atteggiamenti proposizionali che parlano delle cose del mondo: per quanto sembri un limite, è proprio la libertà di questo articolarsi semantico-proposizionale a salvaguardare la libertà umana dal trasferimento temporale dalla *necessitas per accidens*³⁶.

Sempre Tommaso fornisce poi una propria nozione di eternità divina come un tutto che vede se stesso attraverso ogni sua parte e ingloba, contenendola, ogni sua parte come ciò che avviene nel tempo; ed è l'attributo della perfezione, prima che quello della semplicità dello sguardo divino come in Boezio, a governare la partecipazione dei contingenti che vi accadono³⁷. È una concezione spaziale e mereologica dell'eternità come "entità estesa", nella quale la conoscenza di Dio poggia sull'omnitemporalità, intesa come spazio che comprende ogni stato di cose che sia accaduto, accada o accadrà nel

³⁶ Per cui rimandiamo agli studi classici di A. Maier in Id., *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophien der Späterscholastik*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949, pp. 219-250 e a quelli più recenti di P. Porro in *Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un di un dibattito medievale*, in «Rivista di Storia della Filosofia», I, 2013, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 113-147.

³⁷ A. Prior, prestando fede all'argomento separatista del realismo metafisico, e criticandolo, afferma di fatto *in nuce* quello epistemico e dei modi del conoscere. Cfr. A.N. Prior, *The Formalities of Omniscience*, in «Philosophy», 37 (1962), pp. 114-119; ora in A.N. Prior, *Paper on Time and Tense*, P. Hasle, P. Ølstrom, T. Braüner, J. Copeland (eds.), Oxford, Oxford University Press, p. 57: «[...] I simply cannot see how the presentness, pastness or futurity of any state of affairs can be in any way relative to the persons to whom this state of affairs is known. What makes quite impossible to stomach is precisely the truth that both Thomas and his objector insist on, namely that the future has an openness to alternative which the past has not; such openness is just not the sort of thing which can be present for one observer and absent for another – either it exists or it doesn't, and there end to it; and so either a thing already has occurred or it hasn't, and there's an end to that».

tempo; ii) la natura visiva della cognizione divina delle cose temporali; iii) la conoscenza divina delle realtà temporali come una visione nel presente onnitemporale (e non atemporale). Come scrive lo stesso Tommaso, «tale indivisa [eternità], può essere in tempi differenti, anzi (*immo*) in ogni tempo, dal momento che, ora, l'eternità invariata è presente a tutte le parti di tempo»³⁸. Non diversamente, l'intelletto divino, il quale non dipende da alcuna causa esterna, può comprendere nella sua essenza «quello che è specifico di ogni cosa [*proprium unicui*], pensando a ciò in cui, ogni cosa imita la sua essenza, e ciò in cui ogni cosa manca per attingere la sua perfezione».³⁹ Secondo Tommaso, infatti, in modo diverso rispetto a Boezio, nella partecipazione al divino è l'attributo della perfezione e non quello della semplicità che va privilegiato: «la natura specifica [*propria enim natura*] di qualsivoglia essere consiste nel suo partecipare in qualche modo alla perfezione della natura divina. Dio stesso, del resto, non si conoscerebbe in modo perfetto, se non conoscesse tutti i modi in cui la sua perfezione può essere partecipata dagli altri <esseri>»⁴⁰.

In questo modo, saltano la coerenza e la forza interpretativa della linea "Boezio-Tommaso", e ciò avviene semplicemente perché i presupposti da cui muovono le rispettive indagini su una comune realtà, sono differenti e idiosincratici. Il che, se pure non conferma come unica la tesi del realismo debole, non solo mette fuori inevitabilmente gioco l'univocità interpretativa del realismo metafisico ma evidenzia ai nostri occhi tutto il valore ideologico che muove, e ha mosso, i suoi presupposti ideologici. Proprio per questo, non stupirà un'affermazione secondo la quale che il pensiero di autori come Tommaso, partendo da presupposti del tutto differenti rispetto agli schemi di oggi, pur del tutto legittimato a parlare della realtà, rifiuti di essere classificato nei parametri e negli schemi degli attuali modi del realismo⁴¹.

³⁸ Tommaso d'Aquino, *In Primum Sententiarum*, I, 37, q. 2 a. 1, ad 4: «[...] et tale indivisibile [aeternitatis] potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore, quia nunc invariatum adest omnibus partibus temporis» (trad. it. mia).

³⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles* I, 54: «Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicui, que, in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque».

⁴⁰ Tommaso d'Aquino, *ST*, I, q. 14, a. 6: «Propria enim natura unicuique consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio».

⁴¹ Per seguire il variare del significato del termine eternità, nel XIII secolo, e persino, come abbiamo visto negli stessi testi di Tommaso si veda R. Fox, *Time and Eternity in Thirteenth-Century Thought*, Oxford, Oxford Theology and Religion Monograph, 2006.

Il che, ed è questo il nostro punto di vista, non implica che non si possa dar vita a una serie di *habitus* culturali attraverso i quali si individua la realtà, e si sia condannati ad appiattirsi acriticamente sul relativismo intraducibile delle interpretazioni, dei termini e delle teorie storiografiche⁴².

⁴² Ad esempio, per trattare l'eternità e l'atemporalità del XIII secolo si potrebbe ricorrere a schemi categoriali in grado di descrivere entità estese, come gli strumenti offerti dall'indagine dei confini e degli oggetti e confini *fiat e bona fide*. Cfr. B. Smith, *Fiat Objects* in «Topoi. Rivista di Filosofia», 20, 2 (2001). Trad. it. consultata, Id., *Oggetti Fiat*, in «Rivista di Estetica», 2 (2002), p. 62: «Gli atti cognitivi umani sono diretti verso un'ampia gamma di tipi differenti di entità ed è perciò necessario mettere ordine in un simile groviglio tipologico. Uno schema categoriale che sia adeguato a tal fine dovrebbe essere (1) critico, ovvero dovrebbe riconoscere che i soggetti cognitivi sono esposti all'errore ontologico, anche all'errore sistematico del tipo esemplificato da coloro che credono nel pantheon degli dei olimpici. Per questa ragione lo schema categoriale che stiamo cercando dovrebbe essere tale da evitare di attribuire sempre e comunque un oggetto a ogni atto che presumiamo essere diretto a qualcosa. Lo schema dovrebbe anche essere (2) realistico: gli oggetti verso cui è diretta la cognizione umana dovrebbero essere parti della realtà, almeno nel senso di essere conformi alle verità delle scienze naturali. E, infine, lo schema dovrebbe essere (3) esaustivo: dovrebbe cioè tenere conto di ogni sorta di oggetti, alle loro condizioni, ed evitare di eliminare oggetti a favore di quelli che si privilegiano [...]. Il punto di partenza per il nostro schema categoriale è il concetto di entità estesa. Per cominciare possiamo distinguere due tipi di entità estese: gli oggetti, che sono estesi nello spazio; e i processi, che sono estesi nel tempo. Esempi prototipici di oggetti sono le classiche sostanze aristoteliche o continuanti, come voi e me, questo pezzo di formaggio, la luna. Anche le regioni spaziali saranno incluse in ciò che segue sotto il titolo di oggetti. Gli oggetti in generale sono divisibili: possono essere suddivisi, nella realtà o nel pensiero, in parti spaziali. Esempi di processi sono: la vostra vita, il mio attuale mal di testa, l'orbita della luna intorno alla terra. Naturalmente voi ed io siamo in un certo senso estesi non solo nello spazio ma anche nel tempo. Ma non abbiamo parti temporali nel senso in cui vite, mal di testa e orbite possiedono parti temporali. Ciascun oggetto e processo può essere pensato come costituito o composto di parti proprie (rispettivamente spaziali e temporali). Lo schema categoriale proposto ammette pertanto anche i confini esterni di tali entità nello spazio e nel tempo. [...] I confini esterni dei processi possono essere suddivisi rispettivamente in confini iniziali e finali. Confini esterni di questo tipo sono inclusi nella nostra tassonomia perché non solo sono cognitivamente salienti, ma spesso lo sono più degli oggetti e dei processi di cui sono confini [...]. È chiaro comunque che talvolta parliamo di confini interni anche in assenza di simili discontinuità spaziali o di una differenziazione qualitativa intrinseca [...]. Anche in relazione a una sfera perfettamente omogenea possiamo riferirci in maniera del tutto sensata ai suoi emisferi destro e sinistro e così via. Chiamiamo i confini interni del primo tipo confini interni genuini o *bona fide* e i confini interni del secondo tipo confini interni *fiat*».

30. dianoia

Saggi

BRUNO CENTRONE

Il piacere intellettuale in Platone: apprendimento o "contemplazione"?

RICCARDO FEDRIGA

Il tempo e la misura dell'eternità. Tommaso d'Aquino tra uso e interpretazione del realismo

DIMITRI D'ANDREA

Curiosità, linguaggio e ansia. L'uomo del Leviatano tra differenza antropologica e forme di soggettività

FRANCESCO CERRATO

Le paure della ragione. Gestione delle passioni e rapporto con il potere in Descartes

MARIAFRANCA SPALLANZANI

Descartes, filosofia cartesiana, cartesianismo. Una storia francese tra Settecento e Ottocento

CHARLES T. WOLFE

L'erreur vitale : antimathématisme et monstruosité chez Diderot

NICOLA ZAMBON

Sull'esercizio della virtù. Un commento alla Tugendlehre di Immanuel Kant

FRANCESCO CATTANEO

L'essere, il divino, la forma. Su alcuni motivi in Walter F. Otto e Martin Heidegger

ALBERTO DESTASIO

Agire e temporalità nello Schelling di Heidegger

LUCA GUIDETTI

Il Platone di Enzo Melandri

DONATO SPERDUTO

Verità, necessità e la sfida etica di Emanuele Severino

RAFFAELLA CAMPANER

I meccanismi della malattia mentale: promesse e limiti

Note

Recensioni