

DIO CONOSCE GLI EVENTI FUTURI?

Per una ripresa delle problematiche di san Tommaso

SOMMARIO: I. LE QUESTIONI APERTE SUL RAPPORTO ETERNITÀ-TEMPO: 1. *La nozione d'infinito*; 2. *La nozione d'eternità*; 3. *La dimostrabilità d'un inizio per il creato* – II. ANALISI DI S.TH. I, Q.14, ART.13: 1. *Le argomentazioni contro la conoscenza divina dei futuri contingenti*; 2. *Il corpo dell'articolo*; 3. *Scienza e volontà divina*; 4. *Le repliche alle argomentazioni contrarie*; 5. *Sintesi delle oscillazioni* – III. UNA PROPOSTA SUL RAPPORTO ETERNITÀ-TEMPO: 1. *Precisazioni su eternità e tempo*; 2. *Precisazioni su prescienza e predestinazione*; 3. *Un'immagine per descrivere i rapporti tra eternità e tempo*

La questione della modalità con cui Dio conosce gli eventi futuri e di come comporre ciò con la libertà della creatura è stata lungamente dibattuta dalla Scolastica, ma è entrata in un vicolo cieco con la Controversia *de auxiliis*. La questione rimane però ancora aperta, tant'è che chiunque può ancora domandarsi: «Se Dio sa già ciò che io farò domani, come faccio ad essere davvero libero?».

In quest'articolo non intendiamo risolvere la questione, ma approfondire le soluzioni di Tommaso al riguardo, per chiarire certe nozioni fondamentali. Riteniamo infatti che nelle sue oscillazioni siano presenti in embrione le problematiche successive.

I. LE QUESTIONI APERTE SUL RAPPORTO ETERNITÀ-TEMPO

1. *La nozione d'infinito*

Tommaso tratta dell'infinito soprattutto quando parla dell'infinità di Dio. La sua preoccupazione più grande è di *non confondere l'infinità di Dio con quella della materia*, come nelle obiezioni esami-

nate: l'infinità sarebbe un'imperfezione¹, riguarderebbe la quantità² e infinita sarebbe anzitutto la materia prima³. Così egli distingue tra un infinito che riguarda la materia ed uno che riguarda la forma.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur *aliquid ex eo quod non est finitum*. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum *materia*, antequam recipiat formam, *est in potentia ad multas formas*, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum *forma*, *in se considerata, communis est ad multa*, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. *Materia autem perficitur per formam per quam finitur*, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, *habet rationem imperfecti*; est enim quasi materia non habens formam. *Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur*, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, *habet rationem perfecti*⁴.

Qui c'è *un infinito materiale*, la materia prima, che dice potenzialità e quindi imperfezione, e *un infinito formale*, che dice ampiezza non contratta e quindi perfezione: all'infinità di Dio non si applica perciò l'imperfezione e la quantità dell'infinito materiale.

Tuttavia la definizione d'infinito formale *va bene per tutte le forme sussistenti* (Dio, angeli e anime separate) perché tutte queste, non determinate dalla materia, hanno una «ratio perfecti». Non a caso la definizione d'infinito è «ciò che non è finito», per cui, negando un'assenza di limiti dovuti alla indeterminazione della materia, è *infinito ciò che è immateriale*, non limitato dall'essere forma di una materia. Nell'articolo successivo c'è tuttavia un'impostazione diversa, proprio quando Tommaso deve chiarire se Dio sia *l'unica realtà* ad essere infinita per essenza.

Respondeo dicendum quod *aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid*, sed *non simpliciter*. Si enim loquamur *de infinito secundum quod competit materiæ*, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, *remanet in potentia ad multas formas accidentales*; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur

¹ Cf *S.Th.* I, q.7, art.1 arg.1; *in I Sent.* d.43, q.1, art.1 arg.1; *de Pot.* q.1, art.2 arg.11.

² Cf *S.Th.* I, q.7, art.1 arg.2; art.4 arg.1; *in I Sent.* d.43, q.1, art.1 arg.2; *de Pot.* q.1, art.2 arg.6.

³ Cf *S.Th.* I, q.7, art.2 arg.3.

⁴ *S.Th.* I, q.7, art.1 corp. Cf q.86, art.2 ad1. Qui, come altrove, i corsivi sono nostri. In altri passi si parla di «infinitum privative» per la materia e di «infinitum negative» per la forma. Cf *S.Th.* III, q.10, art.3 ad1; *in I Sent.* q.43, q.1. art.1 corp. e ad1; *de Pot.* q.1, art.2 corp. e ad5.11; *S.c.G.* I, cap.43,3; III, cap.54 ad5; *Comp. Theol.* I, cap.18.

de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint *aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes*, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem *infinitæ secundum quid*, inquantum huiusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia *forma creata* sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod *ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam*. Unde non potest esse infinitum *simpliciter*⁵.

Qui solo Dio è infinito *simpliciter*, mentre il resto dell'esistente è infinito *secundum quid*. Questo però suppone una nozione d'infinito diversa dalla precedente: non è più ciò che non ha limitazioni di tipo materiale, ma è ciò che possiede *la pienezza di essere* sotto tutti i punti di vista.

Perciò si ammette la distinzione tra infinità della materia ed infinità della forma, ma la si completa aggiungendo il caso delle forme sussistenti, che, *in quanto create*, sono infinite *secundum quid* perché delimitate dalla propria natura, mentre solo Dio è infinito *simpliciter*, in quanto ha in Sé l'essere in pienezza, non ricevuto dall'esterno o contratto entro una natura limitata. Qui la «ratio perfecti» è solo quella di Dio, non di ogni realtà immateriale: Egli non è né un infinito *materiale* – un in(de)finito, che però è in sé delimitabile, se attuato dalla forma –, né un infinito *formale* (realtà immateriale, quindi non misurabile), ma un infinito *ontologico* (pienezza di essere). Si noti poi che l'approccio suppone due capisaldi della metafisica tomista, che nel passo precedente non erano rilevanti: la nozione biblica di *creazione* e Dio come *Atto puro*.

Così nell'art.1 Tommaso ha seguito *l'impostazione aristotelica* – che, essendo panteista, suppone in modo indistinto l'infinità di tutte le forme sussistenti –, mentre nell'art.2 ha seguito *l'impostazione cristiana*, che ammette un'infinità in senso forte solo per un Dio personale e trascendente. Egli però non sottolinea la differenza, ma preferisce *un concordismo*, tanto che nell'art.1, dopo aver parlato di un infinito materiale e un infinito formale, introduce lo specifico dell'infinità divina svoltando dolcemente verso l'impostazione dell'art.2.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet [S.Th. I, q.4, art.1 ad3]. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed *ipse sit suum esse subsistens*, ut supra ostensum est [S.Th. I, q.3, art.4]; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus⁶.

⁵ S.Th. I, q.7, art.2 corp. Cf q.50, art.2 ad4; in *I Sent.* q.43, q.1, art.2 corp. e ad4; *de Pot.* q.1, art.2 corp. e ad9; *S.c.G.* I, cap.43,5-9; *de Ver.* q.20, art.4 ad1.

⁶ S.Th. I, q.7, art.1 corp.

Qui ci sono due definizioni di Dio: *Ciò che è massimamente formale*⁷ – sulla scia della distinzione tra infinito materiale e formale – e *l'Essere in Sé sussistente*, riferendosi a due passi dove si parlava di Dio come Atto puro. Così la prima definizione vede in Dio un «Primo Ente» omogeneo rispetto ad altre forme sussistenti, mentre la seconda parla di un Atto puro: il concordismo conduce Tommaso, quando prende le distanze dall'infinito materiale, ad *oscillare tra un infinito formale e uno ontologico*.

2. La nozione d'eternità

Tommaso usa spesso la definizione di eternità di Boezio, «interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio», sottolineando che lo specifico dell'eternità sta nell'essere «mensura esse permanentis»⁸. Ciò gli permette di distinguere bene l'eternità dal tempo.

In eo autem quod *caret motu, et semper eodem modo se habet*, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius *quod est omnino extra motum*, consistit *ratio æternitatis*⁹.

L'eternità è distinta dal tempo per un'assenza di mutazione materiale che impedisce la successione prima-poi: eterno è ciò che è «extra motum». La definizione però si richiama più ad Aristotele che alla definizione di Boezio: infatti, mentre là si parlava di *un possesso simultaneo e perfetto della vita*, qui si parla di *un'assenza di mutazione dovuta alla materia*; e se là si supposeva *un'assoluta originalità divina*, qui invece la definizione *racchiude anche tutte le forme sussistenti*, non soggette alla mutabilità materiale. Come nel caso dell'infinito, qui c'è un'oscillazione tra due impostazioni.

Æternitas non potest nisi Deo convenire *simpliciter et absolute* secundum perfectam rationem æternitatis. Sed secundum quod aliqua *participant* de interminabilitate æternitatis, aliquo modo dicuntur æterna *participative*. Quod vero nullo modo interminabilitatem participat, nullo modo æternum dicitur, sicut *temporale, quod incipit et finitur*. Dico ergo, quod quibusdam communicatur interminabilitas, secundum quod *excludit terminum ex parte post*; et hoc modo *ignis inferni* dicitur æternus, quia numquam finietur. Utrum autem aliquod æternum

⁷ «Infinitum formale, quod est Deus» (*S.Th.* I, q.86, art.2 ad1); «sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est» (*de Pot.* q.1, art.2 corp.).

⁸ BOEZIO, *de Cons. phil.* V, p.6; *S.Th.* I, q.10, art.4 corp.

⁹ *S.Th.* I, q.10, art.1 corp. Cf. ARISTOTELE, *Phys.* IV 220a25.

possit esse, quod *non habeat principium durationis*, quæretur in principio secundi [*in II Sent.* d.1, q.1, art.5]. Aliquibus autem creaturis communicatur interminabilitas, secundum quod *excludit terminationem quæ est ex successione partium*; et istæ sunt *spirituales creaturæ*, quorum esse est totum simul. Sed interminabilitas quæ excludit omnem imperfectionem, non communicatur alicui creaturæ, cum *nulla creatura possit esse perfecta simpliciter*; sed communicatur sibi perfectio quædam, scilicet quam nota est creatura attingere, ut sit *perfecta secundum suam naturam*; et sic *Angeli et homines beati* sunt perfecti, quia totum habent id ad quod eorum natura capax est: unde Angeli beati, magis sunt in participatione æternitatis quam in naturalibus tantum considerati¹⁰.

Qui siamo vicini alla definizione di Boezio (*interminabilitas; perfectio*) e c'è una metafisica dell'atto d'essere (*participatio; creatio*). Questo permette di *distinguere l'eternità di Dio da altre realtà* che solo *secundum quid* possono essere definite «eterne»: *l'inferno*, più che eterno, è una realtà senza fine; *il mondo*, anche nel caso di una sua «eternità», è più che altro realtà senza inizio; *le creature spirituali* partecipano dell'eternità in quanto non sottoposte a mutazione materiale, ma non hanno la pienezza di Dio, tant'è che la beatitudine, perfezione della creatura spirituale, è ricevuta per partecipazione. Non s'insiste poi sull'*immutabilità* ma sull'*interminabilità*, perché il ragionamento non si fonda sull'*assenza di moto*, ma sulla *pienezza di essere*.

L'oscillazione tra un'eternità come assenza di moto e un'eternità come pienezza d'essere crea poi un'ulteriore ambiguità, quando Tommaso definisce *l'evo*.

Cum æternitas sit *mensura esse permanentis*, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate.

Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod *esse eorum est subiectum transmutationis*, vel in transmutatione consistit: et huiusmodi mensuratur *tempore*, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium.

Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia *esse eorum nec in transmutatione consistit*, nec est subiectum transmutationis: *tamen habent transmutationem adiunctam*, vel in actu vel in potentia. Sicut patet *in corporibus caelestibus*, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent *cum transmutabilitate secundum locum*. Et similiter patet *de angelis*, quod habent esse intransmutabile *cum transmutabilitate secundum electionem*, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur *ævo*, quod est medium inter æternitatem et tempus.

Esse autem quod mensurat *æternitas*, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum¹¹.

¹⁰ *In I Sent.* d.8, q.2, art.2 corp.

¹¹ *S.Th.* I, q.10, art.5 corp. Cf art.3 corp.

Qui c'è una «permanentia essendi» opposta alla «mutabilitas», per cui la differenza è tra immutabile (*spirituale*) e mutevole (*materiale*). Quindi, per distinguere le realtà soggette all'evo dall'eternità, si parla di realtà non soggette a mutazione pur avendo una «transmutatio adiuncta». Ma così *l'atto libero della creatura angelica* è definito «transmutatio secundum electionem», un difetto rispetto all'assoluta immobilità divina: *qui la libertà è un limite*, non una perfezione¹². L'approccio dipende dalla filosofia greca e dal concetto di *'aiôn*, che equiparava l'eternità divina (panteista) all'immutabilità delle realtà spirituali¹³. Diverso invece è il seguente approccio.

Illud enim quod habet potentiam non recipientem actum totum simul, mensuratur *tempore*: huiusmodi enim habet esse terminatum et quantum ad modum participandi, quia esse recipitur in aliqua potentia, et non est absolutum quantum ad partes durationis.

Illud autem quod habet potentiam differentem ab actu, sed quæ totum acum simul suscipiat, mensuratur *ævo*: hoc enim non habet nisi unum modum terminationis, scilicet quia *esse eius est receptum in alio a se*, ut dictum est [*in I Sent.* d.8, q.1, art.1].

Illud vero quod non habet potentiam differentem ab esse, mensuratur *æternitate*; huiusmodi enim esse est omni modo interminatum. Unde patet etiam quod *ævum non est nisi quædam æternitas participata*¹⁴.

Qui invece c'è una metafisica dell'atto d'essere: l'eternità è peculiare di Dio mentre l'evo ne è una partecipazione, come le creature spirituali partecipano *secundum quid* dell'essere di Dio. Inoltre la differenza che contraddistingue il tempo non è tanto *la mutabilità*, ma *la successione nella recezione dell'attualità*, cosicché le realtà temporali sono imperfette non solo perché mutevoli (successione), ma pure perché non possiedono l'essere da sé (recezione)¹⁵. E ciò che non rientra nel tempo non è tanto contraddistinto dall'immutabilità, ma dall'*avere simultaneamente la propria attualità*, sia che questa sia ricevuta (creatura spirituale), sia che la si possieda da sem-

¹² «In Angelis autem non est tota perfectio a natura; quia potest in eis esse *motus ad oppositum*: sicut patet de illis qui peccaverunt» (*Op.* 32 de *Instant.* cap.5).

¹³ «Per *ævum* intelligatur duratio quæ *mensurat ipsum esse*, per *tempus* autem duratio quæ *mensurat ipsum fieri vel moveri*» (*de Div. Nom.* cap.10, lect.2). «Ea quæ per se sunt, semper sunt, et ex necessitate» (*Comp. Theol.* I, cap.7). Il passo enuncia un principio generale usando il plurale (*ea quæ*): non vale solo per Dio, ma per tutte le forme sussistenti.

¹⁴ *In I Sent.* d.8, q.2, art.2 corp. Cf art.1 corp.; d.19, q.2, art.1 corp.

¹⁵ «Imperfectio esse potest considerari dupliciter; vel *quantum ad durationem* [...] est etiam quædam imperfectio *quantum ad modum habendi*, sicut omnis creatura habet imperfectum esse» (*in I Sent.* d.8, q.2, art.1 ad5).

pre (Dio). Qui l'atto libero non fa problema perché è *un posizionarsi entro il proprio livello d'essere*¹⁶.

Tuttavia, come per l'infinito, Tommaso non contrappone le due impostazioni, bensì *le accosta in modo concordistico*¹⁷.

3. La dimostrabilità d'un inizio per il creato

La Scrittura afferma che *la creazione ha un inizio*, perché «prima» c'è solo l'eternità divina e i suoi progetti sul mondo, supponendo però che *l'eternità divina preceda il segmento temporale*, quando la ragione invece comprende che ciò è una proiezione dell'andamento temporale sull'eternità. Per questo ci si è chiesti se, dovendo confessare la *creatio ex nihilo*, a ciò si debba legare l'idea di *un cosmo con un inizio*, o se si possa ammettere la possibilità di *un cosmo senza inizio*. Nella Scolastica del XIII secolo diversi hanno sostenuto la tesi per cui l'inizio della creazione è sia un'affermazione di fede che una conclusione di ragione; Tommaso invece ha preferito dire che la creazione *ex nihilo* è dimostrabile mediante ragione¹⁸, mentre *è solo un dato di fede che il creato abbia avuto un inizio*, perché secondo ragione potrebbe anche esistere *un mondo da sempre creato, comunque distinto da Dio*: infatti il suo sarebbe comunque *un divenire senza termine* (interminabile passaggio dalla potenza all'atto) *sempre dipendente da Dio*, mentre l'eternità rimarrebbe l'eterno presente di un Atto Puro.

Ma perché Tommaso non se la sente di avallare la dimostrabilità di un inizio per la creazione? Di sicuro per la *fragilità delle argomentazioni razionali a favore*, come: «omne quod recipi esse ab aliquo, sequitur ipsum in duratione»¹⁹; «infinita non est pertransire»²⁰; «si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione»²¹. Infatti, avendo presente la distinzione tra eternità e tempo, così come tra

¹⁶ Infatti in questo caso l'atto libero è la modalità della creatura libera per compiere sé stessa: «uno modo, sicut *seipsum ad finem movens, ut homo*; alio modo, sicut *ab alio motum ad finem, sicut sagitta* [...] Illa ergo quæ rationem habent, *seipsa movent ad finem*: quia habent dominium quorum actuum *per liberum arbitrium*, quod est facultas voluntatis et rationis» (S.Th. I-II, q.1, art.2 corp.).

¹⁷ Questo si vede bene nell'infinito, che non partecipa dell'eternità divina: ha sia una «interminabilitas», sia una «transmutatio» (S.Th. I, q.10, art.3 ad2).

¹⁸ Cf S.Th. I, q.44, art.1; in II Sent. d.1, q.1, art.2.

¹⁹ In II Sent. d.1, q.1, art.5 s.c.1.

²⁰ In II Sent. d.1, q.1, art.5 s.c.3.

²¹ In II Sent. d.1, q.1, art.5 s.c.7.

infinito materiale e formale, si smontano facilmente queste tesi: (1) Dio «non est dans esse *per motum*, sed *per influentiam æternam*», attraverso l'atto della *creatio ex nihilo*, che non si può equiparare a cause intramondane che si svolgono nel tempo²²; (2) «*infinitum actu* [transire] impossibile est; sed *infinitum esse per successionem* non est impossibile», come appunto per un in(de)finito di tipo temporale²³; (3) «*duratio divina, quæ est æternitas, est tota simul*; non autem *duratio mundi, quæ successionem temporum* variatur», quindi anche se il mondo fosse da sempre, non sarebbe equiparabile all'eternità divina²⁴.

In Tommaso però ci sono pure delle *repliche non così calzanti*. (1) La negazione della successione causa-effetto riguardo all'atto creativo è motivata dalla presenza di *una causa istantanea*²⁵, quasi che un effetto dilazionato dell'atto creativo implichi una precedenza temporale dell'eternità; così però l'eternità può agire sul tempo *solo al suo inizio*, non *in ogni momento*, ma ciò escluderebbe per principio la dimostrabilità di un mondo senza inizio. (2) Si ammette un'addizionabilità dell'infinito perché, prendendo il presente come confine *ex parte ante* del futuro ed *ex parte post* del passato, i due segmenti sarebbero realtà infinite da una parte e finite dall'altra, quindi addizionabili²⁶; così però si ammette che, se si prendesse la linea temporale in tutta la sua ampiezza, avremmo un infinito sia *ex parte ante* che *ex parte post*, quindi non addizionabile. (3) L'eternità è al di là del divenire temporale perché «*tempus creationis præcedit*»²⁷ e perché la fede, sulle realtà create, afferma «*quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint*»²⁸; ma ciò implicherebbe *una successione*

²² *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.1. Cf *de Pot.* q.3, art.14 ad4. Si veda anche: *ex nihilo* significherebbe *post nihil* (*in II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.2.5; *S.c.G.* II, cap.38 ad2; *de Pot.* q.3, art.14 ad10; *S.Th.* I, q.46, art.2 ad2); Dio «precede» il mondo (*in II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.9); il creato deve avere un «principio» (*de Pot.* q.3, art.14 ad8); non si procede all'infinito nelle cause efficienti (*S.c.G.* II, cap.38 ad5; *S.Th.* I, q.46, art.2 ad7).

²³ *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.3. Cf *S.c.G.* II, cap.38 ad3; *S.Th.* I, q.46, art.2 ad6. Si veda anche: l'eterno è invariabile (*de Pot.* q.3, art.14 ad3); l'infinito non è addizionabile (*in II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.4); molte cose hanno un inizio (*S.Th.* I, q.46, art.2 ad4).

²⁴ *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.7. Cf *de Pot.* q.3, art.14 ad9; art.17 ad20; *S.Th.* I, q.46, art.1 ad8; art.2 ad5. Si veda anche: la coeternità è propria delle Persone divine, non del creato (*de Pot.* q.3, art.14 ad1).

²⁵ Cf *S.c.G.* II, cap.38 ad1; *S.Th.* I, q.46, art.2 ad1.

²⁶ Cf *S.c.G.* II, cap.38 ad4.

²⁷ *De Pot.* q.3, art.14 ad6.

²⁸ *De Pot.* q.3, art.14 ad s.c.7. Cf ad s.c.2; *S.Th.* I, q.46, art.1 ad10. Si veda anche: Dio

eternità-tempo, che di fatto impedirebbe di pensare ad un mondo senza inizio.

Un'ulteriore conferma di questa fatica di Tommaso si ha quando, dopo aver descritto le posizioni che non condivide, propone la propria.

*Tertia positio est dicendum, quod omne quod est præter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab æterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum*²⁹.

Qui ci sono due questioni sovrapposte: *se il mondo abbia o meno un inizio*, quindi se abbia o no delimitazione temporale (questione sull'infinito materiale), e *se il mondo sia eterno o meno*, quindi se sia o no coeterno a Dio (questione sull'infinito ontologico). Il senso più semplice della frase sarebbe che, secondo la fede, il mondo ha avuto un inizio temporale delimitabile, ma che dal punto di vista logico si potrebbe anche supporre che Dio abbia creato un mondo senza confini temporali, per cui la presenza di un inizio è giustificabile solo per fede. Tuttavia le espressioni non sono chiare: dire che ciò che non è Dio «incepit esse», può significare sia che il creato venga ad essere solo grazie a Dio (*ex nihilo*), sia che il creato abbia un inizio e quindi, per il fatto di non essere Dio, debba avere un inizio temporale; affermare che Dio «potuit res ab æterno produxisse», può significare sia che Dio avrebbe potuto creare qualcosa di coeterno a Sé (il che sarebbe contrario alla fede), sia che avrebbe potuto creare il mondo senza un inizio delimitato temporalmente.

Ma perché c'è questa continua oscillazione? Perché in un mondo senza inizio non abbiamo solo *un infinito materiale*, ma anche (secondo la cosmologia aristotelico-tomista) *un infinito formale*, cioè delle sfere celesti «eterno». D'altra parte Tommaso, quando deve confrontare queste sfere celesti con Dio, non può ritenerle «eterno» quanto lo è Dio, per cui – quando non distingue tra infinito formale ed ontologico – almeno sottolinea che esse sono «precedute» dall'esistenza di Dio. C'è quindi un altro motivo per cui Tommaso è riservato su quest'argomento: condivide dei *principi aristotelici che gli impediscono di trovare una soluzione*.

Da qui emergono *due diversi rapporti tra eternità e tempo*. Il primo, partendo dalla definizione di Boezio e lasciando da parte queste difficoltà, vede *l'eternità compresente ad ogni tempo*: «etiam si

non ha scelto di volere la creazione «da sempre», ma «quando» ha voluto (*de Pot.* q.3, art. 14 ad s.c.6; art.17 ad9).

²⁹ *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 corp.

mundus semper fuisset, non esset Deo coæternus; eius enim duratio non esset *tota simul*³⁰. Invece il secondo, dovendo fare i conti con queste problematiche, ha *un'eternità che precede il tempo*: «Deus *præcedit* mundum non tantum natura sed *etiam duratione*»³¹.

II. ANALISI DI S.TH. I, Q.14, ART.13

L'articolo è all'interno della questione sulla scienza di Dio (q.14), fa riferimento ad alcuni punti già trattati – l'eternità di Dio (q.10, art.1-2), la scienza di Dio in quanto causa delle cose (q.14, art.8), la scienza di Dio dei non-enti (q.14, art.9) – e si collega ad altri che verranno trattati dopo: la volontà di Dio (q.19), la provvidenza (q.22) e la predestinazione (q.23). L'articolo è quindi fondamentale per delineare *i rapporti tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo*.

Stupisce però che manchino riferimenti al volto concreto del Dio cristiano (I, q.27-43), allo statuto ontologico della libertà umana (I, q.80) e a Cristo come vertice di quest'incontro (III, q.10-12.18-20). Questo fa capire che l'argomentazione si focalizzerà su *una metafisica della conoscenza di un Dio trascendente e agente nel mondo*, ponendo in secondo piano lo specifico cristiano e l'interazione con la libertà umana.

1. Le argomentazioni contro la conoscenza divina dei futuri contingenti

Il titolo pone un problema preliminare: infatti qui ci si chiede «utrum scientia Dei sit *futurorum contingentium*». Da qui la domanda, che troverà soluzione in seguito: se Dio conosce i contingenti, li deve conoscere *come futuri*? Da notare poi che gli eventi che Dio deve conoscere sono definiti come «*contingenti*», includendo in essi anche le scelte della creatura: si intravede il rischio di ridurre una *perfezione creaturale* (libertà) ad un'*imperfezione per una metafisica della necessità* (contingenza).

³⁰ *De Pot.* q.3, art.14 ad s.c.1. Cf *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad s.c.9; *S.Th.* I, q.46, art.2 ad5.

³¹ *In II Sent.* d.1, q.1, art.5 ad7. È vero che si distingue «non tamen duratione temporis, sed æternitatis», ma in ogni caso qui c'è una successione. Cf *de Pot.* q.3, art.14 ad6; art.17 ad20; *S.Th.* I, q.46, art.1 ad8.

Le argomentazioni si riassumono in due questioni opposte: come preservare gli eventi contingenti dinanzi ad una conoscenza divina necessaria (arg.1-2) e come preservare una conoscenza divina certa dinanzi ad un futuro aleatorio (arg.3).

Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium.

1. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed *scientia Dei est causa scitorum*, ut supra dictum est [q.14, art.8]. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, *consequens est necessarium absolute*. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem: *ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria*, ut in I Poster. [c.6, lect.13] probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera, «si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit» [Anselmus, *de Conc. Præsc.* q.1]: quia *scientia Dei non est nisi verorum*. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum *quia est æternum*; tum *quia significatur ut præteritum*. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, *omne scitum a Deo necesse est esse*: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen *scientia Dei certior sit quam scientia nostra*. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

Nella prima argomentazione si fa anzitutto appello ad *un assioma aristotelico* per cui, da una causa necessaria, può solo conseguire un effetto necessario, intendendo con ciò non una qualsiasi causa necessaria, ma – visto l'argomento – *Dio come causa prima di ogni realtà creata*³²: si noti però che così non c'è spazio per l'agire libero della creatura. Poi ci si rifa a un precedente passo, dove si diceva che «necesse est quod sua [Dei] scientia sit causa rerum, *secundum quod habet voluntatem coniunctam*»³³ per cui in linea generale Dio è causa delle cose a Lui note, ma si ammette anche che possano esserci realtà a Lui note di cui Egli non è causa, in quanto non da Lui volute. L'obiezione è quindi: se la scienza divina è causa necessaria delle realtà che conosce, queste non possono essere contingenti³⁴.

Nella seconda argomentazione c'è *un assioma aristotelico simile* – da un antecedente necessario in modo assoluto si può solo avere

³² «Causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere» (*S.Th.* q.19, art.6 ad3).

³³ *S.Th.* q.14, art.8 corp.

³⁴ Cf *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 arg.1; *de Ver.* q.2, art.12 arg.3-6.

un conseguente necessario –, solo che qui *si accentua la successione causa-effetto*. Poi ci si rifà ad Anselmo, per cui *la prescienza di Dio non ammette errori*, affermazione necessaria se si vuole preservare l'onniscienza divina. Quindi si precisa che la scienza divina è davvero un antecedente necessario, sia *perché è eterna*, sia *perché va intesa come realtà passata* («significatur ut præteritum») quindi ormai conclusa in sé stessa, accostando qui due motivazioni ben diverse con *due modi di intendere la relazione eternità-tempo*, perché nel primo caso è la *contemporaneità* dell'eternità ad ogni tempo ad assicurare la necessità della conoscenza³⁵, mentre nel secondo è la precedenza³⁶. L'obiezione è quindi: se la scienza di Dio è antecedente necessario delle cose conosciute, queste non possono essere contingenti, altrimenti crollerebbe l'esattezza della conoscenza divina³⁷.

Nella terza argomentazione invece *si ragiona all'opposto*: ammesso che nessun futuro contingente sia necessario, esso non può mai essere oggetto della conoscenza divina, dato che questa riguarda solo realtà necessarie³⁸. Quindi si fa di nuovo appello alla *perfezione della conoscenza divina*, che conosce ciò che non può non esistere, a cui viene contrapposta la considerazione per cui, per definizione, *un futuro contingente può anche non esistere*. Si noti però che il contingente è *futuro*, senza chiarire se lo si intenda solo per noi o anche per Dio³⁹.

2. Il corpo dell'articolo

La risposta si divide in quattro punti: nel primo s'introduce la soluzione; nel secondo si precisano le modalità della conoscenza del contingente; nel terzo si precisano le caratteristiche della conoscenza eterna di Dio; nel quarto si ricapitola la soluzione.

³⁵ «Sicut ergo noster visus non fallitur unquam videns contingentia ut sunt præsentia [...] ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura» (*de Ver.* q.2, art.12 corp.).

³⁶ «Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat omnia [...] scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impedi» (*S.c.G.* I, cap.67,3). Qui il contingente è futuro anche per Dio, che «pre-vede» anche ciò che può impedire l'attuazione!

³⁷ Cf *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 arg.4; *de Ver.* q.2, art.12 arg.7.

³⁸ Cf *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 arg.2; *de Ver.* q.2, art.12 arg.1-2.

³⁹ Lo stesso problema c'è nel *sed contra*, dove il salmo dice solo che Dio conosce tutte le opere umane e dove Tommaso, dopo aver detto che le opere umane sono «contingentia», conclude: «Deus scit futura contingentia». Cf *de Ver.* q.2, art.12 s.c.1.

Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit [q.14, art.9] quod Deus sciat omnia non solum quæ *actu* sunt, sed etiam quæ sunt *in potentia sua vel creaturæ*; horum autem quædam sunt contingentia *nobis futura*; sequitur quod *Deus contingentia futura cognoscat*.

Nella parte conclusiva ritorna l'ambiguità già segnalata: il contingente, futuro *per noi*, lo è pure *per Dio*? Tuttavia l'aspetto più interessante è la rielaborazione della questione contingenza-necessità nei termini di potenza-atto. Dal punto di vista aristotelico *la potenza* non è semplice assenza d'attualità (ciò che non esiste), ma è un ordinamento positivo ad essa (ciò che tende ad esistere), per cui, se non ci sono impedimenti, *finirà per attuarsi*. Solo che qui si sta parlando della *contingenza* – soprattutto quella dell'atto creaturale libero – che invece *non è affatto detto che si attui*: in questo senso allora «potenza» significherebbe *qualcosa d'irreale, benché logicamente possibile*⁴⁰. Come intendere quindi quelle realtà che sono «in potentia sua vel creaturæ»? La soluzione non può che risiedere nell'articolo citato a conferma, dove si dice che *Dio conosce anche i non-enti*.

Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. [...]

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creatura, quæ tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientia visionis, sed simplicis intelligentiæ⁴¹.

Si parte da una conseguenza dell'onniscienza divina: Dio conosce tutto ciò che è, a qualsiasi titolo sia. Da notare però che, di per sé, si dice che la conoscenza divina riguarda *solo* ciò che è, non anche tutti i possibili logici (che, in senso stretto, «non sono»). Tuttavia Tommaso, dopo aver distinto tra ciò che è in atto e ciò che è in potenza, racchiude in quest'ultima anche *tutto ciò che Dio o l'uomo possono*

⁴⁰ Definiamo «possibile reale» ciò che, pur essendo contingente, comunque è stato, è o sarà, mentre definiamo «possibile logico» ciò che, pur non avendo nulla che in linea teorica gli impedisca di esistere, di fatto non è mai stato, non è e non sarà.

⁴¹ S.7b. I, q.14, art.9 corp. Cf q.25, art.3 corp.

opinare o immaginare, anche se non è esistito, non esiste e mai esisterà. Quindi poi, per non dare consistenza ontologica ai possibili logici – il che sarebbe molto platonico –, deve distinguere in Dio tra *scientia visionis* dei possibili reali e *scientia simplicis intelligentiae* dei possibili logici.

Resta tuttavia una difficoltà: posto che l'uomo può immaginare (errando) realtà che non esistono, perché supporre che anche Dio sia nella stessa situazione? Se, come si dice giustamente, Dio conosce ogni realtà *præsentialiter* attraverso la *scientia visionis*, che bisogno ha di conoscere anche ciò che mai accadrà con la *scientia simplicis intelligentiae*? È evidente che, rimanendo nella soluzione di Boezio, la conoscenza dei possibili logici è del tutto inutile, ma se ci si ricorda che Tommaso ha anche l'idea di un'eternità precedente il tempo – e che «*fertur in totum tempus*» –, si capisce la soluzione: se i possibili logici non fossero presenti in una mente divina che «prevede» gli eventi *ab æterno*, poiché la «pre-conoscenza» divina è infallibile e necessaria *non ci sarebbe spazio per la contingenza nel tempo* (non solo accadrà il previsto, ma anche tutto il pensato); se invece esistono in Dio i possibili logici, *c'è ancora dipendenza della scienza divina dai dati contingenti* (accadrà il previsto e del pensato accadrà solo il previsto).

Tornando al primo punto, le realtà «*in potentia*» racchiudono quindi i possibili logici: Dio *conosce previamente tutti i possibili*, inclusi quelli che dipendono dalle scelte creaturali, e distingue tra possibili reali (oggetto della *scientia visionis*) e possibili logici (oggetto della *scientia simplicis intelligentiae*), in modo tale che la scienza di Dio può essere certa, nonostante che riguardi i contingenti futuri⁴².

Si può ora passare al secondo punto, che precisa le modalità della conoscenza del contingente.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari.

Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens: neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere.

Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem

⁴² Questo è poi l'approccio che Tommaso usa per dire che l'incarnazione del Verbo è avvenuta in conseguenza del peccato d'Adamo: cf *S.Th.* III, q.1, art.3 ad4.

alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem.

Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

La distinzione mostra come il contingente non sia impossibile da conoscere in modo certo: infatti un'intelligenza *presente all'attuarsì del contingente*, ne ha una conoscenza infallibile come con una realtà necessaria; invece, quando il contingente è *futuro per il conoscente*, se ne ha solo una conoscenza congetturale, perché *la sua causa* – l'unica realtà al momento nota – *non lo determina in modo necessario* («se habet ad opposita»). A questo punto sarebbe stata ottima la citazione di Boezio, per mostrare che Dio vive nell'eterno presente contemporaneo ad ogni tempo e perciò può assistere al momento dell'attuarsì d'ogni contingente. Invece Tommaso dice che Dio conosce i contingenti non solo nelle loro cause, ma anche nel loro attuarsì: ma *a cosa serve conoscere le cause*, se si conosce già il contingente nel suo attuarsì? È evidente che qui il modello è la *successione eternità-tempo*: Dio *ab æterno* getta in avanti lo sguardo sul tempo, individua la causa dell'evento contingente con la *scientia simplicis intelligentiæ* e, poiché la coglie aperta ad esiti opposti, prolunga ancora il suo sguardo fino all'attuarsì del contingente e lo coglie con la *scientia visionis*.

Questo poi ci fa comprendere meglio anche le oscillazioni del terzo punto, che intende precisare le caratteristiche della conoscenza divina.

Et licet contingentia fiant in actu *successive*, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed *simul*. Quia *sua cognitio mensuratur æternitate*, sicut etiam suum esse: æternitas autem, *tota simul existens, ambit totum tempus*, ut supra dictum est [q.10, art.2 ad4].

Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet *rationes rerum* apud se præsentes, ut quidam dicunt: sed quia *eius intuitus fertur ab æterno super omnia*, prout sunt in sua præsentialitate.

Qui s'inizia con *un'eternità simultanea ad ogni tempo*, come si vede anche dalla citazione⁴³, tant'è che il rapporto è visto come *un abbraccio eterno che acclude ogni tempo* («ambit totum tempus»). Poi però ci si sposta verso *una successione eternità-tempo*, menzionando

⁴³ «Verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius æternitas omnia tempora includit» (S.Th. I, q.10, art.2 ad4). Cf *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 corp.; *de Ver.* q.2, art.12 corp.

una conoscenza delle realtà future *mediante le loro cause* – sia pure per dichiararla insufficiente – e riproponendo *uno sguardo divino che si porta in avanti* fino agli eventi contingenti («*fertur super omnia*»)⁴⁴.

Da qui l'ambiguità anche della conclusione.

Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem: et tamen sunt *futura contingentia, suis causis comparata*.

Dio conosce i contingenti in modo infallibile, nonostante che rimangano tali, ma non si chiarisce perché ciò avvenga: infatti i contingenti sono «futura suis causis comparata» nel senso che sono futuri solo per noi e quindi quelle di cui si parla sono le cause temporali dal nostro punto di vista – mentre la successione causa-effetto non riguarda l'eternità che abbraccia ogni tempo – o sono futuri anche rispetto alla «pre-visione» che Dio fa a partire da un'eternità che precede il tempo e che quindi prima coglie le cause e poi si porta fino all'evento contingente stesso?

3. Scienza e volontà divina

A questo punto però non si può più eludere la domanda: perché Tommaso non s'accontenta della definizione di Boezio e invece la mischia con una successione eternità-tempo? Perché le opzioni sulla *scienza divina* devono fare i conti con quelle sulla *volontà divina*, dove Dio non si limita ad osservare con conoscenza infallibile gli eventi, ma anche agisce attivamente nel tempo: è il problema di *come correlare la volontà divina con la libertà della creatura*, problema che però in Tommaso è complicato da opzioni metafisiche che lo allontanano dalla visione biblica e lo avvicinano al divino aristotelico.

Una prima difficoltà è che per Tommaso *Dio è del tutto immutabile*, sia nel senso che l'Atto puro possiede una pienezza che lo esenta da ogni mutabilità ontologica, sia (purtroppo) nel senso che *non può interagire liberamente nel tempo con le creature*. Infatti egli

⁴⁴ Sulla contemporaneità: «est præsens omnibus temporibus» (*in I Sent.* d.38, q.1, art.5 corp.); «totum tempus includit» (*de Ver.* q.2, art.12 corp.); «est præsens sua indivisibilitate omni tempori» (*S.c.G.* I, cap.66,7). Sulla successione: «cum dicitur "præscitum", non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut præteritus» (*in I Sent.* d.38, q.1, art.5 ad4); «res autem a Deo scitæ non sunt priores eius scientia, sicut apud nos, sed sunt ea posteriores» (*S.c.G.* I, cap.67,7).

fraintende l'affidabilità relazionale del Dio d'Israele (Mal 3,6: «io sono Dio e non muto») con l'assenza di moto metafisico⁴⁵, per cui l'offerta divina di salvezza condizionata all'agire umano (Gc 4,8: «avvicinatevi a Dio e Dio si avvicinerà a voi») è ridotta ad espressione metaforica «in quantum percipimus influentiam bonitatis Ipsius, vel ab Eo deficiamus»⁴⁶, dove *Dio rimane immobile nelle sue determinazioni* e solo la creatura sa relazionarsi diversamente⁴⁷. Come si è visto, qui l'eternità è più un'immutabilità che una pienezza di essere.

Poi una seconda difficoltà è data dall'idea per cui *la volontà di Dio si compie sempre*, a prescindere dalle scelte della creatura libera, dato che la volontà divina è «universalis causa omnium rerum» e che «effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire»⁴⁸. Qui il modello è quello delle *cause efficienti*, il che crea un *determinismo* nell'adempimento della volontà divina, tanto più che adesso, diversamente dalla scienza divina, non si può più invocare la distinzione tra *scientia visionis* e *scientia simplicis intelligentiæ*.

Da qui le conseguenze: (a) *la provvidenza* è ridotta al finalismo aristotelico: è «ratio ordinandorum in finem», «cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis»⁴⁹; (b) *la predestinazione* è «ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ»⁵⁰ per cui, se la predestinazione sta nel Predestinante e se Dio riprova qualche uomo⁵¹, *crolla la volontà salvifica universale*⁵²; (c) *la ripro-*

⁴⁵ S.Th. I, q.9, art.1 s.c. Cf q.19, art.7 s.c. (Nm 23,19).

⁴⁶ S.Th. I, q.9, art.1 ad3. Cf q.19, art.7 ad1 (Gn 6,7) e ad2 (Ger 18,7-8; Is 38,1).

⁴⁷ «Cum igitur Deus sit *extra totum ordinem creaturæ*, et omnes creaturæ ordinentur ad Ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed *in Deo non est aliqua realis relatio Eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum*, in quantum creaturæ referuntur ad Ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, prædicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem Ipsius, sed propter creaturæ mutationem; *sicut columna fit dextera animali*, nulla mutatione circa ipsam existente, sed *animali translato*» (S.Th. I, q.13, art.7 corp.). Si noti come, nel timore di avere un divino panteisticamente coinvolto con il divenire del creato, si finisca per accentuare unilateralmente la sua intangibilità rispetto alle vicende temporali: il creato è davvero relazionato a Dio, ma non viceversa, tanto che Egli è immaginato come una colonna muta davanti ad un animale che gli pascola attorno!

⁴⁸ S.Th. I, q.19, art.6 corp.

⁴⁹ S.Th. I, q.22, art.1 corp.; art.2 corp.

⁵⁰ S.Th. I, q.23, art.1 corp.

⁵¹ Cf S.Th. I, q.23, art.2-3; in *I Sent.* d.41, q.1, art.3-4.

⁵² Tommaso tenta di sfuggire a questa conseguenza citando spesso la distinzione del Damasceno (*de Fide orth.* II,29) tra *voluntas antecedens* e *consequens*, stravolgen-

vazione è «pars providentiæ» (!), poiché non implica solo la prescienza del peccato, ma «includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa»⁵³, prima ancora che la creatura abbia preso posizione; (d) *la preghiera d'intercessione* non influisce sull'esito ultimo stabilito da Dio, ma è «pre-inserita» da Dio tra gli strumenti di una salvezza già decisa⁵⁴.

Ora si può capire perché una successione eternità-tempo abbia i suoi vantaggi: *serve a porre delle limitazioni ad una volontà divina immutabile e inarrestabile*, limitazioni che non possono mai venire dalla creatura, ma solo da Dio stesso. Infatti *la volontà divina*, se fosse concomitante ad ogni evento temporale, distruggerebbe la libertà creaturale, legandola a sé come *causa efficiente subordinata*. Se invece c'è una successione eternità-tempo, si distingue tra *voluntas antecedens* e *voluntas consequens*, dove la prima è il desiderio originario di Dio e la seconda è la volontà definitiva di Dio dopo aver fatto i conti con l'aleatorietà delle cause seconde, tra cui la libertà della creatura.

Tuttavia anche questa non può essere una soluzione definitiva, perché nella dottrina della grazia, il motivo della predestinazione non è la prescienza dei meriti, ma la gratuità dell'elezione. Ma con una volontà divina immutabile e inarrestabile, svanirà di nuovo la consistenza della libertà creaturale.

Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus: et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra [q.22, art.2] dictum est⁵⁵.

Si noti: la grazia – il tipico tema storico-salvifico che introduceva la sinergia tra l'offerta divina e la risposta della creatura – non è più

done però il senso: infatti il Damasceno ragionava in termini storico-salvifici e intendeva la volontà salvifica universale antecedente *rispetto all'esercizio della libertà creaturale*, mentre Tommaso la vede antecedente *rispetto alla determinazione di Dio*, per cui dopo che Dio si è deciso con volontà conseguente non c'è più alcuna volontà di salvezza per quelli che saranno dannati. «Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ iustitiæ [...]». Unde [antecedens] *magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas*» (S.Th. I, q.19, art.6 ad1). Cf q.23, art.4 ad3; in I Sent. d.46, q.1, art.1 corp.

⁵³ S.Th. I, q.23, art.3 corp. Cf in I Sent. d.40, q.4, art.1 corp.

⁵⁴ Cf S.Th. I, q.23, art.8 corp.; in I Sent. d.41, q.1, art.4 ad2.

⁵⁵ S.Th. I, q.23, art.5 corp. Cf art.2 ad4; q.24, art.2 ad3.

un aspetto della salvezza, ma è ridotta ad *un mezzo per la salvezza*, dipendente dalla predestinazione eterna di Dio. Rimane quindi solo da stabilire se la predestinazione debba dipendere o no dall'esercizio della libertà creaturale e la risposta può solo essere negativa, se *la libertà della creatura è causa seconda*, dipendente dalla volontà di Dio come sua causa prima. Così la libertà creaturale è mera apparenza, nonostante le enunciazioni di principio di Tommaso⁵⁶.

4. Le repliche alle argomentazioni contrarie

La prima obiezione era che, se la scienza divina è causa necessaria delle realtà che conosce, queste ultime non possono essere davvero contingenti.

Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens, *propter causam proximam contingentem*: sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

La soluzione sta nell'inserire, tra una causa necessaria e un effetto contingente, *una causa prossima contingente*⁵⁷. Ci sono però tre difficoltà: (a) la soluzione *non vale per la causa suprema*, come altrove si ammette⁵⁸; (b) l'esempio è tratto da *realtà sub-umane*, per cui la libertà si riduce ad *un difetto della natura* (una pianta che non riesce a fiorire); (c) se la causa prossima contingente riesce a modificare l'effetto, non si capisce come la causa suprema sia ancora *necessaria*, a meno di ridurre l'influsso di Dio alla dipendenza ontologica (mantenimento in essere del creato): si riesce ad evitare la dissoluzione della contingenza solo a prezzo di *un indebolimento dell'agire divino sul mondo*.

La seconda obiezione poi affermava che, se la scienza di Dio è antecedente necessario delle cose conosciute, queste non possono essere contingenti, altrimenti crollerebbe l'esattezza della scienza divina.

⁵⁶ Cf *S.Th.* I, q.19, art.8 s.c.; q.22, art.4 s.c.; q.23, art.3 ad2; *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 s.c.

⁵⁷ Cf *S.Th.* I, q.19, art.3 ad4; q.22, art.4 corp. e ad1; q.23, art.6 corp.; I-II q.10, art.4 corp.; *in I Sent.* d.38, q.1, art.1 ad1; art.8 ad1; *de Ver.* q.2, art.14, corp. e ad3.5; *S.c.G.* I, cap.67,3.5-6.

⁵⁸ Cf *S.Th.* I, q.19, art.6 corp. e ad3; art.8 corp.; q.22, art.2 corp. e ad1.4; *in I Sent.* d.38, q.1, art.5 ad4; d.47, q.1, art.1-3; *de Ver.* q.2, art.12 ad7;

Ad secundum dicendum quod *quidam* dicunt quod hoc antecedens, «Deus scivit hoc contingens futurum», *non est necessarium, sed contingens*: quia, licet sit präteritum, tamen *importat respectum ad futurum*. Sed hoc non tollit ei necessitatem: quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse *contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti*, sicut istud dictum est contingens, «Socratem esse hominem album». Sed hoc etiam nihil est ...

Unde dicendum est quod *hoc antecedens est necessarium absolute*.

Nec tamen sequitur, ut *quidam* dicunt, quod consequens sit *necessarium absolute*: quia antecedens est causa remota consequentis, quod *propter causam proximam contingens est*. Sed hoc nihil est. Esset enim *conditionalis falsa*, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens: ut puta si dicerem, «si sol movetur, herba germinabit».

Et ideo *aliter dicendum est*, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinet ad actum animæ, consequens est accipiendum *non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima*: aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. ... Et similiter si dicam, «si Deus scivit aliquid, illud erit», *consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua presentia*. Et sic necessarium est, sicut et antecedens: «quia omne quod est, *dum est*, necesse est esse», ut dicitur in I Perihem.

Tommaso qui accoglie l'impostazione dell'obiezione di una *successione eternità-tempo*⁹⁹. Quindi scarta due soluzioni sull'antecedente «Deus scivit hoc contingens futurum»: benché riferito al futuro, è necessario che avvenga e non può essere composto di necessità e contingenza; rimane quindi solo da dire che *l'antecedente è assolutamente necessario*.

Ma da ciò *non segue che sia assolutamente necessario il conseguente*. Qui Tommaso è davanti allo stesso problema di ad1, ma ora si muove diversamente: nega esplicitamente che la cosa possa essere risolta con il ricorso ad una *causa prossima contingente*, perché è falsa una condizionale quando si ha una causa remota necessaria ed un effetto finale contingente. Poi suggerisce che come la conoscenza che riguarda l'anima deve avverarsi secondo le modalità dell'anima, così, quando riguarda Dio, dovrà avvenire *secondo le modalità della conoscenza divina*, in quanto è «in sua presentia». L'espressione parrebbe rifarsi a una simultaneità eternità-tempo, ma qui c'è ancora l'idea di un Dio che porta il suo sguardo dall'eternità verso il segmento temporale e coglie in anticipo gli eventi non solo nelle cause, ma anche nel loro verificarsi: il conseguente risulta neces-

⁹⁹ Cf in I Sent. d.38, q.1, art.5 ad4; de Ver. q.2, art.12 ad7.

sario *perché* «pre-visto» *ab æterno* nella sua contingenza. Si capisce allora la precisazione «omne quod est, *dum est*, necesse est esse»: Dio, poiché «pre-vede» l'evento, *lo vede come già accaduto*.

Similmente, altrove si distingue tra *necessitas consequentiæ* (posto che accada, deve accadere) e *necessitas consequentis* (non può che accadere)⁶⁰. Poiché però c'è una successione eternità-tempo, la *necessitas consequentiæ* non avviene nella storia, ma ancor prima nella «pre-visione» *ab æterno*; e poiché la conoscenza divina, quando ha acclusa la volontà, è *scientia visionis* che causa la realtà che conosce, coincide con la *voluntas consequens*, infallibile ed immutabile. Ma allora la *necessitas consequentiæ* è data dal fatto che Dio si adegua con una «pre-visione» a ciò che contingentemente accade nel tempo, o – più probabilmente, in questo caso – è Dio che «pre-vede» il contingente come possibile logico e poi decide che avvenga, conferendogli realtà con la *voluntas consequens*? La prima soluzione salva la libertà della creatura, ma nella dottrina della grazia sosterrà tesi semi-pelagiane; la seconda invece, se salva il primato della grazia, finirà per distruggere la libertà creaturale.

La terza obiezione infine diceva che, non essendo necessario il futuro contingente, esso non può essere oggetto della conoscenza divina, dato che questa riguarda solo realtà necessarie.

Ad tertium dicendum quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est *supra tempus*.

Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt: sed soli Deo, cuius intelligere est in æternitate *supra tempus*. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui *ab aliqua altitudine totam viam intuetur*, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est: quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, *oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ*, ut dictum est [ad1]: non autem *absolute*, secundum quod in propriis causis considerantur.

Unde et hæc propositio, «omne scitum a Deo necessarium est esse», consuevit distinguere. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur *de re*, est divisa et falsa: et est sensus, «omnis res quam Deus scit, est necessaria». Vel potest intelligi *de dicto*: et sic est composita et vera; et est sensus, «hoc dictum, *scitum a Deo esse, est necessarium*». [...]

⁶⁰ Cf. *S.Th.* I, q.19, art.3 corp.; q.23, art.3 ad3; q.25, art.5 ad1; in *I Sent.* d.38, q.1, art.5 ad4; *S.c.G.* I, cap.67,9.

Qui, ribaltata la difficoltà, è *ribaltata pure la soluzione*: infatti la conoscenza divina non è più causa delle cose conosciute (arg.1) o antecedente assolutamente necessario (arg.2), ma è vista *come lontana spettatrice*: l'eternità è definita due volte «*supra tempus*» e si immagina *un uomo che si è seduto sopra un'alta montagna* e da lì osserva quelli che passano⁶¹. Poi si dice che la conoscenza divina è necessaria secondo le proprie modalità, rinviando a ad1: non è necessaria assolutamente se si guarda alle cause prossime, ma *posto che l'evento sia conosciuto da Dio come esistente, è necessario che sia* («scitum a Deo esse, est necessarium»). In questo contesto però la necessità della conoscenza divina acquisisce nuovi tratti: non è più tanto effetto della *voluntas consequens* di Dio, ma è una *scientia visionis* che si limita a guardare dall'alto gli eventi nel tempo. Qui, come in ad1, *si indebolisce l'agire* divino e lo si rende dipendente dagli eventi contingenti.

5. Sintesi delle oscillazioni

In un'impostazione dipendente dall'aristotelismo, Tommaso finisce per oscillare tra due soluzioni che non lo soddisfano e un'altra solo abbozzata.

Nella prima c'è *una necessaria successione eternità-tempo*: qui Dio è *causa delle cose conosciute*, anche se non tutto il pensabile di fatto avviene, poiché si deve distinguere tra *voluntas antecedens*, che soppesa i possibili logici, e *voluntas consequens*, che attua infallibilmente ciò che vuole. Qui *scientia simplicis intelligentiæ* è sinonimo di *voluntas antecedens* e *scientia visionis* di *voluntas consequens*, perché tutto il reale dipende dal volere divino. Così la *necessitas consequentiæ* va intesa nel senso che è necessario che una realtà esista dopo che Dio ha deciso che sia. L'immagine è quella dell'*artefice che programma il lavoro* che sta per intraprendere⁶². La soluzione non soddisfa perché in teologia della grazia, pur preservando il primato dell'iniziativa divina, finisce per distruggere la libertà della creatura.

⁶¹ «Non in tempore, sed extra tempus» (*de Ver.* q.2, art.12 corp.); «est [Deus] omnino extra ordinem temporis, quasi in arce æternitatis constitutus» (*in Periberm.* I, lect.14); «est [scientia Dei] elevata supra totum ordinem temporis» (*de Malo* q.16, art.7 corp.).

⁶² Cf *de Ver.* q.2, art.8 corp. La soluzione dominava il corpo e ad2.

Nella seconda *non è importante sapere se eternità e tempo siano simultanei o in successione*, dato che al centro non c'è la volontà, ma *la scienza divina*. Qui si allenta l'idea della scienza divina come causa delle cose e non si parla di possibili logici, perché *Dio si limita ad osservare gli eventi* da una eternità che è soprattutto *supra tempus*, per cui è indifferente che l'eternità *ambit* o che *ab æterno præcedit* il tempo. Qui la *scientia simplicis intelligentiæ* non progetta l'agire, ma si limita a salvare Dio dall'accusa di complicità con il peccato, e la *necessitas consequentiæ* sta nella conoscenza necessaria di Dio degli eventi contingenti solo se e quando avvengono (grazie alla simultaneità ad ogni tempo o portando uno sguardo *ab æterno* sul segmento temporale). Qui *la causa prossima contingente* rende l'effetto contingente, perché la volontà antecedente consiste soprattutto nel mantenimento in essere del creato. L'immagine è quella di *un uomo collocato su un alto monte*, che osserva dall'alto quelli che passano per via⁶³. La soluzione non soddisfa perché in teologia della grazia, pur preservando la libertà creaturale, fa dipendere la grazia dalla (pre)scienza degli atti creaturali.

Si noti poi che qui ci sono già in embrione tutti gli sviluppi sull'argomento. Dire che «*licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito – prout scilicet ponitur – eum esse prædestinatum; unde non sequitur quod prædestinatio falli potest*» è anticipare la soluzione di *Calvino*: basterà solo rigettare la distinzione tra volontà antecedente e conseguente⁶⁴. Quando si distingue tra ordinazione alla vita eterna *mediante la grazia*, «a qua tamen deficiunt per peccatum mortale», e ordinazione *mediante la predestinazione* di quelli che «*sunt simpliciter scripti in libro vitæ ... et isti numquam delentur de libro vitæ*», si prepara la soluzione di *Ockham* (se si accentua l'indeducibilità assoluta dell'*acceptatio* e l'irrilevanza dell'*habitus* di grazia) o quella di *Suarez* (se si distingue tra *grazia sufficiente* e *grazia efficace*)⁶⁵. Se si distingue tra *potenza assoluta*, «secundum se considerata» e *potenza ordinata*, in cui «*exequitur imperium voluntatis iustæ*» c'è già il vocabolario di *Scoto e Ockham*⁶⁶. Quando si dice che «*non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima*», ci sono già le basi per l'idea di

⁶³ La soluzione era presente in ad1 e ad3.

⁶⁴ *S.Th.* I, q.23, art6 ad2. Cf art.1 ad4; q.24, art.2 s.c.

⁶⁵ *S.Th.* I, q.24, art.3 corp. Cf q.23, art.2 ad4.

⁶⁶ *S.Th.* I, q.25, art.5 ad1. Cf q.23, art.6 ad3; q.25, art.3 corp.

Bañez di una grazia *ante praevisa merita* come *motio physica*⁶⁷. Se, all'obiezione per cui l'inesistente non può avere alcuna similitudine con Dio, si replica che «ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo» – equivocando così tra possibile logico e possibile reale –, allora c'è già spazio per la *scientia media* di Molina, posta tra la *scientia simplicis intelligentiæ* dei possibili logici e la *scientia visionis* dei possibili reali, con il compito di selezionare le costellazioni di futuribili dovuti alla libertà creaturale⁶⁸. Se, davanti al problema del male – che fa pensare ad una provvidenza che non si estende ad ogni realtà –, si replica parlando di un «*Provisor universalis*» che «permittit aliquem defectum in aliquo particolari accidere, ne impediatur bonum totius»⁶⁹ e ciò avviene *ab æterno*, c'è già il presupposto per l'ottimizzazione dei futuribili che troveremo in Leibnitz: basterà solo dire che Dio non avrebbe potuto creare il mondo meglio di come lo ha fatto.

C'è infine un frequente richiamo alla *definizione di Boezio*, che non si occupa né d'immutabilità né d'invincibilità della volontà divina, ma si limita a descrivere *l'eternità come pienezza simultanea di vita*, quindi in grado di essere presente a tutti i momenti del percorso temporale e di interagire con essi. Qui *si rifiuta ogni successione eternità-tempo*. L'immagine usata talvolta è *l'eternità come centro della circonferenza data dagli istanti di tempo*, in relazione con ognuno di essi, pur senza confondersi con questi⁷⁰. Tuttavia lo spunto non è sviluppato, perché la metafisica di riferimento (volontà divina immutabile ed invincibile) non consente di correlare volontà divina e libertà creaturale: infatti, come avere una continua interazione con il tempo, quando l'eternità è assolutamente immutabile?

III. UNA PROPOSTA SUL RAPPORTO ETERNITÀ-TEMPO

1. *Precisazioni su eternità e tempo*

L'*eternità* è sì la «misura dell'essere permanente», ma questa permanenza è *quella della pienezza d'essere*, non quella dell'immutabilità aristotelica, altrimenti dovremmo scartare per principio come an-

⁶⁷ S.Th. I, q.25, art.5 corp. Cf q.23, art.1 corp.

⁶⁸ S.Th. I, q.14, art.9 ad2. Cf III, q.1, art.3 ad4.

⁶⁹ S.Th. I, q.22, art.2 ad2. Cf q.23, art.8 corp.

⁷⁰ L'abbozzo si trova nel secondo e terzo punto del corpo.

tropomorfismi i passi biblici in cui *Dio dimostra di saper interagire con la creatura nel tempo*: Dio rimane fedele a sé stesso e insieme risponde in modo elastico ad ogni situazione temporale, senza che la fedeltà alle proprie scelte si ingessi in una determinazione fissata una volta per tutte. L'immutabilità aristotelica invece è *una proiezione delle categorie temporali sull'eternità*, poiché nel nostro mondo solo la rigida staticità delle montagne pare assomigliare un po' all'eternità.

L'eternità «*ambit totum tempus*» interagendo simultaneamente con ogni tempo, poiché possiede la propria vita «*tota simul*»: per questo, dal punto di vista di Dio, *l'unico tempo verbale è il presente*⁷¹. Perciò le espressioni che hanno *la successione eternità-tempo* (*ab æterno*, prescienza, predestinazione, grazia preveniente) vanno attribuite al *nostro punto di vista*, negando ogni successione in Dio (non è che «prima» non crea e «poi» crea, o che «prima» progetta e «poi» fa).

Quest'eternità, come ogni altro attributo di Dio, è *partecipata alla sua creazione*, cosicché il tempo è partecipazione dell'eternità, in modo embrionale in questa vita e pienamente nella beatitudine, dove si «de-temporalizzerà»; d'altra parte, come ogni attributo divino, *rimane trascendente rispetto al creato* anche nella beatitudine⁷². In questo quadro si può collocare *l'evo*, come *modalità della partecipazione creaturale all'eternità divina*⁷³, senza farsi fuorviare dalle ambiguità aristoteliche.

Il *tempo* invece è una dimensione creaturale, «misura dell'essere mutevole», ma la sua mutabilità è anzitutto quella che riguarda *l'essere* – cioè che coincide con la contingenza assoluta della creatura –, non tanto quella che riguarda *la materia*, né tanto meno quella che riguarda *la libertà creaturale* che, decidendosi, «cambia» sempre qualcosa di sé. Quest'ultima infatti non è affatto un limite, anzi è *una*

⁷¹ «Oportet huiusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignificent *nunc æternitatis*, et non temporis; *alias inevitabiliter sequitur error*» (in *I Sent.* d.40, q.3, art.5 corp.).

⁷² «Æternitas non est communicabilis homini ita quod sit eius mensura adæquata [...] Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem; ut sicut homo fiat particeps æternitatis, qua divina operatio mensuratur» (in *IV Sent.* d.49, q.1, art.2, qu.3 ad3). «Æternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coæquata» (in *I Sent.* d.19, q.2, art.1 ad2).

⁷³ «Quia æternitas causa est exemplaris ipsius ævi: ævum enim imitatur æternitatem quantum potest, deficit tamen ab æternitate. Ævum autem est causa exemplaris ipsius temporis, eo quod tempus imitatur ævum quantum potest, deficit tamen ab ævo» (*Op. 41 de Temp.* cap.4). Cf in *I Sent.* d.8, q.2, art.2 corp.; d.19, q.2, art.1 ad1; in *II Sent.* d.2, q.1, art.1 corp.; art.2 ad5.

potenzialità che fa avvicinare la creatura a Dio, perché le consente di decidere d'essere fedele a sé e alla chiamata divina. È quindi scorretto ridurre la libertà creaturale a un tipo di contingenza, in quanto finirebbe per essere un *defectus* rispetto al prototipo di una causa necessitante.

Il tempo implica *una successione prima-poi*, per cui chi vive nel tempo è portato, interagendo con l'eternità divina, a distribuire l'eterno presente su una successione prima-poi. Infatti noi, nel *rapporto tra eternità e creazione*, possiamo solo pensare a un Dio che è «*ab æterno*» e che prolunga l'esistenza «per i secoli dei secoli»; rispetto a *un'eternità che conosce anche realtà a noi non note*, possiamo solo pensare a una «prescienza» che si estende fino ai «futuri contingenti»; riguardo a *un eterno agire che si attua anche quando non potevamo* (non potremo) *interagire con esso*, possiamo solo pensare a una «predestinazione» che dispiega gli effetti «fino alla fine dei tempi», attraverso una grazia che «previene», «coadiuva», «dona la perseveranza» e «glorifica». La relazione tempo-eternità deve quindi porsi *in modo asimmetrico*: se per noi è «*ab æterno*», per Dio è «*in æterno*»; se per noi il passato «è stato», il presente «è» e il futuro «sarà», per Dio passato, presente e futuro «sono».

2. Precisazioni su prescienza e predestinazione

La *scienza divina* è la facoltà con cui Dio conosce Sé stesso e quindi – nel caso in cui abbia deciso di creare – con cui conosce in modo perfetto e simultaneo ogni realtà creata che è stata, è o sarà. Ciò è possibile perché l'eternità, essendo *contemporanea ad ogni tempo*, può conoscere con verità ogni cosa, come accade a noi quando siamo testimoni oculari di un evento.

Essa è chiamata anche «*prescienza*», perché conosce anche «ciò che sarà». Tuttavia «sarà» *solo dal nostro punto di vista*, non da quello di Dio, che invece conosce ciò che «è»: se così non fosse – nel caso in cui Dio «prevedesse ciò che sarà» –, ciò comporterebbe che il futuro sia «da quel momento» determinato come se fosse «passato».

Se poi Dio conosce solo «ciò che è», *non conosce i possibili logici*, cioè tutto ciò che possiamo logicamente pensare, ma che non è mai stato, non è e mai sarà. Essi semplicemente non esistono e per questo *non sono direttamente noti alla mente divina* – dove essere e pensiero sono in armonia –, mentre noi li pensiamo solo perché la nostra conoscenza è fallibile (dove essere e pensiero non sono in ar-

monia). D'altra parte, *quando li abbiamo pensati*, pure Dio può averne *una conoscenza indiretta*, così come conosce indirettamente il male che noi compiamo⁷⁴.

In questa conoscenza Dio è in qualche modo *legato alle scelte della creatura libera*, perché in caso contrario – cioè supponendo in modo assoluto che la scienza divina sia «causa delle cose» – non si può salvaguardare una reale interazione con la creatura. Per questo *si deve distinguere la prescienza dalla predestinazione*: la prima riguarda tutto ciò che accade, anche ciò che non riguarda l'agire divino – anche il male morale, che Dio non «vuole» ma «permette» –, mentre la seconda riguarda solo l'agire divino, sempre orientato al bene⁷⁵.

La *predestinazione*, infatti, è il proposito riguardante l'agire salvifico di Dio in Cristo, con tutti gli annessi (rivelazione, grazia, gloria): riguarda solo *i beni che Dio attua a favore dell'uomo* ed implica intrinsecamente la volontà salvifica universale (proposito di salvezza), avendo come sinonimi biblici «elezione» e «vocazione». Essa di per sé *non dice nulla delle modalità dell'interazione con la libertà creaturale*, perché il «pre-» è solo dalla nostra visuale, non da quella di Dio, dove l'agire è sempre contemporaneo ad ogni atto della libertà umana. È quindi *una proiezione del nostro punto di vista* supporre che Dio abbia «già» deciso che cosa accadrà, «prima» che la nostra libertà sia in grado di fare alcunché. Per questo la Scrittura preferisce descrivere la volontà di Dio in modo antropomorfo, preservando così *una reale interazione* tra volontà divina e libertà umana.

Il vocabolo opposto a predestinazione non è quindi «riprovazione», dove si suppone l'esercizio di una libertà creaturale in senso negativo, ma *«indifferenza»*, come nell'*approccio deista*: un Dio che si limita ad osservare l'agire delle creature e ad emettere un freddo giudizio su di esse. Invece, proprio perché il Dio di Gesù non è indifferente, predestina, cioè pone una «*præparatio beneficiorum Dei*»⁷⁶. E il contrario della riprovazione è la *«approvazione»* (Mt 25,21.23: «Bene, servo buono e fedele»), dato che entrambe suppongono il contributo della libertà creaturale.

⁷⁴ «Mala ergo quasi de longe cognoscit [...]. Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum; mala vero non» (LOMBARDO, *I Sent.* d.36).

⁷⁵ «Prædestinatio, quæ sine præscientia non potest esse; potest autem esse sine prædestinatione præscientia [...]. Præscire autem potens est etiam quæ Ipse non facit; sicut quæcumque peccata» (AGOSTINO, *de Prædest. Sanct.* 10,19).

⁷⁶ AGOSTINO, *de Dono Pers.* 14,35.

3. Un'immagine per descrivere i rapporti tra eternità e tempo

Riprendiamo anzitutto l'immagine dell'eternità come centro di una circonferenza.

Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem est *sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui – huius enim similitudinem habet instans temporis – sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit. [...]*

Cuius exemplum utcumque *in circulo* est videre: *punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiæ facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno quasi præsens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentiaiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decorum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens⁷⁷.*

L'immagine è compatibile con la definizione di Boezio, senza alcuna successione eternità-tempo, e distingue tra l'indivisibilità di un punto della circonferenza e quella del centro, dove quest'ultimo è «extra circumferentiam» (il centro non fa parte del cerchio), anche se «directe oppositionem habet» rispetto ad ogni punto del cerchio (si relazionano con il centro). Qui Tommaso *mantiene in equilibrio le sue preoccupazioni*: l'eternità è sia rispettosa della temporalità (preoccupazione dell'*extra tempus* e carenza dell'*ab æterno*), sia in grado d'influenzare il tempo (preoccupazione dell'*ab æterno* e carenza dell'*extra tempus*). Tuttavia l'immagine necessita ancora di una piccola correzione, perché *il cerchio non si presta ad una concezione lineare*, tipica della visione cristiana: diciamo allora che la direttrice del tempo, rispetto all'eternità, è *come una spirale centripeta rispetto al proprio centro*, di modo che il tempo si relazioni con l'eternità e tenda ad essa.

Quindi: *il Padre* è il centro, perché, rimanendo nell'eternità, *attrae a sé il tempo* (la creatura); *il Figlio* è la linea che congiunge il centro ad ogni punto della spirale, poiché è *il mediatore tra eternità e tempo*, istituendo il legame creaturale tra tempo ed eternità («per mezzo di Lui tutte le cose sono state create») e manifestando nel tempo l'eternità (incarnazione; parusia); *lo Spirito* è la forza centripeta che conduce la spirale verso il centro («eternizza» la temporalità), collegando i tempi della salvezza tra loro e con l'evento di Cristo e

⁷⁷ S.c.G. I, cap.66,6. Cf *Opusc. 2 Contra Græcos* cap.10.

assumendo progressivamente la temporalità nell'eternità (grazia come divinizzazione).

Da ciò alcune conseguenze d'antropologia teologica. Anzitutto, dal punto di vista di Dio, *creazione rivelazione e gloria finale sono eventi simultanei*, quindi si differenziano non per una successione, ma per *una diversa relazione* che instaurano: creaturale (servo), adottiva (figlio), divinizzata (santo). Questa simultaneità assicura poi che la grazia (l'incarnazione) non dipenda dal peccato, ma dal piano di Dio, anche se l'eternità di Dio sa tenerne conto perché sa relazionarsi con la libertà creaturale. Invece, dal nostro punto di vista, questi eventi hanno una successione temporale e, poiché *l'iniziativa è sempre di Dio*, sono intesi (a parte la gloria finale) come *azioni «pre-venienti»*.

Poi, dal punto di vista di Dio, *l'atto creativo è un atto eterno*, perché coincide con la volontà di legarsi con una creazione distinta da Sé, deliberazione presa *«in æterno»* che comporta un'agire «per influentiam æternam»: è porre la spirale del tempo lontano dal centro e farla muovere verso il centro. Invece dal nostro punto di vista, in una successione prima-poi, l'atto creativo può essere solo pensato *con un inizio*. L'asimmetria dà poi ragione a Tommaso sulla possibilità logica di una creazione senza inizio: è l'atto creativo *visto dalla prospettiva di Dio*.

Inoltre, riguardo alla situazione del singolo *«dopo» la morte*, essendo questa un «essere con Cristo» (Fil 1,23), il defunto percorre istantaneamente la linea che congiunge ogni singolo tempo all'eternità, entrando così nell'eternità per partecipazione e *diventando contemporaneo ad ogni tempo*, compresa la venuta ultima di Cristo, che nella successione temporale che ha abbandonato deve ancora avvenire. Ciò spiegherebbe perché, riguardo al cosiddetto «stato intermedio», nella *Benedictus Deus* ci sia una tensione tra l'immediatezza della ricompensa (*mox*) e l'attesa del compimento finale (*nihilominus*), senza che ciò comporti una duplicità di giudizi finali⁷⁸. L'*inferno* invece è il risultato dell'opposizione al moto centripeto, quindi è *un interminabile vagare lontano al centro*.

DANIELE MORETTO
Seminario Diocesano
viale Timavo 93
42100 Reggio Emilia

29 novembre 2006

⁷⁸ Cf *Benedictus Deus* (DH 1000-1002).

SUMMARY

Thomas, when dealing with the relationship between time and eternity, has had various fluctuations, as he desired to bring to an accord aristotelic and christian perspective: about divine infinity, between an infinity common to all immaterial realities and an infinity of the only Pure Act; about eternity, between the lack of succession caused by matter and the fullness of the act of being; about *aevum*, between the absence of mutation and the participation to «eternal»; about the possibility of demonstrating a beginning for creation, between the hypothesis of an «eternal» world and the concern for saving the peculiarity of divine eternity. All these themes came together in the matter of divine knowledge of contingent futures: here we can see a fluctuation between a relationship time-eternity characterised by succession and one characterised by simultaneity, without coming to a definite answer, because of metaphysical options too much involved with aristotelic thought: the absolute immutability of God and the invincibility of God's will. So Thomas, as bringing forward future debates, remains uncertain between a divine will cause of all things, which puts in critical position the freedom of creatures, and a divine science, which limits itself to look at events from its eternity, in this way bringing the divine to act in dependence of the choices of creatures. For this reason the last part of this study wants to develop some interesting thoughts of Thomas, trying to give reason of the relationship between a God who can act in time and creatures who can correspond to eternity.