

SIC ET NON



Collection dirigée par
Alain de Libera

IBN KAMMUNA

*Examen de la critique
des trois religions monothéistes*

Avant-propos et traduction par Simon Bellahsen

Précédé de *La vie, l'œuvre et la pensée philosophique d'Ibn Kammuna*

par Réza Pourjavady et Sabine Schmidtke

ISBN 978-2-7116-2354-9, 208 pages, 25 euros

Ibn Kammūna vécut à Bagdad au XIII^e siècle (ca 1215-ca 1285). Issu d'une lignée de lettrés juifs, il reçut une sérieuse éducation littéraire, aussi bien juive qu'islamique. Il fut médecin réputé, philosophe autodidacte, versé dans les mathématiques et la logique.

Il est connu des musulmans par ses commentaires sur les *Ishārāt* d'Avicenne et surtout sur les *Talwīhāt* de Suhrawardī, le grand philosophe « illuminationniste » iranien du XII^e siècle.

Lorsqu'en 1280 il achève le *Tanqīh*, l'islam, religion majoritaire, n'est plus, depuis la prise de Bagdad par les Mongols en 1258, religion officielle de l'état. Cette situation exceptionnelle explique la critique franche de l'islam qu'il y exprime.

L'ouvrage comprend quatre chapitres traitant successivement de la prophétie en général, du judaïsme, du christianisme et de l'islam.

La discussion de chaque religion est dépassionnée. Animé par l'esprit d'équité, Ibn Kammūna donne toujours la parole aux différentes factions religieuses. A l'égard des trois monothéismes, il manifeste une objectivité relative ; défendant fermement le judaïsme, la religion devancière décriée par les deux autres, il se montre plus complaisant envers le christianisme et plus rigoureux envers l'islam. C'est qu'il vise à mettre toutes les religions sur un pied d'égalité, dans une perspective fondamentalement humaniste : dégager leur dénominateur commun qui est l'appel adressé aux hommes pour tendre vers la conduite morale la plus élevée.

Lorsque lui-même intervient dans le débat, il prône constamment la tolérance et le respect des peuples, fussent-ils idolâtres. Et son déisme sous-jacent reconnaît aux religions le rôle essentiel de garants de l'ordre social.

C'est pourquoi, il n'est pas excessif de voir en lui un précurseur de l'ère des Lumières en Occident.

LIBRAIRIE
J. VRIN

6, place de la Sorbonne
75005 Paris

<http://www.vrin.fr>

TOME 96

N° 3

JUIL.-SEPT 2012

ISSN 0035-2209

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

REVUE TRIMESTRIELLE

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et du Centre National du Livre

ARTICLES :

- P. Porro. — *Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino..... 401
- E. Durand. — La Providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers 451
- P. Clavier. — Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création 493
- B. Karsenti. — La représentation selon Voegelin, ou les deux visages de Hobbes 513

INÉDIT :

- J. Monchanin. — L'Un en Grèce et aux Indes (éd. Y. Vagneux)..... 541

BULLETIN :

- J. Rousse-Lacordaire. — Bulletin d'histoire des ésotérismes..... 557

RECENSIONS ET NOTICES..... 575

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
2012



3 412037500021

28 €



Propriétaire du titre
Province dominicaine de France

Directeur de la publication
Camille DE BELLOY
directeur.rspt@gmail.com

Secrétaire de rédaction
Isabelle PINARD
secretariat.rspt@gmail.com

Comité de rédaction
Philippe BÜTTGEN, Guillaume CUCHET, Emmanuel DURAND, Ruedi IMBACH,
Jean-Christophe DE NADAI, Adriano OLIVA, Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

Comité de lecture
Jacques ARNOULD, Gilles BERCEVILLE, Emmanuel BOISSIEU,
Marta BORGIO, Ceslas BOURDIN, Dominique CERBELAUD,
Rémi CHÉNO, Iacopo COSTA, Jacques COURCIER,
Jacques FANTINO, Claude GEFFRÉ, Claude GILLIOT,
Jean-Pierre JOSSUA, Laurent LAVAUD, Philippe LEFEBVRE,
Hervé LEGRAND, Michel MALLÈVRE, Pascal MARIN,
Bernard MEUNIER, Régis MORELON, Augustin PIC,
Jean-Michel POTIN, Bernard QUELQUEJEU, Olivier RIAUDEL,
Saulius RUMŠAS, Henri Dominique SAFFREY, Édouard-Henri WÉBER

Adresse de la rédaction
Revue des Sciences philosophiques et théologiques
Le Saulchoir
45, rue de la Glacière, F – 75013 Paris
www.rspt.fr

Éditeur-Diffuseur
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, place de la Sorbonne, F – 75005 Paris
www.vrin.fr

Abonnement annuel
Règlement auprès de la Librairie philosophique J. Vrin
BNP PARIBAS, Agence Sorbonne,
IBAN FR 76 3000 4007 4100 0270 2160328 BIC BNPAFRPPRG

Prix T.T.C. 2012 : 85 € pour la France
105 € pour tous les autres pays

Prix du numéro : 28 €

Revue accessible en version numérique sur www.Cairn.info

ISSN numérique : 2118-4445

LEX NECESSITATIS VEL CONTINGENTIAE

NECESSITÀ, CONTINGENZA E PROVVIDENZA
NELL'UNIVERSO DI TOMMASO D'AQUINO

di Pasquale PORRO

1. PREMESSA*

In uno dei passaggi forse più significativi de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Gilson scriveva :

En lisant dans la Bible l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu, les philosophes chrétiens ne pouvaient pas ne pas voir que l'existence n'est identique à l'essence en rien d'autre que Dieu. Or, à partir de ce moment, le mouvement cessait de signifier seulement la contingence des modes d'être, ou même la contingence de la substantialité des êtres qui se font ou se défont selon leurs participations changeantes à l'intelligible de la forme ou de l'idée ; il signifiait *la contingence radicale de l'existence même des êtres en devenir*. Dans le monde éternel d'Aristote, qui dure en dehors de Dieu et sans Dieu, la philosophie chrétienne introduit *la distinction de l'essence et de l'existence*. Non seulement il reste vrai de dire que, Dieu mis à part, tout ce qui est pourrait ne pas être ce qu'il est, mais il devient vrai de dire que, hormis Dieu, tout ce qui est pourrait ne pas exister. Cette *contingence radicale* imprime au monde qu'elle frappe

* Questo contributo trae origine dall'intervento tenuto in occasione della Journée Thomas d'Aquin 2011 (*Contingence, nécessité et Providence chez Thomas d'Aquin*). Desidero ringraziare Adriano Oliva e Ruedi Imbach per il loro invito, i partecipanti per i loro commenti e suggerimenti, e Camille de Belloy per la pazienza con cui ha atteso la rielaborazione dell'intervento in vista della pubblicazione.

un caractère de nouveauté métaphysique très important et dont la nature apparaît à plein lorsqu'on pose le problème de son origine¹.

Per Gilson la contingenza 'radicale' del mondo è dunque la principale novità del pensiero medievale (inteso, nel senso tecnico gilsoniano, come 'filosofia cristiana') rispetto all'orizzonte del pensiero greco. Lo strumento che introduce questa fondamentale innovazione metafisica è la distinzione di esistenza ed essenza, accompagnata dal simultaneo riconoscimento che l'una e l'altra coincidono solo in Dio. Il principale artefice di questa innovazione (già comunque implicita nella Bibbia, come visto), o forse colui che l'ha teorizzata compiutamente, facendone il perno stesso del proprio impianto metafisico, è naturalmente – nella ricostruzione gilsoniana – Tommaso d'Aquino: non a caso, qualche pagina più avanti, Gilson stesso aggiunge che la « doctrine de l'essence et de l'existence, conçues comme réellement identiques en Dieu et réellement distinctes en tout le reste » è « la vérité fondamentale de la philosophie thomiste et, peut-on dire, de la philosophie chrétienne tout entière »².

Si tratta di una tesi ribadita da Gilson in numerosi altri luoghi, e su di essa non è il caso di tornare, così come su tutte le polemiche relative al modo di intendere la 'realtà' della distinzione attribuita a Tommaso³. Ciò che forse merita attenzione è invece la connessione che viene suggerita tra la tesi della distinzione tra essere ed essenza e la contingenza degli enti creati. Si potrebbe obiettare che tale nesso non sembra in realtà avere ne *Le Thomisme* la centralità che ci si attenderebbe. Ma in verità essa affiora anche qui in più luoghi; per non citare che un solo esempio:

1. Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale » 33), 1932, 1944², rist. 1989, p. 66-67; trad. it.: *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana, 1947, 1998⁶, p. 88; i corsivi sono nostri.

2. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 83, trad. it., p. 101. Cf. anche p. 66, nota 1: « C'est, en effet, la contingence radicale de l'existence de ce qui n'est pas Dieu qu'exprime la distinction thomiste entre l'essence et l'existence », trad. it., p. 102.

3. Ci permettiamo di rinviare in proposito a Pasquale PORRO, « Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza », in TOMMASO D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, introduzione, traduzione, note e apparati di P. PORRO, Milano, Bompiani (coll. « Testi a fronte » 49), 2002, p. 183-215. I contributi più sobri ed equilibrati sulla questione restano con ogni probabilità quelli di Wippel: cf. soprattutto John F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « Studies in Philosophy and the History of Philosophy » 10), 1984, in part. cc. 5 e 6, p. 107-161 (il c. 5, « Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*, c. 4 », era già apparso in *The Thomist* 43 [1979], p. 279-295) e *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press (coll. « Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy » 1), 2000, in part. p. 132-176.

Réelle, cette composition [*scil.* d'essence et d'être] l'est au plus haut degré, puisqu'elle exprime le fait qu'un étant dont l'essence n'est pas l'acte d'être n'a pas de soi-même de quoi exister. Que des tels êtres existent, nous le savons par expérience, puisque nous ne connaissons même directement que de ceux-là. *Ils sont donc, mais nous savons aussi qu'ils ne sont pas de plein droit.* Puisqu'il leur est congénital, *ce manque de nécessité existentielle accompagne nécessairement le cours entier de leur durée*; tant qu'ils existent, ils restent des êtres dont l'existence ne trouve en leur essence seule aucune justification⁴.

Ma è soprattutto nel confronto con altre opzioni filosofiche medievali diverse da quella di Tommaso che il legame ipotizzato tra la composizione di essere ed essenza e la contingenza emerge in tutto il suo rilievo. Un ultimo esempio, tratto dalla monumentale monografia su Scot, è particolarmente illuminante al riguardo:

[...] on ne dispose pas ici [*scil.* dans la théologie de Duns Scot] de la distinction thomiste entre l'*esse* et l'*essentia*. Chaque créature étant une essence indistincte de son existence, la coupure qui doit la séparer de son créateur ne tiendra plus à ce que, à l'intérieur de l'être créé, l'*esse* serait contingent par rapport à l'essence. [...] Ce qui est au sommet de l'être, chez saint Thomas, c'est l'*Ipsium esse*. S'il y a d'autres êtres, c'est que l'acte suprême d'exister les crée, la création consistant justement, dans le thomisme, au libre don de l'*esse*. *La contingence radicale de la créature est ainsi assurée dès son origine même* [...] ⁵.

In quel che segue, ci proponiamo di riconsiderare criticamente i due presupposti su cui si regge questa interpretazione gilsoniana, e cioè:

- a) il fatto che nell'universo tommasiano tutti gli enti diversi da Dio siano contrassegnati da una « contingenza radicale », intesa come « mancanza di necessità esistenziale »;
- b) l'idea che questa contingenza si fondi in ultima analisi sulla distinzione di essere ed essenza.

Per poter fare ciò, è tuttavia necessario rimettere preliminarmente in discussione un terzo fondamentale presupposto presente in Gilson (e in questo caso non solo in Gilson, ma anche in buona parte delle interpretazioni novecentesche di Tommaso), e cioè

4. Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale » 1), 1964⁶, p. 177; trad. it.: *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 233-234; i corsivi sono nostri.

5. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale » 42), 1952, p. 307; trad. it.: *Giovanni Duns Scot. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, ed. it. a cura di Costante MARABELLI e Davide RISERBATO, con un saggio introduttivo di C. MARABELLI, Milano, Jaca Book, 2007, p. 316-317; il corsivo finale è nostro.

c) che la metafisica di Tommaso – proprio per il ruolo decisivo che essa attribuisce o attribuirebbe alla contingenza di tutti gli enti creati – si costituisca in sé come radicalmente alternativa al determinismo e al necessitarismo della tradizione greco-araba.

Tale questione si collega strettamente e inevitabilmente a quella relativa al modo in cui, secondo Tommaso, la provvidenza ordina e predispone tutti gli eventi, anche quelli in apparenza meramente accidentali, casuali o fortuiti. Sarà perciò opportuno, in prima istanza, richiamare e riconsiderare alcuni aspetti, per quanto noti, dell'intero plesso problematico costituito da necessità, contingenza e provvidenza nel pensiero tommasiano.

2. NECESSITÀ E CONTINGENZA NELL'INTERPRETAZIONE DI TOMMASO

Può non essere del tutto superfluo prendere le mosse da ciò che Tommaso stesso intende per 'necessario' e 'contingente'. Un primo testo significativo in tal senso si trova nella *I Pars* della *Summa*, in riferimento alla questione se la volontà desideri qualcosa con necessità (I, q. 82, art. 1)⁶. In generale, necessario è ciò che non può non essere (*necesse est enim quod non potest non esse*); in modo speculare e simmetrico, qualche questione più avanti, il contingente viene definito come ciò che può essere e non essere (*quod potest esse et non esse*; I, q. 86, art. 3). Tuttavia, la necessità può essere attribuita a qualcosa a partire da principî diversi. Si devono distinguere innanzi tutto i principî intrinseci da quelli estrinseci: nel primo caso, la necessità può provenire dalla materia (è infatti necessario che ciò che è composto di contrari si corrompa, come accade in tutte le sostanze generabili e corruttibili per la loro natura corporea) o da un principio formale (è necessario che la somma degli angoli interni di un triangolo sia uguale a due angoli retti). Questo tipo di necessità intrinseca è per Tommaso naturale e assoluta⁷. Per ciò che riguarda i principî estrinseci, la necessità può provenire dal fine (necessario è ciò che è richiesto per il conseguimento del fine, come il cibo per la sopravvivenza o il cavallo per un viaggio; la *necessitas finis* coincide quindi con l'*utilitas*) o dall'agente (necessario è ciò che si fa per

6. Per la *Summa theologiae* [d'ora in poi *Summa theol.*] facciamo riferimento all'edizione (basata sul testo leonino e con correzioni proposte dalla stessa Commissio Leonina) pubblicata in un solo volume a Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1999.

7. Cf. tuttavia quanto viene precisato nella *Summa contra Gentiles*, II, c. 29: la necessità assoluta proviene dai principî essenziali, cioè da ciò che è più intimo in ciascuna cosa, ma anche dalle cause efficienti e motrici (THOMAS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles* [d'ora in poi: *C. Gent.*], *Textus Leoninus diligenter recognitus*, cura et studio Ceslari PERA, coadiuv. Petro MARC et Petro CARAMELLO, Taurini-Romae, Marietti, 1961, II, p. 141, n. 1061).

la costrizione esercitata da un agente, in modo da non poter fare il contrario: e in questo senso si parla di *necessitas coactionis*)⁸. Ai fini della questione specifica, è appena il caso di ricordare come per Tommaso solo la *necessitas coactionis* ripugni completamente e in senso assoluto alla volontà. Il moto della volontà è infatti un'inclinazione, e così come si chiama 'naturale' l'inclinazione con cui qualcosa tende naturalmente verso altro, parimenti si dice 'volontario' ciò che segue l'inclinazione della volontà. E come è impossibile che qualcosa sia allo stesso tempo violento e naturale, così non può essere neppure ad un tempo forzato (sottoposto a coercizione: *coactum*) e volontario. La necessità del fine non ripugna invece alla volontà quando al fine stesso non si può che pervenire in un solo modo: se il fine è ad esempio quello di attraversare il mare, è necessario che la volontà cerchi una nave. Neppure la necessità naturale ripugna di per sé alla volontà; anzi, come è necessario che l'intelletto aderisca ai principî primi, così è necessario che la volontà aderisca al fine ultimo, e cioè alla beatitudine: il fine

8. Nel *Commento alla Fisica*, II, lect. 15, Tommaso distingue tra la *necessitas absoluta ex causa priori*, quella cioè che dipende dalla causa materiale, formale ed efficiente, e la *necessitas ex conditione vel suppositione ex causa posteriori*, ovvero quella che dipende dal fine. Cf. THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* [d'ora in poi: *In Phys.*], cura et studio Mariano MAGGIOLÒ, O.P., Taurini-Romae, Marietti, 1954, 1965, p. 133-134, n. 270: « [...] sciendum est, quod necessitas quae dependet ex causis prioribus, est necessitas absoluta, ut patet ex necessario quod dependet ex materia. Animal enim esse corruptibile, est necessarium absolute: consequitur enim ad hoc quod est animal, esse compositum ex contrariis. Similiter etiam quod habet necessitatem ex causa formali, est necessarium absolute; sicut hominem esse rationalem, aut triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, quod reducitur in definitionem trianguli. Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente, est necessarium absolute; sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. Quod autem habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione; ut puta si dicatur, necesse est hoc esse si hoc debeat fieri: et huiusmodi necessitas est ex fine, et ex forma inquantum est finis generationis ». La distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata si ritrova in molti altri luoghi, come ad esempio già nello *Scriptum super Sententiis* [d'ora in poi: *In Sent.*], I, dist. 6, q. 1, art. 1. Nelle *Quaestiones de veritate* [d'ora in poi: *De ver.*], q. 24, art. 1, ad 13, essa viene ad esempio fatta corrispondere alla distinzione classica tra *necessitas consequentis* (assoluta) e *necessitas consequentiae* (condizionata). In altri luoghi ancora Tommaso opera invece un'ulteriore distinzione all'interno della necessità che dipende dal fine, ad esempio in *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 32, art. 6, dove si distingue tra la necessità assoluta di ciò che è richiesto per essere o vivere (*sine quo aliquid esse non potest*) e la necessità condizionata di ciò che è richiesto per vivere bene (*sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum personae propriae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit*; cf. anche *In IV Sent.*, dist. 15, q. 2, art. 1, qc. 4). In *C. Gent.*, II, c. 29 si distingue tra la necessità che compete al fine *ut in intentione* e quella che deriva dal fine *ut est posterius in esse*: la prima deriva non solo dal fine, ma anche dall'agente, mentre la seconda è solo necessità condizionata.

svolge nell'ambito delle azioni lo stesso ruolo che i principî rivestono nell'ambito speculativo.

In questa sistemazione la definizione di necessario come *quod non potest non esse* non sembra avere nessuna caratterizzazione di tipo frequentativo, statistico o temporale. Indubbiamente, ci sono dei luoghi in cui Tommaso sembra inclinare verso un'interpretazione diacronica delle modalità, e il più celebre di essi è probabilmente il segmento iniziale dell'argomentazione della *tertia via*, là dove Tommaso afferma che *quod possibile est non esse, quandoque non est*, traendone immediatamente la conclusione che se tutto fosse tale da poter non essere, in un certo momento non ci sarebbe stato nulla (*Si igitur omnia suntabilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus*)⁹. Tuttavia, è altrettanto innegabile che in altri luoghi Tommaso prende più o meno esplicitamente le distanze da un'interpretazione meramente statistica o temporale delle modalità. Due di essi, in particolare, meritano di essere richiamati. Il primo si trova nel *Commento alla Fisica* (II, lect. 8), là dove Tommaso definisce il necessario come ciò che è determinato dalla sua natura soltanto ad essere, e il contingente che si verifica nella maggior parte dei casi (*ut frequenter*) come ciò che può non essere :

*Necessarium enim dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse : contingens autem ut frequenter, quod possit non esse*¹⁰.

L'altro passo, forse ancor più significativo, si trova in uno dei luoghi classici per la discussione delle modalità e cioè il *Commento al De interpretatione*. Seguendo Boezio, Tommaso rigetta qui innanzi tutto due distinte interpretazioni delle modalità; la prima è proprio quella statistico-temporale attribuita a Diodoro e ai megarici; la seconda è quella attribuita agli Stoici, e fondata sulla presenza o assenza di impedimenti esterni. Per Tommaso la prima posizione è semplicemente a posteriori, e rovescia il corretto ordine logico (una cosa non è necessaria in quanto è sempre, ma al contrario è sempre in quanto è necessaria); la seconda è meramente estrinseca e perciò accidentale (una cosa non è necessaria in quanto non ha impedimenti, ma al contrario non ha impedimenti in quanto è necessaria) :

9. Per alcune interpretazioni classiche della terza via cf. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le Problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur (coll. « Philosophes médiévaux » 23), 1980, in part. p. 187-205; Jan H. WALGRAVE, « Tertia via », in Léon Elders (ed.), *Quinque sunt viae*. Actes du Symposium sur les cinq voies de la *Somme théologique*, Rolduc 1979, Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana (coll. « Studi tomistici » 9), 1980, p. 65-74; J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 462-469.

10. THOMAS DE AQUINO, *In Phys.*, II, lect. 8, ed. M. MAGGIÒLO, p. 105, n. 210.

[...] circa possibile et necessarium diuersimode aliqui sunt opinati.

Quidam enim distinxerunt ea secundum euentum, sicut Diodorus, qui dixit illud esse impossibile quod nunquam erit, necessarium uero quod semper erit, possibile uero quod quandoque erit, quandoque non erit. - Stoyci uero distinxerunt hec secundum exteriora prohibencia : dixerunt enim necessarium esse illud quod non potest prohiberi quin sit uerum, impossibile uero quod semper prohibetur a ueritate, possibile uero quod potest prohiberi uel non prohiberi.

*Vtraque autem distinctio uidetur esse incompetens. Nam prima distinctio est a posteriori : non enim ideo aliquid est necessarium quia semper erit, set potius ideo semper erit quia est necessarium ; et idem patet in aliis. - Secunda autem assignatio est ab exteriori et quasi per accidens : non enim ideo aliquid est necessarium quia non habet impedimentum, set quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest*¹¹.

Tommaso adotta quindi l'interpretazione intrinseca delle modalità che Boezio attribuiva a Filone e che Tommaso stesso ritiene comunque coincidere con la posizione genuinamente aristotelica : necessario è ciò che nella sua natura è determinato soltanto a essere ; impossibile ciò che è determinato soltanto a non-essere ; possibile o contingente ciò che non è di per sé determinato né a essere né a non-essere, sia per ciò che riguarda la potenzialità della materia (che è disponibile ad acquisire forme diverse, senza essere determinata verso una forma in particolare) sia per quanto riguarda la potenza attiva (che può portarsi su atti diversi, come nel caso della volontà umana, senza essere determinata verso un atto in particolare) :

*Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet illud dicatur necessarium quod in sua natura determinatum est solum ad esse, impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse, possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, siue se habeat magis ad unum quam ad alterum, siue se habeat equaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc quidem Boetius attribuit Philoni, set manifeste hec est sententia Aristotilis in hoc loco : assignat enim rationem possibilitatis et contingencie, in hiis quidem que sunt a nobis ex eo quod sumus consiliatiui, in aliis autem ex eo quod materia est in potencia ad utrumque oppositorum*¹².

Sembra dunque che non si possa negare una certa tensione o oscillazione tra la posizione difesa qui e nel *Commento alla Fisica* e

11. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, editio altera retractata, cura et studio fratrum praedicatorum [= ed. Leon.], Roma-Paris, Commissio Leonina-Vrin (« Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia » I* 1), p. 73, l. 161-181.

12. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, ed. Leon., p. 73-74, l. 182-195.

quella che sembra essere presupposta nella *tertia via*. Considerando la decisione con cui Tommaso prende le distanze da ogni interpretazione temporale delle modalità nei due commenti aristotelici, è forse l'impostazione della terza via a dover esser considerata con una qualche cautela, tanto più che il testo della Leonina introduce un *semper* (accentuando così la curvatura diacronica dell'argomento) che non sembra essere presente in tutti i codici¹³: là dove il testo leonino reca *Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse*, diversi altri testimoni portano invece *Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse*¹⁴. In quest'ultimo caso, Tommaso si limiterebbe semplicemente a dire che non è possibile che tutto sia meramente possibile, e non che tutto ciò che è possibile non possa essere sempre. Resterebbe tuttavia da spiegare l'uso dei successivi avverbi temporali *quando* e *aliquando*. A meno che non si voglia ammettere che Tommaso abbia effettivamente cambiato parere in proposito nel passaggio dalla *I Pars* della *Summa theologiae* ai commenti aristotelici, la questione potrebbe essere risolta sulla base dell'indicazione fornita dallo stesso Tommaso nel *Commento al De interpretatione*: la valenza temporale è una conseguenza (e non un presupposto) dello statuto modale di un evento. Per quanto ciò rappresenti forse ancora, agli occhi di un logico contemporaneo, una forma di indebita intromissione di elementi temporali là dove non avrebbero diritto di figurare, l'inversione del rapporto può almeno in parte smussare il contrasto tra la *tertia via* e il rifiuto esplicito di ogni interpretazione statistico-frequentativa delle modalità (e dunque, almeno implicitamente, del principio di pienezza) negli altri luoghi richiamati. L'argomentazione della terza via potrebbe allora voler sottolineare soprattutto, nella sua prima parte, che il possibile – poiché non ha in sé la ragione del proprio essere, e non può portarsi da solo all'essere –

13. Cf. Marie-Dominique CHENU, *Bulletin thomiste* 4-6 (1927-1929), p. [80], in riferimento a M.-F. [sic!], « La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la *Somme théologique* », *Revue de philosophie* 25 (1925), p. 319-330, in part. p. 322.

14. Conviene forse riportare il primo segmento dell'argomentazione della terza via, così come si legge nella formulazione del testo leonino (*Summa theol.*, I, q. 2, art. 3): « *Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus* » (l'edizione San Paolo segnala correttamente in nota, in riferimento a *semper esse*: « Codd. "*Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse*" »).

richiede qualcosa di necessario (ciò che Tommaso avrebbe formulato brachilogicamente, e infelicitemente, introducendo inopportuni avverbi temporali come *quando* e *aliquando*).

Va tuttavia sempre ricordato che la *tertia via* non si conclude affatto qui, ovvero con il semplice ancoraggio del contingente al necessario. L'aspetto più importante, anche se spesso sottovalutato, è la seconda parte dell'argomentazione, quella in cui Tommaso pone che tutto ciò che è necessario (così come stabilito da Avicenna, che non è tuttavia citato) è tale o per sé o per altro, e poiché non è possibile andare all'infinito nella serie causale degli enti necessari, è necessario fermarsi a un termine primo che sia necessario in sé. Seguendo *implicitamente* Avicenna, Tommaso concede dunque *esplicitamente*, nello sviluppo della parte cruciale dell'argomentazione:

- che ciò che è necessario può avere una causa della propria necessità, e che necessario non è pertanto affatto sinonimo di incausato¹⁵;

- che non esiste un solo ente necessario, ma che più enti necessari per altro possono essere riportati a un ente necessario per sé.

Il significato di queste concessioni non può essere minimizzato: avremo modo di tornarci più oltre.

È invece il caso di notare come il fatto che la materia sia in potenza verso qualunque dei contrari – così come si leggeva nella parte finale dell'ultimo passo citato dal *Commento al De interpretatione* – sia ritenuto da Tommaso una condizione necessaria, ma non sufficiente, della contingenza: nei corpi celesti, in effetti, la materia non è in potenza all'essere o non essere sotto una determinata forma (essendo pienamente attualizzata dalla forma sostanziale), mentre sussiste sempre una potenzialità rispetto alla posizione (*potencia ad diuersa ubi*). E tuttavia nei corpi celesti tutto accade in modo necessario, e non contingente (*nichil in eis euenit contingenter, set solum ex necessitate*). Dunque la disposizione della potenza passiva *ad utrumque* non spiega da sola la contingenza; è infatti indispensabile che la corrispondente potenza attiva non sia a sua volta determinata verso una delle possibilità, altrimenti la potenza passiva, pur essendo in sé teoricamente indeterminata, si troverebbe comunque a essere necessariamente determinata:

15. Tesi ribadita con vigore in più occasioni da Tommaso; cf. THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, dist. 6, q. 1, art. 1; *C. Gent.*, II, c. 15, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 124, n. 927 (*necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis*); *Summa theol.*, I, q. 44, art. 1, ad 2 e q. 50, art. 5, ad 3; I^a-II^{ae}, q. 93, art. 4, ad 4; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 5, art. 3 (ci occuperemo di questo testo in seguito); *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (d'ora in poi: *In Metaph.*), editio iam a Maria Raymundo CATHALA exarata retractatur cura et studio Raymundi M. SPIAZZI, Taurini-Romae, Marietti, 1950, II, lect. 2, p. 85, n. 295.

Set uidetur ratio hec non esse sufficiens: sicut enim in corporibus corruptibilibus materia inuenitur in potencia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus celestibus inuenitur potencia ad diuersa ubi, et tamen nichil in eis euenit contingenter, set solum ex necessitate.

Vnde dicendum est quod possibilitas materie ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingencie, nisi etiam addatur ex parte potencie actiue quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin, si ita sit determinata ad unum quod impediri non possit, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potenciam, scilicet passiuam, eodem modo¹⁶.

È opportuno tenere a mente anche questa conclusione, perché potrebbe svolgere un ruolo importante, per ciò che ci proponiamo, più avanti: il fatto che qualcosa, dal punto di vista della potenza passiva, possa essere o non essere non è sufficiente a far sì che esso possa essere ritenuto realmente contingente; se infatti esso è determinato dalla potenza attiva verso una delle possibilità, si riveste comunque di necessità.

Per quanto dunque la contingenza dipenda per Tommaso essenzialmente dalla materia, mentre la necessità dipende soprattutto dalla forma (*I Pars*, q. 86, art. 3)¹⁷, la potenzialità della materia stessa non è di per sé sufficiente a spiegare la contingenza; sono in realtà necessarie le altre due condizioni menzionate nel passo appena riportato, e cioè (i) che la potenza attiva non sia determinata verso un esito soltanto, e (ii) che non sia impedita da altro. Per meglio comprendere questi ultimi due punti, occorre forse fare un piccolo passo indietro fino al dibattito, nella tradizione peripatetica, sul modo di intendere la correlazione tra necessità e contingenza da una parte e l'impedibilità dei rapporti causali dall'altra¹⁸. Quando Aristotele distingue tra la causalità degli agenti naturali e quella degli agenti razionali (o volontari) in *Metaph.*, IX, 5, 1048 a 8-10, si appella al fatto che ciascuna potenza irrazionale può produrre uno solo dei contrari, mentre le potenze razionali possono

16. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, ed. Leon., p. 74, l. 196-209 (le parole in tondo sono evidenziate da noi).

17. Per altro, come Tommaso osserva qui, non c'è nulla di contingente che non abbia qualcosa di necessario, se considerato in universale. Per adoperare lo stesso esempio di Tommaso: che Socrate corra è contingente, ma in questo fatto contingente c'è comunque un'implicazione necessaria (in questo caso, il fatto che tutto ciò che corre, necessariamente si muove: dunque, se Socrate corre, necessariamente si muove).

18. Ci permettiamo di rinviare in proposito a Pasquale PORRO, «Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico», in corso di pubblicazione nel primo fascicolo 2013 della *Rivista di storia della filosofia*, in cui sviluppiamo in parallelo alcuni dei punti affrontati anche in questa sede. Più in generale sulla causalità nel Medioevo si vedano anche i contributi raccolti in *Quaestio 2* (2002) (*La causalità / La causalité / Die Kausalität / Causality*).

produrli entrambi: dunque, se agissero in modo necessario, produrrebbero due contrari simultaneamente, il che è impossibile. Immediatamente dopo, sempre nel c. 5 di Θ (1048 a 16-21), Aristotele precisa tuttavia che non è affatto necessario menzionare l'assenza di impedimenti esterni come condizione dell'agire di una potenza: poiché ogni potenza è tale in modo determinato, e non in senso assoluto, l'assenza di impedimenti rientra già nell'insieme di ciò che rende appunto determinata la potenza in questione. In questo senso, lo scarto che si produce talora tra l'agire delle cause e il prodursi degli effetti andrebbe spiegato unicamente in base a motivi sostanzialmente intrinseci alle cause stesse, giacché ogni potenza attiva va considerata sempre insieme alle condizioni che la determinano come tale. In realtà, Aristotele stesso, in altri luoghi, non esclude del tutto anche una spiegazione *estrinseca* del possibile venir meno dell'azione causale – e cioè il fatto che l'effetto possa non prodursi per l'interferenza di altre cause, come attestano ad esempio il riferimento alla tempesta e ai pirati in *Metaph.*, V, 30, 1025 a 24-30 e un passo del *De divinatione per somnum* (2, 463 b 21-29) che è talora citato in proposito dallo stesso Tommaso¹⁹. In questi ultimi due casi, a dire il vero, l'intento primario di Aristotele è comunque soprattutto quello di mostrare come l'accidente sia ciò che si produce "come qualcosa di altro", cioè di diverso rispetto all'intenzione della natura o dell'agente razionale. I principali interpreti di Aristotele nella tradizione peripatetica in lingua araba – Avicenna e Averroè – hanno di fatto accentuato aspetti diversi di questi due livelli aristotelici (quello relativo alla disposizione intrinseca delle potenze attive e quello relativo alla presenza o assenza di impedimenti estrinseci). Nell'universo avicenniano la *contingenza intrinseca* degli enti – il fatto cioè che in senso assoluto nessun ente (ad eccezione della Causa Prima) esiste in virtù della sua essenza, e dunque in sé può sia essere che non essere – convive con la loro *necessità estrinseca*, determinata dalla dipendenza causale. E poiché tutti i nessi causali sono per Avicenna esclusivamente *estrinseci* (ogni vera causa efficiente è quella che *non entra* nell'essenza del suo effetto, altrimenti si ridurrebbe ad essere o materia o forma)²⁰,

19. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, ed. Leon., p. 76, l. 311-320: «[...] Philosophus dicit in libro De sompno et uigilia quod multa, quorum signa preexistunt in corporibus celestibus, puta in ymbribus et tempestatibus, non eueniunt, quia scilicet impediuntur per accidens. Et, quamuis illud etiam impedimentum secundum se consideratum reducat in aliquam causam causalem, tamen concursus horum, cum sit per accidens, non potest reduci in aliquam causam naturaliter agentem». Cf. anche C. Gent., III, c. 86, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 126, n. 2630.

20. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. V-X, ed. Simone VAN RIET, introd. doctr. par Gerard VERBEKE, Louvain-Leiden, Peeters-E. J. Brill, 1980, VI, c. 1, p. 294, l. 69-73: «Agens vero acquirit alii rei esse quod non habebat illa res

anche l'indeterminatezza fattuale possiede un'origine puramente *estrinseca*, e cioè – come viene precisato soprattutto nel c. 13 del I libro della *Fisica* avicenniana – proprio l'interferenza e il reciproco ostacolarsi di cause diverse. In definitiva, per Avicenna, *ogni causa* produce sempre e necessariamente il proprio effetto, ma *non ogni effetto* si produce sempre e necessariamente a partire dalla propria causa: la ragione di questa apparente asimmetria sta nel fatto che altre cause possono fraporsi tra una causa e il suo effetto proprio, impedendone l'effettiva realizzazione²¹.

Averroè, nel proprio *Grande commento* al II libro della *Fisica* (t.c. 48), si attiene invece a un'interpretazione prevalentemente *intrinseca* del valore modale dei nessi causali²². In tal modo, Averroè sembra più fedele all'indicazione aristotelica del IX libro della *Metafisica*, scegliendo di riportare ancora più a monte (prima quindi del verificarsi effettivo, fattuale, della possibile interferenza tra cause diverse) ciò che permette alle cause di esercitare in modo necessario o contingente la propria azione. In altri termini, per Averroè possono essere impediti solo quelle cause che *in se stesse* ammettono la possibilità di essere ostacolate e impediti: ma una causa che può essere impedita, e dunque non conseguire l'effetto atteso, è *in sé* una causa contingente o che opera in modo contingente. Prova ne è che la causa suprema, che non può essere impedita, agisce di necessità – come Avicenna stesso aveva del resto concesso. Dunque, l'impedibilità delle cause *non è la ragione* della contingenza degli effetti, ma piuttosto, in senso opposto, già un effetto della natura contingente o dell'operare contingente della causa stessa: non si deve pertanto dire che gli effetti fortuiti e accidentali si producono perché le cause che avrebbero dovuto produrre al loro posto un effetto

in seipsa, adventus cuius esse est ab hoc qui est agens in quantum essentia huius agentis non est recipiens formam illius esse nec est adiunctum illi, ita ut sit intra illud, sed unaquaque duarum essentiarum est extra alteram et neutri eorum est virtus recipiendi alterum in se ».

21. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. Simone VAN RIET, introd. doct. par Gerard VERBEKE, Louvain-Leiden, Peeters-E. J. Brill, 1992, I, c. 13, p. 110-111, l. 83-91: « *Sed, cum non egerit pari aut particeps quod diximus, oportet ut saepius sit per se, nisi prohibeat aliquid aut adversetur sibi. Quapropter oportet ut, cum nihil prohibuerit nec repugnaverit aliquid et servaverit naturam suam, tunc proveniat solito cursu. Et haec est differentia inter semper et saepe, eo quod ei quod est semper non adversatur aliquod contrarium < et ei quod est saepe adversatur aliquod contrarium >. Unde sequitur ut quod est saepe, condicione removendi contraria et prohibentia, fiat necessarium ».*

22. Sulle diverse posizioni di Avicenna e Averroè intorno al caso e al determinismo cf. Catarina BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden-Boston, E. J. Brill (coll. « Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies » 69), 2007.

regolare vengono talora impediti, ma, all'inverso, che tali cause possono essere impediti solo perché agiscono in modo contingente²³.

Possiamo ora tornare a Tommaso, che si sofferma in effetti sulle due condizioni aggiuntive della contingenza prima richiamate – il fatto che la potenza attiva non sia determinata *ad unum* e l'assenza di impedimenti – e sui differenti approcci in proposito di Avicenna e Averroè in diversi luoghi delle sue opere.

Nel *Commento alla Metafisica*, esattamente là dove propone la partizione del possibile (IX, lect. 4, in riferimento al c. 5, spec. 1047 b 35 – 1048 a 5), Tommaso riprende una delle premesse aristoteliche²⁴, e cioè la distinzione tra ciò che è possibile *secundum rationem*, e che dunque si rapporta a potenze razionali, e i possibili che dipendono da potenze irrazionali. Com'è evidente, le potenze razionali si ritrovano solo negli esseri animati, quelle irrazionali tanto negli esseri animati quanto in quelli inanimati, e anche negli uomini, in cui ci sono principi di azioni e passioni che non dipendono dalla ragione (ad es. la *potentia nutritiva*, quella *augmentativa*, la *gravitas*). Ora, la differenza tra i due tipi di potenza sta nel fatto che in quelle irrazionali, quando il principio passivo è in prossimità di quello attivo, ed entrambi sono nella disposizione per poter rispettivamente subire e agire, è necessario che una subisca e l'altra agisca, come nel caso del combustibile e del fuoco. Questa necessità non si riscontra invece per ciò che è possibile secondo ragione: un architetto non è necessitato a costruire una casa ogniquale volta passa accanto a un cumulo di materiale da costruzione²⁵. Di conseguenza – così come stabilito da Aristotele – ogni potenza irrazionale può fare una cosa soltanto, mentre una potenza razionale è disposta verso entrambi i contrari. E poiché da una causa comune indifferente non procede alcun effetto determinato, è necessario che qualcosa spinga la potenza razionale a determinarsi: questo qualcosa è la scelta razionale o *prohairesis*. Seguendo fedelmente Aristotele e Averroè, Tommaso torna qui sulla questione dell'impedibilità delle cause: non c'è bisogno di aggiungere che una potenza razionale raggiunge il proprio effetto solo se nulla fa impedimento dall'esterno, perché un agente agisce solo se ha la potenza sufficiente per farlo, e non in un qualunque modo o secondo ogni disposizione, ma secondo quella disposizione che *di per sé esclude*

23. Cf. ARISTOTELIS *De physico auditu libri octo cum AVERROIS CORDUBENSIS Commentariis*, Venetiis, apud Iunctas, 1562; rist. anast. Frankfurt a.M., Minerva, 1962, II, t.c. 48, ff. 66vL-67rA.

24. Il testo della Marietti (THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, IX, lect. 4, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 435, n. 1817) ha *praetermittit* al posto di *praemittit*, attestato dall'ed. Piana, t. IV, Romae, 1570, f. 118vb.

25. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, IX, lect. 4, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 435, n. 1818.

ogni impedimento (gli impedimenti sono infatti precisamente ciò che fa sì che qualcosa non risulti possibile in un dato momento o in un dato modo)²⁶.

Un altro testo significativo si trova nel *Commento alla Fisica*, II, lect. 8 (ovvero nella sezione relativa al c. 5 del testo aristotelico), in cui Tommaso muove dalla tripartizione aristotelica tra le cose che accadono sempre, le cose che accadono per lo più (come il fatto che gli uomini nascano dotati di occhi), e le cose che si verificano in un minor numero di casi (come quando nasce qualcuno senza occhi o con sei dita)²⁷. Eventi di quest'ultimo tipo sembrano dipendere dalla fortuna: Tommaso concede dunque esplicitamente l'equazione aristotelica tra *esse a fortuna* ed *esse ut in paucioribus*. Tommaso si trova quindi a dover fronteggiare una possibile obiezione: sembra che, nel proporre questa tripartizione (sempre, nella maggior parte dei casi, in un minor numero di casi, ovvero, in termini statistici, 100 %, >50 % e <50 % dei casi), Aristotele abbia trascurato uno, quello dei *contingentia ad utrumlibet*, quello cioè dei casi in cui si ha la parità statistica delle possibilità (esattamente 50%).

Anche a questo proposito Avicenna e Averroè avevano sostenuto tesi diverse. Sempre nel c. 13 del I libro della propria *Fisica*, Avicenna aveva in effetti polemizzato con i "Peripatetici" (Temistio, secondo la successiva indicazione di Averroè) per la scelta di limitare l'ambito del caso a ciò che si verifica raramente o con probabilità minore, escludendo invece da esso ciò che può realizzarsi con pari probabilità. Per Avicenna, così come uno stesso evento naturale sotto un certo aspetto può apparire insolito e raro (e perciò casuale), e sotto un altro aspetto, in quanto se ne conoscono tutte le cause, regolare o necessario, anche un'azione volontaria può risultare determinata in rapporto a qualcosa (e cioè, nel caso specifico, appunto alla volontà) e indeterminata in se stessa, o rispetto a potenze inferiori alla volontà, come quella motiva o motrice (tanto più che la distanza tra ciò che può accadere con pari probabilità e ciò che è per lo più è minore di quella, che pure si riscontra negli eventi naturali, tra ciò che è necessario e ciò che accade raramente)²⁸. Per stare

26. Cf. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, IX, lect. 4, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 435, n. 1821.

27. Si tratta di una suddivisione classica: cf. in proposito Anneliese MAIER, « Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall », in EAD., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949, p. 219-250; trad. it. « Necessità, contingenza e caso », in EAD., *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, prefaz. di Mario DAL PRA, introd. e trad. di Massimo PARODI, Achille ZOERLE, Milano, Jaca Book, 1984, p. 339-382. Seguendo Aristotele, Tommaso la propone anche nel *Commento al De interpretatione*, I, 13: cf. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, ed. Leon., p. 67-68, l. 164-173.

28. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, op. cit., I, c. 13, ed. S. VAN RIET, p. 111-113, l. 4-37.

all'esempio di Avicenna, l'evento espresso dalla proposizione: "sono passato davanti a casa sua, e mi sono fermato a mangiare" è casuale rispetto alla potenza motrice, ma non rispetto all'appetito razionale (volontà), poiché nessuno può mai mettersi a mangiare involontariamente²⁹. Per Avicenna, dunque, anche i *contingentia ad utrumlibet* possono rientrare nell'ambito di ciò che è casuale (o per meglio dire, di ciò che attiene alla fortuna, dal momento che a essere in questione sono qui le azioni di agenti razionali); tuttavia, ciò che, considerato in sé, risulta contingente *ad utrumlibet*, può in realtà essere ricondotto a ciò che accade nella maggior parte dei casi se rapportato a una potenza superiore, come la volontà.

Secondo Averroè, invece, è impossibile che da ciò che è disposto in modo equivalente verso due alternative possa derivare una di esse, dal momento che nessuna di queste ultime è in sé più degna dell'altra. Perché una delle due possa essere effettivamente prodotta o posta in atto, è necessario che un'altra causa estrinseca si aggiunga a ciò che è disposto in modo perfettamente equivalente, determinandolo verso una delle alternative. La frequenza della produzione degli effetti va dunque riportata a quella dell'azione delle cause aggiuntive: se cioè l'effetto si verifica nella maggior parte dei casi, ciò da cui proviene è una causa che agisce nel maggior numero di casi; se invece l'effetto si verifica nella minor parte dei casi, ciò da cui proviene è una causa che agisce in un minor numero di casi. Questa bipartizione statistica non ammette una terza possibilità: da ciò che è contingente in modo equivalente, in quanto tale, non può provenire per Averroè alcuna azione, dal momento che la natura di ciò che è contingente in modo equivalente è di tipo materiale o potenziale, non formale (e solo la forma è principio di azione)³⁰. A differenza di Avicenna, dunque, Averroè esclude del tutto l'ambito dei *contingentia ad utrumlibet* da quello del caso e della fortuna, e nega, in modo ancora più radicale, che da ciò che è contingente *ad utrumlibet* possa scaturire qualche effetto o qualche azione.

Tommaso, nel proprio *Commento alla Fisica* (II, lect. 8), sembra oscillare tra queste due posizioni, considerandole almeno in parte sovrapponibili. In un contingente *ad utrumlibet* del tipo 'Socrate siede', in effetti, la fortuna non sembra giocare un ruolo. Ma in realtà, precisa Tommaso, non si ha in questo caso a che fare con un vero contingente *ad utrumlibet*, perché è vero che tale evento è *ad utrumlibet* rispetto alla potenza motiva, ma non rispetto a quella appetitiva, che tende in modo

29. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, op. cit., I, c. 13, ed. S. VAN RIET, p. 113, l. 37-44.

30. Cf. ARISTOTELIS *De physico auditu libri octo cum AVERROIS CORDUBENSIS Commentariis*, op. cit., II, t.c. 48, f. 66vL.

determinato verso una delle alternative. La stessa *potentia motiva*, che è *ad utrumlibet*, passa in atto solo attraverso la potenza appetitiva che si determina verso una delle possibilità. Tommaso sembra quindi riproporre la tesi avicenniana secondo cui uno stesso evento può presentare uno statuto differente in rapporto a principî diversi. Tuttavia, Tommaso aggiunge immediatamente – riprendendo questa volta Averroè – che ciò che è *ad utrumlibet* è in effetti come l'ente in potenza, e la potenza non è principio di azione. In questo senso, da ciò che è *ad utrumlibet* non consegue propriamente nulla, se non attraverso ciò che spinge verso una delle due possibilità o sempre o per lo più. Ed è per questo che Aristotele, correttamente, non menziona nella sua partizione i *contingentia ad utrumlibet*.

Per quanto riguarda l'ultima delle condizioni della contingenza prima richiamate – quella relativa all'impedibilità delle cause – sempre nella stessa *lectio* Tommaso ricorda che alcuni hanno definito il necessario come ciò che non può essere impedito, e il contingente, in quanto frequente, come ciò che è impedito in un numero minore di casi. In verità il riferimento potrebbe essere di nuovo ad Avicenna, che pure non è in questa circostanza esplicitamente menzionato. Ma Tommaso sceglie comunque – come sembra – di schierarsi con Averroè. In effetti, necessario si dice ciò che nella sua natura possiede il fatto di non poter non essere, e contingente *ut frequenter* ciò che può non essere. Il fatto di avere o non avere impedimento è dunque estrinseco e contingente, come prova del resto il fatto che la natura non offre impedimento a ciò che non può non essere, perché sarebbe superfluo (*natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum*)³¹. Tommaso sembra quindi optare per un'interpretazione delle relazioni causali fondata sulle modalità intrinseche. Questa scelta appare in contrasto con quanto lo stesso Tommaso sostiene invece tanto nella *Summa contra Gentiles* (III, c. 86)³² quanto nel *Commento alla Metafisica*

31. THOMAS DE AQUINO, *In Phys.*, II, lect. 8, ed. M. MAGGIÒLO, p. 105, n. 210.

32. Il modello dell'impedibilità delle cause è qui attribuito direttamente ad Aristotele; cf. *C. Gent.*, III, c. 86, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 126, n. 2627: nel VI libro della *Metafisica*, Aristotele difende l'esistenza di eventi causali e fortuiti affermando che il principio secondo cui posta la causa ne segue necessariamente l'effetto non vale per tutte le cause « *quia aliqua causa, licet sit per se et propria causa et sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus* » (p. 126, n. 2627). È degno di nota il fatto che in questo stesso capitolo Avicenna è chiamato in causa come sostenitore di un modello fortemente deterministico, in cui anche tutti i singoli impedimenti possono essere riportati a principî celesti, qualora naturalmente venga considerato l'intero ordinamento dell'universo e dei moti celesti: « *Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna, in sua Metaphysica, utitur tali ratione. Si aliquis effectus caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem.* »

(su cui torneremo più oltre): in un caso come nell'altro, il modello dell'impedibilità delle cause è invocato per giustificare la produzione di effetti contingenti tanto da parte degli enti sublunari quanto da parte dei corpi celesti; solo a proposito della Causa Prima, che è in sé non impedibile, il modello estrinseco dell'interferenza delle cause non gioca alcun ruolo. Questo nuovo scarto potrebbe essere spiegato tenendo conto del principio fondamentale che ispira la concezione tommasiana dello statuto modale delle cause e degli effetti: tutte le cause seconde agiscono secondo la disposizione stabilita dalla Causa Prima, che in sé è appunto assolutamente non impedibile; pertanto, il fatto che alcune cause seconde siano impedibili o siano di fatto impedito non è meramente estrinseco o accidentale, ma rientra essenzialmente nell'insieme delle disposizioni o condizioni che – secondo quanto indicato da Aristotele e Averroè – rendono determinato ed effettivo l'agire di una qualsiasi potenza attiva.

3. FORTUNA E PROVVIDENZA

Il *Commento* di Tommaso al II libro della *Fisica* ci consente di accostarci anche a quell'ambito particolare di causalità accidentale rappresentato dalla fortuna. Com'è naturale, Tommaso si attiene in questo caso più o meno fedelmente alla descrizione aristotelica: la fortuna rientra nell'ambito di ciò che può essere oggetto di scelta deliberata o intenzionale, e coincide più esattamente appunto con ciò che è accidentale, ovvero con ciò che proviene nell'effetto al di là dell'intenzione dell'agente. Tommaso ritiene tuttavia opportuno precisare che ciò che è oltre l'intenzione dell'agente dev'essere pur sempre *ut in paucioribus*. In effetti, quel che produce un determinato

Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium. Ergo impedimentum etiam effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Impossibile est ergo quod, si totus ordo caelestium simul accipiatur, quod effectus eius unquam cassetur. Unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales » (p. 125, n. 2625). Tommaso replica, seguendo in questo caso la strategia antideterministica di Aristotele, che è possibile riportare ogni causa determinata a una causa superiore per sé, ma non il concorso stesso delle cause, che resta accidentale: « [...] proposito aliquo effectui, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiore, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici quod impedimentum huius effectus vel illius procedat ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus » (p. 126, n. 2628). Notiamo anche che questa conclusione vale solo, appunto, per i corpi celesti, ma non sarà applicata da Tommaso alla Causa più alta in assoluto.

effetto o sempre o *ut frequenter* non può non cadere sotto l'intenzione dell'agente. Come chiosa Tommaso, sarebbe stolto dire che qualcuno non vuole intenzionalmente ciò che consegue sempre o nel maggior numero di casi (*Stultum est enim dicere quod aliquis intendat aliquid, et non velit illud quod ut frequenter vel semper adiungitur*)³³.

Non sorprende pertanto che nella lect. 10 dello stesso II libro Tommaso, sempre seguendo Aristotele, insista con forza sulla riduzione delle cause accidentali a quelle essenziali o per sé: *casus et fortuna* sono *causae posteriores quam intellectus et natura*³⁴. Tommaso ricorda qui la polemica aristotelica contro gli atomisti e coloro che collocavano nel caso l'origine dell'universo, aggiungendovi una considerazione per così dire mereologica: la causa dell'essere di *tutto* l'universo deve essere anteriore alla causa di una qualche *parte* di esso, dal momento che ogni parte è ordinata alla perfezione dell'universo stesso³⁵. Ciò non rende solo sconveniente che qualche altra causa, come il caso, sia anteriore a quella che è causa del cielo, ma implica, per Tommaso, che tutte le cose fortuite o casuali vengano ricondotte a una qualche causa che le ordini, e rispetto a cui non risultano più fortuite o casuali. Tommaso non fa qui altro, in realtà, che ribadire quanto già affermato nel c. 92 del III libro della *Contra Gentiles*; alcune azioni o eventi possono non rispondere all'intenzione diretta di chi le compie, ma possono rispondere all'intenzione di un superiore a cui l'esecutore è sottoposto:

*Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem: sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparisonem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparisonem ad dominum, sed est aliquid ordinatum*³⁶.

E poiché l'uomo secondo il corpo è subordinato ai corpi celesti, secondo l'intelletto agli angeli e secondo la volontà a Dio, può accadere che ciò che non rientra direttamente nell'intenzione di un uomo possa

33. THOMAS DE AQUINO, *In Phys.*, II, lect. 8, ed. P. M. MAGGIÒLO, p. 105, n. 214.

34. THOMAS DE AQUINO, *In Phys.*, II, lect. 10, ed. P. M. MAGGIÒLO, p. 114, n. 237.

35. Cf. in proposito OLIVA BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe according to Aquinas. A Teleological Cosmology*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1992.

36. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 92, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 133, n. 2668.

invece rientrare nell'ordinamento dei corpi celesti, degli angeli o di Dio³⁷. Nel proporre questa articolazione – su cui torneremo poco oltre – Tommaso fa leva principalmente (anche se non esplicitamente) sul *De bona fortuna*, e in particolare sull'idea che il divino sia principio non solo dell'universo, ma anche di ogni movimento dell'anima (inclusi quelli irrazionali). Ma dal momento che il rapporto di Tommaso con il *De bona fortuna* è già stato analizzato con grande finezza da Valérie Cordonier³⁸, ci sarà permesso di lasciare momentaneamente da parte questo aspetto, e di limitarci a segnalare quel che, soprattutto nel *Commento alla Fisica*, appare comunque come un piccolo ma significativo passo ulteriore rispetto all'impianto aristotelico: l'antiorità aristotelica del per sé si trasforma in Tommaso in una più complessa gerarchizzazione delle cause. Se insomma per Aristotele caso e fortuna definiscono il residuo di ciò che accade per lo più, Tommaso trae una conclusione leggermente diversa, e cioè che, rispetto alle cause superiori, gli eventi casuali e fortuiti non risultano davvero tali. Questo slittamento, apparentemente di scarsa rilevanza, si pone di fatto in antitesi con la tesi aristotelica, formulata con estrema chiarezza nel celebre c. 3 del VI libro della *Metafisica*, secondo cui le cause accidentali non hanno un vero e proprio processo di generazione, e soprattutto suggerisce una visione d'insieme per certi versi più deterministica, o almeno meno indeterministica, di quella aristotelica. Questa ipotesi potrebbe apparire sorprendente, o poco condivisibile, dal momento che Tommaso sembra in più occasioni denunciare il determinismo come un errore nefasto, che non solo rende

37. Cf. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 92, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 133, n. 2668: « Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub Angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem Angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis: actio vero corporis caelestis per modum disponentis, in quantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum, illuminatur intellectus eius ad eadem agenda; et ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse bene fortunatus; et e contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur [...] ».

38. Cf. VALÉRIE CORDONIER, « Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélécienne de la providence divine », in LUCA BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols (coll. « Studia Artistarum » 29), 2011, p. 65-114.

del tutto superflua la 'scienza civile', ma minaccia la stessa convivenza umana. Nel già ricordato c. 14 del *Comento al De interpretatione*, ad esempio, Tommaso scrive esplicitamente che se l'uomo non è principio libero del futuro

*tollitur totus ordo conuersationis humane et omnia principia philosophie moralis: hoc enim sublato, non erit aliqua utilitas persuasionis nec comminationis nec punitionis aut remunerationis, quibus homines alliciuntur ad bona et retrahuntur a malis, et sic euacuatur tota ciuili sciencia. [...] Vnde impossibile est quod supra conclusum est, quod non oporteat nos agere uel consiliari, et sic etiam impossibile est illud ex quo sequebatur, scilicet quod omnia ex necessitate eueniant*³⁹.

E ancora più esplicitamente nel *De iudiciis astrorum*:

*Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum; alioquin periret liberum arbitrium, quod sublato non deputerentur homini neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam. Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea que ex uoluntate hominis dependent, qualia sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur [...]*⁴⁰.

Tuttavia, la questione del determinismo si pone a livelli diversi; essa può riguardare il ruolo del fato, ovvero dell'influenza dei corpi celesti (determinismo astrale) o di altri agenti a noi ignoti sulle vicende umane, o può riguardare la riconducibilità di tutti gli eventi accidentali e fortuiti (o semplicemente contingenti) alla disposizione provvidenziale divina – il che non significa altro se non che nulla è veramente *indeterminato* rispetto alla provvidenza divina. Il tentativo portato avanti da Tommaso è quello di rigettare il primo aspetto mantenendo in modo molto rigido il secondo. La lunga sezione del III libro della *Contra Gentiles* sulla causalità divina e la provvidenza ne offre una prima immediata riprova; da una parte Tommaso precisa che la provvidenza non esclude la contingenza dalle cose (c. 72), non esclude la fortuna e il caso (c. 74), e soprattutto non esclude il libero arbitrio, poiché ogni governo ordinato mira a conservare o aumentare la perfezione di ciò che è governato, e la contingenza del libero arbitrio è più perfetta di quella degli agenti inanimati (c. 73); dall'altra pone che la provvidenza si estende ai singoli contingenti (c. 75) ed è immediata in rapporto ad essi (c. 76), che anche la fortuna dipende da cause superiori (c. 92), che il fato non è altro che la disposizione della provvidenza nelle stesse cose mutevoli (c. 93), che causa delle nostre deliberazioni e volizioni può essere soltanto

39. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, ed. Leon., p. 72, l. 106-123.

40. THOMAS DE AQUINO, *De iudiciis astrorum*, ed. Leon., t. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 201, l. 28-36.

Dio (cc. 88-89), che le deliberazioni e volizioni umane sono soggette alla provvidenza (c. 90), per concludere infine che la provvidenza è assolutamente certa e infallibile (c. 94). Il perno di tutta questa sezione, e il punto di equilibrio di questa delicata architettura, si trova nella ricapitolazione del c. 91: l'uomo è soggetto ai corpi celesti per quel che riguarda il corpo, alle intelligenze per quel che riguarda l'intelletto, e a Dio per quel che riguarda la volontà.

Per meglio intendere questa articolazione, è forse opportuno esaminare separatamente i suoi diversi aspetti: il rifiuto del fatalismo o determinismo astrale, il ruolo attribuito al caso e alla sorte, e infine la riduzione o soppressione di qualsiasi forma di accidentalità in rapporto alla provvidenza divina.

4. IL RIFIUTO (CONDIZIONATO) DEL DETERMINISMO ASTRALE

La sezione appena ricordata del III libro della *Contra Gentiles* contiene già l'essenziale della posizione di Tommaso intorno al determinismo astrale (una posizione in questo caso piuttosto costante durante l'intero arco della sua produzione)⁴¹. Dopo aver ricordato, nel c. 82, che i corpi sublunari sono governati da Dio mediante quelli celesti, Tommaso precisa, nel successivo c. 84, che i corpi celesti non agiscono tuttavia sulle nostre intelligenze.

Le motivazioni che Tommaso adduce a questo proposito sono note: lo stesso ordinamento provvidenziale dispone che gli esseri inferiori debbano essere governati e mossi da quelli superiori, e non viceversa, e l'intelletto è superiore a ogni corpo; ogni corpo agisce solo attraverso il moto, mentre l'attività dell'intelletto non ha a che fare con il moto (locale); solo ciò che è corporeo può ricevere l'influsso di altri corpi; solo ciò che è in atto può muovere (cioè portare dalla potenza all'atto) ciò che è mosso: il nostro intelletto è in potenza verso ciò che è intelligibile in atto, mentre i corpi celesti, essendo singoli sensibili, non sono intelligibili in atto; ogni operazione deriva dalla natura propria di ciascuna cosa: la natura dell'intelletto (che è creato da Dio) non proviene dai corpi celesti, dunque neppure l'operazione dell'intelletto potrà discendere da essi⁴²; i corpi celesti sono soggetti al tempo, mentre

41. Un punto di riferimento ineludibile in proposito rimane Thomas LITT, *Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts (coll. « Philosophes médiévaux » 7), 1963.

42. Lo stesso argomento è ripreso con molta chiarezza nel *De operationibus occultis naturae*, in cui si afferma che nella concatenazione ordinata, e perciò tendenzialmente deterministica, della natura, solo l'anima umana rappresenta un'eccezione, in quanto essa è prodotta non dai corpi celesti, ma direttamente da un agente immateriale (Dio), conservando così la propria libertà rispetto al mondo corporeo; cf. THOMAS DE AQUINO,

l'intelletto nella sua operazione astrae dal tempo e dal luogo; nessun ente può agire oltre i limiti della propria specie: nessun corpo può pensare o conoscere attraverso la propria specie corporea, e dunque neppure può causare l'intellezione in altri enti; una cosa non può essere soggetta a quelle che le sono inferiori per quell'elemento in cui comunica invece con quelle superiori: l'anima umana è in contatto con le sostanze intellettive superiori attraverso l'intelletto, che pertanto non può essere soggetto all'azione di ciò che è inferiore; l'intelletto non si limita a raccogliere e ricevere le immagini sensibili, ma effettua operazioni che non dipendono da ciò che è corporeo, come conoscere le forme semplici e gli universali, comporre e dividere, confrontare contenuti diversi: ritenere i corpi celesti causa delle nostre intellezioni equivale di fatto a non distinguere la conoscenza intellettuale da quella sensibile.

Ma per quanto i corpi celesti non possano agire direttamente sulla nostra intelligenza, possono tuttavia esercitare un'influenza indiretta, nella misura in cui il nostro intelletto presuppone il concorso delle facoltà corporee, e in particolare dei sensi interni: prova ne è il fatto che coloro che hanno determinate lesioni organiche sono impediti o ritardati nelle loro attività intellettuali. E poiché la disposizione organica è sottoposta all'influsso dei corpi celesti, questi ultimi cooperano in modo appunto indiretto al corretto operare dell'intelletto:

Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa [...]. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt [...]. Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. [...] Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur⁴³.

De operationibus occultis naturae, ed. Leon., t. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 185, l. 235-245: « [...] omnes uirtutes et actiones elementorum consequuntur proprias formas eorum, et reducuntur sicut in altiora principia in uirtutes celestium corporum, et adhuc altius in substantias separatas; ex huiusmodi enim principiis forme inferiorum corporum deriuantur, excepta sola rationali anima, quae ita ab immateriali causa procedit, scilicet Deo, quod nullo modo causatur ex uirtute celestium corporum: alioquin non posset habere uirtutem et operationem intellectualem a corpore penitus absolutam ».

43. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 84, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 120, n. 2596; cf. anche *Expositio libri Peryermenias*, ed. Leon., I, 14, p. 76, l. 292-297: « Indirecte tamen uis celestium corporum redundat ad intellectum et uoluntatem, in

Ed è per questo che come il medico può giudicare della bontà di un intelletto a partire dalla complessione corporea, cioè a partire dalla disposizione prossima, così l'astrologo può fare la stessa cosa a partire dalla causa remota di tale disposizione, e cioè appunto dai corpi celesti (Tommaso cita qui esplicitamente il *Centiloquium* attribuito a Tolomeo). Questa stessa limitazione al rifiuto del determinismo astrale è ribadita anche nel capitolo successivo (c. 85) in cui Tommaso esclude che i corpi celesti siano cause dirette dei nostri atti di volontà e delle nostre scelte. A sostegno di questa tesi generale vengono prodotti numerosi argomenti, alcuni dei quali ripropongono quelli utilizzati per escludere un influsso diretto dei corpi celesti sull'intelletto, mentre altri fanno appello a quanto abbiamo già avuto modo di ricavare dal più tardo *Commento al De interpretatione*, e cioè che se l'uomo non fosse principio delle proprie azioni, la sua stessa natura di animale sociale o politico verrebbe compromessa, e la capacità di scegliere e deliberare sarebbe del tutto inutile (*frustra*), al pari delle leggi e dei precetti⁴⁴. Ma anche in questo caso, come si diceva, Tommaso concede invece un influsso indiretto, sia perché l'azione dei corpi celesti sui corpi sublunari esterni a noi può essere occasione di una determinata scelta (se ad esempio l'aria diventa rigida per effetto dei moti celesti, è normale per noi scegliere di riscaldarci vicino al fuoco), sia perché i corpi celesti, modificando il nostro stesso corpo, suscitano in noi delle passioni che ci spingono ad agire in un certo modo⁴⁵. Significativamente, Tommaso richiama ancora

quantum scilicet intellectus et uoluntas utuntur uiribus sensitiuis; manifestum autem est quod passionem uirium sensitiuarum non inferunt necessitatem rationi et uoluntati [...] ».

44. Nel successivo c. 87 (sempre del III libro della *Contra Gentiles*) Tommaso esclude poi che siano le anime motrici dei corpi celesti a determinare le nostre scelte attraverso i corpi celesti (tesi imputata all'*Introductorium* di Albumasar): in effetti – per non citare che il solo primo argomento – ogni effetto deve essere proporzionato all'agente e allo strumento di cui esso si serve; ma si è visto come i corpi celesti non abbiano efficacia diretta sulle operazioni dell'intelletto e della volontà, e dunque rappresentano uno strumento inadeguato.

45. Cf. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 85, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 124, n. 2615: « *Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in uoluntates nostras imprimant, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori. Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum: vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passionem, sicut cholericus sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam ».*

il *Centiloquium* dello Pseudo-Tolomeo: l'astrologo non deve pronunciarsi sulle cose particolari, ma su quelle universali, perché gli influssi delle stelle si rivelano soprattutto nel comportamento delle masse, che oppongono minore resistenza alle inclinazioni corporee⁴⁶.

L'idea che solo i sapienti siano veramente immuni dagli influssi astrali compare in molti altri scritti di Tommaso. Un buon esempio in proposito si trova già nella *Summa theologiae*, là dove Tommaso osserva in prima istanza che l'influsso indiretto dei corpi celesti si fa avvertire più sull'intelletto che sulla volontà:

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis, unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum (Summa theol., I, q. 115, art. 4).

Per poi ribadire in modo inequivocabile, nella replica al terzo argomento:

46. Cf. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 85, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 124, n. 2616: « Interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humanus causatur inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati. In quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta. Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomeus in Centilogio quod anima sapiens adiuvat opus stellarum; et quod non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit; et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit ». Per alcune puntuali osservazioni in proposito cf. Tullio GREGORY, « Natura e qualitas planetarum », *Micrologus* 4 (1996), p. 1-30, poi anche in *Id.*, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (coll. « Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi » 235), 2007, p. 47-68.

plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia, pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus (Summa theol., I, q. 115, art. 4, ad 3).

Analogamente, e forse con toni ancora più amari, nel *De sortibus*:

Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt voluntas et intellectus quae impressioni syderum non subduntur, sed etiam sensitiva pars anime quae, in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus celestibus subiciatur, potest dici quod ex dispositione celestium corporum aliqua inclinatio fit in nobis ad hec vel illa facienda: in quantum scilicet ad hoc inducimur per ymaginariam apprehensionem et per appetitus sensitivi passiones, scilicet iram, timorem et alia huiusmodi ad quae homo est magis vel minus dispositus secundum corporalem complexionem, quae subditur dispositioni stellarum. Quia tamen homo per intellectum et voluntatem ymaginationis fantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed quedam inclinatio sola quam sapientes moderando refrenant; propter quod et Tholomeus dicit in Centilogio quod « sapiens homo dominatur astris », id est inclinationi quae ex astrorum dispositione relinquitur. Stulti uero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes: in quo parum discordant a bestiis secundum illud Psalmi « Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis ». Et 'quia stultorum, secundum Salomonem, infinitus est numerus', in paucis autem perfecte ratio dominatur, in pluribus hominum inclinationes celestium corporum sortiuntur effectum. Et propter hoc quandoque astrologi ex inspectione stellarum uera prenuntiant, precipue circa communes euentus, quamvis in particularibus frequenter deficiant propter rationem quae corporibus celestibus non est subiecta [...]»⁴⁷.

5. LE SORTI E LA PROVVIDENZA

Il fatto che i corpi celesti permettano di render conto della regolarità degli eventi sublunari e perfino dei comportamenti della maggior parte degli uomini spinge a chiedersi se sia possibile fare previsioni intorno agli uni e agli altri facendo appello alla considerazione degli stessi moti celesti. Nell'opuscolo espressamente dedicato all'argomento, il *De*

47. THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, c. 4, ed. Leon., t. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 233-234, l. 124-159.

iudiciis astrorum, la consultazione degli astri (cioè l'interpretazione degli effetti naturali che si possono dedurre dai loro movimenti) non è giudicata negativamente, e non è neppure contrapposta alla considerazione scientifica della realtà: i contadini eseguono i loro lavori in determinati periodi dell'anno, tenendo conto che l'alternarsi delle stagioni dipende appunto dai moti celesti; i marinai regolano la navigazione sui moti delle stelle, e perfino i medici tengono conto dei "giorni critici" determinati dalla posizione degli astri.

Più delicata è invece la questione se sia lecito provare a conoscere il proprio destino o quello delle persone e delle cose che ci riguardano e ci interessano. A tale questione Tommaso ha dedicato uno dei suoi opuscoli forse più singolari, e cioè il *De sortibus* che abbiamo citato poc'anzi. Il breve trattato fu composto a Parigi, presumibilmente – secondo gli editori della Leonina – nell'estate del 1270 o in quella del 1271. Il destinatario sembra poter essere identificato con Giacomo da Tonengo (nei pressi di Vercelli), cappellano di Urbano IV, che potrebbe aver conosciuto Tommaso durante la permanenza di quest'ultimo a Orvieto. Se questa identificazione è corretta (l'indicazione dei manoscritti non è uniforme), l'opuscolo – come già suggerito da Dondaine e Peters – potrebbe essere stato originato da un caso particolare⁴⁸. Il Giacomo in questione sarebbe stato infatti eletto vescovo a Vercelli, ma solo da una fazione del capitolo, mentre l'altra parte avrebbe appoggiato ed eletto un altro candidato. La questione non aveva potuto essere risolta tempestivamente dalla Santa Sede a causa del prolungato periodo di vacanza (da novembre 1268 a settembre 1271); di conseguenza, si sarebbe pensato di risolvere la questione tirando a sorte tra i due candidati. Da qui la richiesta di Giacomo di Tonengo al maestro conosciuto un tempo: fino a che punto è lecito far ricorso alla sorte? Gauthier tuttavia, mantenendo la stessa identificazione, ha proposto di retrodatare la composizione dell'opuscolo direttamente al periodo di Orvieto (1263-1265)⁴⁹: in tal caso non ci sarebbe nessun riferimento alla contestata elezione dello stesso Giacomo a vescovo di Vercelli. Comunque sia, Tommaso ha colto l'occasione della richiesta del suo interlocutore per scrivere un vero e proprio piccolo trattato (in parte

48. Cf. Antoine DONDAINE, J. PETERS, « Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni auditeurs de saint Thomas », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29 (1959), p. 52-72.

49. In una nota dell'apparato dell'edizione della q. 22, art. 1 [36] del *Quodl.* XII (di argomento affine: *Utrum liceat uti sortibus, maxime in apertionibus librorum*), Gauthier smonta in effetti, almeno in parte, l'accattivante ipotesi di Dondaine e Peters, facendo leva sul fatto che, nel periodo appunto di Orvieto, Giacomo e Tommaso erano entrambi presso la Curia; cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, ed. Leon., t. 25, 2, Roma-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996, p. 428, ap.; cf. anche la datazione proposta nell'*Index nominum et operum* dello stesso volume, p. 488.

parallelo a quanto sviluppato nella *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 95, sulla *superstitio divinatoria*, in part. art. 8) su tutto ciò che è relativo alla sorte: in quali ambiti abbia luogo, a qual fine si cerchi di divinare la sorte, in quali modi si possa provare a farlo, quale sia l'efficacia di tali modi, e se sia lecito servirsi di essi secondo la religione cristiana. Per quanto riguarda il primo punto, è ovvio per Tommaso che non abbia senso interrogare la sorte nelle cose che avvengono sempre e necessariamente, quali il fatto che Dio esista, che due più tre faccia cinque, e che il sole sorga (sarebbe in effetti ridicolo far ricorso alla sorte, commenta Tommaso, nell'ambito di queste verità)⁵⁰. Ma neppure ha molto senso interrogare la sorte nell'ambito degli eventi naturali che si verificano nella maggior parte dei casi, a meno che tali eventi non siano in relazione con le vicende della vita umana: per citare lo stesso esempio di Tommaso, può aver senso interrogare la sorte per sapere se un fiume esonderà allagando la casa e i campi, o se copiose e inaspettate piogge estive possano rovinare il raccolto, ma non ha senso farlo per sapere se un fiume esonderà in un luogo deserto. Di conseguenza, la sorte ha luogo propriamente soltanto nelle vicende umane. E poiché ciascuno si preoccupa per sé, per i propri cari e per quelli che conosce, tale ambito può essere ulteriormente ristretto: nessuno di coloro che vivono in Francia interroga la sorte su quel che riguarda coloro che vivono in India, e che non conosce. Infine, nessuno interroga la sorte sulle cose che sono in suo potere, che cioè può condurre ad effetto da sé, o che può conoscere da sé: nessuno ricorre alla divinazione per sapere se mangerà o se quel che vede di fronte è un uomo o un cavallo. La sorte riguarda dunque esclusivamente le vicende umane che abbiano attinenza con sé, e che non sia possibile produrre o conoscere da sé⁵¹.

A cosa può servire la sorte, o meglio interrogare la sorte? In primo luogo a dividersi i beni, quando una suddivisione consensuale e volontaria risulta impraticabile; a dividersi i titoli e le cariche, quando non si trova l'accordo su chi designare; a distribuire le pene, quando si ignora chi debba essere punito per qualcosa (come nel caso delle rappresaglie, le cui vittime sono scelte a caso): questo è l'ambito della

50. THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, c. 1, ed. Leon., p. 229, l. 3-11: « [...] considerandum est quod rerum quedam sunt ex necessitate et semper, sicut Deum esse, duo et tria esse quinque, solem oriri, et alia huiusmodi que uel semper sunt, uel semper eodem modo eueniunt. In hiis autem sors locum non habet; derisibilis enim uidetur, si quis sortibus explorandum estimaret aliquid circa esse diuinum, uel circa numeros, uel circa motus solis et stellarum ».

51. THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, c. 1, ed. Leon., p. 229, l. 50-54: « Relinquitur igitur quod homines sorte aliquid inquirunt in rebus humanis aliquialiter ad se pertinentibus, que per propriam prudentiam non possunt cognoscere nec ad effectum perducere ».

sors divisoria, che si applica a tutto ciò che non si sa come distribuire in modo equo. L'altro ambito di applicazione riguarda le decisioni da prendere in rapporto al modo di agire: la sorte sostituisce qui la deliberazione pratica (o *consilium*) e si può pertanto parlare in questo caso di *sors consultoria*. Infine, il terzo grande motivo per cui s'interroga la sorte è quello di conoscere il futuro (o un determinato evento futuro), e in questo caso si può parlare di *sors divinatoria*.

Non ci soffermeremo sulle varie tecniche di divinazione della sorte, che pure Tommaso passa in rassegna piuttosto analiticamente⁵². Più interessante per i nostri scopi è la questione dell'*efficacia* delle tecniche divinatorie. Tommaso considera dapprima alcune opinioni divergenti sul corso degli eventi umani. La prima posizione è quella di coloro che non ammettono alcuna forma di governo superiore al di là della sola ragione umana e che considerano del tutto fortuiti gli eventi che sfuggono al suo controllo. Una posizione del genere rende di fatto inutile il ricorso alla sorte divinatoria o a quella consultoria, dal momento che ciò che è fortuito rimane di per sé inconoscibile; tuttavia, questa posizione risulta inaccettabile in quanto esclude la provvidenza divina dall'ambito delle vicende umane. Altri invece hanno ritenuto che tutte le azioni umane fossero regolate in modo necessario dagli influssi celesti, e cioè dal movimento degli astri: in questo modo, conoscendo la disposizione degli astri, risulterebbero efficaci tutti e tre i tipi di sorte prima distinti (quella divisoria, quella consultoria e quella propriamente divinatoria). Ora, Tommaso ribadisce che questa posizione contiene un elemento di falsità, nella misura in cui postula che i corpi celesti possano agire su ciò che è incorporeo, e cioè sulla ragione e la volontà umane: ogni corpo è infatti inferiore a ciò che è incorporeo. La portata di questo assunto generale, come abbiamo già visto, è tuttavia nell'opuscolo considerevolmente ristretta, dal momento che sono pochi, e solo i sapienti, coloro che possono considerarsi davvero immuni dall'influsso dei corpi celesti. Ciò non significa cadere di fatto nel riconoscimento del determinismo astrale: quel che i cieli producono, come visto, è un'inclinazione, che di per sé non è necessitante. Per di più, l'influsso degli astri, essendo naturale, riguarda tutto ciò che va in una direzione, mentre l'intelletto umano, grazie alla pluralità delle forme concepite di cui può disporre, non è mai determinato verso una sola cosa. In altri termini, gli astri possono concorrere a produrre tutto ciò che appartiene alla regolarità del

52. Rinviamo alla breve presentazione dell'opuscolo abbozzata in Pasquale PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci (coll. « Le frecce » 136), 2012, p. 424-430, di cui abbiamo ripreso qui alcuni elementi principali. Cf. anche Loris STURLESE, « Thomas von Aquin und die Mantik », in Id. (Hrsg.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2011, p. 97-107.

corso della natura, ma non spiegano gli eventi singolari, che rimangono in quanto tali accidentali e fortuiti: ad esempio, l'influsso dei corpi celesti non potrebbe mai spiegare come mai qualcuno, scavando un sepolcro, trovi un tesoro, anche se potrebbe invece spiegare separatamente perché qualcuno abbia l'inclinazione a scavare sepolcri e a cercare un tesoro. Ma ciò che appare fortuito alla considerazione umana potrebbe in realtà essere stato disposto da un intelletto superiore (l'esempio di Tommaso è in questo caso piuttosto bizzarro: il fatto che uno inciampi per strada su una pietra può apparire del tutto fortuito, ma lo è molto meno se qualcuno ha messo di proposito la pietra per strada, e ha inviato egli stesso lo sfortunato viandante a percorrere quella strada...). Tutti gli eventi umani, anche quelli che sfuggono alla capacità di previsione dell'uomo stesso, sono così sottoposti alla disposizione divina, e anche in questo caso, come nel *De malo* (q. 6) e prima ancora (implicitamente, come già ricordato) nella *Summa contra Gentiles*, Tommaso fa ricorso al *De bona fortuna*: il principio della ragione non è la ragione stessa, ma qualcosa di superiore, e nulla è superiore alla scienza e all'intelletto (umani) se non Dio⁵³. Il *De bona fortuna* consente così a Tommaso di fare di Aristotele (solo in apparente contrasto con quanto vedremo poco oltre nel *Commento alla Metafisica*) un fermo sostenitore della provvidenza divina. Per quel che più qui ci interessa, occorre così sottolineare che l'interrogazione della sorte può avere una certa efficacia proprio perché, in rapporto a Dio, *nulla è veramente casuale o fortuito*, ovvero in quanto tutti gli eventi (inclusi gli stessi atti umani) sono sottoposti alla disposizione divina. È il governo divino del mondo ciò che fonda, in ultima analisi, la possibile attendibilità del ricorso a ogni tipo di sorte (divisoria, consultoria, divinatoria). Poiché ciò che non ha una causa naturale o umana ha sicuramente una causa remota in Dio, non può essere una colpa, in senso assoluto, interrogare la

53. THOMAS DE AQUINO, *De sortibus*, c. 1, ed. Leon., p. 235, l. 250-271: « Ex hiis ergo patet quod humanarum rerum euentus non subduntur totaliter dispositioni humane sed dispositioni diuine: ex qua contingit quod quidam ad ampliora bona perueniant quam excogitare potuissent, qui dicuntur bene fortunati; quidam uero ab hiis que prudenter disponunt deficiunt et ad inopinata mala deueniunt, qui infortunati dicuntur. Hoc autem non solum auctoritate diuina firmatur, sed etiam ex sententiis philosophorum patet; Aristoteles enim in libro *De bona fortuna* sic dicit "Rationis principium non ratio sed aliquid melius. Quid igitur erit melius scientia et intellectu nisi Deus? Et propter hoc bene fortunati uocantur qui, si impetum faciant, dirigunt sine ratione existentes; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio". Sic igitur secundum predeterminata ex diuina dispositione inquisitio sortium efficaciam potest habere, in quantum et euentus exteriorum rerum diuine dispositioni subicitur et per ipsam humani actus diriguntur ».

sorte per ciò che presuppone l'ausilio divino⁵⁴. In generale, dunque, la possibilità di ricorrere alla sorte o di interrogare la sorte si radica, in Tommaso, proprio sulla strategia complessiva di riduzione del fortuito e dell'accidentale alle cause essenziali, e in ultima istanza alla stessa provvidenza divina.

6. CONTINGENZA E PROVVIDENZA : IL *TRIPLEX GRADUS CAUSARUM* E IL 'DETERMINISMO' PROVVIDENZIALE

Proprio l'impostazione del *De sortibus* ci permette di passare a considerare il secondo pilastro della costruzione che abbiamo visto cominciare a svilupparsi a partire dalla *Contra Gentiles*, e cioè il fatto che il rifiuto del fatalismo non comporta affatto il rifiuto di una certa forma di 'determinismo' provvidenziale. Il testo forse cruciale a questo proposito può essere ritrovato nel *Commento alla Metafisica* (VI, lect. 3), in cui Tommaso riprende appunto le tesi della *Contra Gentiles* confrontandosi più direttamente con Aristotele. Il fatto è che la strategia antideterministica dispiegata da Aristotele nel c. 3 del VI libro della *Metafisica* da un lato legittima caso e fortuna come cause accidentali, ma dall'altro rimuove – come Tommaso non può fare a meno di rilevare – sia il fato che la provvidenza. Pur ammettendo l'anteriorità delle cause per sé rispetto a quelle accidentali, Aristotele ha poi negato l'assoluta riduzione o riconducibilità delle seconde alle prime: se una tale riduzione fosse possibile, il determinismo resterebbe di fatto – per Aristotele – ineludibile. Tanto il fato quanto la provvidenza implicano in

54. Devono però a questo proposito essere rispettate quattro condizioni: 1) non è possibile interrogare la sorte attraverso il giudizio divino senza averne reale necessità: sarebbe un voler mettere alla prova Dio (*tentare Deum*); 2) il ricorso al giudizio divino, anche nei casi di necessità, deve sempre osservare la dovuta reverenza e devozione; 3) gli oracoli divini non devono essere piegati agli affari umani e terreni; 4) non è possibile ricorrere alla sorte, come espressione del giudizio divino, in sostituzione dell'ispirazione divina manifestata dallo Spirito Santo. Questo è esattamente il caso che avrebbe riguardato, se l'ipotesi di Dondaine e Peters fosse corretta, l'interlocutore dell'opuscolo, Giacomo da Tonengo: la risposta di Tommaso è dunque che non è possibile tirare a sorte l'elezione di qualcuno a vescovo, o a un'altra carica ecclesiastica, perché in questi casi l'ispirazione divina si manifesta attraverso la concordia degli elettori. Tirare a sorte, in questi casi, equivarrebbe insomma a un vero e proprio peccato contro lo Spirito Santo. Ma per le cariche secolari questo principio non si applica: e in questi casi sarebbe in linea di principio legittimo, per Tommaso, fare ricorso alla sorte, quando non c'è concordia nella designazione e le divisioni rischiano di lacerare la comunità. Il ricorso alla sorte divisoria è così "tollerabile" nel caso delle cariche laiche, inaccettabile in quello delle cariche religiose. Quanto alla sorte divinatoria, il requisito della necessità (la prima delle condizioni elencate in precedenza) sembra presentarsi poche volte: l'ammissibilità del ricorso al giudizio divino viene così limitata, in ultima istanza, più in linea di fatto che in linea di principio.

effetti che tutto accada secondo un certo ordine: ma ciò che segue un ordine non è per ciò stesso accidentale, e dunque o è sempre o *in maggiore parte*. Il determinismo con cui Aristotele si confronta tanto nel c. 9 del *De interpretatione* quanto nel c. 3 del libro VI della *Metafisica* fa leva in effetti sul meccanismo della retrodatazione del futuro, ovvero sul fatto che ciò che è ora presente o passato (e in quanto tale determinato, imm modificabile e necessario), era in precedenza stato futuro. Da ciò il determinista ricava che se le cause di qualcosa sono poste nel passato e nel presente, e si esclude la possibilità di cause accidentali, è già predeterminato ciò che avverrà in futuro – come la morte inaspettata di colui che mangia cibi salati o piccanti, esce di casa per placare la sete e va incontro a una morte violenta. Ma nel caso del fato e della provvidenza le cause essenziali sono appunto già poste nel passato e nel presente: si tratta nel primo caso dei corpi celesti, la cui azione è immutabile, e nel secondo della provvidenza eterna di Dio. Il modo in cui Tommaso cerca di eludere l'argomento antideterministico di Aristotele è ben noto, ma vale la pena ripercorrerne qui l'andamento. Tanto più le cause sono elevate, a tanti più effetti si estende la loro causalità, così come nello stato, per riprendere l'esempio di Tommaso, la politica, che riguarda l'intera comunità, ha un'estensione maggiore dell'arte militare, che non si estende invece ai civili. L'ordine che sussiste tra gli effetti in dipendenza da una causa è coestensivo alla causalità di quella stessa causa. Ciò significa che gli effetti che dipendono da cause inferiori particolari non hanno alcun ordine tra loro, anche se talvolta accidentalmente coincidono; ma gli stessi effetti, rapportati a una causa superiore comune, rivelano invece di essere ordinati. Così, è accidentale che una pianta fiorisca contemporaneamente ad un'altra, considerando le cause della *virtus* di ciascuna pianta; ma la coincidenza non si rivela accidentale se la fioritura contemporanea viene messa in rapporto con la *virtus* dei corpi celesti, che ne dispone la fioritura simultanea. Tommaso introduce quindi la celebre dottrina del *triplex gradus causarum*, ispirata per altro alle stesse regioni ontologiche in cui si suddivide il cosmo aristotelico: c'è una causa incorruttibile immutabile, Dio; ci sono cause incorruttibili e mutevoli, i corpi celesti, e ci sono infine le cause corruttibili e mutevoli. Queste ultime, in quanto particolari, sono sempre univoche, producono cioè sempre i propri effetti secondo le singole specie determinate: il fuoco genera sempre fuoco, una pianta una pianta, e l'uomo un uomo.

Le cause intermedie o di secondo grado sono in parte universali e in parte particolari: particolari perché si estendono solo a ciò che viene prodotto attraverso il movimento; universali perché non riguardano una sola specie di realtà mobili, ma tutto ciò che è alterabile, generabile e corruttibile. Tutto ciò che si muove dipende infatti dal primo moto.

La causa di primo grado è invece solo universale, perché il suo effetto proprio è l'essere: dunque, *tutto ciò che è rientra nella causalità e nell'ordine della causa prima*.

Considerando le sole cause prossime e particolari, è innegabile che molte cose accadano accidentalmente. Ciò dipende da tre distinti fattori: a) dal concorso o interferenza tra più cause (il fatto che possa incontrare dei malviventi – Tommaso si riferisce implicitamente all'esempio utilizzato da Aristotele nel terzo capitolo del VI libro della *Metafisica* che sta commentando – dipende in effetti dal concorso di una duplice virtù motiva, la mia e quella dei ladroni); b) dalla debolezza dell'agente, che non riesce pertanto realizzare il fine che si era proposto; c) dall'assenza di una idonea disposizione da parte della materia.

Questa contingenza, se si sale di grado, si riduce in larga misura, poiché molte delle cose che appaiono accidentali cominciano a rivelarsi non più tali: il concorso di più cause accidentali può infatti avere una causa celeste determinata. Per di più, a questo livello anche la debolezza dell'agente può essere sostanzialmente trascurata. Ma poiché i corpi celesti agiscono tramite il movimento, hanno pur sempre bisogno della materia, e dipendono dalla sua disposizione. Quantunque l'accidentalità si riduca, non scompare quindi del tutto. Fin qui Aristotele ha ragione: se l'effetto si produce *ut in pluribus*, e non *semper*, è ovvio che ci sia un residuo accidentale, *in paucioribus*. Un altro fondamentale fattore di indeterminatezza risiede nel fatto che alcuni enti sublunari, come le anime razionali, non sono sottoposti direttamente all'influsso dei corpi celesti, anche se – come abbiamo visto – indirettamente le mutazioni corporee indotte dall'influsso dei corpi celesti si riflettono sull'anima e possono inclinarla ad agire in un determinato modo. Ma è comunque un fatto che le azioni deliberate dell'uomo non possono essere ricondotte direttamente all'azione dei corpi celesti. Ciò è sufficiente, per Tommaso, per respingere, in accordo con Aristotele, il fatalismo, inteso come determinismo astrale. Ma salendo ulteriormente di grado, non si può trovare nulla che sfugga all'ordinamento divino. Non si dà qui neppure il limite della materia, perché anche la materia riceve il suo essere dalla causa prima. Rispetto alla causa prima, dunque, se tutto è ordinato, nulla è accidentale – il che equivale a dire che tutto è sottoposto alla provvidenza:

Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniuntur. Et

*propter hoc secundum fidem Catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae*⁵⁵.

Ma questo non significa per Tommaso annullare del tutto la contingenza, e porre che tutto avvenga di necessità. Per il fato, si è già visto come ciò non avvenga, a motivo del margine di indeterminatezza assicurato da una parte dalla materia e dall'altra dall'agire libero degli enti razionali. Il caso della provvidenza, riconosce Tommaso, è più complicato (*maiores habet difficultates*). La provvidenza non si inganna e non trova alcuna limitazione intrinseca o estrinseca, a differenza dei corpi celesti. È impossibile che qualcosa sia disposto (*provisum*) da Dio, e non si verifichi, e questo sembra implicare che ogni effetto della provvidenza accada di necessità. Ma per Tommaso dalla causa non dipende solo l'effetto, ma anche tutti i suoi accidenti: per esempio, la natura non si limita a produrre l'uomo, ma l'uomo con la proprietà specifica di essere capace di ridere. Ora, Dio è causa dell'ente in quanto ente, ed è dunque causa anche degli accidenti che ineriscono all'ente in quanto ente, tra cui figurano anche le modalità, come necessità e contingenza. Alla provvidenza spetta dunque non solo produrre un ente, ma attribuirgli contingenza o necessità, ed è quanto la provvidenza ottiene predisponendo le cause intermedie, dalle quali un certo effetto conseguirà in modo necessario o contingente:

*Sicut autem dictum est, ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere*⁵⁶.

È dunque vero che ogni effetto sottoposto alla provvidenza divina possiede una necessità, ma sempre nella forma di una necessità ipotetica: se è stato disposto da Dio, allora accadrà (*si aliquid est a Deo provisum, hoc erit*). La stessa cosa, tuttavia, può risultare contingente in rapporto alle cause prossime, e ciò per Tommaso è sufficiente per ribadire che non ogni effetto è necessario, ma alcuni sono necessari e alcuni contingenti *secundum analogiam suae causae* o *secundum conditionem proximarum causarum*, secondo la formulazione alternativa

55. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, VI, lect. 3, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 308, n. 1216.

56. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, VI, lect. 3, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 308, n. 1220.

della *Summa theologiae* (I, q. 22, art. 4) : gli effetti si assimilano alle cause prossime, non a quelle remote, la cui condizione non possono raggiungere (*Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt*).

In definitiva, per Tommaso non bisogna limitarsi a ritenere che Dio abbia disposto che una cosa sia : Egli ha disposto anche il fatto che sia in modo necessario o contingente. Non si deve pertanto ritenere che una volta posta la provvidenza, tutto debba accadere di necessità, e tutti gli effetti debbano risultare necessari ; la posizione della provvidenza implica invece per Tommaso una necessità in senso composto o congiunto : è necessario che l'effetto sia *o in modo contingente o in modo necessario*. Tommaso sovrappone così il modello boeziano, che attribuisce alla prescienza divina una necessità ipotetica, a quello aristotelico del c. 9 del *De interpretatione* (anch'esso per la verità adoperato da Boezio), secondo cui un enunciato singolare futuro mantiene un valore di verità determinato solo in senso composto. Ma attraverso questa sovrapposizione Tommaso si spinge in realtà oltre Aristotele, parlando espressamente in proposito di *lex necessitatis vel contingentiae* o *ordo necessitatis vel contingentiae*, dunque di una *lex necessaria* che, almeno rispetto al senso composto, investe tutti gli effetti :

Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii ; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis inquantum est ens ; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit⁵⁷.

Anche ciò che è contingente, in definitiva, è sottoposto a questa *lex necessaria* : pertanto esso è contingente solo in senso relativo – rispetto cioè alle cause prossime – ma non in senso assoluto, perché nulla è indeterminato o accidentale rispetto alla provvidenza. Torneremo su questo punto – e cioè sulla necessitazione della contingenza – nelle conclusioni. Possiamo però intanto notare che questa stessa strategia – oltre a essere già chiaramente delineata, come detto, nella *Contra*

57. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, VI, lect. 3, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 308, n. 1222 ; i corsivi sono nostri.

*Gentiles*⁵⁸ e più brevemente nella *Summa theologiae*⁵⁹ – si ritrova anche nel *Commento al De interpretatione*. Quest'ultimo luogo è particolarmente significativo perché Tommaso si preoccupa qui esplicitamente di rispondere all'accusa di sostenere una visione fortemente deterministica della provvidenza :

Set, si providencia diuina sit per se causa omnium que in hoc mundo accidunt, saltem bonorum, uidetur quod omnia ex necessitate accidant : primo quidem ex parte sciencie eius, non enim potest eius sciencia falli et ita ea que ipse scit, uidetur quod necesse sit euenire ; secundo ex parte uoluntatis : uoluntas enim Dei inefficax esse non potest, uidetur igitur quod omnia que uult ex necessitate eueniant⁶⁰.

Tommaso distingue accuratamente due aspetti : la provvidenza sembra imporre necessità alle cose sia perché la scienza divina è infallibile (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le conosce) sia perché la volontà divina non può essere inefficace (e dunque le cose non possono accadere diversamente da come Dio le ha disposte). Per ciò che riguarda il primo aspetto, ovvero la questione classica dei futuri contingenti, Tommaso ripropone il modello boeziano (o forse, come sarebbe giusto dire, *qualcosa di simile* al modello

58. Cf. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, c. 72, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 102, n. 2480 : « operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis : nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere ; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes », e soprattutto III, c. 94, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 141, n. 2695 : « Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium : superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia ; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur ; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producant. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum : Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum eius hic quidem stabilietur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingenter, non autem omnia necessaria ».

59. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 22, art. 4.

60. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, ed. Leon., p. 77, l. 356-364.

boeziano)⁶¹: la necessità con cui Dio, nella sua eternità atemporale, conosce tutti gli eventi umani è una necessità ipotetica o condizionale, e non assoluta – una necessità vincolata cioè alla condizione della conoscenza divina. Il carattere atemporale della conoscenza divina consente a Dio di conoscere tutto ciò che accade in modo determinato, senza tuttavia che ciò alteri lo statuto modale intrinseco delle cose. Per adoperare lo stesso esempio di Tommaso:

Ex hoc autem quod homo uidet Sortem sedere, non tollitur eius contingencia, que respicit ordinem cause ad effectum, et tamen certissime et infallibiliter uidet oculus hominis Sortem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia que fiunt in tempore, et tamen ea que in tempore eueniunt non sunt uel fiunt ex necessitate, set contingenter⁶².

Per quanto riguarda la volontà, la soluzione è esattamente quella che abbiamo esaminato; non si può dire che la provvidenza sopprima la contingenza né che quest'ultima renda inefficace la volontà divina perché è Dio stesso a volere che alcune cose accadano in modo contingente, e predispone così le cause seconde perché producano alcuni effetti in modo contingente:

Similiter etiam ex parte uoluntatis diuine differencia est attendenda. Nam uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, < id est > potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina, sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingencie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingencie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens,

61. Cf. in proposito John MARENBO, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin (coll. « Conférences Pierre Abélard ») 2005, in part. p. 117-162. Per Marenbon l'atemporalità divina non è in realtà l'autentico nocciolo della soluzione che comunemente si attribuisce tanto a Boezio quanto a Tommaso; piuttosto, Tommaso sviluppa altri due elementi effettivamente boeziani: il fatto che Dio conosca tutte le cose come presenti, e il principio neoplatonico secondo cui tutto ciò che è conosciuto è conosciuto secondo il modo del conoscente.

62. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, ed. Leon., p. 78, l. 427-436.

set necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, set quidam contingentes⁶³.

7. IL 'DETERMINISMO' PROVVIDENZIALE IN QUESTIONE: LE REAZIONI CONTRAPPOSTE DI SIGIERI DI BRABANTE E GIOVANNI DUNS SCOTO

Indipendentemente dal modo in cui, nel *Commento al De interpretatione*, Tommaso cerca di premunirsi contro ogni possibile accusa di necessitarismo o determinismo, si potrebbe comunque sostenere che l'etichetta di 'determinismo provvidenziale' che abbiamo adoperato è in realtà eccessiva e esagerata. Lo concediamo volentieri, trattandosi di un'espressione di comodo, fermo restando che essa serve semplicemente a indicare che, dal punto di vista della provvidenza, nulla di ciò che accade è veramente *indeterminato*. Si potrebbe anche ritenere che la strategia proposta da Tommaso – quella di confutare il fatalismo e ogni forma di determinismo astrale conservando invece l'assoluta riducibilità di tutti gli eventi accidentali e contingenti alla disposizione della Causa Prima – sia in qualche modo scontata all'interno dell'orizzonte cristiano, e non sollevi pertanto più problemi di altre. Tuttavia si può forse cogliere la peculiarità della posizione di Tommaso a partire da due reazioni diametralmente opposte, ma entrambe concordi nel denunciare il rischio deterministico implicito nella dottrina tommasiana della provvidenza: quella di Sigieri di Brabante e quella di Duns Scoto.

Il *De necessitate et contingentia causarum* di Sigieri di Brabante può in effetti essere letto in parallelo alla discussione sviluppata da Tommaso tanto nel proprio *Commento alla Metafisica* quanto in altre opere⁶⁴.

63. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, ed. Leon., p. 78-79, l. 437-461.

64. Non esistono elementi di cronologia certa a proposito del *De necessitate*, se non, come termini *ante quos*, il fatto che l'opera sia stata ricopiata dalla mano di Goffredo di Fontaines nel III fascicolo del ms. Paris, BnF lat. 16297 (fascicolo la cui composizione può essere fissata al 1278: cf. Andrea AIELLO, Robert WIELOCKX, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BNF lat. 16297*, Turnhout, Brepols [coll. « Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi » 6], 2008, p. 136-138 e 162-163) e, verosimilmente, la citazione di Sigieri da parte dell'inquisitore di Francia, Simon du Val (23 novembre 1276). Per un'analisi dottrinale del testo cf. Johannes Joseph DUIN, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (coll. « Philosophes médiévaux » 3), 1954; Dragos CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols (coll. « Studia Artistarum » 31), 2011.

Senza entrare qui nel dettaglio del trattato⁶⁵, ci limiteremo a ricordare che Sigieri concorda con Tommaso nell'ipotizzare che ciò che è accidentale e casuale rispetto alle cause inferiori e particolari perda queste caratteristiche se rapportato alle cause superiori e più universali (al contrario di Tommaso, Sigieri distingue cinque ordini di cause, e non un *triplex ordo*). Tuttavia – e questo è il punto che ci interessa – non si deve per Sigieri cadere nell'errore di rendere con ciò ogni evento necessario rispetto alla Causa Prima. L'errore dei deterministi sta in un'inferenza frettolosa ed erronea, cioè nel fatto di concludere che, poiché *tutto dipende dalla Causa Prima*, e quest'ultima è *una causa non impedibile*, tutto avviene di necessità. In realtà, anche se la Causa Prima non è impedibile, si avvale di cause intermedie impedibili. In apparenza, questo è esattamente quel che sostiene Tommaso, e cioè che Dio dispone che si diano nel mondo cose o eventi contingenti in quanto Egli stesso ne delega la produzione a cause seconde impedibili. Ma per Sigieri l'impedibilità di queste ultime va intesa in senso assoluto, e non in senso fattuale: in altri termini, anche se non vengono di fatto impediti, le cause seconde (in misura minore quelle celesti, in misura maggiore quelle generabili e corruttibili) rimangono sempre, in senso assoluto (e cioè nella loro stessa natura), impedibili⁶⁶.

Resta a questo punto il problema sollevato da Tommaso, e cioè il fatto che l'antideterminismo aristotelico sembra peccare in qualche modo per eccesso, negando che tutto risulti determinato rispetto alla Causa Prima. La questione è affrontata da Sigieri nelle risposte al quinto, sesto e settimo degli argomenti iniziali, relativi appunto all'estensione e all'efficacia della provvidenza e della prescienza divine. Soprattutto il primo di questi tre luoghi è significativo. Alcuni, riferisce Sigieri, hanno sostenuto che tutto ciò che accade, accade necessariamente in quanto disposto dalla provvidenza: ciò è falso, perché accade necessariamente solo ciò che si produce attraverso un'intera serie di cause non impedibili. Altri hanno invece sostenuto che dalla provvidenza dipende non solo ciò che accade, ma anche il modo (la modalità) con cui accade, secondo la condizione della causa prossima. Per questo, dicono che è *necessario* che

65. Abbiamo cercato di sviluppare questo punto in P. PORRO, «Contingenza e impedibilità...», art. cit., cf. *supra* nota 18.

66. SIGERUS DE BRABANTIA, *De necessitate et contingentia causarum*, ed. J. J. DUIN in *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, op. cit., p. 26-27, l. 81-88: «*licet Causa Prima non sit causa impedibilis seu cui concurrat accidens impedimentum, ipsa tamen producit effectus inferiores per causas medias et non immediate; quae causae mediae, licet ex ordine Causae Primae accipiant quod producant effectus, et tunc, quod non sunt impeditae, non tamen quin in natura sua sint impedibiles; licet ergo Causa Prima non sit impedibilis, producit tamen effectum per causam impedibilem*».

i futuri contingenti accadano, e tuttavia *in modo contingente* (*et ideo de eventu futurorum contingentium dicunt quod necesse est quod talia fiant, contingentem tamen*). Si tratta evidentemente della *lex necessitatis* tommasiana. Secondo Sigieri, una posizione di questo tipo si può intendere in tre modi:

(i) non nel senso che i futuri contingenti accadranno necessariamente, ma nel senso che, se accadranno, è necessario che accadano in modo contingente. Questa tesi è per Sigieri corretta, ma non è ciò che intende invece Tommaso, la cui preoccupazione è al contrario quella di porre la necessità di tali eventi in rapporto all'infallibilità della provvidenza divina;

(ii) nel senso che tali eventi risultano contingenti rispetto a una causa prossima impedibile, ma non in riferimento alla provvidenza e all'intera connessione delle cause. Questa tesi – che richiama in parte quella che nella *Contra Gentiles* Tommaso imputa ad Avicenna⁶⁷ – implica di fatto che tutto accade di necessità, anche se risulta contingente rispetto a qualche causa particolare determinata, ed è per Sigieri falsa, perché è falso che tutto sia necessario rispetto all'intera connessione delle cause⁶⁸;

(iii) nel senso che tali eventi risultano contingenti anche rispetto all'intera connessione delle cause e alla provvidenza divina, ma in tal modo la tesi è contraddittoria, perché non è possibile che sia *necessario* che un evento accada, e che tuttavia accada in modo *contingente in senso assoluto* (*simpliciter*).

In definitiva, per Sigieri, la tesi di Tommaso è contraddittoria (terza interpretazione), o al limite falsa (se Tommaso ammettesse la seconda), mentre la prima interpretazione (quella che Tommaso non concede, per salvaguardare l'infalibilità della provvidenza) è per Sigieri l'unica compatibile con la soluzione "filosofica" che egli espone ed adotta – quella per cui né l'ordine presente delle cause né la provvidenza e la prescienza divine annullano la contingenza, in quanto quest'ultima risulta da cause impedibili in senso assoluto⁶⁹. Ciò non significa che Sigieri rigetti la provvidenza e la prescienza divine; lo scarto sta piuttosto nel fatto che Sigieri riconosce sì la provvidenza, ma non concede proprio ciò che abbiamo chiamato 'determinismo provvidenziale': gli eventi contingenti rimangono tali – e cioè

67. Cf. *supra*, nota 32.

68. Nella cosiddetta "aggiunta" di Goffredo la tesi è ribadita in modo inequivocabile: cf. SIGERUS DE BRABANTIA, *De necessitate et contingentia causarum*, ed. J. J. DUIN, p. 48, l. 61-77 (in part. le linee 74-75: «*Videbitur [ergo] dicta determinatio de eventu futurorum dicere omnia futura necessaria simpliciter, licet quaedam ponat contingentia secundum quid*»).

69. Cf. SIGERUS DE BRABANTIA, *De necessitate et contingentia causarum*, ed. J. J. DUIN, p. 39-40, l. 53-85.

contingenti *simpliciter* e non soltanto *secundum quid* – anche in rapporto all'intera disposizione delle cause preordinata dalla provvidenza.

Per Tommaso come per Sigieri, in definitiva, la contingenza dipende dal ruolo delle cause seconde o intermedie: tuttavia, Tommaso guarda di fatto agli impedimenti fattuali, e ritiene che nella disposizione d'insieme della provvidenza (che prevede e dispone anche il concorso o le interferenze tra le cause) nulla sia veramente accidentale; Sigieri considera invece l'impedibilità assoluta delle cause, anche in rapporto alla connessione completa delle cause e alla Causa prima. Se insomma Tommaso ammette la contingenza relativa, o *secundum quid*, di qualcosa rispetto alla causa prossima, Sigieri intende invece mantenerne la contingenza assoluta (*simpliciter*).

Rispetto a Tommaso, Sigieri appare così più in linea con l'attitudine antideterministica di Aristotele: la cosa può apparire tanto più sorprendente perché siamo a ridosso della condanna del 1277, che viene invece di solito considerata come una *presa di distanza teologica* dal *determinismo filosofico*. Ma nella condanna del 1277 – per quanto questo non sia stato spesso posto in evidenza – la posizione di Sigieri sembra essere colpita, a questo proposito, non perché troppo deterministica, ma perché tale da ammettere un residuo di accidentalità anche rispetto alla Causa prima, e dunque – in qualche modo – perché troppo poco deterministica⁷⁰.

Qualche anno più tardi, è Giovanni Duns Scoto a contestare, a partire da tutt'altro presupposto, le tesi di Tommaso sull'origine della contingenza. Secondo una delle conclusioni più celebri del *Tractatus de primo principio*, « la Causa Prima causa in modo contingente, e, perciò, in modo volontario »⁷¹. La conclusione deriva direttamente dalla constatazione della contingenza nel mondo: ogni causa seconda agisce infatti in quanto è mossa dalla prima; se quest'ultima muovesse quindi in modo necessario, anche ogni altra sarebbe mossa in modo necessario,

70. Si consideri l'art. 60 [95]: « *Quod ad hoc quod omnes effectus sint necessarii respectu cause prime, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, set exigitur, quod cause medie non sint impedibiles. – Error, quia tunc deus non posset facere aliquem effectum necessarium sine causis posterioribus* ». Cf. David PICHE (ed.), *La Condamnation parisienne de 1277, avec la collaboration de Claude LAFLEUR*, Paris, Vrin (coll. « Sic et non »), 1999, p. 98; Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Vander-Oyez (coll. « Philosophes médiévaux » 22), 1977, p. 164-165.

71. IOANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Pasquale PORRO, Milano, Bompiani, 2008, p. 146-147.

e nel mondo non ci sarebbe nulla di contingente⁷². D'altra parte, nulla è principio dell'operare in modo contingente se non la volontà, perché qualunque altra causa agisce per necessità di natura.

Ci interessa soprattutto, a questo proposito, il modo in cui Scoto risponde a un'obiezione relativa alla volontarietà dell'agire della Causa Prima: la contingenza potrebbe in realtà derivare non dalla volontà del Primo, ma dal fatto che alcune cose mosse possono essere impediti nel loro movimento lasciando così verificare, in modo contingente, l'opposto. Scoto replica osservando che per le cause impiedenti vale lo stesso meccanismo che si applica a quelle efficienti: se la Causa Prima muove in modo necessario, anche tutte le successive agiranno in modo necessario, fino ad arrivare all'ultima causa prossima efficiente o impiedente, con il risultato di sopprimere del tutto la contingenza. In altri termini, se anche le cause impiedenti agiscono in virtù di una causa superiore, tutto dipende dal modo in cui agisce quest'ultima. Viene così incrinato il modello esplicativo tommasiano: non è possibile far derivare la contingenza dalle cause secondarie, in quanto fattualmente impiedibili, perché l'impedibilità stessa rientra in un ordinamento che dipende dalla Causa Prima. Dunque, l'unico modo per salvaguardare la contingenza è concedere che la Causa Prima agisce non in modo necessario, ma in modo contingente e volontario.

È infine significativo che anche la presenza del male nel mondo offra, agli occhi di Scoto, una prova dell'agire contingente e volontario della Causa Prima: se quest'ultima non agisse in modo contingente e volontario, dovrebbe necessariamente agire secondo il massimo della propria potenza, e nello stesso modo dovrebbero agire anche tutte le cause seconde da essa dipendenti; di conseguenza, tutti gli effetti dovrebbero avere il massimo di perfezione possibile, escludendo il male. Siamo anche qui agli antipodi della concezione di Tommaso, secondo cui invece il male si radica appunto nella deficienza delle cause seconde (*Summa contra Gentiles*, III, c. 71), così come la contingenza stessa dipende non dalla Causa prima, ma dalle cause seconde (c. 72).

Gli esempi di Sigieri e Scoto attestano così, da prospettive diverse (e anzi diametralmente opposte), come la posizione tommasiana sia stata percepita, tanto nell'ambito degli *artistae* quanto in quello di alcuni teologi, come incapace di dar effettivamente conto della contingenza, e dunque come pericolosamente incline al determinismo o necessitarismo.

72. Così come Scoto aveva per altro già affermato in *Lectura*, I, dist. 39, n. 41 (IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum I Sententiarum, a dist. VIII ad XLV, Opera Omnia studio et cura Commissionis Scotisticae*, t. XVII, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1966, p. 492). Anche in questo caso, riprendiamo qui in forma sintetica alcuni passaggi sviluppati nell'articolo parallelo « Contingenza e impedibilità... », art. cit., cf. *supra* nota 18.

8. L'ESISTENZA DI CREATURE FORMALMENTE NECESSARIE

Una volta appurato – attraverso tutto il percorso seguito fino ad ora – che Tommaso sembra assumere un'attitudine meno antideterministica non solo rispetto a Scoto, ma anche rispetto ad Aristotele e a Sigieri, diventa tutto sommato agevole rimettere in discussione gli altri due presupposti più strettamente gilsoniani menzionati in apertura, e in primo luogo quello secondo cui la contingenza stessa rappresenterebbe la cifra creaturale per eccellenza, ovvero l'indice primo e fondamentale di ciò che distingue le creature (che non hanno in sé la ragione del loro essere) dal Creatore.

Abbiamo visto come per Tommaso la volontà divina, pur essendo immutabile, non tolga alle cose la loro contingenza, rendendole inevitabilmente necessarie. La tesi di Tommaso è in definitiva assai semplice: *alcune cose conservano la loro contingenza perché Dio vuole che siano contingenti*. L'efficacia della volontà divina esige non solo che ciò che Dio vuole esista, ma anche che esista nel modo da essa voluto. La causalità divina si esplica attraverso il sistema delle cause seconde, che sono mutevoli e impedibili: dunque, per quanto Dio – come Causa Prima – disponga tutto senza eccezione secondo un ordine preciso, se la causa prossima di un effetto è contingente, anche l'effetto stesso sarà contingente. È poi proprio la perfezione dell'universo a richiedere che esistano cose contingenti, altrimenti in esso non sarebbero presenti tutti i gradi dell'essere.

Qualcosa è dunque contingente, nel mondo, per il semplice fatto che Dio vuole così. Per Tommaso è fondamentale assicurare che *Dio non agisce per necessità*, ma che gli effetti siano poi in sé necessari o contingenti è tutto sommato poco rilevante: l'alternativa posta dalla *lex* o dall'*ordo necessitatis vel contingentiae* presuppone in ogni caso che nel mondo si diano tanto effetti contingenti quanto effetti necessari. Risulta così evidente – per tornare a un elemento che avevamo già segnalato in precedenza – che non si dà per Tommaso alcuna contraddizione di principio tra la condizione creaturale e l'esistenza necessaria. In altri termini, *creature intrinsecamente necessarie* sono pensabili senza contraddizione, e anzi, come Tommaso stesso afferma con forza nel II libro della *Contra Gentiles*, esistono di fatto:

*Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse*⁷³.

73. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, II, c. 30, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 142, n. 1063.

Si avrebbe dunque un'immagine del tutto falsata dell'universo di Tommaso se non si tenesse conto del fatto che in esso esistono alcuni enti necessari, *diversi* da Dio ma insediati nel loro essere necessario da Dio stesso. Il catalogo di questi enti è presto fatto: si tratta di quelle realtà che sono prive della potenzialità insita nella materia, o perché del tutto prive di materia (come nel caso degli angeli) o perché la materia vi si trova perfettamente attualizzata sotto la forma sostanziale, così da non poter essere sottoposta a nessun processo di corruzione, ma solo di spostamento o traslazione (come nel caso dei corpi celesti). L'aspetto filosoficamente più interessante di questa posizione è che la necessità di questi enti è, come detto, certamente voluta da Dio, ma appartiene comunque alla loro stessa natura: negli angeli e nei corpi celesti non c'è alcuna potenza al non-essere, che è quanto dire che essi sono appunto *intrinsecamente necessari*. Per essere più espliciti: alcune creature dell'universo tommasiano (quelle più nobili, secondo l'eredità della tradizione peripatetica), una volta create, non tendono affatto al non-essere. Certo, Dio conserva in linea di principio la possibilità di ricondurle al nulla, ma questa possibilità di annichilazione non è da intendere *in senso passivo* (non appartiene cioè a queste creature in se stesse, dal momento che sono necessarie in senso semplice e assoluto), ma solo *come potenza attiva* da parte di Dio. Si potrebbe obiettare che in molti luoghi, a partire dal c. 4 del *De ente et essentia*, Tommaso afferma chiaramente che tutte le cose ricevono il loro essere da ciò che è esso stesso essere, e sono dunque in potenza verso tale essere. Ma la dipendenza ontologica – il fatto di ricevere il proprio essere da altro – non coincide affatto con la contingenza: si danno infatti, come visto, cose necessarie *ab alio*, che ricevono cioè il loro essere necessario da altro⁷⁴. Anche in questo caso, è forse preferibile lasciare la parola direttamente a Tommaso, il quale, con la consueta lungimiranza, sembra quasi aver prevenuto ogni possibile obiezione fondata sulla frettolosa identificazione tra dipendenza ontologica e contingenza:

Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute

74. Cf. *supra*, nota 15; vale forse la pena di richiamare almeno un passo dal *Commento* al I libro delle *Sentenze*; cf. THOMAS DE AQUINO, *In I Sent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, sol., ed. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, p. 166: « [...] absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus ».

et simpliciter necesse est esse. Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: – manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est⁷⁵.

Contrariamente a quel che talora si afferma, Tommaso è dunque perfettamente in linea con Avicenna nel ritenere che esistano cose necessarie in virtù di altro. Ciò che Tommaso contesta è invece che una stessa cosa possa essere possibile in sé, e necessaria per altro. Questo ossimoro avicenniano (per cui ogni cosa è ad un tempo, sia pur secondo aspetti diversi, tanto possibile quanto necessaria) viene sciolto da Tommaso conservando precisamente la seconda parte (le cose possono benissimo essere necessarie *ex alio*), ma lasciando cadere la prima (le cose costituite da altro come necessarie, sono appunto necessarie, e non possibili in sé)⁷⁶. La presa di distanza di Tommaso da Avicenna non consiste tanto nel gesto teorico con cui normalmente la si identifica (e cioè nel congedo dal necessitarismo), quanto in un altro forse più inaspettato, e cioè nella rinuncia alla tesi della possibilità o contingenza intrinseca di qualunque ente diverso dal primo (sarebbe interessante rilevare l'influenza, neppure troppo silente, esercitata da Averroè a questo riguardo). Per Tommaso, l'esistenza di creature formalmente e intrinsecamente necessarie è anzi in qualche modo una dimostrazione della perfezione di Dio:

75. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, II, c. 30, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 142, nn. 1064-1065. Lo stesso principio è ribadito da Tommaso nel c. 55 del II libro, dedicato all'incorrotibilità delle sostanze semplici: « [...] substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles » (p. 178, n. 1310).

76. Cf. Pasquale PORRO, « Possibile ex se, necessarium ab alio: Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand », *Medioevo* 18 (1992), p. 231-273. È vero tuttavia che in qualche occasione lo stesso Tommaso sembra invece adottare il bipolarismo modale avicenniano, ammettendo che alcune creature siano possibili in sé ma necessarie per altro (cf. ad es. *De ver.*, q. 23, art. 1, ad 2).

Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur⁷⁷.

Lo stesso tema si ritrova nelle *Quaestiones de potentia* (e in part. nell'art. 3 della q. 5) a proposito della possibilità dell'annichilazione delle creature – della possibilità cioè che, una volta create, le cose possano essere lasciate ripiombare nel nulla assoluto. La possibilità di cui qui si discute non è evidentemente quella che dipende dalla potenza dell'agente, perché Dio potrebbe in ogni momento, sia pur in via soltanto teorica, far ricadere nel nulla tutte le creature, ma è quella presente nelle stesse cose prodotte. A quest'ultimo riguardo, Tommaso riporta due opinioni principali. La prima è appunto quella di Avicenna, secondo cui, all'infuori di Dio, ogni cosa ha in sé la possibilità di essere e non essere: poiché l'essere non rientra infatti nell'essenza delle creature, queste ultime sono in sé soltanto possibili (anche se ogni effetto è poi necessario *ab alio*, cioè in ragione della propria causa). La seconda è invece quella di Averroè: almeno alcuni degli enti diversi da Dio non presentano nella loro natura alcuna potenza a non essere, perché altrimenti non potrebbero esservi sostanze sempiterni (tali cioè che, una volta create, siano sottratte alla corruzione *naturale*, così come le intelligenze e i cieli). Quest'ultima posizione è appunto quella preferita a questo proposito da Tommaso (*et haec positio videtur rationabilior*)⁷⁸. La possibilità di non essere deriva infatti a una sostanza unicamente in ragione della materia: nei casi dunque già richiamati delle forme pure sussistenti (le sostanze incorporee) o dei corpi la cui materia è talmente proporzionata alla

77. THOMAS DE AQUINO, *C. Gent.*, II, c. 30, ed. C. PERA, P. MARC, P. CARAMELLO, p. 142, n. 1067.

78. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia* (*Quaestiones disputatae*, II), cura et studio Pauli M. PESSON, Taurini-Romae, Marietti, 1949, 1965, q. 5, art. 3, p. 135: « Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est. Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior ».

forma da non esser più in alcun modo soggetta alla contrarietà (i corpi celesti) si può escludere ogni potenzialità o tendenza al non-essere. In altri termini, in potenza al non-essere (in senso ampio) sono soltanto le sostanze generabili e corruttibili; tutte le altre sono invece (formalmente) necessarie, cioè sottratte nella loro natura alla possibilità di non essere (*Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata*). Ciò non significa che tali sostanze incorruttibili esistano di per sé, ovvero siano increate e autocostituite; esse sono pur sempre creature, ma create già nella loro natura necessaria (*Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest*)⁷⁹. Tommaso insomma ribadisce che nessuna creatura è necessaria *ex se* (solo Dio è tale), ma concede senza problemi che alcune di esse sono necessarie *ab alio*, sia pure come detto in un senso diverso da quello avicenniano: le creature incorruttibili non sono prima in sé possibili e poi necessarie per intervento divino (prendendo ovviamente 'prima' e 'poi' in senso logico e metafisico, e non temporale), ma sono create direttamente nella loro natura necessaria.

Sulla base di quanto appena visto (e cioè soprattutto dei testi stessi di Tommaso) non richiede né troppo tempo né troppo spazio sollevare dubbi anche sull'altro presupposto gilsoniano, quello secondo cui la presunta contingenza radicale del creato sarebbe guadagnata e difesa da Tommaso attraverso lo strumento essenziale della distinzione di essere ed essenza⁸⁰. In realtà, è sufficiente ricordare che la tesi della distinzione di essere ed essenza è introdotta da Tommaso (in contrapposizione all'ilemorfismo universale gabrioliano) proprio a proposito delle sostanze separate (come, per non citare che un esempio, nel c. 4 del *De ente et essentia*), e cioè esattamente di quelle sostanze che – come appena visto – Tommaso considera non contingenti, ma intrinsecamente necessarie. Se dunque lo scopo della distinzione fosse davvero stato quello ipotizzato da Gilson, essa sarebbe stata in definitiva utilizzata del tutto a sproposito, entrando in aperta contraddizione con il modo in cui Tommaso considera

79. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 5, art. 3, ed. P. M. PESSON, p. 135-136: « *Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic.* ».

80. Un presupposto per altro già seriamente messo in discussione in uno studio purtroppo spesso trascurato: cf. Joseph GEVAERT, *Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas van Aquino*, Brussel, Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1965 (con résumé in francese, p. 163-172).

la natura delle sostanze separate: per ripetere le sue stesse parole, le sostanze spirituali sono *necessarie* in senso pieno e assoluto (*Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse*, abbiamo letto in precedenza nella *Contra Gentiles*), e il fatto di essere necessariamente non ripugna affatto alla loro natura creaturale.

9. QUALCHE OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

Dal percorso seguito finora possiamo a questo punto provare a ricavare alcune brevi osservazioni conclusive.

In primo luogo, abbiamo visto come la rivendicazione della contingenza creaturale non sia affatto una preoccupazione centrale di Tommaso, e rappresenti anzi poco più di un falso problema. L'insistenza del neotomismo novecentesco su questo punto, e soprattutto quella di Gilson (senza voler ridurre o ricondurre quest'ultimo nell'alveo della neoscolastica), dovrebbe forse essere molto ridimensionata. Secondo Gilson, la distinzione tra essere ed essenza e l'enfasi posta da Tommaso sull'atto di essere servirebbero allo stesso Tommaso per sottolineare la contingenza creaturale – per effetto della *creatio ex nihilo* – rispetto alla necessità divina. Ma se – come abbiamo appena ricordato – la distinzione tra essere ed essenza è chiamata in causa da Tommaso soprattutto a proposito delle creature semplici, e se è altrettanto inequivocabile che l'essere di queste ultime è considerato, in base *alla loro stessa natura*, come necessario, è legittimo sospettare che tale distinzione sia in realtà utilizzata da Tommaso per altri motivi, che poco hanno a che fare con la contingenza e sui quali tornerò nelle righe conclusive. Che la distinzione tra essere ed essenza sia finalizzata a giustificare la contingenza creaturale è invece una caratteristica del dibattito sviluppatosi dopo la morte di Tommaso, e in particolare una scelta teorica ben precisa di Egidio Romano.

In secondo luogo, si potrebbe osservare che, se è vero che Tommaso difende senza riserve la libertà dell'agire divino e denuncia senza esitazioni i rischi connessi al determinismo, è vero anche che, per salvaguardare le prerogative della provvidenza, egli indebolisce la strategia antideterministica di Aristotele fino al punto di risultare, almeno per certi aspetti, pericolosamente vicino a ciò che lo stesso Aristotele avrebbe tacciato di determinismo. Per quanto ciò possa risultare sorprendente o sconcertante, è quello che la lect. 3 del *Commento* al VI libro della *Metafisica* attesta esplicitamente. Tommaso propone qui, con la dottrina del *triplex gradus causarum*, un modello certamente sofisticato, che cerca di tenere insieme l'onnipervasività della provvidenza (della sua *lex*) e la contingenza delle cose, ma che si regge su un equilibrio molto delicato, postulando in definitiva che rispetto a Dio

nulla sia veramente indeterminato. È particolarmente significativo a questo proposito che non solo Duns Scoto, ma anche Sigieri di Brabante, muovendo da una posizione più strettamente 'filosofica', rimproveri a Tommaso di non riuscire ad assicurare l'effettiva contingenza dell'universo: si tratta di un segnale abbastanza inequivocabile del fatto che i contemporanei abbiano percepito il ruolo limitato che Tommaso attribuisce alla contingenza nel suo universo.

In terzo luogo, è forse il caso di spendere qualche parola sulla ragione che Tommaso invoca spesso per giustificare il fatto che nell'universo si diano gradi diversi di necessità e contingenza: la diversità dei gradi contribuisce di per sé alla perfezione del mondo. Questo postulato è così pervasivo in Tommaso da essere utilizzato anche nell'ambito della questione estremamente delicata della causa della predestinazione: l'unica ragione per cui Dio, nella sua misericordia, salva alcuni lasciando gli altri alla loro giusta dannazione è il fatto che anche nell'ambito morale, come in quello naturale, la perfezione si ottiene attraverso gradi diversi. Qualche anno dopo la morte di Tommaso, Enrico di Gand troverà sconcertante questa posizione, dichiarando di non comprendere come l'esistenza di gradi di miseria, infelicità e addirittura abiezione possa contribuire alla perfezione dell'universo⁸¹. Ma in Tommaso l'idea di un cosmo ordinato è assolutamente centrale, e tale ordine è meno indeterministico di quello aristotelico, a cui pure fa riferimento, perché suppone comunque un principio di necessitazione universale, rispetto a cui nulla è veramente indeterminato o accidentale. Per Tommaso, in altri termini, il margine di indeterminatezza dell'universo tende allo zero: *Invenitur igitur uniuscuiusque effectus secundum quod est sub ordine providentiae necessitatem habere*⁸².

In quarto e ultimo luogo, ci si potrebbe interrogare sul senso ultimo di questa posizione, cioè se essa sia indice del fatto che Tommaso non sia riuscito a svincolarsi fino in fondo da un orizzonte di pensiero – quello greco-arabo – in cui ciò che è necessario è in generale ritenuto superiore e preferibile a ciò che è contingente, o se essa alluda invece a qualcosa di profondamente differente. La mia opinione è che Tommaso non sia qui semplicemente prigioniero del passato, tanto da rovesciare la strategia antideterministica di Aristotele e da abbracciare consapevolmente la posizione di Averroè, ma abbia cercato di delineare, sulla base di questa eredità, uno scenario metafisico completamente nuovo, inedito – uno

81. Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 5, Parisiis, Badius, 1518 [rist. Louvain, Bibliothèque S.J., 1961], I, f. 310rM. Cf. Pasquale PORRO, « "Rien de personnel". Notes sur la question de l'acceptio personarum dans la théologie scolastique », *Rev. Sc. ph. et th.* 94 (2010), p. 481-509, in part. 502-504.

82. THOMAS DE AQUINO, *In Metaph.*, VI, lect. 3, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, p. 308, n. 1220.

scenario in cui la differenza tra Dio e il mondo non coincide più appunto con quella tra necessario e contingente, ma con qualcosa di diverso, e cioè con la superiorità della Causa Prima rispetto a ogni determinazione formale. Esistono nell'universo di Tommaso creature *formalmente necessarie*, la cui distanza ontologica dal Creatore rimane infinita proprio perché esse sono *formalmente* tali – perché il loro essere è cioè determinato come tale da una forma. Il tema della distinzione tra essere ed essenza, e della superiorità del puro essere su ciò che è *anche* forma, permette così a Tommaso ad un tempo sia di marcare nel modo più netto la distanza tra il Creatore e le creature, sia di salvaguardare pienamente la dignità, la solidità, la piena consistenza ontologica e perfino in alcuni casi la necessità (*ab alio*) delle creature. Ogni creatura è tale non perché meramente contingente, ed esposta al nulla, ma perché possiede una forma (un'attualità) a cui s'aggiunge un'attualità ulteriore (l'essere): la cifra di ogni creatura non sta dunque tanto in qualche imperfezione o deficienza ontologica, ma proprio nella sua doppia attualità (e dunque, si potrebbe quasi dire, in un *eccesso* più che in un *difetto*), ovvero nel fatto che queste due attualità non coincidono perfettamente, come nel caso di Dio⁸³. Da questo punto di vista, mi sembra che la contrapposizione tra necessità e contingenza non abbia, agli occhi di Tommaso, quella drammaticità e quell'enfasi che acquisterà nei dibattiti successivi – a partire da quello tra Enrico di Gand ed Egidio Romano – fino alle stesse interpretazioni novecentesche.

Università degli Studi di Bari « Aldo Moro »

83. È questo il modo in cui propongo di interpretare anche la celeberrima affermazione di Tommaso secondo cui l'essere è l'attualità di tutti gli atti e perciò la perfezione di ogni perfezione (*actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*: THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, art. 2, ed. P. M. PESSON, p. 192); cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, op. cit., in particolare p. 257-258.

RÉSUMÉ. — *Lex necessitatis vel contingentiae*. Nécessité, contingence et providence dans l'univers de Thomas d'Aquin. Par Pasquale PORRO.

Cet article se propose de reconsidérer de manière critique deux présupposés spécifiques à l'interprétation gilsonienne de Thomas d'Aquin : (i) le fait que, dans l'univers thomaisien, tous les étants différents de Dieu soient marqués par une « contingence radicale » ; (ii) l'idée qu'en dernière analyse cette contingence est fondée sur la distinction entre être et essence – et, plus généralement, (iii) la conviction que la conception thomiste de la providence se présente comme une alternative radicale au déterminisme et au nécessairement de la tradition gréco-arabe.

À cette fin, nous examinerons successivement les points suivants : les significations les plus communes que Thomas confère aux notions de nécessité et de contingence ; le rapport entre fortune, sort et providence ; la réfutation conditionnée du déterminisme astral ; le mode sur lequel la providence dispose les événements nécessaires aussi bien que les événements contingents ; les réactions opposées de Siger de Brabant et de Jean Duns Scot au modèle par lequel Thomas tente de sauver la contingence au sein de l'ordre providentiel ; l'affirmation par Thomas de l'existence de créatures formellement nécessaires. En conclusion, on suggère que Thomas affaiblit certains présupposés fondamentaux de la stratégie anti-déterministe mise en œuvre par Aristote dans le livre VI de la Métaphysique, que l'alternative entre nécessité et contingence ne représente pas chez Thomas le véritable départ entre le créateur et la créature, et que, pour cette raison, la distinction entre être et essence n'a pas pour premier et principal objectif de rendre compte de la contingence de tous les étants créés.

MOTS-CLEFS : contingence – déterminisme – être et essence – Étienne Gilson – fortune – nécessité – providence – Siger de Brabant – sort – Thomas d'Aquin.

ABSTRACT. — *Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessity, contingency and providence in Thomas Aquinas' universe. By Pasquale PORRO.

The following article aims to reconsider, in a critical manner, two specific presuppositions of the Gilsonian interpretation of Thomas Aquinas : 1) the fact that in Aquinas' metaphysics all beings different from God are marked by a « radical contingency » ; 2) the idea that this contingency is based on the distinction between being and essence ; and, more generally, 3) the conviction that Aquinas' conception of providence represents a radical alternative to determinism and necessitarianism in the Graeco-Arabic tradition.

To this end, we shall examine, in a sequence, the following points : the most common meanings that Aquinas confers upon the notions of necessity and contingency ; the relationship between fortune, chance and providence ; the conditioned rebuttal of astral determinism ; the way in which Divine providence arranges necessary events as well as contingent ones ; the contrasting reactions of Siger of Brabant and John Duns Scotus to the model with which Aquinas attempts to safeguard contingency in the providential order ; Aquinas' admission of the existence of formally necessary creatures. In conclusion, we suggest that Aquinas weakens certain fundamental presuppositions of the anti-deterministic strategy laid out by Aristotle in Book VI of *Metaphysics*, that the alternative between necessity and contingency does not represent for Aquinas the genuine point of discrimination between Creator and creature, and that, for this reason, the distinction between being and essence, according to Aquinas, does not, as its primary and principal objective, have to account for the contingency of all created beings.

KEYWORDS : being and essence – chance – contingency – determinism – Étienne Gilson – fortune – necessity – providence – Siger of Brabant – Thomas Aquinas.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Collection dirigée par
Jean-François Courtine

LIBRAIRIE
J. V R I N

6, place de la Sorbonne
75005 Paris

<http://www.vrin.fr>

SCHELLING ENTRE TEMPS ET ÉTERNITÉ Histoire et préhistoire de la conscience par Jean François Courtine

ISBN 978-2-7116-2439-3, 232 pages, 20 euros

Prendre enfin le temps au sérieux ! Telle sera pour Schelling, à partir de 1809 et des *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, la première et principale consigne, celle qu'auront entendue et reprise à leur compte, chaque fois différemment, Ravaisson, Rosenzweig, Heidegger, Scholem ou Levinas. La singularité schellingienne dans cette entreprise est double : il lui appartient en effet d'avoir tenté audacieusement d'explorer non seulement la profondeur de l'espace, mais bien « la profondeur du temps », évoquée par Baudelaire dans *Le poème du hachisch*, et au-delà, en direction cette fois « du passé qui dort sous la cendre », d'avoir voulu creuser jusqu'à « la nuit des temps », l'immémorial ou l'« impossible », s'il est permis de mentionner ici un non-concept fort peu schellingien en apparence (Bataille). Il s'agira, dans tous les cas, d'ouvrir la pensée classique – métaphysique d'entendement – à une historicité radicale à laquelle seul peut répondre le récit, qu'il se décline en mythologie ou révélation, dont le théâtre – nonobstant la factualité dramatique de ces deux régimes, sur laquelle Schelling ne cesse d'insister –, se joue sur la scène de la conscience, en interrogeant non seulement la diachronie qui décide de son être-hors-de-soi (extase), mais aussi les couches inconscientes (assises et sujet) toujours prêtes à relancer le sombre remuement des profondeurs. Voilà qui peut prêter aujourd'hui encore à tels efforts de relecture qu'on voit poindre outre-Atlantique au titre d'un *New Schelling* ou d'un *Schelling now*.