

I FUTURI CONTINGENTI

E IL PRINCIPIO DEL TERZO ESCLUSO

Ci sono eccezioni al fatto che per ogni enunciazione esiste una sola contraddittoria, e che se una delle due contraddittorie è vera, l'altra è falsa ? È possibile dedurre da queste affermazioni qualche cosa di evidentemente assurdo ? In caso affermativo saremmo indotti a ritenere che esse debbano essere rivedute.

Paradossalmente saremmo indotti a questo proprio da quanto vorremmo rivedere. Infatti il nostro ragionamento sarebbe più o meno il seguente :

- siano date certe premesse ;
- le conseguenze che traggo da esse, se sono vere, devono essere vere ;
- se invece trovo una conseguenza falsa, sicuramente le premesse contengono un errore ;
- ma da quanto detto a proposito della contraddizione e della verità e falsità delle contraddittorie seguono delle cose manifestamente false, dunque...

Ebbene, questa argomentazione sta in piedi solo a patto che, se una enunciazione è vera, la sua contraddittoria sia falsa. Altrimenti potremmo supporre che le nuove premesse possano coesistere con le vecchie, anche se contraddittorie tra loro.

Le conseguenze (apparentemente) assurde

Prendiamo una enunciazione quale

tra un anno vi sarà una battaglia navale al largo di Trieste.

Essa ci parla di un avvenimento futuro. È un'enunciazione, ed in quanto tale o è vera o è falsa.

Se è vera, è *necessario* (cioè *non può non essere così*) che si avveri quanto dice, cioè che realmente, tra un anno, vi sia questa battaglia. In caso contrario l'enunciazione sarebbe falsa.

Evidentemente noi non sappiamo quale delle due contraddittorie (cioè che ci sia oppure non vi sia la battaglia) sia quella vera.

Però, da quanto detto a proposito della verità e falsità delle contraddittorie, una delle due deve esser vera, e l'altra falsa.

Ma se già ora una delle due contraddittorie è vera, deve accadere (cioè è necessario che accada) quello che essa dice.

Questa convinzione è forse più condivisa di quanto non sembri : molte volte ho sentito dire "Io non ho paura di prendere l'aereo, tanto se è scritto che accada l'incidente, accadrà... se è scritto, è scritto".

Forse l'uomo trova sollievo dalle sue paure lasciando la responsabilità della previsione degli incidenti ad altri, ad un fato ove sta scritto tutto quanto *deve* accadere. Si dice che con questo modo di vedere, per cui tutto ciò che accade è *necessario che accada*, abbiamo una visione *deterministica* del mondo.

L'estensione ad ogni avvenimento possibile di quanto detto a proposito della battaglia navale è facile.

Diceva Aristotele nel celebre capitolo IX del *Perì Hermeneias*¹ :

"Niente infatti vieta che mille anni prima uno dica che questa cosa sarà, un altro invece dica di no: ragion per cui necessariamente sarà quella delle due cose che allora era vero dire da parte di costui.

E però non fa differenza se uno l'ha detto; è chiaro infatti che così stanno le cose anche se questi non ha affermato, e quello non ha negato; infatti non [è che] "sarà" o "non sarà" in forza del negare o dell'affermare, né mille anni prima piuttosto che in qualsiasi altro tempo. Ragion per cui, se in ogni tempo le cose stanno in modo che se una cosa viene detta in modo vero, necessariamente accade, allora tutte le cose che accadono sono tali da accadere necessariamente. Quando infatti uno dice veramente che [qualcosa] sarà, ciò non può non accadere; e ciò che è accaduto, era sempre vero dire che sarebbe stato".

E San Tommaso commentava² :

"Dice dunque in primo luogo che non è impossibile che mille anni fa, quando fra gli uomini non si era pensato o preordinato nulla di quelle cose che accadono ora, uno avesse detto che "ciò sarà", per esempio che una certa città sarebbe stata distrutta, e che un altro invece avesse detto che ciò non sarebbe accaduto. Ora, se ogni affermazione o negazione è vera in modo determinato, è necessario che uno di loro due abbia detto in modo determinato il vero: dunque era necessario che una delle due cose avvenisse

¹ 18 b 33 - 19 a 6. Il testo in italiano è quello della traduzione italiana del commento di Tommaso, op. cit., pp. 207-208.

² Lib. I, lect. XIV, nn. 178-179 ; tr. it. pp. 210-211.

per necessità; e lo stesso ragionamento vale per tutte le altre cose: quindi tutte le cose avvengono per necessità.

Poi, quando dice: "E però non fa differenza ecc.", mostra che segue la stessa cosa anche se quell'ipotesi possibile non viene posta. Infatti non fa alcuna differenza, quanto all'esistenza o all'evento delle cose, se uno ha affermato che ciò sarebbe accaduto e un altro lo ha negato oppure non l'ha negato: infatti la realtà sarà in un certo modo tanto che ciò sia stato fatto quanto che ciò non sia stato fatto. Infatti non è per il nostro affermare o negare che muta il corso delle cose, in modo che qualcosa sia oppure non sia: perché la verità della nostra enunciazione non è causa dell'esistenza delle cose, ma piuttosto il contrario.

Allo stesso modo non fa nemmeno differenza, quanto all'evento di ciò che ora accade, che sia stato affermato o negato mille anni fa oppure qualsiasi tempo fa. Così, dunque, se in qualsiasi tempo passato la verità delle enunciazioni era tale che necessariamente una delle due opposte fosse detta in modo vero, e se per il fatto che è necessario che qualcosa sia detta in modo vero segue che è necessario che quella cosa sia o accada, ne segue che ognuna delle cose che accadono si trova ad accadere per necessità.

E [Aristotele] assegna il motivo di tale conseguenza per il fatto che se si pone che uno dice in modo vero che ciò sarà, ciò non può non accadere in futuro. Così come supposto che qualcosa sia un uomo, non può non essere un animale razionale mortale. Infatti si intende dire questo, quando si dice che qualcosa viene detto in modo vero, che cioè è così come si dice. Ma fra quelle cose che vengono dette ora e quelle che sono future c'è la stessa relazione che c'era fra quelle cose che venivano dette prima e quelle che ora sono presenti o passate; e così tutte le cose accaddero, e accadono, e accadranno per necessità, perché ciò che ora è accaduto, in quanto è nel presente o nel passato, era sempre vero dire che sarebbe stato in futuro".

Ora, una visione deterministica, per quanto sostenuta da molti nel corso della storia della filosofia, ci pone il dovere di negare molte cose che invece sembrano vere anch'esse. Non avrebbero più senso parole come "aleatorio", "per caso", "azzardo", "capita che". E neppure avrebbe senso ogni forma di impegno nell'agire, visto che tutto dovrebbe avvenire comunque. Neppure avrebbe molto senso rammaricarsi o incolpare. La vera causa di ogni avvenimento sarebbe questo fato ove tutto è scritto, mentre quelle che diciamo cause sarebbero mere coincidenze che, sempre perché così è scritto, coincidono sempre con l'avvenimento in questione, ma senza che si possa dire che esso dipende da loro (tanto deve avverarsi ugualmente).

Se tutto ciò ci risulta assurdo, eccoci indotti a dire che non è vero quanto abbiamo detto a proposito della contraddizione e della verità o falsità.

Vediamo ora la risposta di Aristotele a questo problema, e l'approfondimento sulla necessità e contingenza che S. Tommaso ci offre in occasione del commento ad Aristotele.

La soluzione del problema ed il principio del "terzo escluso"

Una formulazione del principio del terzo escluso la prendiamo dai Primi Analitici di Aristotele³ :

"Poniamo che A indichi 'essere bene' ; che B indichi 'non essere bene'... Senza dubbio, a qualsivoglia oggetto apparterrà o A, oppure B, e d'altra parte, in nessun caso A e B apparterranno a un medesimo oggetto".

Nel IV Libro della Metafisica, egli dice :

*"E non è neppure possibile che fra i due contraddittori ci sia un termine medio, ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia."*⁴.

In altre parole non esiste una via di mezzo, una terza possibilità, tra due contraddittorie. E questo è evidente dalla definizione di vero e falso. Vero è dire che è quello che è, e che non è quello che non è ; falso è dire che è quello che non è o che non è quello che è. Se ci fosse una via di mezzo, dovrebbe essere possibile dire di ciò che è né che è né che non è, e lo stesso di ciò che non è⁵.

Dice il padre Bochenski a proposito del principio del terzo escluso e di Aristotele: "Una volta almeno, tuttavia, lo mise in discussione : nel nono capitolo del *Dell'interpretazione*⁶ non ammette che esso sia valido per gli eventi contingenti futuri."⁷. In realtà Aristotele non lo mette in discussione (sarebbe stata una incoerenza troppo evidente, tanto più se fatta subito dopo aver

³ 51 b 36-40, citato in BOCHENSKI, *La Logica Formale*, op. cit., Vol. I, p. 86, n. 12.20.

⁴ 1011 b 23-24 ; citato dalla edizione a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1994 (II ed.), p. 179.

⁵ Cf. *Ibidem*, 1011 b 25-29.

⁶ Cioè *Dell'espressione*, o *Perì Hermeneias*.

⁷ *La Logica Formale*, op. cit. Vol. I, p. 89.

parlato del principio di non contraddizione). Mette invece in discussione un nostro modo di intenderne la portata.

L'argomentazione deterministica partiva dalle proprietà delle enunciazioni per concludere alle proprietà delle cose. Aristotele inverte l'ordine e, partendo dalle proprietà della realtà per arrivare alle proprietà delle enunciazioni, trae le conclusioni. In sostanza, se ciò di cui si parla è indeterminato rispetto a due possibilità di essere o non essere, allora neppure le due enunciazioni contraddittorie saranno in modo determinato vere o false, ma sarà vera necessariamente solo la disgiunzione che esprime le due possibilità.

L'argomentazione deterministica non teneva conto di due modi di intendere "necessario" (cioè : "che non può non essere tale") : uno è quello che usiamo solitamente per distinguere ciò che diciamo necessario da ciò che non lo è. Lo diremo "*necessario in senso assoluto*". In questo senso diremo che, data la definizione di triangolo, sono *necessarie* certe sue proprietà, mentre invece che Socrate stia seduto non è qualcosa di necessario, perché potrebbe benissimo alzarsi in piedi. L'altro modo di intendere "necessario" sfrutta il principio di non contraddizione ed è banalmente vero di tutto ciò che accade. Lo diremo "*necessario per supposizione*", perché in sostanza è un riconoscere che, se qualcosa c'è, non è possibile che non ci sia finché c'è.

L'argomentazione deterministica partiva da necessario detto per supposizione per concludere che tutto è necessario anche in senso assoluto. È una *fallacia aequivocationis*. Se riprendiamo l'argomento senza cadere nella fallacia, e teniamo conto che la verità delle enunciazioni dipende da quello che sono le cose e non viceversa, abbiamo quanto segue⁸.

"Dunque è necessario che sia ciò che è quando è, e che non sia ciò che non è quando non è; ma non tutto ciò che è, è necessario che sia; né tutto ciò che non è, è necessario che non sia. Non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessario quando è, e che sia semplicemente necessario. Allo stesso modo anche in ciò che non è.

E lo stesso discorso vale anche nella contraddizione. Infatti è necessario che ogni cosa sia o non sia; e che sia in futuro o non lo sia; tuttavia non accade di chiamare necessaria una delle due, separandole. Dico cioè che è necessario che domani una battaglia navale ci sia o non ci sia; ma non è necessario che domani ci sia una battaglia navale, e nemmeno che non ci sia: è necessario invece che in futuro ci sia o non ci sia.

⁸ ARISTOTELE, *Dell'espressione*, 19 a 24 - 19 b 4 ; tr. it. del commento di S. Tommaso, p. 224.

*Quindi, poiché i discorsi sono veri nello stesso modo delle cose, è chiaro che se tutto ciò che è tale da essere secondo qualsiasi delle due alternative, e in modo che accada anche il suo contrario, anche la contraddizione si comporterà necessariamente allo stesso modo. Il che avviene in quelle cose che né sempre sono, né sempre non sono. Circa queste cose infatti è necessario che una delle due parti della contraddizione sia vera o falsa, non tuttavia questa o quella, ma una qualsiasi delle due, e [se] una delle due [risulta] maggiormente vera, non è tuttavia già vera o falsa : per questo è chiaro che **non è necessario che di ogni affermazione o negazione opposte questa sia vera e quella invece falsa**. E infatti non avviene allo stesso modo per le cose che [già] sono, e per le cose che non sono [ancora: cioè future], ma sono nella possibilità di essere o di non essere; bensì come si è detto....".*

In altre parole ciò che è necessario, detto di una enunciazione, è che essa sia o vera o falsa. Che poi sia vera, o invece falsa, questo dipende da ciò di cui essa parla. Se parla di qualcosa di futuro e per di più contingente, bisogna attendere quello che accadrà per poterlo sapere e poterne enunciare.

Qualsiasi realtà contingente o accade o non accade, e non può che essere così. Questo potremo dunque predicare di quella realtà. Ma non una delle due parti della alternativa presa separatamente dall'altra.

Caso e necessità

Lasciamo la parola direttamente a S. Tommaso⁹, riportando una sua spiegazione magistrale, cui aggiungo solamente i sottotitoli.

Necessario, impossibile, possibile

"Bisogna però considerare che, come dice Boezio nel Commento¹⁰ a questo punto, circa il possibile e il necessario si sono avute opinioni diverse.

Alcuni infatti li distinsero *a seconda dell'evento*, per esempio Diodoro¹¹, che disse che era impossibile ciò che non sarà mai;

9 *In Perì Herm.*, Lib. I, lect. XIV, nn. 183-99 ; tr. it. pp. 213-222.

10 BOEZIO, *In librum Aristotelis de Interpretatione*, seconda edizione, in MIGNE, *Patrologiae cursus completus*, Brepols, Turnhout 1844-1866, *Series latina*, Tomo 64 ; coll. 510-513.

11 Filosofo megarico, il cui argomento determinista provocò la reazione degli stoici. Da Epitteto (*Dissertationes* II, 19, 1-5, cit. in BOCHENSKI, *op. cit.*, vol. I,

necessario invece ciò che sarà sempre; possibile invece ciò che certe volte sarà, certe volte non sarà.

Gli Stoici invece li distinsero *secondo gli impedimenti estrinseci*. Dissero infatti che necessario è ciò che non può esser impedito dall'essere vero; impossibile invece ciò che è sempre impedito dall'essere vero; possibile invece ciò che può essere impedito oppure non impedito.

Entrambe però le distinzioni appaiono non convenienti. Infatti la prima distinzione è a posteriori: non è vero infatti che una cosa è necessaria perché sempre sarà, ma piuttosto sempre sarà perché è necessaria: e così anche evidentemente per le altre cose. Invece la seconda assegnazione è da qualcosa di estrinseco e accidentale: non è vero infatti che qualcosa è necessario perché non ha impedimento, ma piuttosto non può avere impedimento perché è necessario.

E così altri distinsero meglio queste cose *secondo la natura delle cose stesse*, in modo cioè da dire che è necessario ciò che nella sua natura è determinato solamente all'essere; impossibile invece ciò che è determinato solo al non essere; possibile invece ciò che non è in alcun modo determinato né all'una né all'altra cosa, sia che sia più incline all'una che all'altra, sia che sia alla pari per l'una e per l'altra, il che viene chiamato "contingente per qualsiasi delle due". E ciò è quanto Boezio attribuisce a Filone¹².

Ma è evidente che *questa è la sentenza di Aristotele* in questo punto. Assegna infatti la definizione della possibilità e della contingenza in quanto dipende da noi per il fatto che siamo capaci di deliberare (consigliarci), nelle altre cose invece per il fatto che la materia è in potenza a entrambi gli opposti.

Sembra però che questa definizione non sia sufficiente. Come infatti nei corpi corruttibili la materia risulta essere in potenza

n. 19.24 ; cf. V. CELLUPRICA, *La logica antica*, Loescher, Torino 1978, p. 177) sappiamo solo che "Poiché le seguenti tre [proposizioni] sono incompatibili: [1] tutto ciò che è vero del passato è necessario, [2] l'impossibile non segue dal possibile, [3] è possibile ciò che né è né sarà vero - Diodoro, confrontando queste tre incompatibilità con la maggiore plausibilità delle prime due, ha tratto la conclusione che nulla è possibile che non sia né sarà vero". Lo sviluppo dell'argomento ci è ignoto. Stando a Tommaso, che segue Boezio, la proposizione 3 sarebbe da leggere: "è impossibile ciò che né è né sarà vero".

12 Cf BOEZIO, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*, seconda edizione, op. cit., col. 510-511

all'essere e al non essere, così anche nei corpi celesti¹³ si trova una potenzialità a diversi "dove", ma solo per necessità¹⁴.

Quindi bisogna dire che la potenzialità della materia all'una o all'altra [possibilità], se parliamo comunemente, non è una spiegazione sufficiente della contingenza, a meno che non si aggiunga anche da parte della potenza attiva che non sia totalmente determinata ad uno; altrimenti, se fosse a tal punto determinata ad uno da non poter essere impedita, ne seguirebbe che necessariamente ridurrebbe in atto la potenza passiva [sempre] allo stesso modo.

Il fato e il determinismo stoico

Facendo attenzione a ciò, alcuni dunque posero che la potenza, che si trova nelle stesse cose naturali, riceve la necessità da una qualche causa determinata ad uno, che chiamarono "fato". Fra costoro gli *Stoici* posero il "fato" in una certa serie o connessione di cause, *supponendo che tutto ciò che in questo mondo accade abbia una causa; e che, posta poi la causa, sia necessario che si ponga l'effetto*. E se una causa da sola non basta, molte cause, concorrendo a questo effetto, assumono il ruolo di un'unica causa sufficiente; e così concludevano che tutte le cose avvengono necessariamente.

Ma questo ragionamento lo dissolve Aristotele nel libro VI della *Metafisica*¹⁵, distruggendo entrambe le premesse assunte. Dice infatti che non tutto ciò che accade ha una causa, ma soltanto ciò che è "per sé". Invece ciò che è accidentalmente non ha causa, perché propriamente non è un ente, ma piuttosto va classificato col non ente, come disse anche Platone¹⁶. Ragion per cui "essere un musicista" ha una causa, e similmente "essere bianco"; ma "che un bianco sia musicista" non ha causa; e lo stesso vale per tutte le altre cose del genere.

Parimenti anche questa è falsa: che posta la causa, anche sufficiente, sia necessario porre l'effetto: infatti non ogni causa è

13 I corpi celesti sono ritenuti soggetti al solo moto locale, evidente a tutti, ma non alla generazione e alla corruzione, e neppure agli altri generi di divenire propri delle cose terrene. Questa distinzione tra fisica terrestre e fisica celeste crea non poche difficoltà nella comprensione del divenire.

14 I moti dei corpi celesti, sempre gli stessi a memoria d'uomo, e dopo alcuni millenni di attenta osservazione, sembravano del tutto stabili e non soggetti al caso.

15 ARISTOTELE, *Metafisica*, op. cit., L.VI, c.3, n.1027; commento di S. Tommaso, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino 1964, Lib. VI, lect. III.

16 PLATONE, *Sofista*, XLVII ss., 263d ss.

tale (benché sia sufficiente) che il suo effetto non possa essere impedito: come il fuoco è la causa sufficiente della combustione del legno, e tuttavia, versando dell'acqua, si impedisce la combustione.

Ora, se entrambe le proposizioni predette fossero vere, ne seguirebbe infallibilmente che tutte le cose accadono per necessità. Perché se ogni effetto ha una causa, si potrebbe ricondurre un effetto (che deve accadere dopo cinque giorni o dopo qualunque altro tempo) a una qualche causa precedente; e così via finché non si possa arrivare a una causa che è ora nel presente, o che è già stata nel passato; ma se, posta la causa, è necessario che sia posto l'effetto, attraverso l'ordine delle cause la necessità giungerebbe fino all'ultimo effetto.

Per esempio: "se ha mangiato cose salate, avrà sete; se avrà sete, uscirà di casa per bere; se uscirà di casa, sarà ucciso dai briganti. Poiché dunque ha già mangiato delle cose salate, è necessario che venga ucciso". Quindi Aristotele, per escludere ciò, mostra che entrambe le predette posizioni sono false, come si è detto.

Obiettano però alcuni contro ciò dicendo che tutto quello che è accidentale si riconduce a qualcosa che è "per sé"; e così bisogna che l'effetto che è accidentale venga ricondotto a una causa per sé. Ma non capiscono che ciò che è accidentale viene ricondotto a ciò che è "per sé" in quanto "capita" a ciò che è "per sé": come "musicista" capita a Socrate, e ogni accidente a un qualche soggetto che esiste di per sé. E similmente tutto ciò che è accidentalmente in un qualche effetto, viene considerato rispetto a un qualche effetto "per sé": il quale, quanto a ciò che è "per sé", ha una causa "per sé"; quanto invece a ciò che gli inerisce accidentalmente, non ha causa "per sé", ma ha una causa accidentalmente. Bisogna infatti che ogni effetto sia riferito alla sua causa proporzionalmente, come si dice nel II libro della *Fisica*¹⁷ e nel V della *Metafisica*¹⁸.

L'influsso degli astri

Altri invece, non facendo attenzione alla differenza tra effetti "accidentali" e "per sé", tentarono di ridurre tutti gli effetti che provengono quaggiù a una qualche causa "per sé", che dicevano essere la forza dei corpi celesti, nella quale ponevano il "fato", dicendo che il fato non è nient'altro che la forza della posizione

17 ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. RUGGIU, Rusconi, Milano 1995 ; L.II, c.3, 195 a 34.

18 ARISTOTELE, *Metafisica*, L.V, c.II, 1014 a (citatazione a senso).

delle stelle. Ma da questa causa non può derivare necessità in tutto ciò che viene fatto quaggiù.

Molte cose infatti qui avvengono per intelletto e volontà, ed esse di per sé e direttamente non sono sottomesse al potere dei corpi celesti: dal momento infatti che l'intelletto, o la ragione, e la volontà che è nella ragione, non sono atti di un organo corporeo¹⁹, come si prova nel libro *Dell'Anima*²⁰, è impossibile che l'intelletto, o ragione, e la volontà siano sottomessi direttamente alla forza dei corpi celesti: infatti nessuna forza corporea può agire di per sé se non in una realtà corporea²¹. Invece le forze sensitive, in quanto sono atti di organi corporei, accidentalmente sono soggette all'azione dei corpi celesti.

Ragion per cui il Filosofo nel libro *Dell'anima*²² attribuisce l'opinione secondo la quale la volontà dell'uomo è soggetta al moto del cielo a quanti ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso. Indirettamente tuttavia la forza dei corpi celesti ridonda fino all'intelletto e alla volontà, in quanto cioè l'intelletto e la volontà si servono delle capacità sensitive. Tuttavia è evidente che le passioni delle forze sensitive non inducono necessità nella ragione e nella volontà. Tant'è vero che il continente ha desideri cattivi, ma non ne viene trascinato, come appare chiaro dal Filosofo nel VII libro dell'*Etica*²³. Così dunque dalla forza dei corpi celesti non deriva una necessità in quelle cose che vengono fatte per mezzo della ragione e della volontà.

Parimenti, nemmeno negli altri effetti corporei delle cose corruttibili, nelle quali molte cose accadono accidentalmente. Ora, ciò che è accidentalmente non può essere ricondotto a una qualche forza naturale come a una causa "per sé": perché una capacità naturale è ordinata a una sola cosa; ciò che invece è accidentalmente non è una sola cosa²⁴; ragion per cui anche sopra si è detto che non è "una" l'enunciazione: "Socrate è un musicista bianco", perché non significa una cosa sola.

19 L'intelletto non agisce mediante la trasformazione di un organo corporeo come invece agiscono i sensi, e quindi non è neppure il prodotto di una qualche trasformazione corporea: cioè non viene propriamente da una trasformazione generativa di essi. Dunque, essendo il termine di una trasformazione, propriamente, una "forma" che attua una materia, l'intelletto e la volontà non sono "atti" di quella materia che, attuata, diverrebbe l'organo del capire o del volere.

20 ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. MOVIA, Rusconi, Milano 1996, L.III, c.4, 429 a 10.

21 Cioè i corpi agiscono trasformando.

22 ARISTOTELE, *L'anima*, L.III, c.3, n.427a 21.

23 ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Rusconi, Milano 1993, L.VII, c.1, 1145 a.

24 Bensì una coincidenza di cose.

Per questo il Filosofo dice nel libro *De Somno et Vigilia*²⁵ che molte cose i cui segni preesistono nei corpi celesti, per esempio nelle piogge e nelle tempeste, non avvengono, perché accidentalmente sono impediti. E benché anche quell'impedimento, considerato per sé, sia riconducibile a una qualche causa celeste, tuttavia il concorso di tutte queste cose, essendo accidentale, non può essere ricondotto a una qualche causa che agisca per natura.

La Provvidenza divina

Però bisogna anche considerare che ciò che è accidentalmente può essere appreso dall'intelletto come un'unica cosa, per esempio che un bianco sia un musicista, il che, benché di per sé stesso non sia un'unica cosa, tuttavia viene appreso dall'intelletto come un'unica cosa, in quanto cioè, componendo, forma un'unica enunciazione. E per questo capita che ciò che di per sé avviene accidentalmente e per caso, sia ricondotto a qualche intelletto preordinatore: per esempio l'incontro di due servi in un certo luogo è accidentale e casuale rispetto ad essi, dal momento che uno di essi ignora dell'altro; e tuttavia può essere di per sé l'oggetto dell'intento del padrone, che manda entrambi affinché si incontrino fra loro in un certo luogo.

E da questo punto di vista alcuni posero che tutte le cose, qualsiasi siano, che vengono compiute in questo mondo, anche quelle che sembrano fortuite o casuali, si riconducono all'ordine della provvidenza divina, dalla quale dicevano dipendere il fato. E questo alcuni stolti lo negarono, giudicando dell'intelletto divino allo stesso modo del nostro intelletto, che non conosce i singolari. Ciò invece è falso: infatti l'agire dell'intelletto divino, e il suo volere, è il suo stesso essere.

Quindi, come il suo essere nella sua eccellenza comprende tutto ciò che in qualunque modo è, in quanto cioè "è" per partecipazione dello stesso [Essere Divino], così anche il suo conoscere e il suo conoscibile abbracciano ogni cognizione e ogni conoscibile; e il suo volere e il suo voluto abbracciano ogni appetito e ogni appetibile che è un bene; di modo cioè che, per lo stesso fatto che qualcosa è conoscibile, cade sotto la sua conoscenza, e per lo stesso fatto che qualcosa è buono, cade sotto la sua volontà: così come per lo stesso fatto che qualcosa è un ente, cade sotto la sua capacità attiva²⁶, che Lui stesso

25 ARISTOTELE, *Della divinazione nel sonno*, in *Opere*, Laterza, Bari 1973, c.II, n. 463 b 24.

26 Capacità attiva di produrre nell'essere tutto ciò che è.

perfettamente comprende, dal momento che agisce attraverso l'intelletto²⁷.

Ma se la provvidenza divina è causa "per sé" di tutte le cose che accadono in questo mondo, almeno delle buone, sembra che tutto accada per necessità. Anzitutto da parte della sua scienza: non può essere infatti che la sua scienza si sbagli; e così quelle cose che lui sa, sembra che necessariamente debbano accadere. In secondo luogo da parte della volontà: la volontà di Dio infatti non può essere inefficace: sembra dunque che tutto ciò che vuole avvenga per necessità.

Soluzione del problema circa la Provvidenza divina

Ma queste obiezioni procedono dal fatto che la conoscenza dell'intelletto divino, e l'operazione della volontà divina, vengono pensate al modo di quelle che sono in noi stessi, mentre invece sono molto diverse.

Infatti anzitutto, per quanto riguarda la conoscenza o la scienza, bisogna considerare che, per conoscere quelle cose che avvengono secondo un ordine di tempo, si troverà in una situazione diversa quella capacità conoscitiva che in un qualche modo è contenuta sotto l'ordine del tempo e quella che è totalmente al di fuori dell'ordine temporale. E un esempio conveniente di ciò può essere preso dall'ordine locale: infatti secondo il Filosofo, nel IV libro della *Fisica*²⁸, ciò che è prima o poi in grandezza, è anche prima o poi nel moto, e conseguentemente anche nel tempo.

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

²⁷ E non inconsapevolmente, come il sole irradia per necessità di natura.

²⁸ ARISTOTELE, *Fisica*, L. IV, c.11, 219 a 15.

Poiché dunque la nostra conoscenza cade sotto l'ordine temporale, o per sé²⁹, o accidentalmente³⁰ (ragion per cui anche l'anima, nel comporre e nel dividere, deve aggiungere il tempo, come si afferma nel III libro del *De anima*³¹), ne consegue che le cose cadono sotto la sua conoscenza in quanto presenti, passate e future.

Quindi essa conosce le cose presenti in quanto esistenti in atto e percettibili in qualche modo dal senso; le passate invece le conosce come ricordate; le future invece non le conosce in se stesse, perché non sono ancora, ma le può conoscere nelle sue cause: con certezza, se sono totalmente determinate nelle loro cause, in modo da poter necessariamente derivare da esse; per congettura, invece, se non sono determinate al punto da non poter essere impedito, come quelle cose che accadono più spesso; in nessun modo, invece, se sono nelle proprie cause totalmente in potenza, e non determinate più all'una che all'altra possibilità, come quelle cose che sono "*per qualsiasi delle due*".

Infatti qualcosa non è conoscibile in quanto è in potenza, ma solo in quanto è in atto, come risulta evidente da quanto il Filosofo dice nel IV libro della *Metafisica*³².

Dio invece è totalmente al di fuori dell'ordine del tempo, quasi in cima alla rocca dell'eternità, che è tutta contemporanea, a cui soggiace tutto il decorso del tempo secondo un unico e semplice suo sguardo; quindi con un unico sguardo egli vede tutte quelle cose che vengono fatte secondo il decorso del tempo, e ciascuna di esse secondo che è esistente in se stessa, e non come se gli fosse futura quanto al suo sguardo in quanto è solamente nell'ordine delle sue cause (benché egli veda anche lo stesso ordine delle cause); egli vede invece in modo totalmente eterno ciascuna di quelle cose che sono in qualsiasi tempo, così come un occhio umano vede che Socrate siede in se stesso, non nella sua causa.

Ora, per il fatto che un uomo vede che Socrate è seduto, non si toglie la contingenza di ciò, perché essa riguarda l'ordine della causa all'effetto; e tuttavia l'occhio dell'uomo vede in modo certissimo e infallibile che Socrate sta seduto, fintanto che sta seduto, perché ogni cosa, in quanto è in se stessa, è determinata. Così dunque resta chiaro che Dio conosce tutte le cose che accadono nel tempo in modo certissimo e infallibile, e tuttavia quelle cose che accadono nel tempo non sono o divengono per necessità, ma in modo contingente.

29 Cioè la conoscenza sensitiva.

30 Cioè la conoscenza intellettuale.

31 ARISTOTELE, *De anima*, L.III, c.6, 430 b.

32 ARISTOTELE, *Metafisica*, L.IV, c.5, 1009 a 30.

Parimenti, da parte della divina volontà, bisogna fare attenzione alla differenza. Infatti la volontà divina va intesa come esistente al di fuori dell'ordine degli enti, come una causa che infonde tutto l'ente e tutte le sue differenze.

Ora, il possibile e il necessario sono differenze dell'ente, e quindi la necessità e la contingenza, nelle cose, e la distinzione di entrambe secondo la nozione delle cause prossime, sono originate dalla volontà stessa di Dio: infatti per quegli effetti che ha voluto che fossero necessari ha disposto delle cause necessarie; per quegli effetti invece che ha voluto che fossero contingenti, ha ordinato delle cause che agiscono in modo contingente, cioè tali da poter venir meno. Ed è secondo la condizione di queste cause che gli effetti si dicono o necessari o contingenti, benché tutti dipendano dalla volontà divina come dalla causa prima, che trascende l'ordine della necessità e della contingenza.

Però questo non lo si può dire della volontà umana, e di nessun'altra causa: perché ogni altra causa cade già sotto l'ordine della necessità o della contingenza; e quindi bisogna che o quella stessa causa può venire meno, o che il suo effetto non è contingente, ma necessario. La volontà di Dio invece è indefettibile, e tuttavia non tutti i suoi effetti sono necessari, ma alcuni sono contingenti.”.

SPUNTI DI VERIFICA

Proviamo a confrontare quanto visto con il brano seguente di F. CAPRA (*Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1993 [6^a ed.], p. 67).

“La concezione meccanicistica della natura è quindi in stretto rapporto con un determinismo rigoroso. La gigantesca macchina cosmica era considerata completamente causale e determinata. Tutto ciò che avveniva aveva una causa definita e dava luogo a un effetto definito e, in linea di principio, si sarebbe potuto prevedere con assoluta certezza il futuro di una parte qualsiasi del sistema se si fosse conosciuto in un qualsiasi istante il suo stato in tutti i suoi particolari. Questa convinzione trovò la sua espressione più chiara nelle famose parole del matematico francese Pierre-Simon de Laplace :

«Un’Intelligenza che, ad un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati all’analisi, abbraccerebbe

nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero : nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi.»".

