

DAMIANO MIGLIORINI

**L'OCKHAMISMO NEL DIBATTITO ANALITICO  
CONTEMPORANEO SULL'ONNISCENZA DIVINA.  
UN BILANCIO**

Extractum ex commentario - LAURENTIANUM 56 (2015) Fasc. 1

# L'OCKHAMISMO NEL DIBATTITO ANALITICO CONTEMPORANEO SULL'ONNISCENZA DIVINA. UN BILANCIO

DAMIANO MIGLIORINI

## Introduzione

Tra i numerosi argomenti di discussione che da anni appassionano i filosofi analitici della religione vi è la sempreverde questione della conciliabilità tra il concetto di onniscienza divina e il concetto di libertà umana. Il dibattito attorno a questo tema interessa il pensiero occidentale dai tempi più remoti – inizialmente formulato nei termini del determinismo logico, e tramutatosi successivamente, in ambiente cristiano, nel determinismo teologico – ma, ciononostante, continua a sollevare accese controversie tra gli accademici. Negli ultimi cinquant'anni, infatti, si è sviluppata un'intensa discussione intorno all'ormai celebre Argomento di Pike<sup>1</sup>. Questo argomento, divenuto il punto di riferimento per tutti gli autori che hanno preso parte al successivo dibattito, espone e codifica la posizione incompatibilista, la quale non ritiene possibile conciliare l'onniscienza divina con la libertà umana. La sua formulazione risale al 1965, anno di pubblicazione dell'articolo *Divine omniscience and voluntary action*<sup>2</sup>. L'argomento è la codificazione di una situazione particolare riguardante un immaginario agente Jones, descritta sinteticamente in questo modo: «Se si dà il caso che Jones falci il suo prato sabato, e se si dà il caso che Dio esista e sia (essenzialmente) onnisciente, sembra seguire che, al momento dell'azione, Jones non avesse il potere di rifiutare di tagliare il suo prato»<sup>3</sup>. Alla lunga descrizione del caso di Jones, Pike fa seguire l'argomento vero e proprio, la

---

<sup>1</sup> Cfr. N. PIKE, *Divine omniscience and voluntary action*, in *Philosophical Review* 74 (1965) 27-46.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 33.

cui conclusione è che, se Dio esiste ed è essenzialmente onnisciente, nessuna azione umana è libera.

All'Argomento è seguita una serie di articoli – pubblicati in diverse riviste, talora intervallati da pubblicazioni più organiche – che tentavano di scardinarlo<sup>4</sup>, nella speranza di salvaguardare la coerenza del teismo cristiano e la validità dell'indagine sul divino proposta dalla teologia razionale<sup>5</sup>. Volendo restare all'interno della filosofia analitica della religione, con il suo metodo e la sua sensibilità<sup>6</sup>, queste soluzioni dell'antinomia proposta da Pike si rifanno esplicitamente al pensiero di grandi autori del passato<sup>7</sup>, reinterpretandolo in chiave analitica, creando così una vastissima letteratura specialistica. Tra queste, la soluzione che viene fatta risalire a Guglielmo di Ockham è sicuramente una delle più presenti nel dibattito contemporaneo<sup>8</sup>. Potremo notare nel pro-

---

<sup>4</sup> Tali soluzioni si rifanno a Boezio (il quale introduce l'idea di eternità della conoscenza di Dio ed è quindi detta *timelessness solution*), a Tommaso o a Molina (soluzioni incentrate su una ridefinizione della scienza di Dio per bloccare il principio di trasferimento della necessità, e quindi definite come soluzione tomistica e molinista – o della *middle knowledge*), ad Agostino e Anselmo (i quali propongono di ridefinire la libertà umana, ed è definita soluzione compatibilista). Si veda D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, in *Rivista di Filosofia* 105 (2014) 273-288. Altre soluzioni, come quelle proposte da Swinburne, Geach e Prior (cfr. P. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge 1977; A. N. PRIOR, *The formalities of Omniscience*, in *Id. Papers on Time and Tense*, Oxford 1968, 39-42; R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford 1993) si propongono invece di porre dei limiti logici all'onniscienza divina rendendola compatibile, in tal modo, con la libertà umana (per questo le possiamo definire nel complesso come un "compatibilismo alla rovescia").

<sup>5</sup> Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma 2010.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>7</sup> Cfr. D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, 273-288.

<sup>8</sup> Di seguito l'elenco delle pubblicazioni che si sono succedute, partendo dal già citato N. PIKE, *Divine Omniscience and voluntary action*, (1965); J. T. SAUNDERS, *Of God and Freedom*, in *Philosophical Review* 75 (1966) 219-225; N. PIKE, *Of God and freedom: a rejoinder*, in *Philosophical Review* 75 (1966) 369-379; M. McCORD ADAMS, *Is the existence of God a 'Hard' fact?*, in *Philosophical Review* 76 (1967) 492-503; J. T. SAUNDERS, *The temptations of 'Powerlessness'*, in *American Philosophical Quarterly* 5 (1968) 100-108; P. HELM, *Divine Foreknowledge and Facts*, in *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1974) 305-315; A. PLANTINGA, *God, freedom and evil*, Grand Rapids 1974; N. PIKE, *Divine Foreknowledge, human freedom and possible worlds*, in *Philosophical Review* 86 (1977) 209-216; S. R. BOOTHE, *Temporal Necessity and Divine Foreknowledge*, Ph.D. dissertation, Irvine 1978; J. HOFFMAN, *Pike on possible worlds, divine foreknowledge, and human freedom*, in *Philosophical Review* 88 (1979) 433-442; A. J. FREDDOSO, *Accidental necessity and Power over the past*, in *Pacific Philosophical Quarterly* 62 (1982) 54-68; J. M. FISCHER, *Freedom and Foreknowledge*, in *Philosophical Review* 92 (1983) 67-79; A. J. FREDDOSO, *Accidental necessity and logical determinism*, in *The Journal of Philosophy* 80 (1983) 257-278; G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, translation with an introduction, notes, and appendices by M. McCORD ADAMS e N. KRETMANN, Indi-

sieguo, infatti, che la ripresa dell'argomentazione ockhamistica è la principale risposta all'incompatibilismo di Pike, poiché tenta di neutralizzarlo mettendo in discussione una delle sue assunzioni più importanti: la necessità del passato (o necessità temporale).

Per addentrarci nell'analisi della soluzione ockhamistica dovremo allora procedere in due direzioni: la prima consiste nell'analisi del pensiero di Ockham (§ 2), così come ce lo presentano gli autori analitici contemporanei. Questo ci consentirà di capire qual è il punto di partenza del dibattito e ci mostrerà con quali lenti i nostri autori leggono (in modo più o meno condiviso) il pensiero di Ockham in materia, e su quali punti si soffermano. Dopodiché procederemo nella seconda direzione, concentrandoci sulla questione degli *hard* e *soft facts*, su cui verte principalmente tutto il dibattito (§ 3, 4, 5). Dovremo, di passaggio, analizzare alcune questioni fondamentali come l'analisi controfattuale (§ 6) e la posizione di Plantinga (§ 7), per esprimere, infine, un giudizio sulla tenuta di questa soluzione (§ 8). Naturalmente, la presentazione del pensiero di Ockham ha un carattere introduttivo e orientativo; non pretende in alcun modo di essere esaustiva e critica. L'intento del mio lavoro, infatti, è principalmente teoretico, e di conseguenza lo studio dell'interpretazione analitica del pensiero di Ockham è funzionale a introdurci in quel movimento che va sotto il nome di *Ockhamismo*, una possibile lettura del pensiero originario dell'autore. L'analisi di questo sistema ci permetterà, altresì, di comprendere meglio perché alcuni

---

anapolis 1983; J. HOFFMAN - G. ROSENKRANTZ, *Hard and Soft Facts*, in *Philosophical Review* 93 (1984) 419-434; N. PIKE, *Fischer on freedom and foreknowledge*, in *Philosophical Review* 93 (1984) 599-614; J. M. FISCHER, *Power over the past*, in *Pacific Philosophical Quarterly* 65 (1984) 335-350; W. HASKER, *Foreknowledge and necessity*, in *Faith and Philosophy* 2 (1985) 121-157; L. ZAGZEBSKI, *Divine foreknowledge and human freedom*, in *Religious Studies* 71 (1985), 279-298; J. M. FISCHER, *Ockhamism*, in *Philosophical Review* 94 (1985) 81-100; J. M. FISCHER, *Hard-type soft facts*, in *Philosophical Review* 95 (1986) 591-601; J. M. FISCHER, *Pike's Ockhamism*, in *Analysis* 46 (1986) 57-63; W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, in *Philosophy of Religion* 20 (1986) 65-91; A. PLANTINGA, *On Ockham's way out*, in *Faith and Philosophy* 3 (1986) 235-269; E. ZEMACH - D. WIDERKER, *Facts, Freedom and Foreknowledge*, in *Religious Studies* 23 (1988) 19-28; W. HASKER, *Hard Facts and Theological Fatalism*, in *Nous* 22 (1988) 419-436; J. M. FISCHER, *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford 1989; D. WIDERKER, *Two fallacious objections to Adams' soft/hard facts distinction*, in *Philosophical Studies* 57 (1989) 103-107; W. L. CRAIG, *Nice Soft Facts: Fischer on Foreknowledge*, in *Religious Studies* 25 (1989) 235-246; D. WIDERKER, *Troubles with Ockhamism*, in *The Journal of Philosophy* 87 (1990) 462-480; J. M. FISCHER, *Snapshot Ockhamism*, in *Philosophical Perspectives* 5 (1991) 355-371; J. M. FISCHER, *Hard Properties*, in *Faith and Philosophy* 10 (1993) 161-169; D. WIDERKER, *Contra Snapshot Ockhamism*, in *International Journal for Philosophy of Religion* 39 (1996) 95-102; D. WIDERKER, *Why God's beliefs are not hard-type soft facts*, in *Religious Studies* 38 (2002) 77-88.

autori contemporanei sono passati alla soluzione molinista e poi all'*open theism*, un nuova teoria filosofico-teologica oggi in rapida diffusione<sup>9</sup>.

Una sola avvertenza è d'obbligo: citando le opere degli autori contemporanei manterrò la numerazione (anche alfabetica) che essi introducono negli esempi che propongono. Questo riduce l'uniformità del mio lavoro, ma consente un più agile confronto con le opere stesse.

## 1. La soluzione di Ockham nella filosofia della religione contemporanea

Seguendo le indicazioni di Zagzebski, possiamo avvicinarci al pensiero di Ockham tenendo presente che una soluzione ockhamistica si qualifica per tre punti principali: (a) considera seriamente la necessità accidentale<sup>10</sup>; (b) assume che Dio esiste nel tempo (l'eternità è intesa, cioè, come infinita durata nel passato e nel futuro); (c) nega che le credenze di Dio siano accidentalmente necessarie<sup>11</sup>.

Ai tre punti evidenziati da Zagzebski si può aggiungere che in Ockham, come negli altri pensatori della scuola francescana, si assegna il primato assoluto alla volontà e si definisce la libertà quella autodeterminazione di cui gode la volontà, indipendentemente dal concorso di qualsiasi altra causa, Dio compreso: «Per libertà intendo quel potere in virtù del quale posso indifferentemente e contingentemente porre un effetto, cioè posso produrre e non produrre lo stesso effetto»<sup>12</sup>. Neppure il fine ultimo (il Sommo Bene), dunque, può privare la volontà del suo libero arbitrio: l'uomo, infatti, non tende necessariamente alla felicità, perché l'esperienza attesta che l'uomo può anche rinunciare ad essa<sup>13</sup>. La soluzione ockhamistica, quindi, è presa abbondantemente in considerazione dagli autori moderni, contrariamente per esempio all'argomentazione

---

<sup>9</sup> Cfr. D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, 273-288. C. PINNOCK – J. SANDERS – W. HASKER – D. BASINGER, *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God*, Downers Grove 1994; J. SANDERS, *The God Who Risks, a theology of divine providence*, Downers Grove 1998.

<sup>10</sup> Una proposizione del passato è accidentalmente necessaria perché era contingente che fosse necessaria e perché non era sempre stata necessaria: "acquisisce" la sua necessità, cioè diventa solo in seguito inalterabile (cfr. E. WIERENGA, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca 1989, tr. it. a cura di P. QUAGLIA, *La natura di Dio, un'indagine sugli attributi divini*, Roncade 2006, 66).

<sup>11</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, New York 1996, 66.

<sup>12</sup> G. OCKHAM, *Quodlibet*, I, q. XVI, in *Ockham filosofia teologia politica*, a cura di A. COCCIA, Palermo 1966, 131.

<sup>13</sup> Cfr. B. MONDIN, *Storia della teologia. Epoca scolastica*, Bologna 1996, II, 488-489.

di Anselmo, perché vi è una certa affinità concettuale rispetto al tema della libertà: nell'argomentazione di Ockham, infatti, sembra operare un'idea di libertà molto affine a quella esposta nella tesi libertaria<sup>14</sup>.

A titolo del tutto introduttivo ricordiamo che, per quanto riguarda il tema dei futuri contingenti – stabilito che ogni conoscenza è fondamentalmente conoscenza dei singoli e che Dio conosce le creature in quanto conosciute all'atto della loro creazione (presente, futura o possibile) – il *Venerabilis Inceptor* sostiene che, quando qualcosa è determinato in maniera contingente, non è possibile, rispetto ad una tale determinazione, avere una scienza certa ed infallibile di ciò che accadrà<sup>15</sup>. Eppure, Guglielmo ritiene indubitabile che Dio conosca, con certezza ed evidenza, tutti i futuri contingenti. Differenziandosi notevolmente da altri autori classici, inoltre, egli introduce l'idea secondo cui l'eternità di Dio non è uno stato di assenza di tempo, ma una durata attraverso tutto il tempo passato, presente e futuro<sup>16</sup>.

Una prima soluzione al problema dei futuri contingenti Ockham la espone commentando il capitolo IX del *De Interpretatione* di Aristotele<sup>17</sup>, accanto alla sua interpretazione dell'argomento fatalistico. Nell'interpretazione fornita dagli autori analitici contemporanei, in questa analisi Ockham sostiene – trovando nello Stagirita l'affermazione che è logicamente impossibile che qualcuno operi in modo tale da poter modificare il passato – l'impossibilità logica che qualcuno possieda l'efficacia causale per rendere il passato diverso da come è stato. Aristotele, per Ockham, avrebbe sostenuto che le proposizioni sono vere o false a seconda che esse corrispondano o meno alla realtà. Così, le singole proposizioni

---

<sup>14</sup> La cosiddetta “tesi libertaria” o “libertarismo” si caratterizza per le seguenti assunzioni: (L1) un agente agisce con libera volontà solo se l'atto non è causalmente determinato da qualcosa di esterno all'agente; (L2) un agente agisce con libera volontà solo se ha la possibilità di fare altrimenti; (L3) un agente agisce con libera volontà solo se il suo intelletto e la sua volontà sono le uniche e ultime fonti (o cause prime) del suo atto (cfr. E. STUMP, *Augustine on free will*, in E. STUMP – N. KRETZMANN, *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, 125).

<sup>15</sup> Cfr. G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, 73-76.

<sup>16</sup> W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden 1988, VII, 146. Craig precisa, in una nota, che la posizione di Ockham sembra essere (il condizionale lo usa lo stesso Craig) che Dio esiste con il tempo, dopo la creazione. Prima della creazione, però, non essendoci successione di eventi, Dio sarebbe senza tempo. Però è possibile pensare che Dio esista “con” il tempo anche prima della creazione, dal momento che la successione del tempo esiste potenzialmente in Dio da sempre, e quindi la durata di Dio può essere misurata attraverso questo tempo potenziale (*Ibidem*, 262).

<sup>17</sup> G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*; il *Commentario* è presente alle pagine 96-109.

sono ‘determinatamente vere’ o ‘determinatamente false’ non in modo assoluto ma in un dato tempo. Solo le proposizioni singole sui futuri contingenti non sono né determinatamente vere, né determinatamente false. Del resto, Ockham ha chiaro il problema: se la proposizione ‘ $x$  sarà  $A$ ’ è determinatamente vera ora,  $x$  diventerà necessariamente  $A$  e, in generale, se ogni singola proposizione circa il futuro è determinatamente vera o falsa, allora niente occorre contingentemente ma tutto occorre di necessità<sup>18</sup>. Ockham considera questa conclusione un’assurdità, perché, come Aristotele faceva già notare nella sua opera, l’efficacia della deliberazione umana risulterebbe un’illusione<sup>19</sup>. E problemi ancor più gravi, quella conclusione, li apre nella teologia cristiana. Due gruppi di argomenti possono, infatti, essere avanzati dagli avversari:

1. Se i futuri sono realmente contingenti Dio non può avere una conoscenza determinata di essi; se Dio ne ha una conoscenza determinata la deliberazione umana è vana;
2. Applicando il principio di necessità del passato alla proposizione ‘Peter è predestinato’, la sua verità è immodificabile e quindi la salvezza non dipende dalla deliberazione di Peter. E questo risulta essere contrario alla fede<sup>20</sup>.

La sostanza della replica di Ockham a questi argomenti, contenuta nel *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, è dunque dettata dal bisogno di preservare la dottrina dell’universale prescienza divina insieme alla negazione della previa determinazione delle proposizioni sui futuri contingenti. Bisogna sottolineare, però, che il *Tractatus* si occupa principalmente del problema della predestinazione, il quale è solo una delle possibili angolature per affrontare la questione del determinismo teologico (anche se, probabilmente, dal punto di vista teologico e pratico è una delle più importanti e sentite). Nel testo di Ockham, perciò, i temi della predestinazione, dei futuri contingenti e dell’onniscienza sono mescolati e intrecciati; in questo contributo ho deciso di non soffermarmi sul primo, dato che è più specificamente teologico e non strettamente filosofico. Dovremo quindi estrarre, dal *Tractatus* e dal relativo commento di Adams-Kretzmann, quelle parti e quelle argomentazioni che ci interessano più da vicino.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 1-10.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 10-11.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 11-13.

Guglielmo è convinto, nell'interpretazione di Craig, che le proposizioni sui futuri contingenti sono vere o false e che Dio le conosce. Ockham però, prosegue Craig, formula le condizioni di verità di queste proposizioni in relazione alla verità di proposizioni temporalizzate al presente: una proposizione è vera se corrisponde ad un determinato stato di cose  $e$ , di conseguenza, una proposizione espressa nel passato riguardo ad un evento futuro è vera se, nel presente dell'evento, tale evento si realizza. La sua posizione sembra essere, dunque, che le proposizioni riguardanti i futuri contingenti sono vere o false in base al loro corrispondere o meno a uno stato di cose del mondo attuale<sup>21</sup>. Queste proposizioni non sono affette dalla necessità del passato e non sono logicamente necessarie. Sebbene Ockham non espliciti mai una definizione di 'determinato', secondo Adams-Kretzmann è comunque possibile ricostruirla da alcune sue posizioni. In generale possiamo dire che la definizione di Ockham potrebbe essere la seguente, se  $t_n$  è un tempo anteriore a  $t_m$ :

- (1) L'essere  $A$  di  $x$  in  $t_m$  è determinato in  $t_n$  solo nel caso in cui è fissato da qualcosa reale in qualche tempo, cosicché  $x$  è (era o sarà)  $A$  in  $t_m$ <sup>22</sup>.

Con tale definizione non vi sono difficoltà a preservare la prescienza divina, poiché non si esclude che qualcosa sia fissato in un qualche tempo. Se quel 'qualcosa reale' può essere l'onniscienza divina, però, si può concludere che (1) vada a discapito della deliberazione umana? La risposta di Ockham a riguardo è negativa, eppure egli stesso si rende conto che questa determinazione della verità delle proposizioni non risolve le difficoltà, esposte nell'*Obiezione 2* della *Questione I*, legate all'esistenza della necessità del passato<sup>23</sup>, poiché, se «ogni proposizione riguardo al presente che sia vera in un certo tempo possiede una proposizione necessaria al passato»<sup>24</sup>, tale necessità si trasferisce anche alla deliberazione umana. Tuttavia, pur riconoscendo che il passato è necessario, Ockham lo ritiene solo accidentalmente necessario (AN): ogni evento è AN perché è necessario solo quando avviene. Egli, quindi, deve esplicitamente restringere l'applicazione della nozione di necessità del passato, e lo fa

<sup>21</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., 148-149.

<sup>22</sup> G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, 14.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 14-15. La necessità del passato indica la "caratteristica" che un evento o una proposizione possiedono dopo essere diventati necessari: essi costituiscono un passato necessario, cioè fisso e immutabile.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 38.



esplicitamente nell'*Assunzione 3*, dove introduce la distinzione fondamentale tra proposizioni che sono, in termini contemporanei, 'strettamente' riguardo al passato, e proposizioni che sono 'equivalentemente' riguardo il passato e il futuro<sup>25</sup>. Queste seconde si distinguono dalle prime perché assumono un determinato valore di verità solo nel futuro, dal momento che al loro interno hanno dei riferimenti agli eventi successivi. Non sono delle proposizioni chiuse, bensì aperte al futuro, dipendenti dal suo realizzarsi. Tali proposizioni non possono essere affette da necessità del passato, perché sono per loro natura potenziali, aperte, contingenti. Tra esse troviamo anche le *credenze* di Dio<sup>26</sup>, che sono per natura aperte, poiché contengono dei riferimenti al futuro, sebbene siano formulate in un tempo antecedente al verificarsi dell'evento. Secondo Zagzebski, «l'idea generale che soggiace alla soluzione è che, sebbene Dio abbia delle credenze (più o meno) nel passato, e sebbene il passato sia accidentalmente necessario, le credenze di Dio sfuggano comunque alla necessità accidentale»<sup>27</sup>. Dal momento che la prescienza divina dipende dall'attualizzazione degli stati di cose futuri, le proposizioni come 'Dio prevede *p*' sembrerebbero, così,

<sup>25</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>26</sup> Nel nostro articolo non sarà possibile distinguere sempre nettamente tra *credenza* e *conoscenza* di Dio ("Dio crede/conosce..."). Questo perché nelle stesse pubblicazioni da noi prese in esame vi è un'oscillazione nell'uso dei due termini. Il dibattito intorno a questa distinzione, del resto, è ampio e complesso (si veda per esempio, E. GETTIER, *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in *Analysis* 23 (1963) 121-123, in A. BOTTANI-C. PENCO (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Milano 1991). Solitamente la credenza si colloca in una posizione intermedia tra il dubbio e la certezza, poiché implica che il soggetto riconosca come vera una proposizione, ma non è detto che la proposizione stessa lo sia. Nell'ambito della conoscenza proposizionale, quindi, di per sé la nozione di credenza non implica l'affermazione della verità della proposizione che viene creduta, innanzitutto per la natura soggettiva della credenza stessa. Tuttavia, nel caso in cui il "credente" sia Dio, le cose si complicano. Dato che la credenza si può dire "giustificata" quando nasce da un processo cognitivo affidabile, e dal momento che quello di Dio è stato sempre interpretato in questo modo (si parla per esempio di infallibilità: cfr. L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., 15-16), sembra che in Dio non possano esserci credenze potenzialmente false. La stessa onniscienza, del resto, viene definita come "conoscenza di tutte le proposizioni vere". Vedremo che, nel contesto dell'ockhamismo, l'utilizzo del termine "credenza" appare appropriato, perché lascia aperta la possibilità che tale credenza sia stata differente in tempi diversi. Infine, non va dimenticato che il termine "credenza" sembra richiamare un "impegno" circa la verità della proposizione, e implica un soggetto nella cui mente tale credenza esiste (dunque la credenza può essere intesa come un atto mentale): questo segna la differenza tra il determinismo logico (specificatamente legato all'esistenza di un insieme di proposizioni vere) e il determinismo teologico (che tale insieme lo colloca nella mente atemporale di un Dio personale). Torneremo su questo discorso nel prosieguo, ma per ora consideriamo la credenza come *lo stato mentale di colui che conosce una proposizione vera* (interpretazione che, quindi, si può sovrapporre alla nozione di *conoscenza*).

<sup>27</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 66.

temporalmente contingenti<sup>28</sup>. Si tratta di mostrare, però, se le proposizioni che costituiscono la conoscenza di Dio riguardo ai futuri contingenti possano realmente essere proposizioni future contingenti (*pfcc*)<sup>29</sup> e quindi aperte al futuro. Innanzitutto, fissiamo che una *pfcc* è determinatamente vera quando:

(2) 'x è (era o sarà) A in  $t_m$ ' è determinatamente vera in  $t_n$ , se e solo se in un certo tempo non c'è (non c'era o non ci sarà) una potenzialità nelle cose che faccia sì che x non sia (sia stata o sia in futuro) A in  $t_m$ <sup>30</sup>.

Questa definizione mostra che, se c'è una potenzialità nelle cose (un evento può accadere o non-accadere), tale potenzialità si trasferisce anche alle proposizioni che le descrivono, comprese quelle che costituiscono una credenza da parte di Dio. Così, la verità delle proposizioni che esprimono una passata conoscenza di Dio riguardo gli eventi futuri contingenti, non cade sotto la necessità del passato<sup>31</sup>: prima dell'istanziamento del corrispondente stato di cose, ogni *pfcc* è solo possibilmente vera o falsa<sup>32</sup>. Se Ockham avesse vissuto ai nostri giorni e si fosse confrontato con l'argomento di Pike, il tentativo da lui proposto equivarrebbe a metterne in discussione la premessa 4, quella che postula l'asimmetria temporale tra passato e futuro, e quindi la necessità del passato<sup>33</sup>. In Ockham però, sottolinea Craig, non vi è un criterio preciso per identificare le proposizioni che non sono realmente chiuse nel passato<sup>34</sup>. Non è un caso che tutta la discussione contemporanea cerchi di colmare proprio questa lacuna, introducendo dei criteri sempre più sofisticati.

Bisogna tener presente, però, che in Ockham vi è un'altra importante presa di posizione: Dio deve avere una conoscenza *infallibile* dei futuri contingenti, altrimenti saremmo costretti ad immaginare una qualche sorta di cambiamento in Dio, cosa che per il nostro pensatore è decisamente impensabile<sup>35</sup>. Tuttavia, questo non significa che l'immutabile sia anche necessario. Le proposizioni

<sup>28</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 151.

<sup>29</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 68.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>32</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 152.

<sup>33</sup> *Premessa 4*: Non è in potere di alcuno, in un dato tempo, fare qualcosa che possa causare che qualcuno che possiede una determinata credenza, in un tempo anteriore al tempo in questione, non abbia tale credenza al tempo anteriore al tempo in questione (N. PIKE, *Divine Omniscience and voluntary action*, 27-46).

<sup>34</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 151.

<sup>35</sup> Cfr. G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, 48.

riguardo i futuri contingenti rimangono contingenti, perché sono legate al darsi o meno dell'evento contingente. Queste proposizioni, anche se sono espresse nel passato, sono legate, nel loro valore di verità, ad un evento futuro, e quindi non sono determinatamente vere o false prima dell'accadere dell'evento, dal momento che tale evento è solo potenziale<sup>36</sup>. Ciò significa che anche la conoscenza di Dio è temporalmente contingente? L'interpretazione fornita da Adams, secondo Craig<sup>37</sup>, risponde affermativamente, ma su questo si possono sollevare molti dubbi. Lo stesso Craig, ad esempio, sostiene che Ockham non possa affermare che Dio può fallire nella sua conoscenza, perché sarebbe logicamente impossibile; come pensare, dunque, che questo sia temporalmente possibile? Secondo Craig è più corretto sostenere che Ockham pensi ad un sostanziale accordo tra la conoscenza di Dio e gli accadimenti contingenti: prima del loro avverarsi resta aperta la possibilità del loro non-accadere, ma una volta accaduti, cioè una volta definito il valore di verità della proposizione che li descrive, non possiamo non affermare che la conoscenza di Dio riguardava quella proposizione, e non la sua corrispondente falsa. La conoscenza di Dio poteva essere diversa prima dell'accadimento, ma successivamente non poteva essere diversa<sup>38</sup>. Ockham, quindi, prosegue Craig,

Mantiene che la conoscenza di Dio dei futuri contingenti sia posseduta in modo immutabile dall'eternità. [...] Per tutto il tempo Egli conosce 'x accade in t', e questa conoscenza non può mai cambiare. Tuttavia non è necessaria. Poiché non solo è logicamente possibile, per la conoscenza di Dio, di essere altra da come è, ma prima di t poteva anche essere, in un senso misterioso, temporalmente diversa da come è. Tale possibilità non coinvolge la possibilità di un cambiamento nella conoscenza di Dio; piuttosto coinvolge la possibilità che l'intera storia passata della conoscenza divina sia diversa da come è. Questo perché la conoscenza di Dio è asimmetricamente determinata ad essere ciò che è dai futuri contingenti, e finché sono ancora sospesi, è possibile che non siano attualizzati<sup>39</sup>.

Non vorrei entrare nei dettagli di queste interpretazioni, perché non è cosa da poco definire quale sia la più corretta rispetto al pensiero originario di Ockham. Certamente, però, entrambe le posizioni presentano problematiche non

---

<sup>36</sup> È questa l'argomentazione di fondo dell'intera Questione II, articolo III (specialmente le parti 1 e 4); si veda G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, 54-70.

<sup>37</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 152.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 154.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 167.

risolte. Quella di Adams introduce la fallibilità in Dio, mentre quella di Craig presuppone una perfetta corrispondenza tra tutti i futuri contingenti e tutta la storia passata della conoscenza di Dio; non vedo come questa coordinazione tra passato, futuro e conoscenza di Dio possa essere meno vincolante della necessità del passato. Forse, in tal caso, la risposta va cercata altrove: è lo stesso Ockham, secondo i curatori della sua opera, a dirci nell'*Assunzione 6*<sup>40</sup> che il 'come' sia possibile per Dio conoscere con certezza quale degli eventi potenziali si realizzerà, cioè quale proposizione futura contingente è vera, resta per noi umani un mistero; non rimane che introdurre una sorta di conoscenza intuitiva ed evidente<sup>41</sup> – forse, in fin dei conti, atemporale. Un mistero che, secondo Adams-Kretzmann, non viene sciolto né qui né altrove<sup>42</sup>. La conclusione di Craig è lapidaria:

Forse la difficoltà di Ockham era che egli non poteva spiegare come Dio potesse pervenire a tale conoscenza, come potesse conoscere che delle proposizioni future contingenti siano vere – senza dubbio non per inferenza, ma nemmeno conoscendo la determinazione della Sua volontà circa quale delle due neutrali contraddittorie implementare, nemmeno vedendo la determinazione della volontà delle creature<sup>43</sup>.

## 2. La discussione sugli Hard e Soft Facts

Introducendo il pensiero di Guglielmo di Ockham riguardo alla questione dell'incompatibilismo tra libertà umana e onniscienza abbiamo visto che questo autore propone la distinzione tra proposizioni equivalentemente legate al futuro e proposizioni rigidamente riguardanti il passato. La soluzione che oggi chiamiamo ockhamistica prende le mosse proprio da questo punto e parla rispettivamen-

---

<sup>40</sup> G. OCKHAM, *Predestination, God's foreknowledge and future contingents*, cit., 49-50: «Mantengo che è impossibile esprimere chiaramente il modo in cui Dio conosce i futuri contingenti. Tuttavia si deve sostenere che Egli lo fa, ma contingentemente».

<sup>41</sup> *Ibidem*, 20-26.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 26; W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 155; L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 69. La giustificazione della chiamata in causa di una conoscenza intuitiva «non può essere trovata nel *Tractatus*, e nel corrispondente passaggio dell'*Ordinatio*. Ockham riconosce che egli non vede come una giustificazione sia disponibile alla nostra ragione senza aiuto». Per il passaggio dell'*Ordinatio* vedi l'appendice di W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, 90.

<sup>43</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., 158.

te di *hard* e *soft facts*. I sostenitori contemporanei della soluzione ockhamistica devono, però, compensare la mancanza di precisione nel distinguere cosa è solo verbalmente riguardo al passato, e cosa è realmente riguardo al passato. Il metodo seguito è quello di fornire una definizione degli *hard facts* e della necessità accidentale che sia consistente con una certa classe di casi, e quindi mostrare che le conoscenze passate di Dio non rientrano in questa classe di fatti<sup>44</sup>. Volendo definire i termini, in una prima approssimazione, potremmo dire che:

*hard facts* (*Hf*) =<sub>def</sub> una proposizione *p* esprime un *hard fact* riguardo ad un tempo *t* se *p* non è nemmeno in parte riguardante un qualsiasi tempo futuro relativo a *t*.

*soft facts* (*Sf*) =<sub>def</sub> una proposizione *p* esprime un *soft fact* riguardo ad un tempo *t* se *p* è in parte riguardante un qualsiasi tempo futuro relativo a *t*.

‘Non essere nemmeno in parte riguardante un qualsiasi tempo futuro’ significa, secondo Adams, che:

(B) “la proposizione *p* è minimamente circa T” = “l’occorrere o il non accadere, attualmente o non attualmente di qualcosa in T è una condizione necessaria della verità di *p*”.

Date queste definizioni, una proposizione come

1. Socrate berrà la cicuta;

è un *Sf* poiché si riferisce, rispetto ai contemporanei di Socrate, a qualcosa che avverrà nel futuro. Come sottolinea Fischer, un *Hf* è un genuino, non-relazionale fatto relativo ad un certo tempo, mentre un *Sf* è per sua natura relazionale. Una proposizione definibile un *Hf* potrebbe essere:

2. Cesare è morto nel 44 a.C.

Questa seconda proposizione è ‘chiusa nel passato’, ‘non-legata’ a nessun accadimento futuro. Un *Sf* invece potrebbe essere una proposizione del tipo:

3. Cesare è morto nel 44 a.C, 77 anni prima che Cristo venisse crocifisso.

---

<sup>44</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., 70.

È importante avere chiaro, in questo frangente, che quando parliamo di *Hf* e *Sf* non stiamo parlando di 'fatti' in senso proprio, bensì ci riferiamo a delle proposizioni che descrivono dei fatti. Di conseguenza, non esistono fatti che siano *hard* o *soft*, perché l'essere seduto di Socrate, la morte di Cesare e qualsiasi altro fatto che si realizza, una volta accaduto, sarà sempre e comunque avvenuto, e quindi non relazionato agli eventi futuri (per la verità non è scontata nemmeno questa affermazione, ma lo vedremo in seguito). In effetti sarebbe più corretto, a rigor di termini, parlare di *H/S propositions*, e forse è per questo motivo che Paolo Quaglia (curatore della traduzione italiana dell'opera di Wierenga) traduce *facts* con 'verità', così da avere 'dure verità' e 'facili verità' riguardo al passato<sup>45</sup> (forse sarebbe più appropriato definirle 'morbide'); sebbene questa traduzione veicoli immediatamente l'idea che stiamo parlando di proposizioni, non vorrei distanziarmi troppo dai termini usati dai nostri autori; piuttosto, è interessante capire perché si parli di *Hf* e *Sf* anche se ad essere *hard* e *soft* sono delle proposizioni. La risposta – per riprendere quanto detto nella nota 26 – è che, nel determinismo teologico, tali proposizioni sono più che semplici proposizioni: esse sono delle credenze, cioè delle proposizioni vere che qualcuno (Dio nel nostro caso) conosce come vere, le crede vere. Il credere qualcosa costituisce un atto da parte di qualcuno e non solo uno status delle proposizioni; questo atto è mentale, ma costituisce pur sempre un 'fatto' che avviene in un certo tempo e a causa di un certo agente. Di conseguenza le *H/S propositions* costituiscono dei veri e propri *H/S facts*. Che stiamo parlando di proposizioni, ad ogni modo, dovrebbe farcelo percepire il fatto che i *Sf* sono di natura relazionale: in essi, per esempio in (3), vengono accostati due eventi che non sono causalmente legati l'un l'altro, ma che sono messi in relazione attraverso il loro inserimento all'interno di una proposizione. La formulazione di una proposizione che sia un *Sf*, cioè, crea un nesso logico tra eventi che di per sé non sarebbero strettamente legati gli uni agli altri. Questo, forse, è proprio uno dei grossi problemi che la teoria degli *H/S facts* deve risolvere.

Cerchiamo di capire perché la soluzione di Ockham incide sulla premessa 4 dell'argomento di Pike. Marilyn Adams<sup>46</sup> mette in evidenza che l'argomento dipende da queste due affermazioni:

<sup>45</sup> Cfr. E. WIERENGA, *La natura di Dio*.

<sup>46</sup> M. McCORD ADAMS, *Is the existence of God a "Hard" fact?*, 492-493.

4. Non è in potere di una persona in un dato tempo fare qualcosa che comporti che qualcuno, che aveva una certa credenza in un tempo precedente al tempo in questione, non abbia quella credenza in quel tempo antecedente.
5. Non è in potere di una persona in un dato tempo fare qualcosa che possa far sì che una persona esistente in un tempo precedente non esista in quel tempo precedente.

Fischer ha successivamente condensato queste due premesse in un unico principio, chiamato *fixed past constraint*<sup>47</sup>:

(FPC): non è mai di nessuna persona il potere al tempo T di agire in modo che il passato (relativo a T) sia differente da come esso attualmente è.

Contro questo principio si è scagliato Saunders, il quale ritiene che sia semplicemente falso<sup>48</sup>. L'idea di Saunders è che una proposizione come (1) non è accidentalmente necessaria perché espressa nel passato, bensì va considerata accidentalmente necessaria relativamente alle attuali o possibili capacità dell'agente di falsificarla<sup>49</sup>. Ciò comporta che in qualche modo il passato possa essere modificato, o meglio, le proposizioni espresse nel passato che riguardano un fatto del futuro possono essere falsificate, e quindi cambiate, dall'agire dell'agente. Di questo tipo di approccio parlerò in seguito, perché costituisce un filone di indagine complesso; teniamo per ora a mente, però, che la conclusione viene accettata dallo stesso Pike. Egli riconosce che un principio come FPC non possa essere applicato a tutti i fatti del passato. Per questo introduce la distinzione tra *hard facts* (*Hf*) e *soft facts* (*Sf*) riguardo al passato, affermando che le premesse (4) e (5) riguardano solo alcune classi di *Hf*: rispettivamente, solo i fatti riguardanti le credenze e l'esistenza delle persone. Pike ci dice, dunque, che FPC è falso solo se applicato ai *Sf*, ma non quando è applicato agli *Hf*<sup>50</sup>.

Questa distinzione, tuttavia, secondo Adams, mette in crisi lo stesso argomento di Pike. Ella mostra, nel suo articolo, che 'x è eterno' e 'x è onnisciente' esprimono *Sf* riguardo ogni tempo *t* per il quale c'è un successivo tempo *t*<sub>1</sub>, poiché l'eternità e l'onniscienza sono necessariamente in relazione al futuro. Se Dio è essenzialmente eterno e onnisciente, prosegue Adams, cioè non è più

<sup>47</sup> J. M. FISCHER, *Ockhamism*, 82.

<sup>48</sup> J. T. SAUNDERS, *Of God and Freedom*, 219-220.

<sup>49</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 89.

<sup>50</sup> Cfr. N. PIKE, *Of God and freedom: a rejoinder*, 369-379.

Dio se non ha quelle proprietà, allora anche l'esistenza di Dio è un *Sf*. In altre parole, la proposizione 'Dio esiste' è un *Sf*. Se è vero, come dice Pike, che FPC si applica solo agli *Hf*, allora la premessa 5 del suo argomento non è più valida<sup>51</sup>, perché l'esistenza di Dio è un *Sf* che un individuo ha il potere di rendere falso. Così, conclude Adams, anche il passaggio 9 dell'argomento di Pike non è più sostenibile<sup>52</sup>.

In realtà, mi sembra di poter dire che l'argomentazione di Adams compia un salto indebito dalle proposizioni ai fatti. Sono le proposizioni 'x è eterno' e 'x è onnisciente' ad essere *Sf*, ma non l'eternità e l'onniscienza in quanto tali, poiché queste sono delle caratteristiche individuali. Proviamo a fare un esempio. Se dico 'Pino è alto 1.70' posso dire che è un *Sf* poiché l'affermazione è vera solo se sarà alto 1.70 anche domani, dopodomani, etc. Ciò però non vuol dire che ieri non era alto 1.70 e che questo non costituisca un fatto duro del passato. La proposizione 'Pino è alto 1.70 il 2 giugno' quindi, è un *Hf* a tutti gli effetti. Allo stesso modo, posso dire che 'Dio è eterno in T1', 'Dio è eterno in T2', e così via. Lo stesso si può affermare dell'onniscienza. Credo sia questa l'idea di fondo della posizione di Pike, che la esprime in termini di identità personale<sup>53</sup>. Se, dunque, le premesse di Pike 'Dio esiste in T1' e 'Dio è onnisciente in T1' possono essere considerate *Hf*, la sua argomentazione regge perfettamente. Inoltre, come giustamente evidenzia Zagzebski, il fatto che Dio possieda una certa credenza in T1 è indipendente dal fatto che egli sia essenzialmente onnisciente in T2<sup>54</sup>. Widerker sostiene, d'altro canto, che le critiche mosse ad Adams, sono fallaci poiché presuppongo, affermando 'Dio esiste in T1', che Dio o qualsiasi altro essere necessario (come i numeri, proprietà etc.) sono necessariamente temporali<sup>55</sup>. Questa osservazione ha la sua plausibilità, poiché è corretto ricordare che Dio può essere atemporale, e quindi che affermazioni come 'Dio esiste in T1' non siano del tutto corrette. Tuttavia, l'essere atemporale di Dio non esclude il suo esistere parallelamente all'esistenza del mondo temporale. Il Dio atemporale è comunque lo sfondo in cui si sviluppa

---

<sup>51</sup> *Premessa 5*: Non è in potere di alcuno, in un dato tempo, di fare qualcosa che possa causare che una persona che esiste in un precedente tempo non esista in quel precedente tempo (N. PIKE, *Divine Omniscience and voluntary action*, 27-46).

<sup>52</sup> *Passaggio 9*: L'alternativa (3) del punto 6. è falsa per 5. *Premessa 3*: Non è in potere di alcuno in un dato tempo di compiere qualcosa avente come descrizione una contraddizione logica (N. PIKE, *Divine Omniscience and voluntary action*, 27-46).

<sup>53</sup> N. PIKE, *Of God and freedom: a rejoinder*, 378.

<sup>54</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 83.

<sup>55</sup> D. WIDERKER, *Two fallacious objections to Adams' soft/hard fact distinction*, 105.



il mondo temporale e perciò è in qualche modo corretto dire che ‘Dio esiste in T1’. Inoltre, se volessimo sostenere con forza la totale trascendenza di Dio, allora non potremmo dire, con Adams, che l’esistenza di Dio è un *Sf*, dal momento che i *Sf* sono per definizione legati alla temporalità, mentre Dio sembra non esserlo affatto. Quella che può sembrare una corretta difesa di Adams, quindi, potrebbe rivelarsi un boomerang contro di lei. Se teniamo presente, oltretutto, che la posizione ockhamista si contraddistingue proprio per l’esclusione della *timelessness solution*, appare ancora più fuorviante inserire tali questioni in questa discussione. Detto ciò, ricapitoliamo le problematiche e l’argomentazione ockhamistica per capire i successivi sviluppi. Abbiamo visto che una proposizione come:

4. Era vero 80 anni fa che Jones taglierà il suo prato domani;

è in parte riguardo al futuro perché implica la verità di

5. Jones taglierà il suo prato domani.

Questo significa che la proposizione 4, anche se formulata in un passato, è solo apparentemente riguardante il passato. Essa è accidentalmente necessaria, perché una volta formulata al tempo *t* diventa un fatto del passato, ma non è accidentalmente necessaria in senso stretto, perché è legata ad eventi futuri, cioè alla verità di 5. Così, secondo un ockhamista, 4 non ha la caratteristica della necessità del passato e quindi non vincola Jones nel suo operato. Allo stesso modo la proposizione ‘Dio credeva in T1 che J avrebbe fatto X in T2’ è accidentalmente necessaria in T1, ma in un modo particolare, poiché è legata alla proposizione futura ‘J farà X in T2’ e dunque non obbliga J ad agire in un certo modo.

Le domande da porsi, a questo punto sono tre: le credenze passate (o eterne) di Dio, sono veramente dei *Sf*? In che modo tali credenze sono proposizioni accidentalmente necessarie? Quanto abbiamo detto finora è sufficiente per distinguere un *Hf* da un *Sf*? Come abbiamo già accennato in apertura del paragrafo, seguendo le indicazioni di Zagzebski e di Wierenga<sup>56</sup>, per rispondere alla prima domanda, bisogna riuscire a definire cosa sono esattamente dei *Sf* e

---

<sup>56</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*; E. WIERENGA, *La natura di Dio*. Entrambi questi autori impostano le loro opere distinguendo gli autori che si sono impegnati a rispondere all’una o all’altra domanda.

degli *Hf*, cioè fornire dei criteri per classificare ogni singola proposizione che si presenta alla nostra attenzione. Chiamerò questo tentativo, seguendo Wierenga, *formal approach*<sup>57</sup>. Per rispondere alla seconda, invece, bisogna definire in modo chiaro cosa sia la necessità accidentale, e ciò è stato fatto concentrandosi sull'asimmetria delle nostre capacità di azione riguardo al futuro e al passato; questo lo chiamerò *power's approach*. La terza domanda la affronterò quando tenterò di fare un bilancio.

### 3. Formal approach

L'approccio formale è sicuramente quello dominante nella letteratura recente; abbiamo visto che la sua storia nasce con l'articolo di Adams, nel quale per la prima volta si tenta di definire cosa siano gli *hard* e *soft facts* (per il fatto che ella fa rientrare l'esistenza di Dio tra i *Sf*, il suo è stato definito come un *Existence Ockhamism*<sup>58</sup>); i contributi in tal senso sono molteplici, e noi li affronteremo in ordine cronologico (questi approcci, per il fatto che si riferiscono alle credenze di Dio, classificandole come *Sf*, sono raggruppati nel cosiddetto *Belief Ockhamism*<sup>59</sup>). Possiamo dire, con Fischer, che essi hanno in comune la credenza nel 'primato metafisico del puro presente'. In questa visione, scrive Fischer:

Le verità riguardo al passato sono vere adesso in virtù di ciò che è accaduto nel 'puro presente' di un tempo passato. Le verità circa il futuro sono vere adesso in virtù di ciò che accadrà nel 'puro presente' di un tempo futuro. [...] L'idea di 'puro presente' è l'idea secondo cui ciò che 'realmente sta accadendo' in un tempo può essere identificato con ciò che è temporalmente non-relazionale, cioè un *hard fact* riguardo ad un istante<sup>60</sup>.

Quest'idea è a sua volta legata ad una versione dell'ockhamismo, detto *Snapshot Ockhamism*, il quale prevede che un fatto complesso (ad esempio: 'Dio sa che Socrate è seduto') può essere scomposto nei costituenti atomici o fatti singolari (come 'Socrate siede'<sup>61</sup>). Un'altra caratteristica comune di questi

<sup>57</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 89.

<sup>58</sup> J. M. FISHER, *God, Foreknowledge and Freedom*, 33.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 39.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 38.

approcci è l'assunzione del cosiddetto 'Criterio di Implicazione' dei *Sf*, cioè l'affermazione che un fatto è un *Sf* riguardo a  $t_1$  se implica che un certo tipo di fatto si ottenga in un tempo successivo<sup>62</sup>. Ora, l'obiezione che viene rivolta alla distinzione tra *H/S facts* proposta da Adams può essere riassunta in questi termini: se accettiamo le definizioni proposte, nessuna proposizione potrà mai essere un *Hf*<sup>63</sup>. Ogni proposizione, infatti, potrebbe essere legata ad ogni altra. Per esempio la verità di 'Cesare è morto nel 44 a.C.' è legata alla verità di 'Cesare non è morto nel 1983'. Quindi, se il criterio per distinguere un *Hf* da un *Sf* è quello proposto da Adams in (B), tale distinzione diventa impossibile, e la distinzione tra *Hf* e *Sf* rimane ambigua e inutilizzabile<sup>64</sup>. Craig riporta, a proposito, un esempio illuminante: se,

8. Cesare morì e il suo corpo marcì nel 44 a.C.;

implica:

9. Il cuore di Cesare non ripartirà;

allora nemmeno (8) può costituire un *Hf*, visto che dipende dalla verità di (9), che è evidentemente un *Sf*<sup>65</sup>. Esempi come questo dimostrano che la distinzione tra i due tipi di fatti deve essere puntualizzata. Vediamo i tentativi più importanti.

### 3.1. Freddoso: l'indifferenza temporale e l'immediatezza

La strategia di Freddoso, esposta in *Accidental Necessity and Logical Determinism* (1983)<sup>66</sup>, prosegue lungo la strada tracciata e si incardina sulle definizioni di immediatezza e di submomento. Egli tenta di sviluppare un linguaggio che gli consenta di classificare le proposizioni. Questo linguaggio contiene delle lettere minuscole che rappresentano le proposizioni, delle congiunzioni vero-funzionali, degli operatori modali e degli operatori di tempo verbale ('sarà il caso che', 'era il caso che'). Le proposizioni devono risultare ben

<sup>62</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>63</sup> J. M. FISCHER, *Freedom and Foreknowledge*, 74.

<sup>64</sup> Cfr. P. HELM, *Divine Foreknowledge and Facts*, 313.

<sup>65</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 71.

<sup>66</sup> A. J. FREDDOSO, *Accidental necessity and Power over the past*.

formulate, cioè essere dei costituenti atomici che «rappresentano solamente proposizioni che possono essere espresse in lingua inglese da frasi grammaticalmente al tempo verbale presente»<sup>67</sup> e non devono contenere termini ambigui o indeterminati. In tale contesto Freddoso definisce, se *A* è una proposizione ben formulata,

*A* è temporalmente indifferente se (a) *A* o la sua negazione non sono logicamente possibili o (b) *A*, così come la sua negazione è tale che (i) è vero in un certo  $(w, t)$  dove *t* è il primo momento di *w*, e (ii) è vero in un certo  $(w, t)$  dove *t* è l'ultimo momento in *w*, e (iii) è vero in un certo  $(w, t)$  dove *t* è un momento intermedio.

Il modo per definire la verità di una proposizione in un dato tempo, ci dice Wierenga, è quindi «l'essere indipendente da quello che accade in altri tempi»<sup>68</sup>. Ogni frase atomica temporalmente indifferente è immediata. Con questa nozione di immediatezza, si può definire il submomento per una coppia  $(w, t)$  l'insieme di formule immediate vere in  $(w, t)$ . Due mondi condividono la stessa storia in un tempo solo quando gli stessi submomenti sono veri in ogni tempo precedente<sup>69</sup>. Questo consente a Freddoso di definire la necessità accidentale: una proposizione è accidentalmente necessaria in  $(w, t)$  solo nel caso sia contingentemente vera in *w* e *t* e poi necessariamente vera in ogni tempo successivo in ogni mondo che condivide la stessa storia con *w* in *t*. Dunque, una proposizione come 'Socrate beve la cicuta' è un membro di qualche submomento, ed è accidentalmente necessaria, perché è vera in un mondo, e sarà vera in quel mondo e in tutti quelli che hanno condiviso il submomento. La proposizione 'Jones taglierà il suo prato in *t*', invece, non è accidentalmente necessaria, perché non si è ancora data la proposizione immediata 'Jones taglia il suo prato in *t*' in nessun mondo: la proposizione in oggetto non è membro di nessun submomento e vi è un mondo possibile *w*' che condivide la stessa storia con il nostro mondo nel presente momento ed è tale che non è mai vero che Jones taglierà il suo prato in *t*<sup>70</sup>. Allo stesso modo, la proposizione 'Dio crede che Jones taglierà il suo prato in *t*' non è immediata e quindi non è inclusa in un submomento. Di conseguenza non ha bisogno di essere vera in nessun mondo

<sup>67</sup> *Ibidem*, 269.

<sup>68</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 91.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>70</sup> Cfr. A. J. FREDDOSO, *Accidental necessity and Power over the past*, 63.

attuale. Ma perché non sarebbe immediata? Perché è vera anche oltre l'ultimo momento di tempo, dato che Dio è essenzialmente onnisciente ed eterno. Così, conclude Freddoso, «la mia impostazione permette di affermare che abbiamo il potere di agire sul passato, cioè su quelle proposizioni al passato “infette di futuro” che non sono né accidentalmente necessarie né impossibili nel presente momento»<sup>71</sup>.

Questa impostazione, tuttavia, presenta alcuni problemi: il primo è che se Dio esiste ed è onnisciente, le proposizioni non saranno mai vere in un “ultimo” momento di tempo, ma saranno vere in eterno, e quindi non ci saranno mai proposizioni accidentalmente necessarie. Inoltre, sottolinea Craig, l'impostazione di Freddoso sembra presupporre alcune assunzioni metafisiche che andrebbero discusse, come l'impossibilità della cosiddetta *backward causation* (causazione retroattiva)<sup>72</sup>. I problemi sono diversi, ma non meno gravi, se si concede a Freddoso che un primo e un ultimo momento di tempo esistano. Consideriamo la proposizione,

(29) W è attuale;

che è atomica e indifferente, quindi immediata; se vi è un primo momento di tempo in W, allora (29) è accidentalmente necessaria. Questo significa che (29) sarà vera d'ora in poi, e dunque inclusa in ogni submomento successivo al primo istante di tempo del mondo W. Ora, se prendiamo:

(30) Jones taglia il suo prato in  $t_n$ ;

questa proposizione, in qualsiasi submomento noi vogliamo collocarla, ad esempio  $(W, t_1)$ , sarà sempre accompagnata da (29). Ma se da qualche parte nel mondo W si dà (30), allora 'Jones taglierà il suo prato in  $t'$  diventa accidentalmente necessaria. E quindi, conclude Wierenga, «se è possibile per il tempo avere un primo e un ultimo momento, ogni proposizione contingentemente vera risulta essere, nella trattazione di Freddoso, accidentalmente necessaria»<sup>73</sup>. Così, però, diventa impossibile distinguere tra *Hf* e *Sf*, giacché tutte le proposizioni, essendo accidentalmente necessarie, sono *Hf*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 67.

<sup>72</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 77-78.

<sup>73</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 94.

### 3.2. Hoffman e Rosenkrantz: il criterio della "ripetibilità"

In una direzione simile si muovono Hoffman e Rosenkrantz, i quali, nell'articolo *Hard and Soft Facts* (1984)<sup>74</sup>, introducono il concetto di «fatto ripetibile senza limitazioni»<sup>75</sup>, cioè un fatto che può ottenersi, può fallire nel suo ottenersi, e può ottenersi nuovamente un'infinità di volte. Questo "fatto" deve essere una proposizione atomica espressa nel presente che si può ripetere in  $t_n$ , e non deve essere eterno. La definizione di *Hf* fornita dagli autori è dunque la seguente:

- (I)  $r$  è uno stato di cose 's in t'.
- (II)  $s$  è un fatto ripetibile, espresso al presente;
- (III)  $s$  si ottiene durante  $t$ ;
- (IV)  $s$  è uno stato di cose semplice oppure, se è complesso, tutte le sue parti sono ripetibili senza limitazioni e esprimibili al presente;
- (V) né  $s$  né  $r$  implicano uno stato di cose (o un insieme di stati di cose) che vada oltre  $t$ ;
- (VI)  $t$  è un tempo passato.

Una definizione di questo tipo, se si considera  $t_1 < t_2$ , fa sì che la proposizione 'Dio conosceva in  $t_1$  che J farà X in  $t_2$ ' sia un *Sf* perché non soddisfa (ii) e (v), in quanto espressa al passato e in quanto una parte della proposizione ('Dio conosceva') è eterna, dal momento che Dio è necessario. Una proposizione come 'Socrate cammina in  $t_1$ ', invece, può essere considerata un *Hf*. Possiamo chiederci ora: il criterio introdotto da questi autori è funzionale a risolvere il problema? Senza dubbio questa impostazione ha il pregio di slegare il concetto di *H/S facts* dalla capacità o meno di un agente di agire in modo tale che certi eventi non siano accaduti. Tuttavia, secondo Craig<sup>76</sup>, rimangono alcune perplessità: se il criterio è utilizzato sistematicamente, infatti, nessuno stato di cose necessario sarebbe un *Hf*. Stati di cose come 'Dio esiste in  $t_1$ ' (assolutamente necessario), 'Colombo ha scoperto l'America nel 1492' (accidentalmente necessario) non soddisfano (ii) e nemmeno (v), dunque sono *Sf*, sebbene, 'Colombo scopre l'America nel 1492' sia un *Hf*. Così, cioè, viene meno la possibilità di dare una spiegazione della necessità temporale e quindi l'ipotesi degli autori diventa

<sup>74</sup> J. HOFFMAN - G. ROSENKRANTZ, *Hard and Soft Facts*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 423.

<sup>76</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 73-74.

poco utile nel risolvere i problemi del determinismo teologico. Senza contare, prosegue Craig, che gli autori dovrebbero fornire delle motivazioni in più per accettare i loro criteri di definizione, che altrimenti risultano arbitrari<sup>77</sup>.

Hoffmann e Rosenkrantz hanno quindi spezzettato le proposizioni, dicendo che sono *Hf* solo quelle atomiche espresse al presente e indicizzate (cioè hanno un'indicazione temporale come 'nel 1492' o 'in  $t_1$ ' etc.) al passato. Queste condizioni, da sole, non consentono però di escludere che 'Dio conosce in  $t_1$ ' e 'Dio esiste in  $t_1$ ' non siano *Hf*. Per ovviare a questo problema, gli autori introducono l'idea che si debba escludere dagli *Hf* ciò che è eterno e necessario, come l'esistenza e la conoscenza. Questo, tuttavia, è alquanto arbitrario. Prese in se stesse, infatti, le due proposizioni relative all'esistenza e alla conoscenza di Dio non implicano la necessità e l'eternità di Dio, ma solo che un soggetto conosca ed esista in un dato tempo. Quindi, non possono essere escluse a priori dagli *Hf*. In una frase come 'Dio conosce in  $t_1$  che J fa X in  $t_2$ ', le due parti 'Dio conosce in  $t_1$ ' e 'J fa X in  $t_2$ ' sono *Hf*, perché espresse al presente e perché descrittive delle azioni ripetibili. Ciò che può far pensare che l'intera proposizione non lo sia, piuttosto, è il nesso di implicazione che mette in relazione  $t_1$  con  $t_2$ , perché è l'accostamento dei due indicatori temporali che consente al lettore di interpretare la conoscenza di Dio come un evento che precede l'azione di Jones. In altre parole: prese singolarmente, tutte le proposizioni atomiche possono essere tradotte in una proposizione al tempo presente accompagnata da un indicatore temporale; tutte le proposizioni, cioè, se accettiamo la proposta degli autori, possono esprimere un *Hf*, se non si introduce l'arbitraria esclusione di ciò che è necessario ed eterno. Il problema sta dunque nella particella "che", la quale lega le proposizioni tra loro. Se si esclude questa particella si riesce ad individuare cos'è un *Hf*, al prezzo, tuttavia di non mettere più in relazione gli eventi passati con quelli futuri. Ma se mancano le relazioni, come è possibile definire un *Sf*? La risposta è abbastanza ovvia: non è più possibile, perché un *Sf* è relazionale per definizione, e quindi la distinzione *H/S facts* cade.

Se questo è vero, sembra che l'inserimento della clausola dell'eternità e della necessità sia un'ipotesi *ad hoc*, introdotta per fornire un possibile criterio di distinzione tra *H/S facts* all'interno di un sistema concettuale in cui tale distinzione non è più possibile. Anche accettando questo criterio, dobbiamo chiederci, però, se tale caratterizzazione di un *Sf* sia sufficiente a rendere innocua la proposizione 'Dio conosce in  $t_1$  che J fa X in  $t_2$ '. È questo il punto su cui lavorerà Fischer.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, 73.

### 3.3. *Zemach e Widerker: il passato chiuso e la memoria*

L'approccio di questi due autori in *Facts, Freedom and Foreknowledge* (1988)<sup>78</sup>, tenta di prescindere dall'idea di immediatezza introdotta da Freddoso, concentrandosi sulle proposizioni ristrette al passato. Essi definiscono:

$VERO_W$  = la serie di tutte le proposizioni vere in un mondo  $W$ ;

$ANH_t$  = la proposizione che indica: 'non ci sono tempi dopo  $t$ ';

$PASSATO_{(t, W)}$  = serie di proposizioni  $p$ , dove  $p$  è un membro di  $VERO_W$  compatibili con  $ANH_t$ ;

$C_{(W, t)}$  = serie di mondi che condivide l'ontologia del mondo  $W$ .

È importante notare che il criterio per definire un evento passato è la mancanza di un riferimento ad 'un tempo dopo  $t$ ': si deve presupporre, cioè, che il tempo finisca con l'evento stesso, e quindi non vi possano essere riferimenti al futuro. In questo sistema, un futuro contingente è una proposizione il cui valore di verità differisce nel mondo  $W^*$  rispetto a  $W$ ; un futuro necessario è una proposizione il cui valore di verità non può differire nei mondi possibili; infine,

(SF) una proposizione  $p$  esprime un *Sf* riguardo al passato in  $W$  in  $t$  se (i)  $p$  è una proposizione atomica contingente in  $t_i$ , con  $t_i < t$  (ii)  $p$  è vera in  $W$  e (iii)  $p$  è un futuro contingente in  $t$ .

(HF) una proposizione  $p$  esprime un *Hf* riguardo al passato in  $W$  in  $t$  se (i)  $p$  è una proposizione atomica contingente in  $t_i$ , con  $t_i < t$  (ii)  $p$  è vera in  $W$  e (iii)  $p$  è un futuro necessario in  $t$ .

Se prendiamo due proposizioni come

(28) Dio crede che Jones taglierà il suo prato in  $t$ ;

(31) Nel 1980 Dio crede che Jones taglierà il suo prato in  $t$ ;

possiamo dire che (28) non è un *Hf* perché non è una proposizione contingente (una credenza di Dio è vera in tutti i mondi), e nemmeno lo è (31) dato che, affinché sia vera, ci deve essere un tempo  $t$  futuro successivo al 1980. Quindi (31) non è un membro di  $PASSATO_{(oggi, mondo\ attuale)}$  dal momento che non ci sono

<sup>78</sup> E. ZEMACH – D. WIDERKER, *Facts, Freedom and Foreknowledge*.



tempi dopo il presente. Questa argomentazione, però, anche se parte da definizioni diverse, presenta le stesse difficoltà di quella di Freddoso: il principio  $ANH_t$  implica che ci sia un ultimo momento di tempo e dunque, come Wierenga ha mostrato, tutte le verità contingenti sarebbero accidentalmente necessarie. Il problema, in fondo, è lo stesso che abbiamo già visto: isolando delle proposizioni atomiche per chiuderle nel passato, è necessario eliminare i riferimenti al futuro. Così, però, si perde la pregnanza della distinzione tra *Hf* e *Sf*, riducendo tutte le proposizioni ad essere o *soft* o *hard*. Sottolinea giustamente Wierenga che, spezzettando le proposizioni per isolare quelle atomiche e “dure”, si rischia di avere proposizioni che descrivono solo quello che esiste<sup>79</sup> senza però poter cogliere i legami tra i fatti (che sono temporali).

Anche Widerker torna spesso su tali questioni<sup>80</sup>, negli anni seguenti, e giunge a concludere, nell'articolo *Troubles with Ockhamism* (1990), che la risposta ockhamistica al problema dell'onniscienza e della libertà umana non sembra soddisfacente<sup>81</sup>. La convinzione maturata è che una proposizione come:

(G) Dio credeva in T1 che Jones avrebbe tagliato il suo prato in T3;

è un *Hf* riguardo al passato, e quindi l'azione di Jones è inevitabile. In un articolo del 2002, egli tenta di fornire degli argomenti più forti di quelli di Fischer, che esporrò nel prossimo paragrafo, per difendere questa convinzione. Uno, in particolare, è per noi interessante:

(M): Se F è un fatto del passato relativo ad un tempo T ed è logicamente possibile per una persona S ricordare quel fatto in T, allora F è un *hard fact* riguardo al passato, relativo a T.

Secondo Widerker, (M) sembra essere una plausibile e sufficiente condizione per un fatto per essere *hard*, e deriva dall'impossibilità di ricordare qualcosa che non sia già completamente avvenuto<sup>82</sup> al tempo in cui avviene la rimembranza (potremmo quindi chiamarlo Argomento della Memoria). Applicando questo criterio, conclude l'autore, (G) è un *Hf*, e la soluzione ockhamistica crolla.

<sup>79</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 97.

<sup>80</sup> D. WIDERKER, *Two fallacious objections to Adams' soft/hard fact distinction*; D. WIDERKER, *Troubles with Ockhamism*.

<sup>81</sup> Id., *Troubles with Ockhamism*, 480.

<sup>82</sup> Id., *Why God's beliefs are not hard-type soft facts*, 84.

### 3.4. Fischer: *hard-type soft facts*

Non c'è dubbio che l'autore più critico nei confronti dell'ockhamismo sia stato John Martin Fischer. Egli ha contribuito non poco al dibattito che stiamo affrontando, con vari articoli e una pubblicazione monografica sull'argomento, nella quale raccoglie i numerosi saggi degli autori che abbiamo trattato, premettendo una voluminosa introduzione<sup>83</sup>. Egli è stato il primo a schierarsi nettamente dalla parte di Pike, difendendo l'incompatibilismo dagli attacchi ockhamisti. Nel suo primo articolo, *Freedom and Foreknowledge* (1983), Fischer critica fortemente l'argomentazione di Adams. Analizzando il caso di un *Sf* come:

(A) Cesare morì 2009 anni prima che Saunders scrivesse il suo articolo.

Fischer fa notare, innanzitutto, che se la proposizione implicante la morte di Cesare e lo scritto di Saunders sono separati da 2009 anni, i due eventi stanno in una certa relazione. Se noi interpretiamo 'Q è una condizione necessaria per P' come 'P implica Q', quindi, lo scrivere l'articolo nel 1965 può sembrare una condizione necessaria per il fatto che la morte di Cesare sia 2009 anni antecedente allo scrivere l'articolo da parte di Saunders. Dal momento che veramente Saunders scrisse il suo articolo nel 1965, 'Saunders scrisse il suo articolo nel 1965' è materialmente implicato da 'Cesare morì 2009 anni prima che Saunders scrivesse il suo articolo'. Così, se noi interpretiamo 'Q è una condizione necessaria per P' come 'P implica materialmente Q', allora lo scrivere l'articolo nel 1965 è una condizione necessaria per la verità di 'Cesare morì 2009 anni prima che Saunders scrivesse il suo articolo'. Tuttavia, ci dice Fischer, è ovvio che se viene adottato questo senso di condizione necessaria, allora nessuna proposizione potrà mai esprimere un *Hf* riguardo al 44 a.C., dal momento che ogni fatto potrebbe essere inserito in una proposizione come (A). La spiegazione di Adams, secondo Fischer, è quindi inadeguata, perché non fornisce una spiegazione della nozione di condizione necessaria (nemmeno nella versione controfattuale, di cui parleremo). L'autore, per consolidare l'idea che la conoscenza passata di Dio sia un *Hf*, invita gli incompatibilisti a "costringere" i concordisti ad intendere le conoscenze come stati mentali. In questa prospettiva sarebbe assurdo supporre che lo stesso stato mentale di Dio in T1 conti come due differenti credenze a seconda dei differenti comportamenti di Jones in T2, in modo tale che solo in T2 assuma come propria una delle due credenze. Non si può argomentare che, se Jones non

---

<sup>83</sup> J. M. FISHER, *God, Foreknowledge and Freedom*, 1-56.

ha fatto X in T2, allora lo stato della mente di Dio, che attualmente costituisce la sua credenza che Jones ha fatto X, non costituisce quella credenza, perché in questo modo l'onniscienza di Dio ne risulterebbe molto attenuata. Fischer ci invita allora a fare molta attenzione agli esempi che portiamo nelle argomentazioni, perché, ad esempio, tra 'Cesare muore 2009 anni prima dello scrivere di Saunders', 'Smith conosce in T1 che Jones farà X in T2' e 'Dio conosce in T1 che Jones farà X in T2', sebbene siano tutti *Sf* secondo Adams, c'è una grande differenza; è proprio l'assimilazione di questi tipi di fatti che crea la base per dire che la credenza di Dio in T1 è un *Sf* circa T1, quando invece le credenze di Dio hanno uno status del tutto particolare. La costrizione che Fischer propone, inoltre, coglie, a suo avviso, la nozione incompatibilista di fissità del passato. Se questa costrizione è accettabile, allora Pike può difendere sia il suo incompatibilismo sia la tesi dell'asimmetria.

Quanto alla distinzione tra *H/S facts*, la tesi caratteristica di Fischer è la seguente: pur ammettendo che ci sono *Sf* circa il passato, ve ne sono alcuni tali che nessuno può agire ora in modo che essi non siano fatti. Per esempio, se oggi è giovedì, era un *Sf* circa il passato che lunedì il sole sarebbe sorto mercoledì. Ma giovedì nessuno avrebbe potuto agire in modo che non sarebbe stato vero lunedì che il sole sarebbe sorto mercoledì. Così, anche se il fatto che Y era Dio in T1 è un *Sf* circa T1, questo non è sufficiente per stabilire che Jones avrebbe potuto agire in T2 in modo che Y non sarebbe stato Dio in T1. Inoltre, è teologicamente impossibile supporre che un agente umano è libero di agire in modo che una persona, la quale è attualmente Dio, non sia più Dio. Questo vorrebbe dire, infatti, rendere l'identità di Dio dipendente dalle azioni umane, ma in tal modo Dio sarebbe difficilmente degno di adorazione. Questo concetto è ripreso nell'articolo del 1985 – lo stesso in cui è esposto FPC – dove Fischer spiega che un essere supremo non può essere *existence-dependent*, cioè non può essere dipendente, quanto alla sua esistenza, da fattori esterni<sup>84</sup>. L'affermazione dell'indipendenza di Dio, che secondo Fischer vanta una plausibile tradizione teologica<sup>85</sup>, è la base per rifiutare un'affermazione come:

(3b) Rientra fra i poteri di Jones di agire in T2 in modo che Yahweh (sebbene esista in T1) non sia più Dio in T1.

---

<sup>84</sup> J. M. FISCHER, *Ockhamism*, 91, e più diffusamente in Id., *Pike's Ockhamism*, 57-62.

<sup>85</sup> Id., *Ockhamism*, 93.

In qualche modo, dunque, Fischer segue Pike nel riconoscere che esistono dei *Sf*, e si spinge perfino a riconoscere che le credenze di Dio siano dei *Sf*. Tuttavia, egli s'impegna a dimostrare che le credenze di Dio sono dei *Sf* particolari, che lui chiama *Hard-type soft facts*. Due sono i concetti che vanno distinti a questo punto, secondo questo autore: (a) *durezza*: ha a che fare con la relazione di un fatto del passato con la realizzazione di un fatto del futuro (è la caratteristica generale che distingue *hard* e *soft*); (b) *fissità*: ha a che fare con la capacità di un agente di agire su un evento del passato, modificandolo. Una volta distinte queste caratteristiche, Fischer procede sostenendo che l'essere *soft* di un fatto del passato non implica la perdita della sua fissità. Possono esistere, quindi, dei *Sf* che ascrivono a un oggetto una proprietà *hard* (la credenza) che è temporalmente immediata e non-relazionale<sup>86</sup>. Per esempio, sostiene Fischer, avere una credenza è una "dura proprietà". Craig sottolinea<sup>87</sup> che questa è la riproposizione, in altre vesti, di FPC: nessuno può agire in modo tale che una dura proprietà non sia stata posseduta dal possessore di quella proprietà. È un punto controverso, che sarà bersaglio di numerose critiche. In effetti, tutta l'argomentazione di Fischer è tesa a combattere le posizioni ockhamistiche tenendo fermo un punto, che viene tradotto in vari modi per neutralizzare le tesi degli avversari calandosi nel loro linguaggio: la convinzione di fondo è che le credenze di Dio precedano temporalmente gli eventi, e non possano essere determinate dall'azione di un agente umano, né dall'avverarsi o meno di un dato evento contingente: le azioni dell'uomo non possono essere una condizione necessaria per le credenze di Dio! Questa è un'assunzione teologica, oggetto di rifiuto da parte dei sostenitori del *power's approach* che vedremo tra poco. Scendendo ancor più in profondità, questa assunzione teologica si basa sull'accettazione del principio della fissità del passato, il quale però necessita di essere ulteriormente difeso dimostrando che nessun agente ha effettivamente la capacità di agire sul passato: in questo caso, è l'incompatibilista ad avere, secondo Craig, l'onere della prova<sup>88</sup>. È quello che vedremo nel paragrafo *Changing the past*.

---

<sup>86</sup> ID., *Hard-type soft facts*, 597. Conclusione ribadita anche in ID., *Hard Properties*, 162.

<sup>87</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 177.

<sup>88</sup> W. L. CRAIG, 'Nice soft facts': *Fischer on Foreknowledge*, 239-240.

#### 4. Hard e Soft Facts: un bilancio

Tentiamo ora di tracciare un bilancio. Abbiamo visto che, se si accetta la distinzione tra *Hf* e *Sf* fondata sulla relazionalità dei secondi e l'isolamento dei primi, non c'è un criterio adeguato per distinguere i fatti non-relazionali, e il risultato è che abbiamo solo *Sf*. D'altro canto, sembra che l'unico modo per trovare dei fatti non-relazionali sia di isolarli forzatamente, scomponendo le proposizioni in proposizioni atomiche, isolandole e de-temporalizzandole. Ma così si perde il nesso tra gli eventi e tra le proposizioni, mancando di nuovo l'obiettivo, poiché diventano tutti *Hf*. Resta poi un problema di fondo, anche nel caso degli *hard-type Sf*: se pure si trova un modo per definirli, infatti, un agente può comunque avere il potere di agire sugli *hard-type Sf*, di modificarli, e quindi vanificarne il ruolo. Widerker, a tal proposito, fa questo esempio: possiamo immaginare una situazione in cui Dio, alla luce della sua credenza in T2 che Jones tenterà di uccidere Smith in T5, rivela questo fatto a Smith in T3 causando un evento E (per esempio una voce dal cielo). Se la credenza di Dio era, come un ockhamista mantiene, un *Sf* riguardo al passato sul quale Jones ha il potere di agire, Jones può rifiutare il suo tentativo di uccidere Smith, facendo sì che l'evento E non accada. Ma se l'evento E non accade viene violato un *Hf*, e assieme a lui anche il principio della necessità del passato (che, ricordiamolo, un ockhamista non rifiuta). L'idea di Fischer di accettare che la credenza di Dio sia un *Sf*, attribuendole però un certo grado di fissità, quindi, genera un cortocircuito. Per questo motivo, Widerker preferisce rifiutare l'idea di *hard-type Sf* e classificare le credenze di Dio semplicemente come *Hf*<sup>89</sup>. Così però, è evidente, si resta nell'ockhamismo rifiutando la soluzione ockhamistica.

Credo che le considerazioni di Zagzebski su tutto questo percorso siano illuminanti: le definizioni di *Hf* e *Sf* si basano sulla decisione di quali fatti far entrare in quella categoria, e si costruiscono intorno alle caratteristiche che tali fatti possiedono, tentando di far in modo che non si abbiano controesempi. Posta una serie di esempi H1, H2, H3... H<sub>n</sub> e un'altra serie di esempi S1, S2, S3...S<sub>n</sub>, colui che crede che P sia H deve semplicemente trovare delle caratteristiche che P ha in comune con H e non con S e usarle come definizioni di H. Lo stesso, però, lo può fare chi è convinto che P sia S. Sarà sempre possibile trovare una proprietà, afferma sarcasticamente l'autrice, «fintanto che non c'è limite alla complessità»<sup>90</sup>, e conclude evidenziando che la distinzione tra *Hf* e

<sup>89</sup> D. WIDERKER, *Why God's beliefs are not hard-type soft facts*, 81.

<sup>90</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 75.

*Sf*, emergente da questo procedimento, non è reale, bensì puramente nominale. È lo stesso Craig, al termine della sua analisi della distinzione, a dirci che «non esistono proprietà manifeste degli *Hf* che ci permettano di distinguerli dai *Sf*. Alcuni fatti del passato, non vi sono dubbi, sono *hard*, ma non abbiamo alcun modo, a prescindere dalla rivelazione, di sapere quali siano. [...] Ovviamente, solo Dio lo sa»<sup>91</sup>.

Hasker, invece, è convinto che, sebbene si possano individuare dei criteri per distinguere gli *H/S facts* – in tal senso egli considera ammirevoli i tentativi di Freddoso e Hoffman-Rosenkrantz – non ci sono comunque garanzie che questo successo possa servire a risolvere il problema del determinismo teologico<sup>92</sup>. Al più si potrà risolvere il determinismo logico, ma non quello teologico, poiché quest'ultimo ha delle peculiarità intrinseche. Nel determinismo teologico, infatti, vi è, a suo dire, una *conceptual necessity*, cioè una necessità che nasce dal significato dei termini delle proposizioni. Quando inseriamo il termine “Dio” in una proposizione, introduciamo il nostro concetto di Dio, il quale include l'attributo dell'infallibilità essenziale<sup>93</sup>. La lezione che dobbiamo imparare, conclude, è che nel determinare se una proposizione è un *Hf* o *Sf*, dobbiamo considerare cosa è derivabile da quella proposizione escludendo le considerazioni riguardo alle proprietà essenziali di Dio. Così facendo, possiamo abbracciare le posizioni proposte da Freddoso e Hoffman-Rosenkrantz, ma non riusciamo più a risolvere i problemi del determinismo teologico, che per sua natura include le proprietà essenziali di Dio<sup>94</sup>.

## 5. Changing the past

All'inizio del paragrafo relativo agli *H/S facts* avevamo accennato al fatto che una problematica da risolvere per i sostenitori della loro distinzione era la possibilità di legare, attraverso delle proposizioni, qualsiasi fatto del passato con qualsiasi fatto del futuro. Questa, del resto, è la stessa premessa per definire i *Sf*. Tuttavia, se il ragionamento degli ockhamisti è corretto, noi potremmo legare ogni evento del passato con qualsiasi evento del presente o del futuro in modo indiscriminato. Per esempio, la morte di Cesare potrebbe essere mes-

<sup>91</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 84.

<sup>92</sup> W. HASKER, *Theological Fatalism*, 428.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 429.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 434.

sa in dubbio dal fatto che la mia oca mangi o non mangi un chicco di grano. Così, potendo collegare, attraverso una qualsiasi proposizione, qualsiasi evento del passato con qualsiasi evento del presente o del futuro – rendendo gli uni dipendenti dagli altri per via di un nesso logico instaurato da una proposizione – avremmo come risultato che non esisterebbe alcun fatto reale con una descrizione compiuta. Prendiamo ad esempio la seguente situazione: possiedo due oche e voglio legare ad esse il destino di Cesare. Descriverò quindi la sua morte, in  $t$ , in questi termini:

(a) Cesare è morto 2054 anni prima che la mia oca<sub>1</sub> mangiasse il chicco<sub>1</sub> di grano in  $t_1$ ;

Dove  $t_1$  è un tempo successivo al presente  $t$ . Poi prendiamo:

(b) Cesare è morto 2054 anni prima che la mia oca<sub>2</sub> mangiasse il chicco<sub>1</sub> di grano in  $t_1$ .

La situazione è molto simile a quella descritta da Fischer nell'esempio che abbiamo visto riguardo a Cesare e la scrittura dell'articolo da parte di Saunders. Chiaramente, se il chicco<sub>1</sub> è lo stesso in (a) e (b), le due proposizioni non possono essere entrambe vere. In  $t_1$  il chicco<sub>1</sub> è mangiato da oca<sub>1</sub> o da oca<sub>2</sub>. Pensiamo che la mia oca<sub>1</sub> abbia effettivamente mangiato il chicco di grano in  $t_1$ . Quindi (a) era vera e (b) era falsa. Se invece accade in  $t_1$  che l'oca<sub>2</sub> mangi il chicco<sub>1</sub>, era vera (b) e falsa (a). Se la morte di Cesare è realmente dipendente dal fatto che una delle due oche mangi il chicco, allora la descrizione della morte di Cesare non sarà mai completa finché non saprò quale delle due oche ha mangiato il chicco. Allargando il discorso a tutti i possibili fatti futuri, risulta che non potrò mai dare una descrizione compiuta della morte di Cesare fino a che non saprò l'esito di tutte le possibili alternative di tutti i possibili eventi futuri. Riguardo alla morte di Cesare, dunque, non avrei la benché minima conoscenza e non potrei nemmeno classificarla. Questo implica che la morte di Cesare non è avvenuta? Ovviamente no. Essa si è verificata indipendentemente dalle relazioni con gli eventi futuri che noi possiamo istituire attraverso delle proposizioni descrittive. Se essa avesse dovuto ottemperare a tutte le descrizioni possibili avrebbe dovuto aspettare, prima di accadere, di vedere se si realizzava (a) o (b). La morte di Cesare avrebbe dovuto attendere che tutti i possibili futuri siano compiutamente realizzati, il che è evidentemente assurdo. A meno che non si accetti che il tempo si concentri in un punto (cioè in un eterno presente)

o che alla morte di Cesare possa corrispondere uno solo dei due eventi futuri (è l'ipotesi del fatalismo). Se anche la morte è avvenuta, però, resta il fatto che la conoscenza di essa, descritta in una proposizione come (a) o (b), non poteva essere posseduta al momento della morte di Cesare. E per Dio questo è un bel problema.

Questo lungo discorso ci permette di comprendere meglio la problematica di fondo che è inerente alla soluzione ockhamistica. Essa concerne l'efficacia causale che un agente può avere sul passato. Non è chiaro, infatti, se un agente possa modificare un fatto del passato, la verità di una relazione, o quant'altro. In parole semplici: cos'ha modificato, del passato, la mia oca? L'espressione che ricorre frequentemente nei testi affrontati è *bringing about the past*, che potremmo tradurre come 'agire sul passato', o 'causare il passato'. Preferisco utilizzare "agire" perché l'altra traduzione ha delle implicazioni controverse di cui renderò conto tra poco. Questa forma da me scelta, però, essendo molto generica, chiede di essere chiarita. Si pone questo obiettivo lo stesso Fischer, nell'introduzione al suo libro. Egli evidenzia come il termine agire possa essere letto in senso forte o debole. Il primo consiste nella possibilità, da parte dell'agente, di contribuire causalmente ad un fatto del passato, modificandolo. Il secondo, invece, è un agire non-causale o, come vedremo, controfattuale. Coloro che insistono su questa differenziazione sono chiamati Teorici della Differenza (*Difference Theorist*) e sono principalmente Saunders e Plantinga. I Teorici della Differenza non ammettono che una persona possa iniziare, in  $t_2$ , una catena causale che riguarda un evento in  $t_1$ , ma ritengono coerente sostenere che una persona può in  $t_2$  compiere un atto il quale, se compiuto, il passato in  $t_1$  sarebbe differente da come è stato. Questo significa che, se nessuna delle due oche mangia il chicco, Cesare non sarebbe morto? Se così fosse, la mia oca agirebbe causalmente sul passato, attivando una catena causale che, in un modo misterioso, impedirebbe a Bruto di colpire Cesare. Ma tale interpretazione, ci dice Fischer, sembra essere esclusa dagli stessi Teorici della Differenza. Sembra più plausibile sostenere che a modificarsi è solo la relazione tra la morte di Cesare e l'atto della mia oca. Così, il passato è differente perché una sua completa descrizione dovrebbe includere l'atto futuro della mia oca, ma non si arriva a sostenere che gli eventi del passato non siano accaduti come sono accaduti.

Craig evidenzia la differenza dei due tipi di cambiamento imposti al passato, dicendo che nel primo l'oca *brings about the past immediately*, cambia il passato in modo diretto (lo causa); mentre nel secondo caso, si tratta di un



*merely descriptive change*<sup>95</sup> (lo cambia solamente). Nella stessa direzione va la distinzione, che non seguirò, tra *changing* e *affecting the past*<sup>96</sup>. Lo stesso autore prosegue affermando che, evidentemente, il primo tipo di azione sul passato è più radicale. Essa corrisponde alla *backward causation*, cioè la possibilità di agire causalmente sul passato. Un individuo agisce causalmente su qualcosa quando la sua azione è necessaria (anche se non sufficiente) a causare un dato stato di cose: ad esempio, io contribuisco causalmente alla caduta di un libro se attraverso il mio corpo lo spingo al di là del bordo del tavolo su cui è posato. Una stessa efficacia causale, ma sul passato, imporrebbe di pensare che io possa tornare indietro nel tempo ed impedire alla mia sveglia di suonare ieri alle 7.25 spegnendola alle ore 7.24. Un'ipotesi del genere però, mi costringerebbe a pensare che sia possibile viaggiare nel passato.

La domanda da porsi, quindi, è la seguente: la *backward causation*, oppure i viaggi nel tempo, sono possibili? Sinceramente non ho una risposta a questo interrogativo, e gli stessi Craig e Hasker riconoscono che questa è una questione controversa<sup>97</sup>. In un lungo capitolo della sua opera Craig mostra come non sia illogico pensare ad una *backward causation*, in quanto, di per sé, non è un'ipotesi contraddittoria. Allora, perché percepiamo una grande differenza tra il nostro potere causale riguardo al futuro e il nostro potere causale riguardo al passato (*causal asymmetry*<sup>98</sup>)? Pochi sosterebbero che non abbiamo la possibilità di incidere sul futuro cominciando nel presente una catena causale al posto di un'altra. Con la stessa sicurezza, molti affermerebbero l'impossibilità di attivare una catena causale che modifichi un fatto del passato<sup>99</sup>. Ci sono vari modi per giustificare questa affermazione di senso comune. Craig ne riporta alcuni, come ad esempio il fatto che siamo portati a individuare una continuità temporale che va dal prima al dopo<sup>100</sup>. Oppure, noi percepiamo che non possiamo più agire causalmente su qualcosa che non c'è più (il passato); allo stesso modo, però, si obietta, non potremmo agire neanche sul futuro, dal momento che anch'esso non esiste. Tuttavia, mentre il passato è attualizzato, il futuro è

<sup>95</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 104.

<sup>96</sup> Si veda a proposito W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 126.

<sup>97</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 93; alcuni testi di riferimento per questa problematica sono: M. DUMMETT, *Bringing about the past*, in *Philosophical Review* 73 (1964) 338-359; R. G. SWINBURNE, *Affecting the past*, in *Philosophical Quarterly* 16 (1966) 314-347; J. M. FISCHER, *Power over the past*, in *Pacific Philosophical Quarterly* 65 (1984) 335-350.

<sup>98</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 157.

<sup>99</sup> R. G. SWINBURNE, *Affecting the past*, 314-347.

<sup>100</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 153.

solo potenziale: quando diciamo che il passato è imm modificabile, pensiamo al passato come una concreta totalità, una somma della totalità dei fatti che sono avvenuti; il futuro, invece, non è “già fatto”, bensì esiste in larga parte solo come progetti o tendenze<sup>101</sup>.

Assumendo come premessa che un agente ha la facoltà di agire liberamente, ciò che blocca l'ipotesi di agire in modo da modificare il passato è l'idea che il passato sia “dato”; idea che, con la stessa premessa, non vale per il futuro, il quale risulta quindi aperto. Se si accetta, dunque, che le cause precedono gli effetti, pena la perdita della possibilità di spiegare come gli eventi si producono, allora possiamo sostenere che il presente e il passato sono causa del futuro perché le cause, per loro natura, continuano e perdurano nei loro effetti. Così, la *backward causation*, risulta ontologicamente impossibile (anche se logicamente lo è), perché viola la natura della realtà<sup>102</sup>: si tratta di accettare, conclude Craig, che l'affermazione ‘un effetto non può precedere la sua causa’ è una verità *a priori*. Non ci resta che imboccare la strada che prevede una forma di azione “debole” nei confronti del passato, ovvero un cambiamento che riguarda solo le relazioni, o le descrizioni del passato. Ho già accennato al fatto che questo tipo di potere dell'agente è definito controfattuale. Per capire in cosa consista questo *power*, che starà alla base delle argomentazioni del prossimo paragrafo, è indispensabile fare alcune premesse. Iniziamo specificando cosa intendiamo con l'espressione ‘enunciato controfattuale’. L'aggettivo rimanda immediatamente all'idea che tale enunciato sia un'ipotesi che è contraria ai fatti. Solitamente la forma di tali enunciati è ‘se... allora...’, cioè sono dei costrutti condizionali utilizzati per parlare di possibilità non realizzate. Facciamo un esempio:

(A) Se non avessi frequentato quel corso non avrei imparato nulla di bioetica.

Un condizionale di questo tipo è detto *subjunctive conditional*, o *remote conditional*, perché è formulato al congiuntivo, mentre i condizionali classici sono espressi al presente, nella forma

(B) Se oggi piove allora prendo l'ombrello.

---

<sup>101</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 123.

<sup>102</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 154.

La differenza concettuale tra (A) e (B) sta nel fatto che, in (A), colui che parla non ha alcun dubbio riguardo alla verità dell'antecedente, poiché è un dato del passato (il corso è stato frequentato). In (B), invece, non c'è certezza della verità dell'antecedente. Inoltre, il valore di verità di un enunciato come (A) non dipende solo dal valore di verità dei suoi componenti. Se nei controfattuali l'antecedente è sempre falso, tutti i controfattuali sono veri. Per evitare che la verità del conseguente e la falsità dell'antecedente non pregiudichino la verità del controfattuale, bisogna restringere le condizioni di verità: il controfattuale risulta vero solo se l'antecedente, insieme ad una serie di premesse "di supporto" implica il conseguente. Questa restrizione è utile perché non possiamo immaginare che il conseguente sia vero anche se l'antecedente è falso (non a caso i controfattuali più frequenti sono quelli in cui l'antecedente è falso). Il controfattuale, infatti, per sua natura, vuole mostrare che se si verifica un antecedente diverso da ciò che è accaduto (nel nostro caso è accaduto che io non sia andato al corso), allora si deve verificare un conseguente diverso da quello che è accaduto (se si fosse verificato che non fossi andato al corso, si sarebbe verificato che non avrei imparato nulla). Quando si valuta un controfattuale, cioè, si devono tenere presenti anche tutte le circostanze non logiche che non sono enunciate, le quali specificano la relazione tra antecedente e conseguente (sono dette condizioni pertinenti). Nel nostro esempio, una di queste circostanze di supporto è che non vi siano altri modi per imparare bioetica. Insomma, l'antecedente deve essere rilevante (non-banale) per il conseguente, deve essere una condizione necessaria per il suo accadere, vi deve essere una connessione tra i due.

A partire da questo, i condizionali controfattuali permettono di definire una teoria della causalità nel modo seguente: l'evento A causa l'evento B se è vero il condizionale controfattuale 'se A non fosse accaduto, B non sarebbe accaduto'. Formulando un controfattuale, cioè, si mette in evidenza la dipendenza tra i due eventi, individuando come "causa" quell'evento che è necessario all'accadere dell'altro evento. Naturalmente, quando parliamo di controfattuali ci riferiamo a delle proposizioni. In questa prospettiva, si ha una dipendenza controfattuale quando una proposizione può formare l'antecedente di un controfattuale (vero) in cui il conseguente è un'altra proposizione legata alla prima. 'A' dipende controfattualmente da 'B' solo se è vero il controfattuale 'se fosse A, allora sarebbe B'. Quando, invece, abbiamo a che fare con gli eventi, dobbiamo parlare di dipendenza causale. Quest'ultima, però, può essere definita proprio attraverso i controfattuali: un evento Y è causa di un evento Z solo se la proposizione P che lo descrive dipende controfattualmente da quella che descrive l'altro. Devono

essere veri i due controfattuali: 'Se fosse P(Y), sarebbe P(Z)' e 'Se non fosse P(Y) non sarebbe P(Z)'. Successivamente, immaginando più eventi in relazione reciproca, possiamo creare delle catene casuali: se abbiamo tre eventi Y, Z e Q, abbiamo una catena causale quando Y è causa di Z e Z è causa di Q<sup>103</sup>.

In termini controfattuali, l'asimmetria temporale può essere definita come segue: gli eventi che avvengono in istanti successivi (futuri) sono controfattualmente dipendenti da quelli che avvengono in istanti precedenti (passati), mentre gli eventi che avvengono in istanti precedenti non sono controfattualmente dipendenti da quelli successivi<sup>104</sup>. Alla luce di ciò, cosa dobbiamo intendere con potere controfattuale? Proviamo a porre un controfattuale di questo tipo:

C) Se John non compisse X in T2, Cesare non sarebbe morto in T1.

Un sostenitore del potere controfattuale, posto (C), ci farebbe notare che John ha il potere di non compiere X in T2, e in questo modo Cesare non sarebbe morto in T1. Questo non significa che John ha agito causalmente in T1; molto più semplicemente, (C) afferma che, se John compie una determinata azione in T2, il passato potrebbe essere stato differente da come è stato. Il passato, allora, sarebbe controfattualmente dipendente dal futuro. Allo stesso modo, secondo Craig, assumendo che sono causalmente libero, affermare che alcune azioni non-attuali sono "in mio potere" significa asserire le verità di un controfattuale come:

1. Avrei potuto compiere un'azione a, se avessi voluto.

Supponendo la verità di:

2. Se compissi a, allora accadrebbero certe conseguenze c;

ci dice Craig, «dal fatto che c non è accaduto sarebbe fallace concludere che non era in mio potere di compiere a. Dal fatto che non accade c deriva solamente che non ho compiuto a, non che non avrei potuto compierla»<sup>105</sup>. Laddove quel che è passato è condizionato dal futuro, l'agente ha il potere di agire in

<sup>103</sup> Per quest'analisi del concetto di causa e di controfattuale, cfr. D. LEWIS, *Causation*, in E. SOSA – M. TOOLEY (a cura di), *Causation*, Oxford 1993, 193-204.

<sup>104</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 133.

<sup>105</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 158.

modo che il passato sia diverso da come è stato. In questo caso il controfattuale rilevante sarebbe:

3. Se compissi *a*, allora certe conseguenze *c* sarebbero accadute.

Ancora una volta, prosegue Craig, «questo non è il potere di cambiare il passato, ma il potere di agire in modo che il passato sarebbe stato differente»<sup>106</sup>. L'argomentazione prosegue mostrando come, accettando questa dipendenza controfattuale, non vi sia più ragione di credere al fatalismo. E lo stesso si può dire per quanto riguarda il determinismo teologico: secondo Craig, Pike ha portato all'interno di quest'ultimo lo stesso errore presente nel fatalismo, e cioè quello di concepire la *backward causation* solo in termini causali e non controfattuali, affermando come una verità a priori che non è possibile alterare il passato. Nel suo scritto originario, conclude Craig:

Pike non sembra aver compreso che il difensore dell'onniscienza sta dicendo che quando un agente agisce in modo diverso dal previsto, Dio avrebbe creduto una cosa diversa, non che avrebbe cambiato la sua credenza. [...] Accettando l'analisi controfattuale del *power* dell'agente, il cuore del fatalismo è rimosso [...]: noi abbiamo l'abilità di agire in modo diverso da come di fatto agiamo, e quando facciamo questo lo stato della realtà subordinato a tale atto è diverso da come è stato<sup>107</sup>.

Prima di passare oltre, affrontiamo alcune nozioni che ci aiutano a capire ancor meglio il significato del potere controfattuale. Hasker, per chiarire questo concetto, propone di distinguere tra<sup>108</sup>: (i) *A brings about B*; (ii) *A causa B*; (iii) *Se A dovesse accadere, B accadrebbe*. L'autore sottolinea che (i) è più forte del potere controfattuale espresso in (iii), ma è anche più debole del potere causale espresso in (ii). Se vogliamo intendere l'espressione *bringing about*, quindi, dobbiamo pensare ad un potere che sia a metà strada tra (ii) e (iii). Hasker precisa che *bringing about* ha tre qualità: è transitivo (se *p* ha potere su *q*, e *q* su *r*, *p* ha potere su *r*), asimmetrico (se *p* ha potere su *q*, *q* non ha potere su *p*), e irriflessivo (*p* non può avere potere su se stesso). In realtà, mi sembra di poter dire che queste caratteristiche sono indubbie se riferite a (ii), cioè a un potere causale, ma non sono poi tanto scontate se riferite a (i). Bisogna quindi proce-

<sup>106</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 160-161.

<sup>108</sup> W. HASKER, *Response to Thomas Flint*, in *Philosophical Studies* 60 (1990) 121.

dere oltre nella chiarificazione del *bringing about*. Hasker introduce, a questo proposito, il *Power Entailment Principle*<sup>109</sup>, che in termini formali prevede:

(PEP): Se rientra tra i poteri di A di *brings about* P, e P implica Q, e Q è falsa, allora rientra tra i poteri di A di *brings about* Q.

Concettualmente, il principio ci dice che, se A è in grado di compiere un'azione (per rimanere nel generico) implicante un cambiamento di un'azione del passato (da non-Q a Q), allora A è in grado di agire sul passato. Questa, in effetti, sembra essere la premessa dell'argomentazione ockhamistica<sup>110</sup>: un agente, compiendo un certo tipo di azione nel presente, in realtà ne sta compiendo anche una di un altro tipo<sup>111</sup>, cioè sta modificando il passato. Perché si chiama Principio di Implicazione? Perché sostiene che se A ha potere su P, e P implica Q, allora questo implica che A ha potere su Q. Calando il principio all'interno della problematica dell'onniscienza, esso equivale a sostenere che, se A ha potere di compiere un'azione Z, e Z implica che una passata credenza di Dio era diversa, allora A ha il potere sulle passate credenze di Dio.

Autori come Craig, Zagzebski e Flint<sup>112</sup> si sono opposti al PEP. Essi sostengono che l'agente A ha potere su Z (cioè ha la facoltà di compiere un'azione di un certo tipo) ma non ha potere sulle credenze di Dio. Se A compie Z, allora le credenze di Dio sono state diverse, ma questo non implica che A ha un potere diretto su tali credenze. Zagzebski per esempio, accusa il PEP di non prevedere competitori: se l'agente compie un'azione, non è detto che sia lui a determinare il cambiamento di un fatto del passato. Possiamo tranquillamente immaginare che sia Dio stesso ad agire in tal senso (anche se in un modo che ci è sconosciuto). Inoltre, compiendo alcune azioni, l'agente non ha comunque il potere di cambiare delle verità necessarie<sup>113</sup>. Questi sono tutti controesempi al PEP, che vogliono convincerci ad intendere il potere dell'agente, ancora una volta, solo come controfattuale. Fin qui, però, non abbiamo chiarito meglio cosa intendiamo con l'espressione *bringing about*. Possiamo solo concludere, con Flint, che

<sup>109</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 49.

<sup>110</sup> W. L. CRAIG, *Hasker on Divine Knowledge*, in *Philosophical Studies* 67 (1992) 89.

<sup>111</sup> W. HASKER, *A refutation of Middle Knowledge*, in *Nous* 20 (1986) 553.

<sup>112</sup> L. ZAGZEBSKI, *Rejoinder to Hasker*, in *Faith and Philosophy* 10 (1993) 256-260; W. L. CRAIG, *Hasker on Divine Foreknowledge*, in *Philosophical Studies* 67 (1992) 89-110; T. P. FLINT, *Hasker's 'God, Time and Knowledge'*, in *Philosophical Studies* 60 (1990) 103-115.

<sup>113</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 110-115.

«*bringing about* giace da qualche parte nel territorio tra il potere causale e il potere controfattuale»<sup>114</sup>.

Facciamo una sintesi: esiste un'azione dell'agente, *bringing about*, che implica un potere da parte dell'agente non causale e nemmeno controfattuale. Tuttavia non si capisce bene in che cosa consista questo potere controfattuale, dal momento che sembra implicare solamente la facoltà di un'azione di rendere diverso un passato, senza però causare il cambiamento. Non ho trovato, tuttavia, nei testi affrontati, una descrizione compiuta di questo potere controfattuale. Si ribadisce continuamente che non è uguale al potere causale, che sarebbe un errore porre un'equivalenza tra i due, ma non si fornisce una spiegazione ulteriore. La strategia sembra essere quella di negare la *backward causation*, che è inaccettabile anche per i concordisti, chiamando in causa un'altra forma di potere che non sia causale e che comunque consenta di minare la fissità del passato in modo più incisivo del potere controfattuale: questo ruolo ce l'ha, appunto, questo inspiegabile *bringing about*. L'impressione, però, è che su questa strada non si vada da nessuna parte. Possiamo, infatti, concedere che il potere controfattuale e il *bringing about* siano diversi da quello causale, e che non bisogna confonderli. Sembra, tuttavia, che il potere controfattuale non possa fare a meno di quello causale. Anche se in una forma debole, infatti, il potere controfattuale implica una nozione di causalità. Hasker ce la fa intuire introducendo l'idea di *Explanatory Priority*<sup>115</sup>:

(EP):  $p$  è esplicativamente antecedente a  $q$  se e solo se  $p$  deve essere incluso nella completa spiegazione del perché  $q$  accade.

Questo principio, a mio avviso, coglie la comune nozione di condizione necessaria: un evento  $p$  è esplicativamente antecedente ad un altro evento  $q$  (è una sua condizione necessaria), quando non è possibile spiegare  $q$  senza includere nei fattori che hanno contribuito al suo accadere anche  $p$ . Noi siamo abituati a pensare al concetto di causa in un senso forte, quasi materiale; comunemente la causa è intesa come la condizione necessaria, sufficiente e prossima (cioè in una relazione di contiguità spazio-temporale tra causa ed effetto). Tuttavia si può pensare il concetto di causa anche in senso debole, come condizione neces-

<sup>114</sup> T. P. FLINT, *Hasker's 'God, Time and Knowledge'*, 113.

<sup>115</sup> W. HASKER, *Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal, A Replay to William Craig*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1997) 390.

saria (anche se non sufficiente), concausale, e remota<sup>116</sup>. Sembra essere questo il concetto di causa implicato nell'analisi controfattuale – e così ritorniamo alle perplessità, espresse da Fischer, circa l'inadeguatezza del concetto di condizione necessaria utilizzato implicitamente da alcuni autori.

Siamo dunque arrivati al punto nodale: l'azione di Jones probabilmente non causa direttamente la mancanza di una credenza in Dio, o il cambiamento di una credenza in Dio, però fa parte dei fattori che hanno fatto sì che Dio non avesse quella credenza o ce l'avesse diversa. Questo è sufficiente per dire che l'azione di Jones è una causa della credenza di Dio? Forse no, come vorrebbero Craig, Zagzebski e Flint, ma forse sì, direbbe Hasker, se accettiamo un'idea di causa un po' più ampia di quella comune: il cuore della nozione di *bringing about* è l'idea che qualcosa avvenga come conseguenza di ciò che un agente fa<sup>117</sup>. Così, il PEP mostra che, se una distinzione tra potere controfattuale e *bringin about* può essere posta, rispetto ai nostri poteri sulle credenze passate di Dio la distinzione collassa<sup>118</sup> e si riduce fortemente anche la distanza tra azione causale e controfattuale. È quindi intrinseca alle nozioni di *bringing about* e di controfattuale una certa ambiguità, dovuta al fatto che stiamo utilizzando una causalità alla rovescia; solo per paura di quest'ultima si vuole negare che quella controfattuale sia una forma di causalità. In realtà, se utilizziamo una nozione di causa "ampia", ad esempio quella di condizione necessaria implicita nel PE, ci accorgiamo che l'analisi controfattuale non risulta molto vantaggiosa per gli avversari dell'incompatibilismo. Il sistema presentato da Hasker, basato sulla *A-Theory* (quindi sul rifiuto della *backward causation*), su PE e su PEP, sembra coerente e compatto, adatto alle nostre comuni intuizioni riguardo alla causalità e al potere causale di un agente sul passato.

## 6. Power's approach

La seconda strada intrapresa per fornire una definizione degli *hard facts* e della necessità accidentale l'abbiamo chiamata *power's approach*. In linea generale possiamo dire che questo tentativo di definire in modo chiaro cosa sia la necessità accidentale si concentra sull'asimmetria delle nostre capacità di

---

<sup>116</sup> Cfr. G. BONIOLO – P. VIDALI, *Strumenti per ragionare, Logica e teoria dell'argomentazione*, Milano 2002.

<sup>117</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 101.

<sup>118</sup> *Ibidem*, 111.



azione riguardo al futuro e al passato, mostrando che non vi è motivo di credere che gli agenti non abbiano la facoltà di agire sul secondo. Gli autori che più si sono impegnati in questa direzione sono Saunders e Plantinga.

### 6.1. *Saunders: i Soft Facts sono controfattualmente dipendenti*

In due importanti articoli, Saunders attacca l'argomento per il determinismo teologico sostenendo che Pike non ha compreso a pieno la natura controfattuale del problema<sup>119</sup>. Al contrario, egli difende proprio il potere controfattuale degli agenti – inviando a sfuggire alla “tentazione” di limitarlo – sperando così di bloccare l'argomento di Pike nelle premesse (4) e (5). Egli sostiene che, se si prescinde dalle considerazioni teologiche, un uomo ha la facoltà in un dato tempo di compiere un'azione e anche di non compierla. Per farci comprendere questo punto, Saunders fa il seguente esempio: «Se rifiutassi di scrivere questo articolo nel 1965, allora l'assassinio di Cesare sarebbe stato diverso da come è stato, poiché non avrebbe preceduto di 2009 anni il mio scrivere l'articolo»<sup>120</sup>. Il fatto che l'assassinio sarebbe stato diverso, non può compromettere il mio potere di non scrivere l'articolo nel 1965. Non vi è contraddittorietà nell'affermare che il passato sarebbe stato diverso, che il passato dipenda da ciò che avviene nel futuro. Se non introduciamo la questione dell'onniscienza, prosegue Saunders, non vi è nessuna restrizione sui poteri di un agente, perché qualsiasi azione da lui compiuta modifica controfattualmente il passato e quindi non vi è pericolo per la sua libertà. Non si violano le leggi di natura, così come non si sta dicendo che l'agente viaggia nel passato per modificarlo. Semplicemente, qualora l'agente compia A in T2, in T1 si era verificato C; qualora in T2 l'agente compia B (essendo in suo potere di fare sia A che B), allora in T1 non si era verificato C, o si era verificato un altro evento D. Nella prospettiva di Saunders, dunque, gli eventi del passato sono *Sf* poiché dipendono controfattualmente da quelli futuri<sup>121</sup>. Nessuno cambia il passato: il passato era semplicemente diverso, nel caso l'agente compia un'azione o un'altra. Sulla scia di questo ragionamento, Saunders si spinge ad affermare che, al pari di tutti gli eventi, non c'è contraddizione nel dire che Dio non avrebbe posseduto una certa credenza o che Dio non sarebbe esistito in un certo tempo. A partire da questa distinzio-

<sup>119</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, 167.

<sup>120</sup> J. T. SAUNDERS, *Of God and freedom*, 225.

<sup>121</sup> J. T. SAUNDERS, *The temptations of 'Powerlessness'*, 106.

ne, è possibile affermare che una proposizione è accidentalmente necessaria se esprime un *Hf*. Le proposizioni, cioè, divengono accidentalmente necessarie una volta che tutte le condizioni future dalle quali sono controfattualmente dipendenti divengono *Hf* esse stesse<sup>122</sup>.

Questa proposta, a mio avviso, ha dei limiti evidenti poiché, se l'agente può compiere un'azione che modifichi controfattualmente un evento del passato, allora tutti i fatti del passato sono "aperti" controfattualmente. Ma se un fatto resta sempre aperto, può effettivamente realizzarsi? Il problema sta nel definire in cosa consista questa dipendenza controfattuale. Saunders nega che essa implichi una dipendenza causale; eppure, se un evento dipende dal realizzarsi di un altro, come non possiamo pensare che il secondo sia causa del primo? È vero che la dipendenza controfattuale è solo una dipendenza logica tra proposizioni, però la verità delle proposizioni è dovuta al realizzarsi dell'evento che descrivono. Se la dipendenza controfattuale tra proposizioni è una dipendenza reale, cioè quelle proposizioni descrivono una reale dipendenza tra gli eventi, allora non sembra possibile pensare che non vi sia un rapporto di causa-effetto tra i due eventi. Si tratta solo di decidere in quale senso va la freccia della causalità: o l'evento passato causa quello futuro (e in questo caso avremo però il determinismo) o quello futuro causa quello passato (ma così avremmo una *backward causation* in senso forte).

In realtà, sottolinea giustamente Craig, se accettiamo l'idea che uno può agire in un certo modo solo se il passato è stato differente da come è stato – sembra essere questa la posizione di Saunders – allora è il passato che condiziona il futuro. Così, conclude Craig, «l'illustrazione di Saunders non mostra che un agente ha potere sugli *Hf*, poiché questi non sono controfattualmente dipendenti dalle azioni future, dato che, se l'agente avesse agito differentemente i fatti sarebbero stati diversi. Piuttosto, se le cose fossero state diverse, l'agente avrebbe agito differentemente»<sup>123</sup>.

Problematica è anche l'idea di Saunders di sganciare la questione dalle sue premesse teologiche. Così facendo, infatti, la sua argomentazione può risultare utile solo contro il determinismo logico, ma non contro quello teologico, nel quale Dio, in quanto essere eterno e necessario, oltre che onnisciente, non può cessare di esistere a causa dell'azione della sua creatura. Ed è lo stesso Saunders, in effetti, ad ammettere che la relazione stabilita tra Dio e Jones nell'argo-

<sup>122</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 83.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 87.

mento di Pike è differente da qualsiasi altro esempio che coinvolga solo azioni ed eventi umani<sup>124</sup>. L'impossibilità dell'azione di Jones è logica, se si ipotizza l'esistenza di Dio, poiché è un divieto imposto dal concetto analitico di Dio. Bisognerebbe capire se questa impossibilità logica sia anche un'impossibilità reale, ma sinceramente non vedo come non possa esserlo, se si accetta come punto di partenza che Dio non può che esistere nella forma descritta dalla sua definizione analitica<sup>125</sup>.

### 6.2. *Plantinga: la necessità accidentale in termini di potere dell'agente*

Il secondo autore che ha tentato la strada del *power's approach* è Plantinga. Considerando che il suo saggio è citato spesso ed è costantemente tenuto come punto di riferimento, ne riporteremo per intero almeno i passaggi principali. Quello che presentiamo di seguito è quindi l'esposizione dell'articolo di Plantinga, *On Ockham's way out* (1986)<sup>126</sup>, a cui seguirà una valutazione critica. Secondo questo autore, noi siamo naturalmente inclini a credere che il passato sia fisso e stabile, mentre il futuro non lo sia. Riguardo a questa asimmetria, Ockham, come molti filosofi medievali, sostenne che il passato è in qualche modo necessario: è necessario *per accidens*. Una proposizione del passato è accidentalmente necessaria (AN), dunque, perché era contingente che fosse necessaria e perché non era sempre stata necessaria. Ad esempio:

(8) 'Colombo attraversava l'oceano blu' è vera nel 1492;

è AN perché diventa necessaria quando il fatto avviene. Le proposizioni espresse al passato, quindi, divengono necessarie quando diventano vere. Quan-

---

<sup>124</sup> J. T. SAUNDERS, *Of God and freedom*: «Non voglio dire che l'esempio Dio-Jones e l'esempio correre-saltare siano completamente paralleli: non lo sono. Nel primo, in particolare, è in virtù di certe considerazioni teologiche che uno può avere il potere di agire in modo che il passato sia differente, mentre nel secondo un individuo ha questo potere in virtù di considerazioni non teologiche». *Ibidem*, 222.

<sup>125</sup> Nel quadro del teismo classico, una caratteristica è "analiticamente" connessa al termine Dio quando non è possibile separare il soggetto Dio dalla sua caratteristica (es. l'onniscienza), poiché senza di essa non sarebbe più Dio (*essential property*). In questo senso l'onniscienza (pur con tutte le difficoltà inerenti alla definizione di questo attributo) è già contenuta nel concetto di Dio. Cfr. N. PIKE, *God and Timelessness*, New York 1970, 21.

<sup>126</sup> A. PLANTINGA, *On Ockham's way out*, in *The concept of God*, a cura di Th. V. MORRIS, Oxford 1987, 235-269. Non riporteremo costantemente in nota le pagine da cui è tratta l'esposizione, per non appesantire il testo.

do una proposizione acquisisce questo status, dice Ockham secondo Plantinga, nemmeno Dio ha il potere di renderla falsa. Poi però Ockham distingue tra: (i) proposizioni che riguardano rigorosamente il presente, come per esempio: (9) Socrate è seduto; (ii) proposizioni che sono accidentalmente necessarie, es.: (10) Socrate era seduto; (iii) proposizioni che riguardano equivalentemente il presente e il futuro, es.: (11) Paolo crede correttamente che il sole sorgerà il 1° Gennaio 2000. Teniamo presente che il saggio è stato scritto nel 1986, e quindi questa e altre frasi risultano collocate in un lontano futuro. Ora, nel caso (11) sia vera, non è detto che la corrispondente proposizione circa il passato, cioè:

(12) Paolo credeva correttamente che il Sole sorgerà il 1° Gennaio 2000;

sia AN da ora, perché (12) diventa AN dopo il primo gennaio 2000. Una cosa del genere Ockham può dirla anche delle proposizioni espresse al passato, visto che alcune proposizioni circa il passato sono equivalentemente riguardo al futuro. Alcuni esempi:

(13) 80 anni fa la proposizione 'Paolo taglierà il prato nel 1999' era vera.

Questa frase non è AN. Essa descrive un *soft fact* circa il passato, mentre

(15) Paolo ha tagliato il prato nel 1981;

è un *hard fact* circa il passato, poiché l'evento si è già realizzato e concluso. Plantinga sottolinea che non esistono criteri universali per distinguere nettamente tra *Sf* e *Hf*. Però ne abbiamo alcuni che si possono applicare in molti casi, e sono quelli che abbiamo già visto nei precedenti paragrafi. Secondo Plantinga, l'importanza della distinzione tra *Hf* e *Sf*, per Ockham, sta nel fatto che gli consente di togliere agli argomenti a favore del determinismo logico e teologico lo strumento della necessità del passato. Questi, infatti, si basano sulla premessa che:

(16) Se  $p$  riguarda il passato, allora  $p$  è necessaria.

La risposta di Ockham consiste nel negare (16): gli *Hf* circa il passato sono AN, ma lo stesso non si può dire dei *Sf*. Questo dissolve ogni argomento che accetta (16). Così:

(17) Dio conosceva 80 anni fa che Paolo taglierà il prato nel 1999;

non è un *Hf* poiché contiene

(18) Paolo taglierà il prato nel 1999.

Nessuna proposizione che incorpora (18) è un *Hf* perché tale proposizione non riguarda rigorosamente il passato. Ockham suggerisce, quindi, che una proposizione non è rigorosamente riguardo il passato se la sua verità dipende dalla verità di proposizioni riguardanti il futuro. Ma i problemi che sorgono sono molteplici, come sottolineato da Fischer. Ogni proposizione circa il passato ne implicherà sempre una circa il futuro:

(24) Abramo esisteva molto tempo fa;

(25) Abramo esiste nel 1995 a.C.;

implicano rispettivamente

(26) Sarà il caso d'ora in poi che Abramo esisteva molto tempo fa;

(27) Sarà sempre vero che Abramo esiste nel 1995 a.C.

Le idee di 'necessità accidentale' e di 'essere rigorosamente circa il passato' dunque, presentano grandi difficoltà se prese insieme nel modo in cui Ockham le intende. Ma se l'AN non è una necessità logica o metafisica, si chiede Plantinga, allora cos'è? Ockham non ce lo dice. Eppure, per l'incoluma punto dell'argomento del determinismo teologico sono proprio le proposizioni circa il futuro che sono implicate da AN. Quindi, come possiamo intendere AN? Una possibile soluzione è quella di riferirsi al potere degli agenti. AN risulterebbe perciò così definita:

(29)  $p$  è AN al tempo  $t$  se e solo se  $p$  è vera al tempo  $t$  e non è possibile sia che  $p$  è vera al tempo  $t$  sia che esiste un essere che in  $t$  o dopo  $t$  ha il potere di rendere  $p$  falsa.

Ma come si può intendere la locuzione «avere il potere di rendere  $p$  falsa»? Con Pike e Fischer possiamo dire che:

(30)  $S$  ha il potere di rendere  $p$  falsa se e solo se c'è un'azione che  $S$  ha la capacità di compiere, tale che se  $S$  la compisse,  $p$  diventerebbe falsa.

Incorporando (30) quindi, (29) risulta:

(31)  $p$  è AN in  $t$  se e solo se  $p$  è vera in  $t$  e non è possibile sia che  $p$  sia vera in  $t$  sia che esista un agente  $S$  e un'azione  $A$  tale che (1)  $S$  ha il potere in  $t$  o dopo  $t$  di compiere  $A$  e (2) se  $S$  compisse  $A$  in  $t$  o dopo  $t$ , allora  $p$  sarebbe falsa.

È plausibile, secondo Plantinga, che Ockham abbia abbracciato qualcosa come (31). Con questa definizione, infatti, molti  $Sf$  circa il passato non saranno AN. Per esempio:

(32) 80 anni fa era vero che Paolo non avrebbe tagliato il prato nel 1999.

Anche se vera, (32) non è AN: è chiaramente possibile che Paolo abbia il potere nel 1999 di tagliare il suo prato; ma se egli facesse questo allora (32) sarebbe falsa. Lo stesso accade per:

(33) Dio credeva 80 anni fa che Paolo avrebbe tagliato il suo prato nel 1999;

se Dio è essenzialmente onnisciente. Poiché è una verità necessaria che se Paolo avesse rifiutato di tagliare il prato nel 1999, Dio non avrebbe creduto, 80 anni fa, che l'avrebbe fatto. (32) e (33) quindi, non sono AN e il determinismo teologico non emerge.

Tali considerazioni sulla necessità accidentale, tuttavia, hanno altre conseguenze. Immaginiamo che una colonia di formiche sia giunta nel campo di Paolo lo scorso sabato. Se decidessero di rimanere e se Paolo tagliasse il prato nel pomeriggio, la colonia verrebbe distrutta. Dio, però, sa che la colonia si preserverà. Dio allora, in quanto onnisciente, conosceva in anticipo che Paolo non taglierà il prato questo pomeriggio. Ma se avesse saputo che Paolo l'avrebbe tagliato avrebbe evitato che le formiche andassero là. Il problema è che, se è in potere di Paolo di tagliare il prato questo pomeriggio, allora Dio avrebbe evitato l'arrivo delle formiche. Quindi, c'è un'azione che Paolo può compiere tale che se l'avesse compiuta allora la proposizione

(34) Quella colonia di formiche è andata nel campo di Paolo lo scorso sabato,

sarebbe falsa. Ma ciò sembra appunto possibile, e allora c'è un agente in grado di compiere un'azione che rende falsa (34) e quindi (34) non è AN. Eppure (34) è rigorosamente circa il passato! Contrariamente a quanto pensava Ockham, dunque, non tutte le proposizioni rigorosamente circa il passato – non tutti gli  $Hf$  – sono AN. Non nel senso di (31) almeno.

Estendendo l'esempio delle formiche all'insieme della storia umana risulterebbe che un uomo posto di fronte ad una decisione di grande importanza per l'umanità, con la sua scelta potrebbe comportare il fatto che Dio non crei Abramo o che Cesare non attraversi il Rubicone. Da ciò risulta che nemmeno questi fatti storici sono AN nel senso di (31). Quindi non è facile pensare ad alcun fatto contingente circa il passato che sia AN in questo senso. Ovviamente, sostiene Plantinga, ci sono limiti alle proposizioni che io posso rendere false con una mia azione. Per esempio, non c'è azione che io possa compiere che comporti la mia non-esistenza. Oppure nessuno può compiere azioni tali che non ci siano mai stati agenti contingenti. Quindi, la proposizione 'Ci sono stati agenti contingenti' è AN. Da quanto detto risulta che non so quali proposizioni vere del passato sono tali per cui io possa agire in modo da renderle false; e lo stesso vale per le proposizioni vere sul futuro. Però è vero che sicuramente non è in potere di Paolo adesso di causare il fatto che la colonia di formiche non si muovesse lo scorso sabato.

Forse, allora, dovremmo ridefinire l'AN dicendo che una proposizione è AN (adesso) se è vera e se non è in potere di alcuno (Dio compreso) di causare la sua falsità. Ma questa risposta implica molte perplessità (circa la causazione agenziale, l'analisi della causazione etc.) che Plantinga sostiene di non poter esplorare nel suo articolo. Purtroppo, ci sono alcune suggestioni che possiamo cogliere. Nel primo senso che abbiamo dato alla AN, 'Abramo esisteva nel 1995 a.C.' non risultava AN a causa della prescienza divina. Se io compissi A, allora Dio avrebbe previsto che l'avrei fatto e non avrebbe creato Abramo. Ma il mio "fare A" non è da se stesso sufficiente per la non-esistenza di Abramo; esso richiede la previa cooperazione divina. Avremo perciò la definizione:

(39)  $p$  è AN in  $t$  se e solo se  $p$  è vera in  $t$  e non è possibile sia che  $p$  è vera in  $t$  sia che esista un'azione  $A$  e un agente  $S$  tale che (1)  $S$  ha il potere in  $t$  o dopo di compiere  $A$ , e (2) *necessariamente* se  $S$  avesse compiuto  $A$  in  $t$  o dopo, allora  $p$  sarebbe stata falsa.

L'avverbio "necessariamente" rende ragione dell'idea che l'azione deve essere rilevante per la non-occorrenza di un evento del passato. Una domanda che potremmo porre, quindi, è chi determina questa rilevanza. Credo sia proprio per risolvere tale questione che Plantinga, per rendere conto della necessità accidentale, afferma che ciò di cui abbiamo bisogno è l'idea di un'azione basilare, un'azione che un agente può fare, in un certo senso, direttamente.

Un'azione, cioè, che io posso direttamente compiere se posso compierla senza avere da compiere altre azioni per compierla. Se le uniche azioni che posso direttamente compiere sono quelle intenzionali, come per esempio 'alzare un braccio', allora la definizione per una proposizione AN risulta infine questa:

(44)  $p$  è AN in  $t$  se e solo se  $p$  è vera in  $t$  e non è possibile che  $p$  sia vera in  $t$  e che possano esistere agenti  $S_1 \dots S_i$  e azioni  $A_1 \dots A_i$  tali che (1)  $A_i$  sono basilari per  $S_i$ , e (2)  $S_i$  ha il potere in  $t$  o dopo di compiere  $A_i$  e (3) necessariamente, se ogni  $S_i$  compisse  $A_i$  in  $t$  o dopo, allora  $p$  diventerebbe falsa.

Da questo deriva che esiste un'azione basilare, per esempio tagliare il prato, che Jones avrà il potere di compiere domani, in grado di falsificare una proposizione come '80 anni fa Dio era sapeva che Jones non avrebbe tagliato il suo prato domani'.

Le conclusioni che Plantinga trae da questo percorso sono che i due principali argomenti per l'incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana falliscono. L'argomento di un ockhamista secondo cui non tutte le proposizioni del passato sono *Hf* circa il passato sembra corretto; tra queste non sono *Hf* le proposizioni che specificano una (passata) prescienza di Dio degli atti umani come pure le proposizioni che specificano credenze passate di Dio circa le azioni umane future. Solo *Hf* circa il passato, sono plausibilmente pensabili come AN: quindi, né la prescienza, né la pre-credenza di Dio costituiscono una minaccia alla libertà umana, e la necessità accidentale è una nozione difficile ma può essere spiegata in termini di "potere degli agenti". L'iniziale accettazione della necessità accidentale definita in (31) è difettosa come l'intuizione dell'asimmetria tra passato e futuro, poiché sono decisamente poche le proposizioni che risultano AN in quella definizione. Perciò (44) risulta molto più soddisfacente.

Questo è quel che ci dice Plantinga a partire dalla proposta di Ockham. Le sue conclusioni, tuttavia, sono valide?

### 6.3. Alcune note critiche al saggio di Plantinga e alla versione controfattuale

Wierenga sottolinea che l'argomentazione di Plantinga ha due problemi, il primo dei quali consiste nel fatto che certe fastidiose proposizioni disgiuntive valgono come AN quando non dovrebbero. Ad esempio:

(45) O Socrate non ha bevuto la cicuta o Jones non taglierà il suo prato in  $t$ ;



(45) è AN perché non c'è un'azione basilare che può renderla falsa, dal momento che avremo sempre una coppia vero-falso e quindi, per le regole della disgiunzione, il valore di verità della proposizione è sempre vero. Eppure, (45) non dovrebbe essere AN, giacché esiste un'azione basilare che può rendere falsa una parte della disgiunzione (la seconda, relativa all'azione di Jones). Se anche Jones tagliasse il suo prato in  $t$ , ci sarà un mondo in cui Socrate non ha bevuto la cicuta, e quindi (45) resta vera. Il secondo problema evidenziato da Wierenga è che la necessità accidentale così definita non è chiusa sotto congiunzione. Cioè (44) consente che in una coppia di proposizioni ciascuna sia AN, anche se la loro congiunzione non lo è. Supponiamo ad esempio che:

(46) Tutto ciò che Smith ha creduto ieri è vero;

(47) Ieri Smith ha creduto che Jones non taglierà il suo prato in  $t$ .

Entrambe le proposizioni soddisfano (44) perché non esistono azioni basilari in grado di renderle false, e quindi sono AN. Tuttavia, se Jones taglia il suo prato in  $t$ , (47) rimane vera, ma (46) diventa falsa. La loro congiunzione comporta che una delle due proposizioni non sia più AN.

Non c'è dubbio, dunque, che il saggio di Plantinga sia affascinante e possa aprire enormi discussioni su ciascun punto. Vorremmo però capire se, all'interno di esso, vi sia veramente la risposta al problema della compatibilità tra onniscienza e libertà umana. A mio avviso tale risposta non c'è, e questa mancanza è dovuta al fatto che le conclusioni a cui Plantinga perviene sono dovute a determinati presupposti. La distinzione tra *Sf* e *Hf*, infatti, funziona solo in una prospettiva umana in cui non è possibile conoscere contemporaneamente la verità di (13) e di (15). Ma questo vale per Dio? Sembra proprio no: Dio, se è onnisciente in senso pieno, conosce la verità di (15) e anche la verità di (13). È quindi scorretto applicare la necessità del passato a Dio e alla sua onniscienza; essa è tale prima del tempo e contempla tutti gli eventi che accadranno. Per risolvere il problema dell'onniscienza non serve a nulla chiedersi se (16) sia vera o falsa, perché (16), rispetto a Dio, è insensata. Riguardo all'onniscienza, (16) dovrebbe essere formulata secondo la tesi canonica:

(45) Se  $p$  è conosciuto (da sempre) da Dio, allora  $p$  è necessario.

A nulla è valso, quindi, il tentativo di Plantinga di invalidare l'argomento di Pike: è inutile per il semplice fatto che tale argomento è mal posto in partenza.

Non è vero infatti che in un certo tempo del passato Dio conosceva che avrei fatto A, poiché Egli lo conosce da sempre. La necessità di  $p$  non è dovuta al momento (passato) in cui è conosciuta da Dio, ma dal fatto che  $p$  è conosciuto da Dio e come tale deve avverarsi. La locuzione 'accidentalmente necessario', quindi, può essere valida solo per l'essere umano, il quale non può che vedere un evento come necessario solo dopo averlo visto realizzarsi (in questo senso allora appartiene al passato). Per Dio, invece, dal momento che sapeva da sempre che si sarebbe realizzato, tale evento non è affatto accidentale.

Oltretutto, a ben vedere, se accettiamo l'esistenza anche di un solo  $Hf$  (come Plantinga sembra fare) diventa chiaro che, una volta reso attuale il primo fatto del mondo, tutti gli altri seguono necessariamente da esso *de potentia ordinata* (che garantisce il corso naturale dell'unico mondo attualizzato tra i tanti possibili). Posto, cioè, un solo  $Hf$  nel passato tutti i fatti che lo seguono risultano necessari poiché sono tutti, in qualche modo, coordinati controfattualmente con esso. In quest'ottica, risulta abbastanza semplice anche la soluzione del problema della colonia di formiche. Anche qui il dilemma è posto in modo scorretto, per alcuni motivi fondamentali: (i) bisogna tenere come punto fisso che l'onniscienza abbraccia contemporaneamente la verità del fatto che le formiche si siano mosse e che Paolo abbia o meno tagliato il prato; (ii) l'onniscienza prevede che Dio conosca tutti i futuri e la loro coordinazione tra loro. Nell'esempio portato da Plantinga, Dio vuole salvaguardare la colonia di formiche ma può farlo solo in base alla scelta di Paolo: se Paolo taglierà il prato Dio impedirà alle formiche di muovere verso il prato; se non lo farà, allora Dio consentirà alle formiche di muovere verso il prato e lì insediarsi. Il punto è che, se Dio è onnisciente, sapeva già sabato scorso se venerdì prossimo Paolo taglierà il prato. Dio non ha nessuna necessità di intervenire in un fatto del passato per correggere una situazione a causa di un'azione futura compiuta da Paolo, per il semplice fatto che l'azione di Paolo è già conosciuta ed è coordinata con quella del passato. Se Dio vuole salvare la colonia, costringerà la colonia a insediarsi nel prato e impedirà anche a Paolo di tagliare il prato. Perché, infatti, Dio dovrebbe intervenire sulla colonia e non su Paolo se è onnipotente e onnisciente?

Per quanto riguarda la definizione (39) o (44), i problemi riguardanti la causazione agenziale, che Plantinga decide di non affrontare, sono in realtà fondamentali. Abbiamo visto nel paragrafo relativo alla possibilità di cambiare il passato che nessun uomo può modificare il passato in senso forte (causativo) con una sua azione. L'esempio delle formiche, quindi, funziona solo se si

ammette che esista un Dio che, a causa della scelta di Paolo, agisce causalmente e retroattivamente modificando il passato con dei poteri a noi sconosciuti (potremmo qui chiamare in causa il concetto di *potentia absoluta*). Oppure siamo costretti a pensare alla dipendenza controfattuale, cioè ad una forma di alterazione del passato debole, non-causativa. Quale opzione è la migliore? In primo luogo, se immaginiamo un Dio in grado di modificare causalmente il passato, la distinzione tra potere controfattuale e potere causale viene meno, perché il secondo passa semplicemente dalle mani dell'uomo a quelle di Dio. Agendo causalmente sul passato però, Dio dovrebbe dare inizio ad una nuova serie storica e il futuro sarebbe ad essa completamente slegato.

Dobbiamo dunque accettare la formula della dipendenza controfattuale? Mi sembra giunto il momento di analizzare le problematiche di questa proposta. All'interno del paragrafo sulla proposta di Saunders ho sottolineato le prime criticità: se tutti i fatti del passato sono "aperti" controfattualmente, ogni fatto resta sempre aperto, e quindi non si realizza mai completamente<sup>127</sup>. Inoltre, Craig aveva fatto emergere che non vi è modo di definire se sia il passato ad essere controfattualmente dipendente dal futuro, o se sia il futuro ad essere controfattualmente dipendente dal passato. Questo avviene, a mio avviso, perché la dipendenza controfattuale implica una sorta di coordinazione tra i fatti: l'evento A si realizza (nel passato o nel futuro) solo se si realizza l'evento B (nel passato o nel futuro)<sup>128</sup>. È proprio la questione della coordinazione che non viene colta da chi propone la versione controfattuale. Se, invece, vi si pone attenzione, ci si accorge che la versione controfattuale del *bringing about the past* non è meno forte della versione causale. Anzi, forse lo è ancora di più. La versione controfattuale non implica che ci sia un potere causale dell'agente, ma implica che ci sia una qualche relazione (causale? logica?) tra gli eventi, che li renda coordinati tra di loro. In un sistema coordinato di questo tipo, però, l'onniscienza trova una confortevole casa. Potremmo dire addirittura che l'onniscienza è il coronamento della versione controfattuale, poiché tale attributo di Dio prevede proprio la perfetta coordinazione tra gli eventi in quanto conosciuti e voluti da Dio stesso. Forse è vero che la dipendenza controfattuale non implica una dipendenza causale, ma questo è vero solo in virtù del fatto che gli

---

<sup>127</sup> A questo proposito Craig scrive: «In modo bizzarro, allora, virtualmente ogni fatto del passato è potenzialmente controfattualmente aperto. [...] Le proposizioni così passano dall'essere temporalmente contingenti all'essere temporalmente necessarie quando tutte le opportunità di modificarle controfattualmente sono eliminate». W. L. CRAIG, *Temporal necessity: Hard facts/soft facts*, 89.

<sup>128</sup> Cfr. W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 106.

eventi, in quanto coordinati, non sono più causa o effetto, ma sono allo stesso tempo causa ed effetto gli uni degli altri. Così, però, si supera o si potenzia la dipendenza causale? L'impressione è che, sebbene la direzionalità della causalizzazione viene interrotta, la dipendenza causale non viene per nulla ridimensionata. Al contrario, come giustamente Zagzebski sottolinea, se la relazione tra due fatti che dipendono controfattualmente l'uno dall'altro (per esempio l'azione di Jones e la credenza di Dio) non è causale, allora la sua natura rimane misteriosa, e tutta l'analisi controfattuale è inconcludente<sup>129</sup>.

Più in generale potremmo chiederci, con Craig, se sia opportuno fornire una definizione di necessità accidentale in termini di "potere dell'agente" dal momento che la nostra comprensione intuitiva di tale necessità esclude che qualsiasi evento o proposizione che diventano accidentalmente necessari possano essere modificati dall'azione di un agente<sup>130</sup>. Anche Hasker ci fa notare che tentare di definire la distinzione *H/S facts* a partire dalle capacità dell'agente, rischia di portarci in un vicolo cieco, dato che la controversia sulla prescienza si fonda proprio sulle capacità dell'agente (la sua libertà). Se quindi poniamo la distinzione in termini di capacità dell'agente per risolvere il problema di cosa è in potere di un agente, rischiamo solo di trasferire le difficoltà da un'argomentazione all'altra, senza risolverle<sup>131</sup>. In effetti, in tutto l'esempio di Paolo e le formiche, la libertà di Paolo è il presupposto della possibilità di modificare il passato, e allo stesso tempo la possibilità di cambiare il passato è il presupposto della libertà di Paolo. Ma il problema di partenza era se Paolo sia veramente libero, e all'interno di un circolo come quello istituito da Plantinga la libertà viene solo postulata. La realtà del mondo si adegua ad essa, prevedendo la possibilità di modificare il passato. In realtà, però, la questione era esattamente inversa: come è possibile che Paolo sia libero se ci sono alcuni *hard facts* nel passato che sono estranei al suo potere?

## 7. Conclusioni

Al termine di tutta questa lunga analisi della soluzione ockhamistica possiamo dire che l'argomento incompatibilista di Pike resta ancora perfettamente valido. Non sembra possibile immaginare un'azione umana libera e dire che

---

<sup>129</sup> L. ZAGZEBSKI, *Philosophy of Religion: an historical introduction*, Malden 2007, 115.

<sup>130</sup> W. L. CRAIG, *Temporal necessity; Hard facts/soft facts*, 79.

<sup>131</sup> Cfr. W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, 81.

tale azione è compatibile con l'onniscienza divina solo perché essa non ha la necessità del passato, poiché, ponendo l'onniscienza come premessa, si introduce un attributo divino che ha a che fare con la necessità del passato solo per analogia. La conoscenza di Dio non riguarda proposizioni accidentalmente necessarie, ma proposizioni necessarie. Una proposizione come (33) è quindi scorretta perché Dio conosceva che Paolo avrebbe tagliato il prato da sempre. Collocare la credenza di Dio in un punto del passato e poi negarle la necessità perché un agente nel futuro potrebbe renderla falsa non sembra essere un'operazione valida. La credenza (o conoscenza) di Dio è necessaria per la definizione di onniscienza, e quindi non vi è azione futura che possa falsificarla, poiché è anch'essa conosciuta. Se l'obiettivo di tutte le argomentazioni ockhamistiche è quello di dimostrare che le credenze di Dio non sono accidentalmente necessarie, e dunque non siano caratterizzate dalla necessità del passato, possiamo dire che il loro difetto sta proprio all'origine. L'essere accidentalmente necessarie, e l'essere caratterizzate dalla necessità del passato, sono proprietà che si possono attribuire alle credenze di Dio solo per analogia: nell'argomento di Pike Dio crede qualcosa in T1 perché crede quella stessa cosa da sempre. La necessità del passato presente nell'argomento di Pike è legata al fatto che le credenze di Dio sono vere da sempre, e quindi sono antecedenti (per analogia) a qualsiasi azione umana.

Ecco allora che risulta vana anche la conclusione di Wierenga. Al termine dell'analisi della proposta di Plantinga egli sostiene che, non potendo definire la necessità accidentale – né attraverso la distinzione tra *Hf* e *Sf*, né attraverso una definizione della necessità accidentale tramite la nozione di capacità degli agenti – allora l'argomento dell'incompatibilità, che si basa proprio su questa nozione di necessità, è un fallimento<sup>132</sup>. Tuttavia, abbiamo visto che Plantinga, Fischer, Adams, Zemach, Widerker, Rosenkrantz e Hoffmann tentano di definire gli *H/S facts* e la necessità accidentale per mostrare che le credenze di Dio non implicano la limitazione della libertà umana, in quanto sono *Sf* o non sono accidentalmente necessarie. Per Wierenga invece, dato che questi tentativi sono falliti, fallisce anche il determinismo teologico. Questa conclusione non mi sembra del tutto corretta, dal momento che il determinismo teologico può fare a meno sia della distinzione tra *H/S facts*, sia della necessità accidentale. Non è un caso che Wierenga, proprio al termine della discussione, si rifaccia alla proposta tomistico-boeziana: «Se questo esame rivela [...] che le proposizioni che esprimono la prescienza passata di Dio non sono accidentalmente

---

<sup>132</sup> E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 106.

necessarie [...] allora la dottrina dell'essere divino senza tempo non è costretta a riconciliare la prescienza divina e la libera azione umana»<sup>133</sup>. In realtà, è proprio il fatto che le proposizioni costituenti la credenza di Dio non sono accidentalmente necessarie a creare problemi, poiché, se non sono accidentalmente necessarie, sono necessarie a tutti gli effetti (Zagzebski chiama questo tipo di necessità *necessity of eternity*<sup>134</sup>). Il procedimento di trasferimento di necessità dalla conoscenza di Dio ai fatti può essere considerato lecito perché la fase intermedia, quella che implica la necessità del passato, coinvolge una necessità che è inerente alla necessità assoluta delle credenze di Dio. La necessità del passato è una “necessità collaterale” delle eterne e necessarie credenze di Dio e costituisce la necessità intermedia tra l'eterno (assolutamente necessario) e il temporale (accidentalmente necessario), consentendo il passaggio concettuale tra il primo e il secondo. Quest'ultimo appare accidentalmente necessario a noi uomini, ma in realtà, se Dio è realmente onnisciente, è necessario quanto le sue credenze.

Se osserviamo gli sviluppi del dibattito che abbiamo analizzato non sorprende di constatare che gli autori incontrati si siano concentrati in modo sempre più consistente verso la proposta molinista. Il dibattito odierno, ironicamente, ricalca l'evoluzione storica dei secoli precedenti: si è partiti dalla formulazione del problema dell'onniscienza, se ne è cercata una soluzione nel concetto di eternità (Boezio e poi Tommaso), si è andata affermando la teoria ockhamistica, successivamente scalzata – perché ritenuta inconcludente da molti autori – dal pensiero del gesuita Luis de Molina<sup>135</sup> (sempre riletto in chiave analitica). Naturalmente, evidenziare le lacune dell'ockhamismo non significa voler scrivere una parola definitiva sul pensiero di Ockham, la cui analisi richiederebbe invece una lunga indagine storico-filosofica. L'ockhamismo è una possibile interpretazione – al momento mi risulta anche essere l'unica sulla questione dell'onniscienza – che sicuramente richiederà di essere vagliata, per decodificare se essa rispetti o alteri il pensiero originario dell'autore, semplificandone magari la complessità o tralasciando alcuni aspetti ancora non emersi. Questo potrebbe essere un entusiasmante obiettivo per una nuova e più vasta ricerca, magari in settori disciplinari differenti dalla filosofia analitica.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>134</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, 60.

<sup>135</sup> Solo per richiamare un testo dell'ampia bibliografia a riguardo, rimando a W. HASKER – D. BASSINGER, *Middle Knowledge, Theory and Applications*, Frankfurt 2000.

Nello specifico contesto da noi analizzato, però, emerge che il punto in-vaso dalla proposta ockhamistica, e da ogni altra soluzione concordista, riguarda la possibilità concettuale di un'inversione del rapporto causa-effetto (logico o temporale che sia) tra eventi e conoscenza di Dio. Ed è proprio a partire da questa conclusione che prende corpo la nuova teoria teologico-filosofica che va sotto il nome di *open theism*, sicuramente problematica sotto certi aspetti, ma che costituisce una sfida interessante al teismo classico che merita di essere colta e approfondita, se si accettano come lacunose le argomentazioni delle "soluzioni" concordiste formulate nell'ambito della filosofia analitica della religione.