

# PROSPETTIVE DEL MOLINISMO NEL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULL'ONNISCENZA DIVINA

di Damiano Migliorini

**Abstract.** *Over the past four decades, the issue of the relationship between divine omniscience and human freedom has been the subject of a great debate in the context of Analytic Philosophy of Religion. Many authors have contributed to the debate by formulating some 'solutions', taking inspiration from the thought of classical authors (e.g. Boethius, Aquinas, Ockham). One of these, is inspired by Luis de Molina's thought. The Author, therefore, aims to present the main theoretical thesis of this solution, following the development in the various publications about this question. The Author also tries to show how the thought of Molina has been "translated" in contemporary discourse, the limits of the solution, and make understandable the transition occurred within the debate, which led to the Molinist solution and then to the Open Theism.*

## 1. Introduzione: il dibattito sull'onniscienza, Molina e il molinismo

La nuova teoria filosofico-teologica chiamata *open theism*, nata all'interno di un ampio dibattito sulla spinosa questione della compatibilità tra onniscienza divina e libertà umana, è oggi oggetto di vivace discussione<sup>1</sup>. Il percorso teoretico che ha portato alcuni autori contemporanei di area analitica ad abbracciare questa teoria è seguito alla formulazione della posizione incompatibilista dell'ormai celebre Argomento di Pike<sup>2</sup>, il quale ha spinto tali pensa-

<sup>1</sup> Per una rapida consultazione delle tesi principali dell'*open theism* si consiglia il sito ad esso dedicato: <http://opentheism.info>; sempre nel web, una buona sintesi: J. RISSLER, *Open Theism*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/o-theism/>.

<sup>2</sup> N. PIKE, *Divine omniscience and voluntary action*, «Philosophical Review», LXXIV, 1965, pp. 27-46.

tori a ipotizzare – dopo aver rifiutato le cosiddette «soluzioni classiche»<sup>3</sup> (riprese negli ultimi trent'anni all'interno di tale dibattito) al problema della prescienza divina lì codificato – un'«onniscienza dinamica» propria di Dio.

In ordine cronologico, ma anche teoretico, l'ultima soluzione chiamata in causa da numerosi autori per neutralizzare l'Argomento – e scartata dai sostenitori dell'*open theism* – è quella molinista, la cui analisi è oggetto di questo contributo, con il quale mi propongo di ripercorrere un tassello di questo dibattito, ed esprimere alcune valutazioni sul molinismo stesso. La soluzione molinista s'ispira al pensiero del gesuita Luis de Molina (1535-1600), un autore che è stato al centro, nella sua epoca, di una feroce polemica riguardante proprio la tematica dell'onniscienza. Alfred Freddoso, il curatore e traduttore di una parte della sua opera più famosa, la definisce la più tumultuosa controversia tra le mura domestiche nella storia intellettuale della chiesa cattolica. La vicenda storica può sorprendere, e merita di essere ripercorsa per comprendere meglio anche il contesto attuale: per la prima volta, la questione dell'onniscienza diventa oggetto di una vera e propria controversia; le viene riconosciuto, cioè, un valore fondante nella dottrina della fede cristiana. Tale controversia nasce con la pubblicazione dell'opera di Molina, il *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, predestinatione et reprobatione concordia* (1588), o più brevemente, *Concordia*. Siamo in piena controriforma e Molina è impegnato a combattere il protestantissimo, incline a negare la genuina libertà umana per non sacrificare la sovranità divina. L'intento del gesuita, quindi, è quello di dimostrare la compatibilità tra la libertà umana, definita in senso liber-

<sup>3</sup> Si tratta delle soluzioni riconducibili a Boezio, Agostino, Anselmo, Tommaso e Ockham. Sono state classificate in questo modo: (I) *timelessness solution*: riprende le argomentazioni di Boezio, il quale introduce l'idea di eternità della conoscenza di Dio; (II) *tomista*: soluzione incentrata su una ridefinizione della scienza di Dio per bloccare il principio di trasferimento della necessità; (III) *compatibilista*: si ispira al pensiero di Agostino e Anselmo, i quali ridefiniscono parzialmente la libertà umana; (IV) *ockhamista*: una lettura che prova a mettere in discussione la necessità del passato della conoscenza di Dio.

tario<sup>4</sup>, e la prescienza divina<sup>5</sup> senza rinunciare ad un concetto adeguato dell'una e dell'altra. Così, nella sua opera, Molina avanza la teoria della *scientia media* (tradotta con *middle knowledge* all'interno del dibattito contemporaneo). La pubblicazione accese una controversia che si prolungò per anni, nella quale si trovavano schierati, da una parte, i gesuiti Molina e Francisco Suarez (1548-1617), dall'altra, il mercedario Francisco Zumel (1540-1607) e il domenicano Domingo Bañez (1528-1604)<sup>6</sup>. Questa diatriba 'cattolica' nasceva dal fatto che la posizione di Molina, difendendo fortemente la libertà di indifferenza – sebbene affermasse l'efficacia della grazia e l'infallibilità della conoscenza divina – sembrava condurre ad una nuova forma di pelagianesimo, detta appunto semi-pelagianesimo<sup>7</sup>. Questa dottrina, sviluppatasi già nel V secolo, e rinata nel XVI, nelle sue linee generali compie dei passi avanti rispetto al pelagianesimo, perché riconosce la necessità della grazia e l'esistenza del peccato originale, ma non arriva ancora a difendere e salvaguardare sufficientemente il primato di Dio nell'opera della salvezza, come avrebbero voluto i domenicani. I semipelagiani combattono infatti la concezione agostiniana di predestinazione, perché essa deresponsabilizza l'uomo nella gestione della sua vita e lo spinge alla disperazione. Essi ritengono

<sup>4</sup> Per 'libertà di indifferenza' possiamo intendere una libertà caratterizzata dalla «possibilità di fare altrimenti» (L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 4) e dall'«autodeterminazione» (M. DE CARO, *Il libero arbitrio, un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 10). La cosiddetta 'tesi libertaria' o 'libertarismo' si caratterizza, infatti, 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. KRETMANN, *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 125).

<sup>5</sup> W. L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History, Leiden 1988, vol. VII, p. 170.

<sup>6</sup> F. PIRO, *Per una mappa delle discussioni sul molinismo nel XVII secolo*, [www.academia.edu/01\07\2014](http://www.academia.edu/01\07\2014).

<sup>7</sup> K. BARTH, *Church Dogmatics*, T&T Clark, London 2009, vol. II.1, *The doctrine of God*, p. 136.

di evitare il circolo vizioso della predestinazione sostenendo che non tutto dipende esclusivamente da Dio, ma almeno un minimo di responsabilità rimane nell'esercizio della libera volontà dell'uomo. In quest'ottica, dunque, la volontà umana sta all'inizio di ogni azione e solo successivamente è assistita dalla grazia (mentre, per Agostino, è la grazia a stare all'inizio, per un atto d'elezione divina). La grazia divina, pertanto, subentra in un secondo tempo per aumentare, consolidare, garantire la fede e condurre gli uomini ad una conclusione felice della loro vita<sup>8</sup>.

Se l'accusa rivolta ai gesuiti era pesante, non meno grave era quella lanciata da questi ultimi contro gli avversari domenicani, i quali, difendendo un modello rigidamente agostinista-tomista, erano accusati di essere molto vicini alla tesi di Lutero e Calvino (più marcatamente predestinazionisti)<sup>9</sup>. Curiosamente, entrambe le fazioni si rifacevano al pensiero di Tommaso, attribuendosi il merito di averlo interpretato nel modo più corretto. Questo fatto, sottolinea Freddoso, ha sicuramente trovato la sua origine nella vastità e complessità dell'opera tomista, che si presta per natura a diverse interpretazioni<sup>10</sup>. Karl Barth, inoltre, presentando questa controversia, sostiene che in un sistema ontologico come quello tomista, eguale giustizia va fatta sia di Dio che della creatura, anche se in modo differente. L'atto libero della creatura va quindi salvaguardato, anche perché, a ben vedere, sembra stare alla base di tutto il sistema dottrinale della chiesa cattolica. La sovranità di Dio, quindi, sostiene Barth, viene tenuta in grande onore nel cattolicesimo, e il tomismo sarà sempre un ottimo correttivo nei confronti di chi vuole metterla in discussione, ma su queste basi i gesuiti avranno sempre un vantaggio, poiché hanno compreso più

<sup>8</sup> Cfr. I. SANNA, *Chiamati per nome, antropologia teologica*, San Paolo, Milano 1994, pp. 251-253. Oltre all'accusa di semipelagianesimo, a causa della complessità del suo pensiero e della lucidità con cui affronta le questioni, Molina dovrà anche difendersi, riporta ironicamente Craig, perfino dall'accusa di aver svelato, con la sua dottrina, i misteri divini (W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 206).

<sup>9</sup> Cfr. K. BARTH, *Church Dogmatics*, cit., pp. 118-155.

<sup>10</sup> Si veda l'introduzione di A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, translated with an introduction by A. J. FREDDOSO, Cornell University Press, Ithaca, New York 1988, p. VIII.

a fondo l'intima natura che sta all'origine di tutte le dottrine teologiche, cioè la rilevanza dell'opera della creatura in ordine alla salvezza.

Un punto cruciale nella storia della chiesa cattolica, prosegue il teologo tedesco, è stata la decisione di Leone XIII di adottare la filosofia di Tommaso come filosofia ufficiale della chiesa (enciclica *Aeterni Patris*, 1879)<sup>11</sup>. Questa scelta, secondo Barth, ha avuto ripercussioni anche sulla questione che stiamo affrontando. Non tanto perché ha portato alla scomparsa del molinismo, ma anzi, perché ha fatto sì che i gesuiti si riconoscessero come tomisti. Il loro insegnamento era accettato, ora, come una legittima interpretazione di Tommaso. Tuttavia, se è vero che i gesuiti dovettero diventare tomisti dal 1879, poterono farlo perché i tomisti, da parte loro, erano già parzialmente gesuiti. I tomisti, infatti, non avrebbero mai potuto radicalizzare così tanto la loro dottrina in modo da rifiutare completamente il molinismo, perché altrimenti sarebbero diventati luterani o calvinisti. Questa conclusione teoretico-storiografica di Barth rispecchia esattamente quello che accadde storicamente: i leader religiosi e politici spagnoli e portoghesi, alla fine, chiesero al Vaticano di intervenire sulla disputa<sup>12</sup>. Un tentativo di soluzione che fu perseguito da Clemente VIII, attraverso numerose commissioni (*Congregatio De Auxilio*), ma senza alcun risultato. Il *Concordia* ne risultò il testo più attentamente scrutinato di tutta la storia del pensiero occidentale<sup>13</sup>, ma il successore Paolo V poté decidere solo che la dottrina dei domenicani era diversa da quella di Calvino e la dottrina dei gesuiti era diversa dal pelagianesimo. In questo modo si decretava solennemente che la questione della prescienza non era penetrabile dalla mente umana<sup>14</sup> e che entrambe le dottrine, quella tomista e quella molinista, potevano essere insegnate.

La posizione molinista venne poi lentamente dimenticata, finché Plantinga, ignorando apparentemente la visione di Molina, reinventò la dottrina della scienza media nel 1974, all'interno della

<sup>11</sup> LEONE XIII, ep. *Aeterni Patris*, in ASS XII, pp. 97-115.

<sup>12</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. VII.

<sup>13</sup> Ivi, p. VIII.

<sup>14</sup> J. AUER, *Il vangelo della grazia*, Cittadella, Assisi 1971, pp. 347-350.

sua *Free Will Defence*<sup>15</sup>. Il dibattito generato dalle sue tesi ha riportato il molinismo nell'arena, attirando su di esso una grande attenzione, soprattutto all'interno del dibattito sull'onniscienza ormai in corso. L'interesse è certamente cresciuto con la traduzione delle *Disputationes* 47-53 del *Concordia*, da parte di Freddoso, nel 1988. Oggi la scienza media è una delle teorie più dibattute<sup>16</sup> e

<sup>15</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 170. I testi di Plantinga a cui si fa riferimento sono: A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 174-180; A. PLANTINGA, *God and other minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967, pp. 140-148; A. PLANTINGA, *The Free Will Defense*, in *Philosophy in America*, ed. Max Black, Cornell University Press 1965.

<sup>16</sup> Alcune delle pubblicazioni sul molinismo, in ordine cronologico: R. M. ADAMS, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, «American Philosophical Quarterly», XIV, 1977, pp. 109-117; D. BASINGER, *Divine Omniscience and Human Freedom: a 'Middle Knowledge' perspective*, «Faith and Philosophy», I, 1984, pp. 291-301; D. BASINGER, *Middle Knowledge and Classical Christian Thought*, «Religious Studies», XXII, 1986, pp. 407-422; W. HASKER, *A Refutation of Middle Knowledge*, «Nous», XX, 1986, pp. 545-557; D. BASINGER, *Middle Knowledge and Human Freedom: some clarifications*, «Faith and Philosophy», IV, 1987, pp. 330-336; R. OTTE, *A defense of Middle Knowledge*, «Philosophy of Religion», XXI, 1987, pp. 161-169; L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, translated with an introduction by A. J. FREDDOSO, Cornell University Press, Ithaca, New York 1988; D. GORDON, J. SADOWSKY, *Does Theism Need Middle Knowledge?*, «Religious Studies», XXV, 1989, pp. 75-87; W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989; J. L. WALLS, *Is Molinism as Bad as Calvinism?*, «Faith and Philosophy», VII, 1990, pp. 85-97; T. P. FLINT, *Hasker's God, Time and Knowledge*, «Philosophical Studies», LX, 1990, pp. 103-115; W. HASKER, *Response to Thomas Flint*, «Philosophical Studies», LX, 1990, pp. 117-126; D. P. HUNT, *Middle Knowledge: the "Foreknowledge Defence"*, «International Journal for the Philosophy of Religion», XXVIII, 1990, pp. 1-24; R. M. ADAMS, *An Anti-Molinist Argument*, in *Philosophical Perspectives*, in *Philosophy of Religion*, 1991, vol. V, pp. 343-353; T. P. FLINT, *Middle Knowledge and the doctrine of infallibility*, in *Philosophical Perspectives*, in *Philosophy of Religion*, 1991, vol. V, pp. 373-393; D. BASINGER, *Middle Knowledge and divine control: some clarifications*, «Philosophy of Religion», XXX, 1991, pp. 129-139; S. A. DAVISON, *Foreknowledge, middle knowledge and "nearby" worlds*, «Philosophy of Religion», XXX, 1991, pp. 29-44; D. P. HUNT, *Middle Knowledge and the Soteriological Problem of Evil*, «Religious Studies», XXVII, 1991, pp. 3-26; T. O'CONNOR, *The impossibility of Middle Knowledge*, «Philosophical Studies», LXVI, 1992, pp. 139-166; W. L. CRAIG, *Hasker on Divine Foreknowledge*, «Philosophical Studies», LXVII, 1992, pp. 89-110; W. HASKER, *Zagzebski on Power Entailment*,

possiamo dire che ha largamente scalzato l'ockhamismo<sup>17</sup>. Forse, così come storicamente il molinismo era un passo avanti rispetto all'ockhamismo, così anche oggi gli si riconoscono dei meriti ulteriori quanto alla capacità di dare ragione di varie questioni filosofiche e teologiche.

Nel prossimo paragrafo presenterò, quindi, la dottrina della scienza media proposta da Molina. Mi affiderò alle opere introduttive di Freddoso, Craig, Zagzebski e Hasker, che costituiscono un filtro attraverso cui leggere il pensiero del teologo gesuita. Questo filtro, in particolare, ci consegna una teoria della *scientia media* già modernizzata, in virtù dell'applicazione ai controfattuali

«Faith and Philosophy», X, 1993, pp. 250-255; L. ZAGZEBSKI, *Rejoinder to Hasker*, «Faith and Philosophy», X, 1993, pp. 256-260; R. GASKIN, *Conditionals of Freedom and Middle Knowledge*, «Philosophical Quarterly», XLIII, (1993), pp. 412-430; W. HASKER, *How good/bad is middle Knowledge? A reply to Basinger*, «Philosophy of Religion», XXXIII, 1993, pp. 111-118; R. GASKIN, *Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence*, «Journal of the History of Philosophy», XXXII, 1994, pp. 551-571; W. L. CRAIG, *Robert Adam's New Anti-Molinist Argument*, «Philosophy and Phenomenological Research», LIV, 1994, pp. 857-861; H. RICE, *On Middle Knowledge*, «Philosophical Quarterly», XLIV, 1994, pp. 495-502; W. HASKER, *Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal. A reply to William Craig*, «Philosophy and Phenomenological Research», LVII, 1997, pp. 389-393; W. HASKER, *Middle Knowledge: a refutation revisited*, «Faith and Philosophy», XII, 1995, pp. 223-236; W. L. CRAIG, *Middle Knowledge and Christian Exclusivism*, «Sophia», XXXIV, 1995, pp. 120-139; W. L. CRAIG, *On Hasker's defense of Anti-Molinism*, «Faith and Philosophy», XV, 1998, pp. 236-240; T. P. FLINT, *Divine Providence: the Molinist Account*, Cornell University Press, Ithaca 1998; W. HASKER, *Anti-Molinism is undefeated!*, «Faith and Philosophy», XVII, 2000, pp. 126-131; E. DEKKER, *Middle Knowledge*, Peeters, Leuven 2000; K. PERSZYK (ed.), *Molinism. The Contemporary Debate*, Oxford University Press, New York 2011; W. L. CRAIG, *Middle Knowledge, Truth-Makers, and the Grounding Objection*, «Faith and Philosophy», XVIII, 2001, pp. 337-352; J. M. FISCHER, *Molinism*, in J. L. KVANVIG, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 2008. Alcuni di questi articoli sono stati raccolti in W. HASKER, D. BASINGER, *Middle Knowledge, Theory and Applications*, Peter Lang, Frankfurt 2000.

<sup>17</sup> Per una sintesi della discussione sull'ockhamismo, rimando a D. MIGLIORINI, *L'ockhamismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio*, «Laurentianum», LVI, 2015, pp. 33-86.

della libertà della potente semantica dei mondi possibili<sup>18</sup>. Nei paragrafi successivi, invece, tenteremo di capire quali sono i punti critici di questa dottrina, utilizzando le numerose pubblicazioni già citate, cercando poi di fare un bilancio provvisorio, data la costante evoluzione del dibattito.

Quest'operazione, di carattere principalmente informativo, ci consentirà non solo di conoscere la discussione sull'onniscienza e penetrare all'interno della proposta molinista, ma anche di comprendere quale percorso teoretico – di cui il molinismo è solo l'ultimo atto – ha portato alcuni autori a sviluppare l'*open theism*. Sono indicazioni che si sperano utili per chiunque voglia addentrarsi nelle tumultuose dinamiche che stanno attraversando il teismo cristiano nel suo complesso. Mostrare i limiti del «molinismo», del resto, non equivale ad affermare che la soluzione dell'*open theism* sia più valida (se non in una forma “negativa” poco convincente, che si basa sull'insufficienza di altre soluzioni), dal momento che i suoi assunti generano difficoltà di ordine metafisico forse addirittura più gravi<sup>19</sup>. Inoltre, l'interpretazione analitica non scrive una parola definitiva sul pensiero di Molina, poiché non è detto che sia la più adeguata, o quella che ne esaurisce la ricchezza. Infine, anche ammettendo l'esclusione di *una* soluzione, restano da vagliare tutte le altre, e resta comunque a carico dei sostenitori dell'*open theism* di dimostrare se la loro posizione sia più solida o più coerente.

## 2. La dottrina della scienza media

Molina elabora la sua dottrina innovativa innanzitutto perché non ritiene soddisfacenti le soluzioni sostenute dai teologi prima di lui. In particolare, secondo Craig, egli rifiuta la soluzione ockhamista perché afferma la possibilità di modificare il passato,

<sup>18</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, p. 25.

<sup>19</sup> Non potendo darne conto nel dettaglio, per limiti di spazio, mi permetto di rimandare a: D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, «Rivista di Filosofia», CV, 2014, 2, pp. 273-288.

idea inconcepibile per Molina. Egli pensa sia assurdo sostenere che in un certo tempo Dio, o un agente, agiscano retroattivamente sul passato<sup>20</sup> (qualsiasi sia la nozione di 'agire' messa in campo). Molina, quindi, sostiene una concezione forte della necessità del passato e non permette neppure a Dio di possedere il potere su certi eventi passati 'infetti da futuro'<sup>21</sup> (*soft facts*). Zagzebski ricorda che Molina rifiuta anche la soluzione aristotelica, perché questa nega che i futuri contingenti abbiano un valore di verità<sup>22</sup> (sottraendoli dunque alla conoscenza di Dio). È incerto, però, se Molina affermi o neghi che una proposizione sui futuri contingenti sia determinatamente vera<sup>23</sup>.

Nell'interpretazione fornita dai nostri autori, Molina rifiuta anche la *timeless solution* perché ritiene che, se gli eventi futuri sono presenti in Dio dall'eternità, non possono più essere chiamati propriamente futuri contingenti. Gli eventi, quindi, non possono esistere nell'eternità prima di esistere nel tempo. Semmai, prosegue, bisogna dire che, quando le cose sono prodotte nel tempo, sono simultaneamente prodotte nell'eternità<sup>24</sup>. Interessante è la considerazione di Freddoso: «A questo punto Molina ha chiuso ogni via di scampo percorribile»<sup>25</sup>. Per Molina, dunque, è tecnicamente improprio parlare di *scientia visionis* (come faceva Tommaso) degli eventi futuri, dato che non esiste nulla da 'vedere'. Piuttosto, la conoscenza dei futuri contingenti è simile alla *scientia simplicis intelligentiae*, dal momento che il suo oggetto non è esistente<sup>26</sup>. Questo significa che Dio non ha una conoscenza certa dei futuri contingenti fintantoché non si producono nella realtà? Affermare ciò sarebbe contrario alla fede e quindi, secondo Craig, Molina deve affermare che le idee divine presenti in Dio non sono solo concernenti i *possibilia*, ma anche i *futuribilia*, cioè gli

<sup>20</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 185.

<sup>21</sup> Ivi, p. 188.

<sup>22</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, New York 1996, p. 131.

<sup>23</sup> Cfr. R. GASKIN, *Molina on Divine Foreknowledge*, cit., pp. 551-571.

<sup>24</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 171.

<sup>25</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 58.

<sup>26</sup> Cfr. L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, cit., 4.49.11.

stati di cose che non solo potrebbero accadere, ma che di fatto accadono nell'ipotesi che certe circostanze si realizzino<sup>27</sup>. Scegliendo di attualizzare certe circostanze (un ordine di stati ipotetici), Dio conosce, allora, quali stati saranno attuali come loro conseguenza. Questa è quella che Molina chiama la *scientia media*. Ma dove la collochiamo nell'economia della conoscenza divina?

La soluzione di Molina si inserisce, naturalmente, nel quadro concettuale del tomismo, nel quale si distinguono tre aspetti consecutivi dell'eterno atto di conoscenza da parte di Dio: (I) *scientia simplicis intelligentiae*, cioè la conoscenza di tutti i possibili; (II) *scientia approbationis*, con la quale Dio sceglie di creare certi stati di cose fra i vari possibili; (III) *scientia visionis*, attraverso la quale Dio conosce tutto ciò che esiste in ogni tempo nel mondo attuale.

La *scientia visionis* fa parte di una categoria più ampia, la *scientia libera*, cioè la conoscenza di ciò che è reale a seguito di un atto di volontà creatore da parte di Dio<sup>28</sup>. Craig sostiene che la strategia di Molina è quella di modificare le relazioni tra i vari aspetti della scienza di Dio<sup>29</sup> pur rimanendo all'interno del sistema tomista, il quale non ammette una successione temporale tra le varie scienze, ma solo una successione logica (la stessa distinzione è posta dall'intelletto umano per tentare di spiegare la scienza di Dio, ma in realtà tale distinzione non sussiste in Dio, perché vi è un unico ed eterno atto di conoscenza). «Dire che qualcosa è logicamente precedente a qualcos'altro», scrive Craig, «non significa sostenere che il primo avviene prima del secondo nel tempo. Temporalmente, essi possono essere simultanei. Piuttosto, la precedenza logica significa che qualcosa serve per spiegare qualcos'altro»<sup>30</sup>. Molina accetta, infine, che tra la *scientia simplicis intelligentiae* e la *visionis* intercorra un atto di volontà da parte di Dio, ma preferisce chiamare la prima 'scienza naturale', mentre la seconda 'scienza libera', perché segue da un atto libero della volontà divina. La scienza naturale è, allora, la conoscenza di tutti gli stati contingenti

<sup>27</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 172.

<sup>28</sup> Per un'analisi di queste suddivisioni cfr. K. BARTH, *Church Dogmatics*, cit., pp. 130-135.

<sup>29</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 173.

<sup>30</sup> W. L. CRAIG, *The Only Wise God*, Wipf and Stock, Eugene 1999, p. 127.

ti che possono accadere ipoteticamente, ed è essenziale per Dio. La scienza libera, invece, non è essenziale per l'onniscienza divina (può essere persa e Dio rimarrebbe comunque Dio), perché segue a un atto libero di Dio. Da questo punto di vista, la conoscenza di Dio non è neppure 'causa' delle cose in senso stretto, dal momento che la vera causa è l'atto di volontà (che non è un atto di conoscenza)<sup>31</sup>.

Ora, tra queste due scienze, Molina suggerisce ce ne sia una terza, che egli chiama semplicemente *scientia media* (*middle knowledge*):

Il terzo tipo è la scienza media, attraverso la quale, in virtù della sua profondissima e inscrutabile comprensione di ogni facoltà della libera scelta, Egli vede nella Sua essenza cosa ogni singola facoltà farà per la sua innata facoltà se posta in queste o quelle circostanze<sup>32</sup>.

Attraverso la sua *middle knowledge*, dunque, Dio conosce cosa farà un individuo in certe circostanze. Perché Molina definisce 'media' questo tipo di scienza? La motivazione è quasi banale: la *middle knowledge* non si riduce né alla scienza naturale né alla scienza libera, bensì condivide alcune caratteristiche di entrambe<sup>33</sup>. Questo avviene perché la conoscenza di ciò che l'agente farà in certe circostanze è precedente all'azione creatrice della volontà divina, e tuttavia dipende in parte da questa volontà, poiché è essa a porre in essere le circostanze stesse. Da un certo punto di vista, quindi, la *middle knowledge*, come la scienza naturale, è pre-volizionale; da un altro punto di vista, invece, come la scienza libera, è post-volizionale. La scienza libera post-volizionale è logicamente dipendente dalla decisione creatrice di Dio, la quale è a sua volta dipendente dalla sua scienza naturale pre-volizionale e dalla *middle knowledge*<sup>34</sup>. Tuttavia, stabilendo con un atto creativo quali circostanze avranno luogo, Dio compie solo una selezione delle circostanze o anche la selezione di quali azioni libere l'uomo

<sup>31</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 174-175.

<sup>32</sup> L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, cit., 4.52.9.

<sup>33</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 175.

<sup>34</sup> Cfr. R. GASKIN, *Conditionals of Freedom and Middle Knowledge*, cit., p. 138.

può compiere? È questo il punto nevralgico della *middle knowledge*, che analizzeremo in seguito. Prima però concentriamoci sull'esplorazione della dottrina nelle sue varie sfaccettature. Per Molina appare chiaro che ciascun tipo di conoscenza può esistere solo alla condizione che ne esista un'altra di un altro tipo<sup>35</sup>. La strategia di questo pensatore, quindi, è il tentativo di spiegare come Dio conosca il futuro<sup>36</sup> attraverso la combinazione di tre momenti logici:

(I) *natural knowledge*: Dio conosce i *possibilia*, non solo le essenze individuali, ma anche tutti i mondi possibili; tale conoscenza non implica la conoscenza dei controfattuali della Sua volontà (lo vedremo). La scienza naturale è anche la conoscenza di quel che è metafisicamente necessario (vero sempre e in ogni mondo possibile);

(II) *middle knowledge*: Dio possiede la conoscenza di tutte le proposizioni controfattuali, inclusi i controfattuali della libertà (che spiegheremo a breve), detti anche *conditional future contingents* perché stanno a metà strada tra quel che è attuale e ciò che è solo possibile<sup>37</sup>;

(III) *free knowledge*: Dio liberamente decide di attualizzare un mondo – o meglio, una galassia di mondi, per usare la terminologia dei mondi possibili – e quindi possiede la conoscenza delle rimanenti proposizioni che sono vere nel mondo attuale. La scienza libera è la conoscenza di tutto ciò che è metafisicamente contingente (ciò che è risultato dall'attività causale delle sostanze create) e accade nel mondo. Questi fatti sono detti *absolute future contingents*.

La *middle knowledge*, quindi, non può essere ridotta alla scienza naturale, perché non è essenziale a Dio e perché la verità delle proposizioni conosciute da questa scienza dipendono dall'atto della divina volontà: prima di creare questo mondo, Dio aveva, pertanto, la possibilità di scegliere di crearne altri – altre 'galassie' formate da un insieme di compossibilità – e poteva anche decide-

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., p. 128.

<sup>37</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 47.

re di non creare affatto<sup>38</sup>. Eppure, evidentemente, la *middle knowledge* non può nemmeno essere ridotta alla scienza libera dal momento che la verità delle proposizioni è antecedente ai decreti divini<sup>39</sup>.

Introducendo la *middle knowledge* Molina può allora sostenere, secondo Craig, che Dio non acquisisce la conoscenza dei futuri contingenti dall'esterno, ma la trova già in Se Stesso come conoscenza pre-volizionale, evitando così di cadere nell'errore di affermare che siano gli eventi a causare la conoscenza di Dio. La dottrina della *scientia media* sostiene solo che la conoscenza di Dio è come è perché gli eventi accadono in certe circostanze. Ciò significa sostenere, in termini contemporanei, che la *middle knowledge* è controfattualmente dipendente dalle circostanze e gli eventi sono controfattualmente dipendenti da essa: vi è una perfetta coordinazione tra quest'ultima e il darsi degli eventi e delle circostanze. Se un evento accade diversamente da come previsto, allora la *middle knowledge* era differente da come è stata, e Dio può aver preconosciuto diversamente da come ha fatto, in modo tale che noi siamo perfettamente liberi nelle nostre azioni come se la prescienza di Dio non esistesse<sup>40</sup>. Il molinismo, così, implica che Dio sia in qualche modo dipendente dalle sue creature, almeno per quanto riguarda la sua *middle knowledge*, ma si tratta pur sempre di una dipendenza controfattuale, sostiene Freddoso, che non può che dipendere dall'onniscienza stessa, la quale prevede una perfetta coordinazione tra eventi mondani e conoscenza divina. Una posizione di questo tipo, però, non è difficile da riconoscere, si presta alla critica – che dovremo analizzare – secondo cui un Dio che non determina attivamente cosa conosce attraverso la sua *middle knowledge*, è un Dio passivo, determinato dall'oggetto della sua conoscenza, e dunque imperfetto<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. 49.

<sup>39</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom, the coherence of theism: Omniscience*, Brill's Studies in Intellectual History, Leiden 1991, vol. XIX, pp. 237-240.

<sup>40</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., p. 199.

<sup>41</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 67.

Per ora limitiamoci a costatare che la *middle knowledge* è una conoscenza dei controfattuali. Un tipico esempio di essa può essere la proposizione:

(1) Se accade  $y$ , allora Peter farà  $x$ .

Solitamente, un controfattuale di questo tipo è chiamato ‘controfattuale della libertà’, cioè un controfattuale che specifica come una creatura dotata di libera scelta potrebbe agire liberamente in varie situazioni ipotetiche<sup>42</sup>. Questi controfattuali sono simili ai controfattuali basati sulle leggi di natura, poiché condividono il fatto che l’antecedente riguarda il presente, mentre il conseguente riguarda il futuro. I controfattuali della libertà (chiamati anche *deliberative future subjunctives* o *deliberative conditionals*), tuttavia, si differenziano per il fatto che, almeno in teoria, devono il loro valore di verità alla scelta libera di un agente.

La posizione di Molina, secondo Freddoso, è che Dio è tenuto a conoscere la verità del controfattuale (1), cioè la necessaria correlazione tra  $y$  e  $x$ . In altre parole, Dio deve sapere con certezza che, se accade  $y$ , allora accadrà anche  $x$ , pena la perdita della sua onniscienza. Questo, secondo Molina, blocca il passaggio dalla necessità della conoscenza alla necessità dell’evento. Dio conosce necessariamente solo il nesso tra l’antecedente e il conseguente, ma ciò non significa che sia necessario anche il conseguente (‘Peter farà  $x$ ’). Qui l’argomentazione si basa sulla famosa distinzione tra la necessità della conseguenza e la necessità del conseguente. In (1) si afferma solo che necessariamente, se accade  $y$ , accadrà anche  $x$ , ma non si dice che  $x$  è necessario<sup>43</sup>. Ciò che rimane da capire è se Dio conosca in anticipo che accade  $y$ . Se così fosse, e se il nesso di implicazione è rilevante, allora, posto  $y$ , necessariamente Peter farà  $x$ . Molina sostiene che l’accadere di  $y$  è condizionato dall’atto volitivo di Dio, senza il quale  $y$  non può realizzarsi. Eppure la *middle knowledge*, essendo infallibilmente certa precedentemente alla volontà divina, contempla già l’accadere di  $y$  e l’azione di Peter. Conoscendo l’antecedente del

<sup>42</sup> Ivi, p. 29.

<sup>43</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 191-192.

condizionale, cioè, Dio conosce già anche il conseguente<sup>44</sup>. Con le parole di Zagzebski possiamo dire che Molina accetta la necessità dell'antecedente, ma non accetta il trasferimento di necessità al conseguente<sup>45</sup> (secondo il *Transfer of Necessity Principle* ricostruito da alcuni autori<sup>46</sup>). La soluzione di Molina, quindi, si basa principalmente sulla negazione del *Transfer of Necessity Principle*, bloccando l'argomento di Pike nel momento in cui tenta di asserire che la conoscenza di una proposizione rende necessario l'oggetto della proposizione. Lo fa introducendo una conoscenza intermedia, necessaria per certi aspetti, ma non per altri. Il trasferimento di necessità non può allora avvenire perché la necessità che concerne la conoscenza divina in realtà non esiste, dal momento che la scienza media dipende, almeno in parte, da un atto libero di Dio. Tuttavia, come vedremo, la *middle knowledge* si presta, proprio per la sua natura intermedia, ad essere spinta verso la *scientia simplicis intelligentiae*, o verso la scienza libera. La negazione del *Transfer of Necessity Principle*, inoltre, richiede di concedere all'agente di poter decidere di non compiere S, anche se le circostanze C lo porterebbero proprio a compiere S<sup>47</sup>, facendo venir meno, così, il nesso di implicazione C→S. Resterà da capire, lo vedremo nelle obiezioni, come Dio possa conoscere la verità di un controfattuale in cui il nesso di implicazione è messo in discussione.

Prima però chiediamoci: la *middle knowledge* è dunque la semplice conoscenza controfattuale? Non esattamente. La conoscenza dei soli controfattuali, infatti, è conoscenza solo dei *possibilia*, dei possibili stati di cose. La *middle knowledge*, invece, implica anche la conoscenza di cosa effettivamente si realizzerà, che è ben diversa, perché è successiva all'atto creativo di Dio<sup>48</sup>.

Non ci si sorprenda di trovarsi un po' spaesati di fronte a questa dottrina: come è possibile, infatti, che esista una conoscenza pre-volizionale di ciò che dipende, almeno in parte, da un atto

<sup>44</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, cit., p. 240.

<sup>45</sup> L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., p. 131.

<sup>46</sup> Cfr. L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., pp. 6-9. Per il *Transfer of Necessity Principle* si veda anche D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism*, cit., p. 279.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 132-133.

<sup>48</sup> Cfr. T. P. FLINT, *Divine Providence: the Molinist Account*, cit., p. 46.

di volontà? Come può Dio, in altre parole, avere conoscenza di ciò che l'uomo farà in certe circostanze se queste ultime sono determinate da un Suo atto creativo successivo a tale conoscenza? Per risolvere questa spinosa questione, Molina introduce l'idea di 'super-comprensione' (*supercomprehension*<sup>49</sup>):

Egli comprende ogni cosa nella Sua essenza in un certo modo eminentissimo, Egli ha penetrato la libera scelta umana in un modo tale che Egli ha percepito quale parte si realizzerà attraverso la sua innata libertà<sup>50</sup>.

Precisato che il 'comprendere' riguarda, in termini tecnici, la natura delle entità (tutti i loro possibili modi di essere)<sup>51</sup>, questa idea permette a Molina di superare le difficoltà della sua dottrina, affidandosi ad una forma di conoscenza oscura e innata che l'uomo non può spiegare appieno perché è propria solo della divinità. L'idea di supercomprensione, inoltre, gli consente di risolvere anche un'altra questione delicatissima, cioè se Dio ha conoscenza della propria volontà. Potremmo chiarire questa problematica formulando una domanda: Dio ha *middle knowledge* delle proprie azioni? La risposta non è scontata; se Dio ha *middle knowledge* delle proprie azioni, cioè conosce in anticipo quale azione compirà in tutte le possibili circostanze, allora la sua volontà non è libera. Questo è un problema teologico antico: se la volontà è in perfetto accordo con la scienza di Dio, e tale scienza è eterna e immutabile, l'atto di Dio non può dirsi propriamente libero, bensì necessitato dalla sua stessa conoscenza. Di conseguenza, se la creazione è il risultato della volontà divina in accordo con la sua scienza naturale necessaria, la creazione stessa è necessaria e non contingente. D'altro canto, se Dio non ha *middle knowledge* delle proprie azioni, sembra che non sappia quello che fa. Per sfuggire ad entrambe queste devastanti conclusioni, Molina sembra rifarsi – almeno è quanto evidenzia Craig – alla dottrina della

<sup>49</sup> W. L. CRAIG, *The problem of Foreknowledge*, cit., p. 179.

<sup>50</sup> L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, cit., 4.50.12.

<sup>51</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 12.

supercomprensione. Dio ha una semplice e intuitiva conoscenza di ciò che compirà liberamente<sup>52</sup>.

In questo modo – che per dei filosofi analitici è evidentemente insoddisfacente perché rimanda ad una facoltà oscura – viene, da un lato, salvaguardata la libertà d'azione di Dio e, dall'altro, viene salvaguardata l'esistenza della *middle knowledge*, cioè l'esistenza di una conoscenza al contempo pre- e post-volizionale. Essa è solo la conoscenza dei controfattuali veri della libertà umana, non di quella divina<sup>53</sup>. In ultima analisi, però, introducendo la supercomprensione, ci si appella ad una certa forma di innatismo<sup>54</sup> che scavalca ma non risolve la questione. Ora, una volta formulata la dottrina della scienza media, Molina e gli autori che si rifanno al suo pensiero, procedono nella sua applicazione pratica a varie dottrine che da secoli angustiano filosofi e teologi. Tra queste vi sono quelle della predestinazione e della provvidenza.

Secondo Freddoso, la provvidenza divina ha due aspetti, quello cognitivo e quello volitivo. Il primo è la conoscenza pre-volizionale, comprendente tutti i possibili stati di cose; l'aspetto volitivo, invece, può a sua volta essere suddiviso in due momenti: prima Dio sceglie quali sequenze creare, e poi la sua volontà contribuisce causalmente alla loro creazione. In questo sistema, Dio conosce cosa accadrà perché conosce il ruolo causale che ha scelto di giocare nell'azione creatrice<sup>55</sup> e la correlazione tra provvidenza e prescienza appare strettissima.

Riguardo a questa dottrina della provvidenza, la scienza media consente di affermare che Dio, nel decidere solo quali creature e quali circostanze creare o permettere, controlla e dirige il corso della storia del mondo al fine che Lui desidera, e fa questo senza violare in nessun modo la libertà delle sue creature. Molina, infatti, secondo Craig, rifiuta l'idea che Dio agisca sulla volontà umana muovendola verso una determinata decisione. Egli, al massimo, coopera con le cause secondarie nella produzione di

<sup>52</sup> L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge, Part IV of the Concordia*, cit., 4.52.17.

<sup>53</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, cit., p. 277.

<sup>54</sup> Ivi, p. 278.

<sup>55</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., pp. 2-5.

certe circostanze. Creando quest'ultime, fa sì che le creature raggiungano i suoi fini e propositi e che facciano tutto ciò liberamente<sup>56</sup>. Non agisce direttamente sull'agente, ma solo sulle cause secondarie. Del resto, Molina ha ben chiaro, ci dice Freddoso, che se l'azione di Dio è la sola fonte della contingenza, allora il mondo risulta completamente determinato. Un effetto è contingente, infatti, solo se è prodotto immediatamente per libera volontà di Dio o se è prodotto da un'indeterministica causa secondaria (come può essere la libertà di una creatura)<sup>57</sup>. Solo gli effetti prodotti da un agente libero, in questa prospettiva, sono realmente futuri contingenti (*conditional future contingents*<sup>58</sup>). Dio, quindi, con le sue libere decisioni causa direttamente certe circostanze facendole pervenire all'essere e causa indirettamente altre circostanze attraverso le cause secondarie. Il piano provvidenziale, dunque, non è necessario – in quanto frutto di una scelta divina libera e di scelte libere delle creature – ma l'infalibile *middle knowledge* garantisce che il piano provvidenziale di Dio non possa fallire<sup>59</sup> perché Egli ne conosce perfettamente lo svolgimento nella sua *scientia*. La reale provvidenza, in altre parole, nasce dal possesso di una conoscenza pre-volitiva dei *conditional future contingents*<sup>60</sup>. Data la Sua conoscenza del metafisicamente necessario e dei *conditional future contingents*, Dio può conoscere gli *absolute future contingents*, cioè gli eventi contingenti che effettivamente si danno nel mondo attuale. Insomma, conclude giustamente Freddoso, da come la mette Molina, Dio conosce con certezza epistemica ciò che è in se stesso metafisicamente incerto.<sup>61</sup>

Anche in questo caso non deve sorprendere il fatto che siamo ai limiti della contraddizione. In effetti, tutta la teoria molinista è un esercizio di equilibrismo di cui dovremo vagliare la tenuta. Prima, però, vorrei introdurre due concetti importanti, che sono indispensabili per parlare della provvidenza. Il primo con-

<sup>56</sup> W. L. CRAIG, *The Only Wise God*, cit., p. 135.

<sup>57</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 20.

<sup>58</sup> Ivi, p. 21.

<sup>59</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *The problem of Divine Foreknowledge*, cit., pp. 200-202.

<sup>60</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 23.

<sup>61</sup> Ivi, p. 43.

cerne il *range of control*<sup>62</sup> che attribuiamo alla provvidenza divina. Molti autori contemporanei sono soliti distinguere, infatti, tra:

(MP) *provvidenza meticolosa*: Dio prevede e interviene in ogni singolo evento del mondo, anche minimo. Hasker la definisce in questo modo: «Dio assicura che nessun caso di malvagità non sia permesso senza che generi un bene più grande o prevenga un male maggiore»<sup>63</sup>.

(GP) *provvidenza generale*: Dio prevede l'andamento generale della storia, una strategia e un disegno complessivo. Questa provvidenza, sempre secondo Hasker, «permette l'occorrenza di casi individuali di malvagità che sono, come tali, puro male e non il mezzo per un bene maggiore»<sup>64</sup>.

In gioco, qui, c'è la responsabilità di Dio nelle azioni del mondo, in special modo quelle che appaiono come malvagie. Il Dio governatore assoluto del mondo è causa anche di queste ultime? Secondo la dottrina della *provvidenza meticolosa* sì, a patto di rileggere questi avvenimenti come parte di un complessivo disegno benefico. Chi, invece, ritiene che alcune sofferenze siano puramente gratuite e non giustificabili, deve necessariamente attribuire tali azioni all'uomo e non a Dio, il quale non può volere o compiere azioni malvagie. Perché siano attribuite completamente all'uomo, però, è necessario che queste azioni siano compiute dall'uomo liberamente. Questo comporta che tali azioni 'sfuggano' al volere, e quindi alla conoscenza previa di Dio. Sul tavolo, perciò, ancora una volta c'è la sua prescienza delle azioni umane.

Il secondo concetto concerne, invece, la *security of control*, cioè la capacità di Dio di rendere esecutivo con certezza il suo piano, senza alcuna deviazione. A seconda del grado di sicurezza attribuito al piano di Dio, gli autori che stiamo analizzando distinguono tra:

(RT) *risk-taker*: Dio impegna Se Stesso in un corso d'azione del quale non ha la completa conoscenza del risultato. Questo è dovuto alla scelta di creare creature con una libertà significati-

<sup>62</sup> W. HASKER, *How good/bad is middle Knowledge? A reply to Basinger*, cit., p. 111.

<sup>63</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, cit., p. 203.

<sup>64</sup> Ivi, p. 204.

va (tesi libertaria), in grado, dunque, di produrre anche del male gratuito<sup>65</sup>.

(RF) *risk-free*: tutto ciò che accade avviene in accordo con le intenzioni di Dio<sup>66</sup>.

Ovviamente, il Dio *risk-taker* non può avere *provvidenza meticolosa*, ma solo una *provvidenza generale*, e viceversa, un Dio *risk-free* deve possedere una provvidenza meticolosa.

Il problema di Molina e del molinismo sta nel decidere da che parte stare. La *middle knowledge*, cioè, implica una provvidenza meticolosa oppure no? Ancora una volta, la risposta di Molina si trova a metà strada. Essendo infallibile, Dio deve avere una provvidenza meticolosa, che però possiede solo dopo il suo atto di volontà creatrice<sup>67</sup>. A Dio, quindi, va ascritto il massimo grado di controllo e di certezza riguardo a ciò che accade nel mondo. D'altro canto, però, essendo controfattualmente dipendente dalle azioni umane, la *middle knowledge* sembra attribuire, almeno in parte, la responsabilità delle azioni malvagie agli uomini che le compiono. Questa conoscenza controfattuale e pre-volitiva, è sufficiente per garantire la libertà e quindi l'effettiva responsabilità dell'uomo? È precisamente nel rispondere a questa domanda che gli autori contemporanei si dividono, imboccando o rifiutando la strada dell'*open theism*; i prossimi paragrafi saranno dedicati esplicitamente alla chiarificazione di queste problematiche.

Prima, però, un'ultima nota sul pensiero di Molina: quanto alla questione della grazia, a cui ho fatto brevemente riferimento nel primo paragrafo, la tesi di Molina è che la grazia efficace è neutrale. L'aiuto di Dio a compiere il bene, tramite la sua grazia non può determinare causalmente le scelte morali delle creature libere<sup>68</sup>. Ancora una volta, la posizione del gesuita cerca un equilibrio e un'equidistanza lodevole tra le posizioni opposte. Sopravvivrà agli attacchi dei suoi oppositori?

<sup>65</sup> D. BASINGER, *Middle Knowledge and Divine control: some clarifications*, cit., p. 135.

<sup>66</sup> W. HASKER, *How good/bad is middle Knowledge? A reply to Basinger*, cit., p. 114.

<sup>67</sup> Si veda lo schema in T. P. FLINT, *Divine Providence: the Molinist Account*, cit., p. 43.

<sup>68</sup> A. FREDDOSO in L. DE MOLINA, *On divine foreknowledge*, cit., p. 64.

### 3. *Le principali obiezioni alla scienza media*

La rinascita della soluzione molinista negli ultimi anni ha sortito effetti opposti: entusiastiche adesioni, come quella di ex ockhamisti come Craig, Freddoso e Flint; categorici rifiuti come quelli di Hasker e Robert Adams, e posizioni critiche come quella di Basinger (che dopo una prima adesione alla *middle knowledge* si è avvicinato alle idee dell'*open theism*). Ben presto il dibattito si è infiammato e gli articoli pro e contro si sono moltiplicati, come testimonia la lunga nota in cui sono riportati in ordine cronologico. Le obiezioni si sono concentrate su vari aspetti della dottrina, alcuni di carattere generale, altri di carattere più specificatamente logico. Queste ultime, in particolare, si sono via via ingarbugliate in esempi e contro-esempi sempre più complessi. La prima di questo tipo di obiezioni è stata formulata da Robert Adams, nell'articolo *Middle Knowledge and the Problem of Evil*<sup>69</sup>, nel quale ha sostenuto che tutti i controfattuali della libertà sono falsi. Hasker invece, in *A Refutation of Middle Knowledge*<sup>70</sup>, ha tentato di mostrare come nessuno abbia la facoltà di rendere vero un controfattuale, poiché tutti i controfattuali sono sempre veri. Zagzebski, nel suo libro, si è schierata su una posizione di compromesso, sostenendo che i controfattuali della libertà sono indeterminati o probabilistici per natura. Secondo Otte<sup>71</sup>, però, se i controfattuali possono essere veri, allora qualcuno può renderli tali e la teoria della *middle knowledge* rimane valida. Naturalmente, ad Otte si può obiettare che la teoria della *scientia media* non sostiene solo la possibilità per i controfattuali di essere veri, ma ne fissa il valore di verità in uno stato della mente di Dio pre-volizionale ed eterno.

Ora, non mi soffermerò sull'analisi di esempi e contro-esempi di possibili controfattuali – conoscibili o meno, sempre veri o sempre falsi – perché oramai, come riconoscono gli stessi autori coinvolti nel dibattito, è chiaro che per questa strada non si

<sup>69</sup> R. M. ADAMS, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, cit., p. 117.

<sup>70</sup> W. HASKER, *A Refutation of Middle Knowledge*, p. 555; W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, cit., pp. 39-52.

<sup>71</sup> R. OTTE, *A defense of Middle Knowledge*, cit., p. 168.

arriva da nessuna parte<sup>72</sup>. Ad ogni esempio si potranno sempre fare delle chiose e dei contro-esempi. Il problema dei controfattuali, a mio avviso, è piuttosto un problema ‘di principio’, di definizione. Il difetto degli esempi concreti, infatti, sta nella difficoltà di definire se veramente essi siano controfattuali della libertà; si tratta di capire, cioè, se ciascun esempio sia effettivamente un controfattuale di questo tipo. Nel tentare di chiarirlo, però, si rischia di perdersi all’interno della contingenza dell’esempio stesso, perdendo di vista il punto centrale della questione: ammesso che esista anche un solo controfattuale della libertà che corrisponda alla definizione di questo tipo di controfattuali, ‘per principio’ il suo valore di verità non è conoscibile, né dall’uomo né da Dio. Detta con le parole di uno dei protagonisti: la difficoltà principale con cui i sostenitori della dottrina della *middle knowledge* si devono confrontare è l’affermazione che le presunte verità che Dio dovrebbe conoscere, dette ‘controfattuali della libertà’, in realtà non possono essere conosciute<sup>73</sup>.

Tenteremo pertanto di esprimerci su alcune problematiche di carattere più generale. Raggrupperemo le obiezioni alla *middle knowledge* attorno a tre domande principali, convinti che la credibilità della dottrina – e la sua efficacia per risolvere il problema dell’onniscienza – si giochi interamente nella risposta a queste tre domande.

### 3.1. *Quanto sono vincolanti le circostanze?*

La *middle knowledge* è la conoscenza di tutte le circostanze future che si possono realizzare (ogni possibile combinazione di eventi) e la conoscenza di ogni possibile azione libera di un qualsiasi agente in una qualsiasi di queste circostanze. Abbiamo visto, inoltre, che la *middle knowledge* implica che Dio conosca esattamente quali circostanze avranno luogo e che Dio concorra direttamente solo alla creazione di tali circostanze, non all’azione libera dell’agente in quelle circostanze. In questo modo, la conoscenza

<sup>72</sup> Cfr. W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, cit., p. 23.

<sup>73</sup> Ivi, p. 22.

di Dio è preservata, perché Dio sa cosa l'agente compirà in quelle circostanze, ma non viene meno la libertà dell'agente, perché è lui a porre in essere l'azione in quelle particolari circostanze. Ammesso, cioè, che sia possibile per qualche agente rendere vero un controfattuale della libertà, è scontato anche per un molinista che non può essere Dio quell'agente, altrimenti l'azione implementata non sarebbe più libera e tantomeno attribuibile all'uomo<sup>74</sup>.

Il fatto di essere il soggetto di un'azione, però, è sufficiente per definire quell'azione 'libera'? Dobbiamo stare attenti a non cadere nell'argomentazione compatibilista: per un difensore della tesi libertaria, come sono tutti i molinisti che stiamo prendendo in esame, un'azione libera è tale solo quando rientra nelle capacità dell'agente di compierla, ma rientra anche nelle sue capacità il non-compierla o il compierne una differente. Posto, quindi, che Dio attualizza direttamente – per sua volontà – e conosce in modo infallibile che si daranno le circostanze C, le quali implicano che l'agente compierà S, è possibile, per quell'agente, compiere Z al posto di S? Le creature, cioè, possono agire diversamente sotto identiche circostanze? Di fronte a questa domanda, credo, i molinisti sono messi all'angolo. Vediamo, dunque, quali sono le conseguenze di una risposta affermativa o negativa.

*Ipotetica risposta affermativa:* un sostenitore della tesi libertaria è tenuto, in osservanza alla sua definizione di libertà, a rispondere affermativamente. Perché un'azione sia libera, infatti, pur all'interno di un set di circostanze che porterebbero ad un'azione, l'agente deve poter possedere un fattore indeterministico che gli consenta di scegliere tra due possibili corsi d'azione. La scelta non deve essere causata da qualcosa di esterno, in questo caso le circostanze che la precedono. Così, però, viene meno il nesso di implicazione stretto tra le circostanze e l'azione. Inserendo un fattore indeterministico (come può essere il libero arbitrio), non può esservi la sicurezza che in quelle determinate circostanze l'agente compirà quella determinata azione. La dottrina della *scientia media*, però, non affermava che dalla conoscenza delle circostanze e della propria scienza libera, Dio poteva conoscere i controfattuali della libertà? È chiaro, quindi, che il fattore inde-

<sup>74</sup> D. BASINGER, *Middle Knowledge and divine control: some clarifications*, cit., p. 331.

terminismo mette in crisi la possibilità di Dio di conoscere il futuro, perché nega la sufficienza della *middle knowledge* nella conoscenza dei controfattuali della libertà.

*Ipotetica risposta negativa:* conscio del fatto che inserire un fattore indeterministico comprometterebbe la conoscenza della verità del controfattuale della libertà, un molinista può negare che tale fattore vi sia. Così, però, è costretto ad affermare che le circostanze C, una volta create, sono vincolanti per l'agente, il quale è 'costretto' ad agire in quel modo. Se tali circostanze sono conosciute e volute da Dio, la stessa azione dell'uomo è preconosciuta e pre-voluta da Dio, e pertanto non è affatto libera.

Emerge, quindi, che l'equilibrio ricercato dal molinista non si può mantenere a lungo. Se l'antecedente del controfattuale è necessario, necessario diventa anche il conseguente. Se le circostanze sono vincolanti, vincolata è anche l'azione dell'uomo. Il molinista non può non essere chiaro su questo punto. Se, come credo, egli non può negare che le circostanze sono vincolanti e dovute alla scelta di Dio – pena la messa in discussione della prescienza divina (che un buon molinista non nega mai) – allora la dottrina della *middle knowledge* non risolve affatto il conflitto tra prescienza e libertà.

Alla stessa conclusione ci porta anche l'argomentazione sulla libertà divina. Abbiamo visto, infatti, che Molina nega a Dio la *middle knowledge* delle proprie azioni. La nega perché, in tal caso, Dio cesserebbe di essere libero e dovrebbe ubbidire alla sua stessa conoscenza. Al di là della validità di questa conclusione, ora ci chiediamo: se la *middle knowledge* delle azioni divine elimina la libertà della volontà divina, perché lo stesso ragionamento non dovrebbe valere per le azioni umane? Dal ragionamento sulla libertà divina emerge chiaramente, a mio avviso, che se si intende la *scientia media* in senso forte, come conoscenza infallibile della verità di tutti i controfattuali, cioè del nesso tra circostanze e azioni, allora non esiste un'azione umana che possa dirsi veramente libera.

Craig sostiene, però, che la nostra domanda è mal posta. Se si accetta l'idea di libertà esposta nella tesi libertaria, infatti, non ha senso chiedersi cosa causa l'azione dell'agente, dal momento che

non vi è una vera e propria causa che determina l'azione<sup>75</sup>. Di conseguenza, non ha nemmeno senso chiedersi se le circostanze delle azioni siano vincolanti. La relazione che sussiste tra le circostanze e l'azione non è causale, secondo Craig: a determinate circostanze corrisponde una certa azione, ma ciò non vuol dire che quelle circostanze causino quell'azione. Ancora una volta, è in gioco l'idea di causa. Tuttavia, se accettiamo una nozione di causa ampia, quella di 'condizione necessaria', vediamo che le circostanze, nel molinismo, sono una condizione necessaria – forse addirittura sufficiente – per il verificarsi delle azioni. Quindi, se anche concordassimo perfettamente con Craig quando afferma che non ci sia una causa dell'azione rintracciabile all'esterno dell'agente, non potremmo concedere che questo risolva la questione di quanto le circostanze siano vincolanti. Se esse non sono una condizione necessaria attraverso la conoscenza della quale Dio può conoscere in anticipo la scelta dell'agente, come può Dio avere la conoscenza pre-volitiva della verità del controfattuale? Che sia causale o meno, il nesso tra le circostanze e l'azione libera, nel molinismo, deve necessariamente essere vincolante. Questo è un punto fermo che un molinista deve affermare per rimanere all'interno dell'ortodossia cattolica che prevede l'infalibile prescienza di Dio. Così, però, la libertà umana in senso libertario risulta praticamente assente.

### 3.2. *Quando sono veri i controfattuali della libertà?*

Un altro punto della dottrina molinista che ci aveva lasciati perplessi era l'affermazione dell'esistenza di una conoscenza divina pre-volizionale (la *middle knowledge*) di ciò che dipende, almeno in parte, da un atto di volontà divino e dall'azione (presumibilmente libera) delle creature. Pur non causando direttamente le azioni delle creature, si diceva, Dio le causa attraverso le circostanze, e questo consente a Dio di avere la conoscenza di ciò che avverrà conoscendo in anticipo la verità dei controfattuali della libertà. Robert Adams, però, ci fa notare che la verità dei

<sup>75</sup> Cfr. W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, cit., pp. 260-263.

controfattuali emerge «troppo tardi nell'ordine di spiegazione»<sup>76</sup> affinché giochi il ruolo assegnatogli dalla teoria di Molina per quanto riguarda la divina provvidenza. Abbiamo anche visto che Molina introduce l'idea di super-comprensione proprio per superare la difficoltà di questa affermazione, introducendo, così, un elemento di innatismo nella *middle knowledge*. Bisogna tener presente, a tal proposito, che tale dottrina prevede una suddivisione della scienza di Dio che è solo logica: noi differenziamo gli atti cognitivi di Dio, i quali però, nella realtà, costituiscono un unico atto eterno. Quel che Adams ci vuole far capire è proprio che, pur mantenendo come solamente logica questa divisione, essa genera dei cortocircuiti irrisolvibili. In particolare, se accettiamo che la conoscenza della verità dei controfattuali della libertà sia presente in Dio prima della sua creazione e prima che l'uomo si trovi nelle circostanze che Dio prevede di creare, allora non si vede in che modo quell'uomo possa agire diversamente da come previsto dalla conoscenza di Dio. Se, invece, la conoscenza della verità del controfattuale della libertà sopraggiunge a Dio solo 'dopo' (in senso logico) il suo atto creativo, e solo 'dopo' l'azione dell'uomo (che la condiziona in modo controfattuale), allora tale conoscenza arriva 'troppo tardi' (*too late*). Se arriva 'dopo', infatti, questa conoscenza non è più utile a Dio nella sua provvidenza.

Wierenga la chiama «obiezione del non vero abbastanza presto»<sup>77</sup>. Essa si basa sull'accettazione dell'*explanatory priority*<sup>78</sup>, cioè della precedenza esplicativa di un evento rispetto ad un altro, la quale si verifica quando, tra due eventi correlati, il primo evento deve essere incluso nella spiegazione del secondo, altrimenti non si riesce a spiegare il suo emergere. Questo principio, applicato alla *middle knowledge*, porta a concludere che la verità del controfattuale deve essere antecedente all'atto creativo di Dio e all'azione dell'uomo, altrimenti non riusciremmo più a spiegare in che modo Dio possa essere provvidente e preveggennte riguardo a

<sup>76</sup> R. M. ADAMS, *An Anti-Molinist Argument*, cit., p. 345.

<sup>77</sup> E. WIERENGA, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, trad. it. di P. Quaglia, con il titolo *La natura di Dio, un'indagine sugli attributi divini*, Graphe.it, Roncade, 2006, pp. 136-138.

<sup>78</sup> W. HASKER, *Explanatory Priority: Transitive and Unequivocal. A reply to William Craig*, cit., p. 390.

quell'atto umano. Hasker riassume così la questione: «Dio, nella sua decisione riguardo a che persone creare, consulta la sua *scientia media*, per determinare come risponderebbero a varie circostanze nelle quali possono trovarsi. Così, il valore di verità del controfattuale della libertà riguardante gli agenti creati liberi deve essere fissato *prima* della sua decisione di creare gli agenti stessi»<sup>79</sup>. Se la verità del controfattuale è pre-volitiva, però, l'uomo è vincolato a tale volontà e non è più libero, in certe condizioni, di agire diversamente. Insomma, o Dio non conosce quali circostanze e quali azioni l'uomo compirà, oppure, le conosce prima di crearle e dunque le obbliga ad essere esattamente come Lui le conosce.

Kenny pone la questione in questi termini: «La mera conoscenza di cosa gli esseri umani fanno in ognuno degli indefiniti mondi possibili in cui essi figurano, non è sufficiente per predire qualcosa riguardo ad un attuale essere umano»<sup>80</sup>. Bisogna aggiungere, quindi, che Dio ha conoscenza anche di quale mondo è attuale. Per Molina questa conoscenza sopraggiunge a Dio dopo l'atto creativo. Ora, sottolinea Kenny, «se questa decisione è presa sulla base dell'infalibile conoscenza di Dio delle libere azioni, Dio deve conoscere, quando decide di creare, quale mondo possibile Egli può creare; e quando attualizza il mondo possibile deve conoscere con certezza quale mondo possibile sta attualizzando»<sup>81</sup>. Non è qui in questione la facoltà di Dio di poter selezionare l'una o l'altra coerente storia del mondo da attualizzare, quanto piuttosto la possibilità di affermare contemporaneamente che questa storia contiene delle azioni umane libere e indeterminate. Così, conclude Kenny, «prima della sua decisione di creare, Dio non può conoscere quali controfattuali rilevanti sono veri. In assenza di questa conoscenza, Egli non può sapere quali mondi ha in potere di attualizzare [...]. La difficoltà è semplicemente che se è possibile per Dio conoscere quale mondo sta attualizzando, allora la sua *middle knowledge* deve essere logicamente precedente alla sua decisione di attualizzare; mentre, affinché la *middle know-*

<sup>79</sup> W. HASKER, *Middle Knowledge: a refutation revisited*, cit., p. 228, corsivo dell'autore.

<sup>80</sup> A. KENNY, *The God of the philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979, p. 67.

<sup>81</sup> Ivi, p. 69.

*ledge* abbia un oggetto, l'attualizzazione deve già aver avuto luogo»<sup>82</sup>. Della stessa opinione è pure Zagzebski: se è vero che l'antecedente di un controfattuale della libertà è considerato come il presente, mentre il conseguente come il futuro, e se è vero che il futuro è determinato dalla scelta libera di un essere umano, allora molti controfattuali della libertà non possono essere veri prima della scelta libera dell'uomo. Questo non significa sostenere che non ve ne possano essere di veri, ma perché la *middle knowledge* sia una teoria consistente, non è sufficiente mostrare che alcuni controfattuali della libertà possono essere veri, bensì bisogna dimostrare che tutti lo sono. E questo non sembra possibile<sup>83</sup>.

Mi unisco a queste critiche facendo notare anche un'altra questione non secondaria: se la precedenza della *middle knowledge* rispetto alla scienza libera è solo logica, ma in realtà tutto avviene in un unico atto conoscitivo eterno, di questa distinzione non ce ne facciamo proprio nulla: come si può spiegare un fenomeno affermando che la successione logica dei suoi momenti costituenti è inversa rispetto a quella temporale<sup>84</sup>? A mio avviso deve esserci una corrispondenza tra spiegazione logica e svolgimento temporale, anche se si tratta di una questione che andrebbe approfondita. In ogni caso, rimane il fatto che se la *middle knowledge*, la scienza naturale e la scienza libera non sono realmente distinte, allora sono perfettamente coordinate dall'eternità senza lasciare spazio a nulla che le possa perturbare. Azioni divine o umane che siano.

### 3.3. *Come è possibile conoscere il valore di verità dei controfattuali della libertà?*

La terza obiezione che si può sollevare alla teoria della *middle knowledge* riguarda la coerenza dell'affermazione della conoscibilità del valore di verità dei controfattuali della libertà. Abbiamo già

<sup>82</sup> Ivi, p. 70.

<sup>83</sup> Cfr. L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, cit., pp. 140-141.

<sup>84</sup> L'evidenza di questa inversione appare nello schema che Craig costruisce riguardo all'ordine logico e temporale della conoscenza di Dio. Si veda W. L. CRAIG, *The Only Wise God*, cit., p. 128.

accennato che, secondo alcuni autori, i controfattuali sono sempre veri, per altri sempre falsi, per altri indefiniti. Ai fini del nostro lavoro, però, interessano solo i controfattuali della libertà, e vogliamo chiederci se si possa ‘per principio’ conoscerne il valore di verità. Hasker sottolinea che la dottrina della *middle knowledge*, in effetti, si regge sul *modal status* dei controfattuali della libertà, cioè sul fatto che essi siano necessari o contingenti<sup>85</sup>. L’intuizione è che, se un controfattuale della libertà è sempre vero, allora non dipende più dall’azione dell’uomo o dalle circostanze. Per esempio, tra due controfattuali come

- (6) Se A fosse in C, farebbe X;
- (7) Se A fosse in C, rifiuterebbe di fare X;

se è in potere dell’agente A di scegliere se compiere X – se cioè, le due proposizioni caratterizzano una situazione di scelta libera in senso libertario – allora, prima di quel momento, i due controfattuali sono entrambi falsi. Se, invece, uno dei due è vero prima del momento in cui A compie l’azione, allora non è realmente in potere di A di rendere vero uno dei due controfattuali. Insomma, conclude Hasker, se un controfattuale della libertà è vero indipendentemente dall’azione dell’agente, allora non si può più chiamarlo controfattuale della libertà; se mancano i controfattuali della libertà, però, la teoria della *middle knowledge* è indifendibile<sup>86</sup>. Una teoria della *scientia media* che voglia essere consistente, quindi, dovrà affermare che i controfattuali della libertà sono contingenti. Non sembra sufficiente nemmeno sostenere che la contingenza dei controfattuali è dovuta all’atto creativo (libero e non necessario) di Dio, poiché si dovrebbe affermare che tale atto è indipendente dalla Sua conoscenza necessaria. A questo punto, però, seguendo Wierenga, si apre la possibilità di interpretare la dottrina della *middle knowledge* secondo due diverse letture. Una ‘forte’ che potremmo esprimere in questa formula: Dio ha *scientia media* se,

- (21) per ogni controfattuale della libertà,  $(p \rightarrow q)$ , o Dio conosce  $(p \rightarrow q)$  oppure Dio conosce  $\neg(p \rightarrow q)$ .

<sup>85</sup> W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, cit., pp. 32-33.

<sup>86</sup> Ivi, p. 52.

Questa definizione sostiene che Dio ‘deve’ conoscere se si darà la situazione  $p$  in cui si verificherà anche  $q$ . Una versione ‘debole’, invece, la potremmo esprimere con quest’altra formula: Dio ha *scientia media* se,

(22) per ogni controfattuale della libertà,  $(p \rightarrow q)$ , o Dio conosce  $(p \rightarrow q)$ , oppure Dio conosce  $(p \rightarrow \neg q)$

La seconda definizione è debole perché esprime una semplice relazione controfattuale. Dio sa solo che, nel momento in cui si dà  $p$ , o si darà  $q$  o non si darà  $q$ . C’è una relazione tra il darsi di  $p$  e  $q$  che Dio conosce prima del verificarsi della situazione in cui si dà  $p$ . Perché, dunque, è una *middle knowledge* debole? Poiché in (22) Dio non sa se la situazione  $p$  si realizzerà. O almeno (22) non lo chiarisce. Il problema di fondo è che (21) include già la decisione di realizzare  $p$  attraverso l’atto di volontà, mentre (22) non la include. Il dilemma, quindi, sta nel rapporto tra volontà e conoscenza di Dio. Se la conoscenza di Dio anticipa l’atto di volontà, allora dobbiamo assumere (21), se invece la conoscenza è successiva all’atto di volontà, allora possiamo assumere (22). La grossa difficoltà interpretativa sta nel decidere da quale parte si schiererebbe Molina. Non lo posso certo stabilire in questa sede, però ciò che mi sembra di poter dire è che, forse, Molina non potrebbe schierarsi. Quel che caratterizza la *scientia media*, infatti, è proprio il fatto di non decidere tra (21) e (22): la *middle knowledge* è una conoscenza intermedia, una conoscenza pre-volizionale di ciò che è post-volizionale. Il fatto è che, ipoteticamente, in (22) l’uomo potrebbe possedere una certa libertà, mentre in (21) no. Ancora una volta, dunque, il molinista dovrebbe scegliere di abbandonare del tutto (21), ma ciò non sembra essergli possibile perché abbandonerebbe anche la prescienza divina.

Oltretutto, se Dio, nella sua immensa sapienza, riesce a calcolare<sup>87</sup> perfettamente la combinazione di ogni circostanza con

<sup>87</sup> Il termine ‘calcolare’, usato esplicitamente da Craig, credo sia indicativo. Scrive questo autore: «Solo un’infinita Mente può calcolare l’inimmaginabile complessità e numero di fattori che dovrebbero essere combinati per far sì che,

la volontà di ogni individuo, non si vede come la scelta di questo individuo possa essere libera. Secondo Rice, infatti, se l'esistenza dell'individuo dipende dalla decisione di Dio di crearlo, se la decisione di crearlo dipende dalla conoscenza della verità di un controfattuale, allora la verità di quel controfattuale non dipende certo dall'individuo<sup>88</sup>. Se il calcolo ha la stessa certezza del calcolo matematico, condivide con esso la prevedibilità e la necessità. Dal momento, però, che un molinista condivide con un incompatibilista l'idea che un'azione libera non ha la sua sola causa nelle circostanze che la precedono, un'azione umana libera non si potrà mai calcolare. Emerge, quindi, che se si accetta l'esistenza dei controfattuali della libertà e si intende questa libertà come indifferenza e spontaneità, allora 'per principio' il valore di verità dei controfattuali della libertà non è conoscibile, perché la definizione stessa di controfattuale della libertà nega che si possa conoscerne il valore di verità prima della libera azione umana. I controfattuali della libertà o non sono definitivamente veri o falsi, oppure semplicemente non esistono. L'assunzione che l'agente è libero rispetto ad un'azione implica che, in certe condizioni, potrebbe compierla ma potrebbe anche non compierla<sup>89</sup>. Così, conclude O'Connor, dopo aver preso in esame questa obiezione, «non credo che l'affermazione che Dio possa conoscere pre-volizionalmente, con assoluta certezza, quali futuri contingenti sono veri, sia intelligibile»<sup>90</sup>. Le stesse perplessità emergono anche seguendo un'analisi della soluzione molinista per mondi possibili. Dio non può avere *middle knowledge* solo degli ipotetici mondi possibili, ma deve anche conoscere quali mondi possibili saranno attuali. Per Davison, quindi, «non è possibile per Dio avere prescienza della azioni umane future e libere, perché non possiamo vedere come ciò possa essere fatto. Poiché, come potrebbe Dio discriminare al tempo T1 tra un mondo in cui S compie liberamente un'azione A in T2, e un

attraverso libere azioni umane, si dia un singolo evento» (W. L. CRAIG, *The Only Wise God*, cit., p. 135).

<sup>88</sup> H. RICE, *On Middle Knowledge*, cit., pp. 163-164.

<sup>89</sup> D. P. HUNT, *Middle Knowledge, the "Foreknowledge Defence"*, cit., p. 116.

<sup>90</sup> T. O'CONNOR, *The impossibility of Middle Knowledge*, cit., p. 158.

mondo in cui S rifiuta liberamente di fare A, o un mondo in cui un dato controfattuale della libertà è vero o falso?»<sup>91</sup>.

#### 4. Altre obiezioni e bilancio complessivo

Al termine della sua analisi Craig conclude che probabilmente non avremo mai degli argomenti filosofici o biblici consistenti per accettare la teoria della *middle knowledge*. Egli, però, ritiene che abbiamo potenti ragioni teologiche per aderirvi<sup>92</sup>. In sostanza, si presenta come la teoria migliore per rispondere a quesiti teologici tra cui la presenza del male nel mondo, la predestinazione, la provvidenza, la grazia. Gli autori contemporanei che si definiscono molinisti, come Craig e Freddoso, riconoscono, quindi, che la *middle knowledge* ha delle lacune esplicative significative, ma presenta molti più vantaggi e doti rispetto alle soluzioni tomista e occhamista. Il loro ragionamento, però, sembra essere quello del ‘male minore’: accettiamo il meno peggio, in assenza di altro. La *middle knowledge* appare a questi autori, per usare una terminologia pierceana, la ‘miglior spiegazione’, e la tenuta del teismo classico dipende in buona misura dalla tenuta di tale teoria<sup>93</sup>. Ma è proprio questa ‘arrendevolezza’ che viene messa in discussione dai sostenitori dell’*open theism*. Per essi la migliore spiegazione è quella dell’onniscienza dinamica, perché di gran lunga più esaustiva e coerente di quella molinista<sup>94</sup>.

A questa conclusione si può giungere anche analizzando alcune obiezioni rivolte alla *middle knowledge*, le quali tentano di mostrare come questa dottrina non risolva affatto le varie questioni teologiche<sup>95</sup>. Per esempio, riguardo all’esistenza del male morale nel mondo, Hasker<sup>96</sup> ci mostra che, se Dio possedesse realmente la *middle knowledge*, allora sarebbe in suo potere sapere

<sup>91</sup> S. A. DAVISON, *Foreknowledge, middle knowledge and “nearby” worlds*, cit., p. 41, corsivo dell’autore.

<sup>92</sup> W. L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom*, cit., p. 243.

<sup>93</sup> D. BASINGER, *Middle Knowledge and classical Christian thought*, cit., p. 409.

<sup>94</sup> D. MIGLIORINI, *Dall’incompatibilismo di Pike all’Open Theism*, cit., pp. 275-276.

<sup>95</sup> D. GORDON, J. SADOWSKY, *Does Theism need middle knowledge?*, cit., p. 87.

<sup>96</sup> W. HASKER, *How good/bad is middle Knowledge? A reply to Basinger*, cit., p. 117.

quale sarà la successione di eventi che si daranno nel mondo che decide di attualizzare, sapendo con precisione cosa compirà ciascuna creatura in ogni possibile circostanza. Dio, cioè, per usare un'efficace espressione di O'Connor, sarebbe un «simulatore divino»<sup>97</sup> con la facoltà di calcolare quali combinazioni si verificherebbero una volta posto in essere questo o quel mondo. Se è vero tutto ciò, però, Dio avrebbe simulato nella sua mente il mondo attuale, e avrebbe visto in anticipo che ci sarebbe stato l'Olocausto. Pur sapendo che la sua azione creatrice avrebbe comportato tale atrocità, Dio avrebbe comunque deciso di creare questo mondo con queste creature e queste circostanze. Come non si può, allora, ritenere Dio responsabile del male nel mondo? Tale problema si intreccia inevitabilmente con quello della provvidenza. Un autore come Basinger, inizialmente un difensore della *middle knowledge*, è giunto a riconoscere, nell'articolo del 1991, che il problema di fondo è capire se in essa vi sia o meno una provvidenza meticolosa<sup>98</sup>, poiché, se così fosse, la *middle knowledge* non sarebbe molto differente, quanto ai risvolti pratici, ad un determinismo teologico (non a caso egli abbraccia poi l'*open theism*).

In un lungo articolo, Walls si sofferma invece sulle questioni della predestinazione, della provvidenza e della grazia. Egli mostra che, se il molinismo attribuisce alla *middle knowledge* la totale certezza e infallibilità, allora non è affatto migliore del calvinismo<sup>99</sup>: «Il molinismo è altrettanto cattivo del calvinismo perché, in accordo con esso, Dio mette le persone, o permette ad esse di porsi, in circostanze nelle quali Egli conosce che sceglieranno il male e saranno perciò dannate. Se così è, il calvinista può sollecitare, l'apparente superiorità del molinismo è realmente un'illusione»<sup>100</sup>. Il molinismo, quindi, sembra sfociare nella dottrina della doppia predestinazione sostenuta da Calvino. Per gli stessi motivi, il molinismo non sembra nemmeno in grado di giustificare l'universalità della grazia, dal momento che Dio decide

<sup>97</sup> T. O'CONNOR, *The impossibility of Middle Knowledge*, cit., p. 162.

<sup>98</sup> D. BASINGER, *Middle Knowledge and divine control: some clarifications*, cit., p. 138.

<sup>99</sup> J. L. WALLS, *Is Molinism as Bad as Calvinism?*, cit., p. 89.

<sup>100</sup> Ivi, p. 90.

di attualizzare un mondo in cui non tutte le persone sono salvate, o almeno non sono offerte a ciascuna di esse pari condizioni per accettare o rifiutare la grazia. Questo, ovviamente, compromette irrimediabilmente la bontà di Dio<sup>101</sup>.

Insomma, se le circostanze sono vincolanti e se i controfattuali della libertà sono veri prima dell'azione umana, abbiamo una provvidenza meticolosa e una predestinazione completa<sup>102</sup>. D'altro canto, se la dottrina della *middle knowledge* non è intesa in questo senso 'forte', l'onniscienza divina è seriamente messa in discussione. Il problema della dottrina molinista, quindi, sta proprio nel suo precario equilibrio. Se si accentua l'indipendenza dalle azioni libere dell'uomo, la *scientia media* si riduce alla scienza naturale, diventando una conoscenza necessaria. Se, all'opposto, si accentua la dipendenza dalle azioni libere, la *middle knowledge* non sembra più assicurare a Dio la possibilità di governare il mondo con la sua conoscenza. La *middle knowledge*, dunque, si configura come un'ipotesi *ad hoc*, inserita appositamente per sfuggire ad una di queste due conclusioni. Tuttavia, se si attribuisce alla *middle knowledge* una parte della necessità della scienza naturale e una parte della contingenza della scienza libera, essa diventa un'entità contraddittoria che genera numerose aporie. Il tentativo di bloccare il trasferimento di necessità, quindi, si basa

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

<sup>102</sup> A proposito di questa questione D. Hunt scrive: «Il problema, in sintesi, è questo. Nella soteriologia molinista, come abbiamo visto, la scelta di Dio di assegnare le anime a un destino post-mortem è basato interamente sulla verità di certi *subjunctive conditionals* riguardo a come quelle anime risponderebbero in varie circostanze pre-mortem. Questi condizionali, a loro volta, sono veri indipendentemente da quale mondo pre-mortem è il mondo attuale – per come Craig la pone, sono veri in un 'momento' logicamente precedente alla decisione di Dio di attualizzare un mondo. Ma allora il destino post-mortem di ogni anima può essere determinato indipendentemente da quale mondo è attuale; infatti, dal momento che questo destino è fissato logicamente prima dell'attualizzazione di un mondo pre-mortem, è fisso se o meno un mondo pre-mortem è mai esistito. Appare, allora, che il Dio equipaggiato di scienza media possa gettarci direttamente nel nostro destino eterno, oltrepassando la nostra esistenza pre-mortem» (D.P. HUNT, *Middle Knowledge and the Soteriological Problem of Evil*, cit., pp. 260-261).

sull'inserimento di un'entità di per sé inutile, la *middle knowledge*, che cade sotto la scure del rasoio di Ockham.

Dal punto di vista della storia delle idee, la dottrina della scienza media è allora un tipico esempio della *complexio oppositorum* della dottrina cattolica, all'interno della quale si affermano come verità di fede sia la libertà umana sia l'onniscienza divina. È per rimanere all'interno dell'ortodossia che il molinismo è costretto ad ipotizzare una conoscenza divina che sia a metà strada tra la necessità e la contingenza. L'equilibrio su cui si basa, però, non resiste all'attacco della critica. Di fronte alla richiesta di chiarire se la *middle knowledge* sia una conoscenza completa di tutti i controfattuali della libertà, il molinismo non ha scelta: o adotta una forma di *middle knowledge* debole, in cui la prescienza viene ridimensionata, oppure adotta una forma di *middle knowledge* forte, ritornando al determinismo che aveva caratterizzato le dottrine precedenti e che caratterizza la sua grande dottrina rivale, il calvinismo.

Certo, le obiezioni mosse alla *scientia media* non dimostrano che non vi possa essere qualcosa che assomigli ad essa. In effetti, è possibile affermare che Dio possa conoscere tutti i possibili controfattuali della libertà. Tuttavia questo non sembra sufficiente: Dio deve anche conoscere quali controfattuali effettivamente si realizzeranno, perché altrimenti la sua *middle knowledge* non è in grado di fornirgli una reale prescienza. Se però la *middle knowledge* diventa una forma forte di prescienza, allora non sembra essere in grado di evadere dal determinismo teologico. Optando per una posizione che non faccia coincidere la *middle knowledge* con la prescienza, tuttavia, il molinista dovrebbe spiegare da dove nasce, in Dio, questa capacità di previsione. La prescienza, cioè, si colloca nella scienza naturale, nella *middle knowledge*, o nella scienza libera? Probabilmente un molinista risponderebbe che la prescienza nasce dalla somma della scienza libera e della *middle knowledge*. Tuttavia, se la scienza libera è successiva all'atto creativo – poco importa se è una precedenza solo logica e non temporale – allora Dio non possiederebbe la prescienza prima di creare. A meno che il molinista non voglia sostenere che l'atto creativo è eterno come la *middle knowledge*. A questo punto, però, tutto ciò che accade sarebbe deciso dall'eternità, sarebbe immutabile ed eterno, non contingente. Insomma, con un'unica battuta: la *middle*

*knowledge* può esistere, ma non riesce a spiegare la prescienza delle libere azioni umane.

Il passaggio di molti autori dall'ockhamismo al molinismo per poi giungere all'arrendevolezza richiamata in apertura del paragrafo, appare così, ai sostenitori dell'*open theism*, come una delle prove più eclatanti della necessità di ripensare il teismo classico. Intraprendere questo ripensamento, tuttavia, non significa automaticamente affermare che l'*open theism* sia la soluzione alternativa più valida. Probabilmente, viste le difficoltà che emergono nell'*open theism* stesso (una per tutte è l'impossibilità, allo stato attuale della speculazione, di accettare una conoscenza incrementale in un Essere Perfetto), è ipotizzabile che, sia quest'ultimo, sia il teismo classico, debbano tendere a un proprio superamento – o compimento – in una forma nuova di teismo, consapevoli di tutte le incertezze che un'operazione di questo tipo può portare con sé<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Ho recentemente cercato di mostrare che accettare le ipotesi dell'*open theism* significa dover elaborare un teismo profondamente diverso, con basi epistemologiche nuove (D. MIGLIORINI, *Trinità per filosofi? Lineamenti di un teismo trinitario*, «Studia Patavina», LXI, 2014, pp. 471-482) che riescano a superare le accuse di irrilevanza e inadeguatezza.