

DAMIANO MIGLIORINI*

La soluzione di Boezio nel dibattito contemporaneo sull'onniscienza divina: un bilancio

La nuova prospettiva teoretica proposta dall'*Open Theism* impone un approfondimento e una rivalutazione delle soluzioni "classiche" all'antinomia tra onniscienza divina e libertà umana. Tra queste "soluzioni" vi è, com'è noto, quella di Boezio, ripresa e resa più sofisticata da molti autori nel dibattito contemporaneo, all'interno della filosofia analitica della religione. L'Autore intende analizzare, quindi, l'interpretazione della *timelessness solution* sviluppata in tale contesto e le principali obiezioni che le sono mosse, cercando di tracciare alcune conclusioni circa la sua efficacia nel risolvere l'antinomia e nell'indebolire le tesi dell'*Open Theism*.

The new theoretical perspective proposed by the Open Theism compels us to a deepening and an evaluation of the "classic" solutions formulated to solve the antinomy between divine omniscience and human freedom. One of these "solutions" is the argumentation of Boethius, taken up and made more sophisticated by many authors in the contemporary debate in Analytic Philosophy of Religion. The Author aims to analyze the interpretation of the "timelessness solution" developed in this context and the main objections that have been addressed to it, attempting to outline some conclusions about its efficacy in solving the antinomy and undermine the arguments of Open Theism.

1. Introduzione: il dibattito sull'onniscienza divina

In un recente contributo¹ ho descritto le tesi principali dell'*Open Theism*, una teoria filosofico-teologica nata all'interno del dibattito analitico contemporaneo sulla compatibilità tra onniscienza divina e libertà

¹ 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) II, 273-288.

* *Dottorando in Scienze Umane (Filosofia) presso l'Università degli Studi di Verona, damiano.migliorini@univr.it*

umana. In tale contributo si è fatto riferimento alle «soluzioni classiche»² al problema dell'onniscienza divina, riprese nell'ambito della filosofia analitica della religione, all'interno di tale dibattito. Quest'ultimo, nato dalla formulazione della posizione incompatibilista ad opera di Pike³ – nell'Argomento che prende il suo nome – ha portato alcuni autori a rifiutare tali soluzioni, in favore di un teismo nuovo, chiamato appunto *Open Theism*. Utilizzando le categorie di massima introdotte in quel contributo – si distingueva tra incompatibilisti, compatibilisti, concordisti, e “compatibilisti alla rovescia” – vorrei cercare ora di analizzare una delle soluzioni concordiste, quella attribuita a Boezio.

Cercheremo di vedere come le argomentazioni di Boezio siano state riprese e rielaborate – con notevoli sofisticazioni – all'interno di tale dibattito, cercando di capire qual è la specificità della proposta boeziana, assieme ai suoi principali punti deboli. Sondando le potenzialità e i limiti della rilettura in chiave analitica del pensiero di Boezio, potremo inoltre ripercorrere un pezzo del cammino teoretico che ha portato alcuni autori ad abbracciare l'*Open Theism* e, in questo modo, vagliare se la loro presa di posizione a favore di questa teoria abbia effettivamente un fondamento; perlomeno in forma negativa, come affermazione di una teoria per l'insufficienza delle altre concorrenti: nello specifico del nostro lavoro, di quella riferita a Boezio.

Prima di procedere nell'analisi della “soluzione” di Boezio, sarà necessario comprendere l'idea di temporalità che s'incontra nell'Argomento di Pike, con la relativa problematica delle proposizioni temporalizzate; chiarire il modello di temporalità, infatti, ci permetterà di capire in che prospettiva si collocano gli autori che hanno preso parte al dibattito, e all'interno di quali categorie contemporanee viene iscritta la soluzione boeziana.

Dopo questa operazione di chiarificazione, dunque, procederemo ad analizzare l'argomentazione di Boezio nel *De Consolatione* (sempre nella rilettura analitica), l'ormai famosa rielaborazione di Stump e Kretzmann, i limiti della “soluzione di Boezio” così individuata, e i modelli di temporalità che, a seguito della discussione, si sono posti a confronto. Infine, cercheremo di trarre alcune conclusioni.

² Mi permetto di rimandare ad altri due studi, nei quali le espongo: D. MIGLIORINI, «Lockhismo nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina. Un bilancio», in *Laurentianum*, 56 (2015) 33-86; Id., «La “soluzione tomistica” nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana», in *Divus Thomas* (2016 – in pubblicazione).

³ N. PIKE, «Divine omniscience and voluntary action», in *Philosophical Review*, 74 (1965) 27-46.

2. Il tempo nell'Argomento di Pike: l'*A-series* e le proposizioni temporalizzate

L'Argomento di Pike, com'è noto, assume che la conoscenza di Dio sia una conoscenza proposizionale (assunzione già problematica in se stessa⁴) e che l'onniscienza di Dio sia la conoscenza di tutte le proposizioni vere⁵. A questa assunzione Pike aggiunge una "tesi intermedia" (TI), la quale rende possibile l'esistenza stessa di una proprietà come l'onniscienza, che potremmo così formulare: le proposizioni che descrivono le azioni umane sono vere in un tempo precedente al tempo in cui le azioni sono compiute⁶. Non è scontato, tuttavia, quale sia la natura delle proposizioni e quale sia la natura della conoscenza di Dio. Innanzitutto bisogna chiedersi se le proposizioni che sono oggetto della conoscenza divina siano temporalizzate (*tensed*)⁷. Come giustamente sottolinea William Craig, se le proposizioni non sono temporalizzate la definizione di onniscienza non presenta alcuna difficoltà⁸. Se invece sono temporalizzate, allora Dio dovrebbe conoscere, per esempio, sia che

7. Socrate berrà il veleno;

sia

8. Socrate non berrà il veleno,

⁴ Il dibattito intorno alla conoscenza *de se*, per esempio, mostra che l'onniscienza come conoscenza delle proposizioni vere non esaurisce l'eccellenza cognitiva di Dio (cf W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom, the coherence of theism: Omniscience*, Brill's Studies in Intellectual History 19, Leiden 1991, 9; P. GRIM, «Some neglected problems of omniscience», in *American Philosophical Quarterly*, 20 [1983] 265-276). Anche intendendo la conoscenza divina come intuitiva (o occasionale, immediata, non deduttiva), essa è precedente al darsi dell'evento concreto, e quindi l'argomento per il determinismo teologico – come quello di Pike – rimane valido (W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 11).

⁵ N. PIKE, *God and Timelessness*, Schocken Books, New York 1970, 50-57. Per una discussione su una possibile definizione di onniscienza, cf E. WIERENGA, *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Cornell University Press, Ithaca 1989 (*La natura di Dio, un'indagine sugli attributi divini*, trad. it. a cura di P. Quaglia, Graphe.it, Roncade 2006, 41).

⁶ N. PIKE, *God and Timelessness*, 66. Questa è la tesi che implica il determinismo (teologico e logico) che già era stata messa in discussione da Aristotele (cap. IX del *De Interpretatione*). Essa si può definire anche come "Legge della post-determinazione" (W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 17).

⁷ Ho preferito questa traduzione alla più diffusa, che distingue tra proposizioni *tensionali* e *atenzionali* (cf F. ORILIA, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Carocci, Roma 2012; E.J. LOWE, *La possibilità della metafisica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 125-145).

⁸ Quanto segue è tratto da W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 6-13.

visto che 7 è vera prima della morte di Socrate, mentre 8 è vera dopo la sua morte. Il problema sorge, naturalmente, nel momento in cui si pensa all'essere onnisciente come non-temporalizzato, cioè eterno: in questo caso, infatti, la conoscenza di 7 e 8 risulta simultanea e pertanto contraddittoria. Per ovviare a questa conclusione, è però sufficiente esplicitare la temporalizzazione delle proposizioni, eliminando le ambiguità:

7'. Socrate berrà il veleno nel 399 a.C. (t).

8'. Socrate non berrà il veleno nel 398 a.C. ($t+1$).

Differenziando t da $t+1$, è possibile affermare la verità sia di 7' che di 8' senza incappare in una contraddizione.

Esplicitando la temporalizzazione, tuttavia, si generano nuove aporie. L'Argomento di Pike si fonda su quella particolare concezione del tempo che è stata definita come *A-series* – nella quale gli eventi sono primariamente classificati come passati, presenti e futuri – in opposizione alla *B-series*, nella quale gli eventi sono classificati solo come precedenti e successivi⁹. Secondo la prima, la logica deve includere quantificatori temporali, poiché le proposizioni non possono essere tradotte tutte in proposizioni non-temporalizzate, dato che la distinzione tra passato, presente e futuro è oggettiva e non è solo dipendente dalla nostra consapevolezza del cambiamento. Essa si basa, ad esempio, sul fatto che la relazione causale si propaga solo dal presente verso il futuro, e non viceversa. Nella *B-series*, invece, si ritiene che tutte le proposizioni temporalizzate siano traducibili in proposizioni non-temporalizzate attraverso i quantificatori ordinari con l'aggiunta di date o simboli temporali (t , $t+1$ ecc.)¹⁰. Eliminando la consistenza della distinzione tra passato, presente e futuro, quindi, in una *B-series* i fatti sembrano esistere tutti simultaneamente¹¹.

La traduzione dall'*A-series* alla *B-series* avverrebbe limitando la vaghezza delle proposizioni. Ad esempio, la proposizione:

⁹ Questa terminologia risale all'argomento di McTaggart contro la realtà del tempo (cf L. ANGELONE – E. CASSETTA, «Monismo e Pluralismo», in AA.VV., *Storia dell'ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2008, 325-341, qui 332-333). Si veda anche la sintetica presentazione in P. VAN INWAGEN – M. SULLIVAN, «Metaphysics», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Ed.), E.N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/metaphysics/>.

¹⁰ W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 51-52.

¹¹ W. HASKER, *God, Time and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1989, 128.

(a) Ieri ho bevuto un bicchiere d'acqua;

viene tradotta in:

(b) X beve un bicchiere d'acqua in t (dove $t = 18$ ottobre 2014).

Tuttavia, sembra corretto sostenere che la traduzione non cattura – o distorce – il significato della sentenza originaria, poiché non è in grado di esprimere se l'azione si svolge nel passato, nel presente o nel futuro¹². Alcune proposizioni non sembrano, quindi, perfettamente traducibili; o meglio, sarebbero traducibili in modo accettabile solo se si fissassero delle coordinate temporali, come ad esempio:

(c) Oggi è il 19 ottobre 2014.

Attraverso (c) si rende intelligibile il significato di (b). Così, però, si torna alla *A-series*, poiché s'impone una sequenza temporale che non si basa più semplicemente sul prima-dopo, ma su una successione temporale storica (ieri-oggi-domani). Un avversario della *B-series*, inoltre, potrebbe facilmente obiettare che la stessa (c) va già oltre la *B-series*, dato che introduce il termine "oggi". D'altra parte, questo termine non sembra sostituibile da nessun altro. L'espressione "19 ottobre 2014" infatti, non riesce, da sola, a rendere l'idea che "oggi" è il 19 ottobre, come giustamente fa notare Craig¹³. Una proposizione come (c) è definita «conoscenza *de praesenti*»¹⁴, e condiziona la conoscenza che qualcosa è passato o futuro, poiché tali nozioni si basano sul riferimento temporale "presente". L'argomentazione che abbiamo visto, che si basa sulla specificità degli indicatori temporali, è detta dunque *Argument from Indexicals*¹⁵.

L'*A-series*, dunque, sembra catturare più adeguatamente le nostre fondamentali intuizioni: il divenire temporale non è illusorio e «la successione di contenuti di coscienza implica in se stessa una reale transizione del tempo»¹⁶. Sebbene qui non abbiamo richiamato tutte le possibili obiezioni alla *A-series*, questo ci permette di concludere che sia preferibile alla *B-series*, o almeno ci aiuta a capire perché sia quella implicitamente

¹² W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 70.

¹³ *Ib.*, 71.

¹⁴ E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 167.

¹⁵ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, tesi per la Laurea in *Master of Art*, S. Fraser University 1992, 51.

¹⁶ W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge*, 153.

dominante nel dibattito. Del resto, bisogna tener presente che il determinismo teologico si colloca proprio all'interno di questa impostazione: il tempo non è ciclico, bensì lineare, comincia in un punto e termina in un altro, in un susseguirsi ininterrotto e irreversibile di istanti. Riprenderemo ancora questo discorso per approfondirlo. Per il momento osserviamo, però, che collocarsi all'interno dell'*A-series* apre a nuove problematiche alle quali dobbiamo necessariamente fare un primo accenno. Craig le riassume in questo modo:

Se una *A-Theory* del tempo è corretta, allora esistono fatti temporalizzati dei quali Dio, in quanto essere onnisciente, non può essere ignorante. Ma dal momento che i fatti temporalizzati possono essere conosciuti solo da un essere temporale, Dio deve essere temporale. L'obiezione, quindi è la seguente:

1. Dio è senza-tempo.

2. Dio è onnisciente.

e

3. Un mondo temporale esiste.

sono sostanzialmente inconsistenti, dal momento che è una necessaria verità che

4. Se un mondo temporale esiste, allora se Dio è onnisciente, Dio conosce fatti temporalizzati.

5. Se Dio è senza-tempo, Egli non conosce fatti temporalizzati.

Dato che 2 è essenziale per il teismo e 3 è evidentemente vera, 1 deve essere falsa¹⁷.

Zagzebski propone di chiamare questa obiezione *Timeless Knowledge Dilemma*¹⁸ (TKD in seguito). Ora, i sostenitori di una *B-Theory* del tempo sfuggono a questo argomento negando che esistano fatti temporalizzati¹⁹, cioè negando 4 (non è detto che l'esistenza di un mondo temporale implichi la conoscenza di proposizioni temporalizzate). Il problema, tuttavia, è lo stesso che abbiamo visto poc'anzi: è possibile tradurre la proposizione (c) in una *B-series*? Se la risposta è no, allora (c) non può essere colta da un essere senza-tempo, poiché egli non può comprendere

¹⁷ W.L. CRAIG, «Omniscience, tensed facts, and divine eternity», in *Faith and Philosophy*, 17 (2000) 225-226.

¹⁸ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, New York 1996, 62.

¹⁹ W.L. CRAIG, «Omniscience, tensed facts, and divine eternity», 226.

il significato del termine “oggi” che è squisitamente temporale. Inoltre, sottolinea Craig, qualsiasi proposizione contiene un verbo temporalizzato: anche il semplice “è”, presente in (c), è temporalizzato e non può essere eliminato neppure in una *B-series*²⁰. Possiamo dunque concludere che «l'assenza di indicatori temporali nella maggior parte delle nostre credenze temporalizzate rende implausibile l'idea che per mezzo di esse noi possiamo afferrare le proposizioni che coinvolgono essenzialmente l'ascrizione di proprietà ad un preciso tempo. [...] Si scopre allora che Dio conosce interamente le proposizioni senza-tempo, ma non le proposizioni al tempo presente»²¹. Così, non sembra possibile spiegare come Dio possa cogliere proposizioni che includono la proprietà di presenza-lità senza essere temporale Egli stesso²².

Concludendo l'analisi dell'articolo di Craig, si pone in evidenza il principale limite della *B-series*: «Se relativamente all'eternità non ci sono fatti temporalizzati [...], se tutto è in un eterno presente, ciò lascerebbe Dio completamente all'oscuro riguardo a fatti temporalizzati al passato e al futuro; [...] Dio dovrebbe credere che tutti gli eventi sono presenti oppure ignorare quali subclassi di eventi sono realmente presenti»²³.

Se siamo d'accordo, prosegue Craig, «che la temporalità è una parte del contenuto di una proposizione espressa dalle proposizioni temporalizzate, allora segue che Dio, per essere onnisciente, deve conoscere i fatti temporalizzati. Se questa conoscenza gli è preclusa dalla sua eternità, allora non è onnisciente»²⁴. Wierenga tenta di risolvere questo conflitto tra attributi di Dio (eternità e onniscienza) formulando una nuova definizione di onniscienza:

O' : x è onnisciente = per ogni proposizione p e coordinata $\langle S, t \rangle$, (I) se p è vera in $\langle S, t \rangle$, allora x conosce che p è vera in $\langle S, t \rangle$, e (II) se x è in $\langle S, t \rangle$ e p è vera in $\langle S, t \rangle$, allora in $\langle S, t \rangle$, x conosce p ²⁵.

In questo modo l'autore tenta di rendere conto della conoscenza *de praesenti* attraverso l'introduzione del concetto di “prospettiva”, cioè un

²⁰ *Ib.*, 227.

²¹ *Ib.*, 229-230.

²² *Ib.*, 231.

²³ *Ib.*, 232.

²⁴ *Ib.*, 234.

²⁵ E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 174.

accoppiamento $\langle S, t \rangle$ (di un soggetto e di un tempo). Da ciò deriva che alcune proposizioni sono vere in certe prospettive e false in altre, e dovremo distinguere tra il credere che una proposizione è vera in una certa prospettiva, dal credere in una prospettiva che una proposizione è vera. Wierenga propone il seguente esempio: c'è una bella differenza tra il credere alla proposizione prospettica:

(19) Io sono seduto;

e credere alla proposizione prospettica:

(20) *Io sono seduto* è vera a $\langle \text{io, ore 15.00 del 7 maggio 1987} \rangle$;

poiché (20) è sempre vera, anche in due prospettive differenti come $\langle \text{io, ore 15.00 del 7 maggio 1987} \rangle$ e $\langle \text{tu, ore 15.00 del 7 maggio 1987} \rangle$, mentre (19) può essere falsa da questa seconda prospettiva. Ma (19) è falsa anche qualora si cambi la coordinata temporale invece di cambiare i soggetti: sia nella prospettiva $\langle \text{io, ieri alle 12.00} \rangle$ che $\langle \text{tu, ieri alle 12.00} \rangle$ ²⁶.

In questo modo, però, secondo Craig, Dio ha conoscenza solo delle proposizioni esclusivamente senza-tempo, appartenenti a una *B-series*, come “*p* è vera in *t*”. Wierenga, cioè, «ridefinisce l’onniscienza in maniera tale che un essere che non conosce proposizioni temporalizzate può, ciò nonostante, essere dichiarato onnisciente. Ma, in assenza di una fondazione indipendente per accettare O’, questa procedura è inaccettabile, poiché *ad hoc*»²⁷. In conclusione, secondo Craig, se la conoscenza di proposizioni temporalizzate – data l’esistenza di un mondo temporale – è parte della perfezione cognitiva di un essere onnisciente, allora Dio non può essere eterno nel senso di “senza-tempo”: «Penso che abbiamo buone ragioni per credere che se un mondo temporale esiste e una *A-Theory* del tempo è corretta, allora la divina eternità è incompatibile con la divina onniscienza e, inoltre, che se, come sostengo, l’argomento per l’eternità di Dio è nella migliore delle ipotesi inconcludente, è la divina eternità a dover cedere il posto d’onore alla divina onniscienza»²⁸. Analizzeremo quale modello alternativo di temporalità propone lo stesso Craig, dopo aver visto come vari autori si oppongono alla sua conclusione.

²⁶ Cf *ib.*, 172-175.

²⁷ W.L. CRAIG, «Omniscience, tensed facts, and divine eternity», 235.

²⁸ *Ib.*, 239.

3. L'argomentazione di Boezio nel *De Consolatione*

Nelle parti che seguono incontreremo il pensiero di Boezio attraverso il filtro interpretativo e concettuale degli autori analitici contemporanei, cercando di far emergere quali concetti da lui introdotti sono stati ripresi nell'attuale dibattito. Su suggerimento di Kretzmann, prima di avventurarci nella speculazione boeziana circa il rapporto tra provvidenza e libertà così come è affrontata nel *De Consolatione*, crediamo sia necessario approfondire la teoria della contingenza che egli espone nei commenti al capitolo IX del *De Interpretatione* di Aristotele. Ci lasceremo guidare, in questo, dal saggio dello stesso Kretzmann²⁹.

Boezio sviluppa la sua teoria in opposizione al determinismo logico, già formulato e combattuto da Aristotele³⁰: se un'affermazione sul futuro è sempre "definitivamente vera" o "definitivamente falsa" – come vuole questa forma di determinismo e la (TI) – allora, secondo Boezio, il futuro è interamente determinato. Egli rifiuta il determinismo logico sulla base della distinzione tra proposizioni sul futuro indefinitamente vere (Iv) e definitivamente vere (Dv). Le prime sono quelle proposizioni la cui verità non dipende dallo stato di cose presente, ma solo, ed eventualmente, dagli stati futuri di cui parlano. Lo status del valore di verità di queste proposizioni dipende, quindi, dallo "status metafisico" delle cose che descrivono. Se una proposizione riguarda eventi necessari sarà Dv, se riguarda eventi contingenti sarà Iv. La necessità dell'evento non dipende, dunque, dalla verità della predicazione, ma dalla natura dell'evento stesso³¹. Ma come si può definire un evento "contingente"? Kretzmann ricava da Boezio quattro nozioni, correlate tra loro, che sono in grado di definire in modo compiuto la contingenza:

Possibilità: è la condizione base delle altre tre nozioni. Vi possono essere fatti contingenti solo laddove è presupposta una possibilità naturale aperta (che si verifichi un evento naturale oppure il suo contrario).

²⁹ N. KRETZMANN, «Nos ipsi principia sumus, Boethius and the basis of contingency», in T. RUDAVSKY, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Springer, Dordrecht 1985, 23-42.

³⁰ Per l'interpretazione della posizione di Aristotele, molto efficace il commento di M. Zanatta, in ARISTOTELE, *Della interpretazione*, Rizzoli, Milano 1992. Interpretazioni analitiche: A. KENNY, *The God of the philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1979, 52; W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and future contingents, from Aristotle to Suarez*, Brill's Studies in Intellectual History 7, Leiden 1988, 53-57.

³¹ Cf N. KRETZMANN, «Nos ipsi principia sumus, Boethius and the basis of contingency», 23-27.

Agente attualizzante: la reale potenzialità che discende dalla materia, però, non può introdurre nulla di nuovo se non vi è un *agente* che attualizza tale potenzialità. Risulta essere una condizione necessaria perché l'evento si dica contingente che l'agente attualizzante non sia lui stesso necessitato (abbia la possibilità di libera scelta).

Libera scelta: una scelta è libera, per Boezio, quando non è determinata da cause esterne. Essa deve essere il risultato di una nostra azione e di un nostro giudizio, e non deve trovare fondamento in nulla di esterno. Il principio è chiaro: *nos ipsi principia sumus*. Esso permette di classificare Boezio come un "incompatibilista", se ci è concesso di applicare ad un autore del passato una categoria contemporanea. Noi siamo la sorgente ultima delle nostre libere scelte perché la ragione è la sorgente ultima dei nostri giudizi, e i giudizi sono l'essenza della libera scelta.

Caso: il caso, per Boezio, è ciò che si produce da un'azione compiuta per libera scelta senza intenzionalità. Un esempio classico è quello del contadino che, vangando il terreno per piantare una vigna, trova un tesoro nascosto. Il caso non è un terzo tipo di agente, bensì la designazione di un effetto non previsto di una scelta libera³².

In sintesi, possiamo dire che la scelta libera dipende dalla possibilità quanto alle sue alternative; la possibilità dipende dall'agente (la scelta libera o la natura) per la sua attualizzazione; il caso dipende dalle combinazioni di libere scelte e natura. L'unico agente attualizzante non-necessitato in questo quadro è l'uomo dotato di libera scelta (per quanto Boezio riconosca essere comunque una libertà situata³³). Seguendo Kretzmann, se volessimo estrapolare delle definizioni dalla teoria boeziana della contingenza potremmo dire: (I) un evento è "necessitato" *simpliciter* se e solo se (a) è presente nelle sue cause prima della sua realizzazione ed è anche inevitabile prima di essa (è predicibile); (b) è causato da un agente necessario (la natura) da solo³⁴; (II) un evento è "contingente" se e solo se è causato non dalla natura da sola ma (a) da un agente libero da solo o (b) da un agente libero e la natura insieme (caso)³⁵.

³² Per le quattro nozioni, cf *ib.*, 28-36. Cf J. MARENBOON, *Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolatio of Philosophy*, in *Rivista di storia della filosofia*, 1 (2013) 9-23.

³³ Cf *ib.*, 36-37.

³⁴ *Ib.*, 37.

³⁵ *Ib.*, 38.

Chiarite queste nozioni di base possiamo avventurarci nell'argomentazione che più ci interessa. Boezio è tra coloro che credono in una provvidenza "personale", che dirige senza costringere. Percependo la difficoltà di comprendere come possa operare, si chiede tuttavia:

Mi sembra che vi sia un'insanabile contraddizione tra questi due fatti, che Dio conosca tutte le cose, e che vi sia una libertà di scelta. Poiché, se Dio vede dinanzi a sé tutte le cose, e non può sbagliare in alcun modo, è necessario che avvenga quello che Egli nella sua provvidenza ha previsto che debba avvenire. Perciò, se Egli conosce fin dall'eternità non soltanto le azioni ma anche i pensieri e i voleri degli uomini, non vi sarà alcuna libertà di scelta, poiché non potrebbe esistere altra azione o altra volontà se non quella presagita dall'infalibile provvidenza divina³⁶.

Se gli eventi futuri sono previsti, allora sembra che essi debbano accadere così come sono stati preconosciuti, trasformando la provvidenza nel segno più evidente di una necessità universale che tutto costringe secondo l'ordine e la concatenazione delle cause. Boezio si chiede, cioè, se il fatto di sostenere che gli eventi futuri sono conosciuti dalla prescienza di Dio equivale a trasformare l'unica divinità nella necessità universale, il fato. Nel tentativo di sfuggire a questa conclusione, secondo Sharples, Boezio introduce tre elementi³⁷:

ANC: è la distinzione tra assoluta necessità (necessità *simpliciter*) e necessità condizionale (o accidentale). La necessità assoluta è quella che si riferisce alla natura stessa delle cose, per esempio la mortalità dell'uomo. Necessità condizionale è invece il fatto che una cosa succeda quando sappiamo con certezza che sta succedendo³⁸.

IP (intelligenza propria): l'idea secondo cui la natura della conoscenza è determinata dalla natura del conoscente. Boezio sostiene che le differenti creature viventi hanno minori o maggiori facoltà conoscitive, distinguendo – in particolare – tra "la ragione" che è propria degli uomini, e "l'intelligenza", che è propria di Dio³⁹. La ragione umana può conoscere le cose future solo attraverso l'inferenza; così, per l'uomo la

³⁶ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1979, 289.

³⁷ Li troviamo riportati in R. SHARPLES, «Fate, prescience and free will», in J. MARENBNON, *Boethius*, «The Cambridge Companion», Cambridge University Press, Cambridge 2009, 216-217.

³⁸ Cf M. LUCH-BAIXAULI, *Boezio, la ragione teologica*, Jaca Book, Milano 1997, 132.

³⁹ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 304.

conoscenza dei futuri contingenti è impossibile. Dio, tuttavia, conosce tutti gli eventi futuri in un qualche modo superiore che non rimuove la contingenza degli eventi, sebbene siano conosciuti con certezza⁴⁰.

EP: l'idea che in Dio vi sia l'eterno presente. Dio è riconosciuto come essere eterno, cioè possiede in modo simultaneo e perfetto una vita senza termine. Poiché dunque «ogni facoltà di giudizio comprende secondo la propria natura le cose che sono a lei sussunte, e Dio si trova sempre in uno stato di eterna presenza, anche la sua scienza, travalicando ogni mutamento temporale, rimane nella semplicità della propria presenza. [...] Che sia non prescienza, per così dire, del futuro, ma scienza di una presenza che non viene mai meno»⁴¹. Quindi, quando parliamo delle categorie temporali (passato, presente e futuro) in Dio, lo facciamo solo per analogia, e in modo improprio. Il nostro presente, per esempio, è mobile e transitorio, ma quello divino non è per nulla sottoposto al divenire. L'eternità divina (dell'Assoluto) e il tempo (del contingente) sono due realtà assolutamente diverse, anche se il tempo fosse concepito come infinito. L'eterno Dio, quindi, conosce *sub ratione aeternitatis* – ossia in modo atemporale – quel che avviene nel tempo⁴².

Ora, è interessante notare che la soluzione di Boezio – così schematizzata da Sharples – è originale proprio per la combinazione di questi tre elementi, dei quali ANC è il punto cruciale. Mentre, infatti, l'onniscienza di Dio su ciò che farà implica che farà quella cosa, non consegue che il mio operato sia “in se stesso” necessario piuttosto che volontario, perché il mio operato è affetto da necessità condizionale. Tuttavia, l'onniscienza divina implica la realizzazione di ciò che è preconosciuto come vero e comporta che il “condizionatamente necessario” sia in realtà “assolutamente necessario”. Il problema che qui si pone è come sia possibile, se affermiamo che alcuni eventi futuri non sono necessari – cioè sono frutto della libertà umana – che l'onniscienza divina possa avere accesso a essi preventivamente. A risolvere la situazione ci pensa la coppia “IP+EP”. Per la conoscenza umana, infatti, è naturale che, se vi è conoscenza che un evento *p* si darà nel futuro, allora necessariamente *p* si darà. Ma questo non è vero per Dio, in quanto Egli ha un modo di conoscere diverso

⁴⁰ W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 91.

⁴¹ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 307-310.

⁴² *Ib.*, 60-65 (dall'introduzione di L. Orbetello).

da quello umano. Essendo Dio eterno, la sua conoscenza – intuitiva, che «ha tutto dinanzi a sé fin dall'eternità»⁴³ – si dà nell'eternità e quindi la conoscenza di Dio del futuro è paragonabile alla nostra conoscenza del presente. Come noi osserviamo il presente senza renderlo necessario, così Dio osserva come eterno-presente ogni evento e dunque non lo rende affetto da necessità assoluta⁴⁴.

Per esprimere questa modalità di conoscenza, Boezio ci rinvia a un'immagine, alla figura geometrica del cerchio⁴⁵. Tentiamo di capire in cosa consiste, esplicitando a cosa corrispondono le parti dell'immagine. Secondo quest'ultima, il tempo sta all'eternità come la circonferenza sta al suo centro. Nella medesima relazione stanno il corso mutevole degli eventi e l'immobile semplicità della provvidenza. Dio con la sua provvidenza sta al centro, dunque, ed è dotato di una visione a tutto tondo, cogliendo con un unico sguardo ciascun punto della circonferenza, così come il punto-eternità posto al centro è simultaneo – poiché equidistante – a ogni punto della curva. La contraddizione fra la libertà umana e la necessità dell'ordine divino si risolve, quindi, sottolineando la profonda diversità del conoscere umano da quello divino rispetto alla necessità degli avvenimenti futuri.

La provvidenza è simile al centro del cerchio che “osserva” gli infiniti punti della circonferenza da una distanza uguale per tutti. Li osserva nella loro singolarità e nella loro necessità (come appartenenti al tutto della circonferenza). La ragione umana, secondo Boezio, è così limitata da credere che l'intelligenza divina consideri le cose future come lei le considera. Ma ciò non può essere, poiché l'intelligenza divina è eterna, posta al di fuori della circonferenza e dunque fuori dai condizionamenti del tempo. Allora è errato, lo abbiamo visto, parlare della prescienza come di una conoscenza del futuro: essendo il centro della circonferenza equidistante da tutti i punti che la formano, la conoscenza divina rimane nella semplicità della propria presenza e abbraccia gli eventi infiniti del presente e del futuro contemplandoli come se avvenissero tutti nel presente. Ogni evento, apparentemente mutevole, è così un modo in cui si presenta l'infinita totalità dell'essere. Tutti i punti della circonferenza,

⁴³ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 287-288.

⁴⁴ Cf R. SHARPLES, «Fate, prescience and free will», 218-221.

⁴⁵ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, Libro IV, 269-270, e nello stesso testo la nota di pagina 277.

infatti, devono essere sempre presenti e collocati, altrimenti si verrebbe a creare “un buco” nella curva.

Attraverso IP e EP, quindi, Boezio può giustificare l’affermazione che la conoscenza di Dio di tutti gli eventi conferisce loro solo una *necessità accidentale*⁴⁶. Questa forma di necessità, infatti, viene attribuita all’evento solo dopo che si è realizzato (e quindi diventa necessario in quanto appartiene al passato), cioè quando si verifica nel presente. Ebbene, quando avviene la conoscenza di tale evento in Dio? Proprio nel presente, secondo EP: così, la conoscenza di Dio, se è presente, non impone un’assoluta necessità, bensì solo quella accidentale.

Questo ragionamento potrebbe far pensare che Boezio stia riproponendo la posizione di Origene⁴⁷, il quale avrebbe sostenuto che siano gli eventi a condizionare la conoscenza di Dio. Se seguiamo la ricostruzione di Tzamalikos⁴⁸, tuttavia, possiamo concludere che la posizione di Origene – come poi quella di Boezio – non implica che la nostra azione “cambi” la prescienza divina. Essa è sì il risultato del darsi di un evento, ma è pure la causa dell’evento, sebbene le sia posteriore. Questa apparente contraddizione è tale solo dal punto di vista di un osservatore temporale, ma non vale se si pensa radicalmente Dio senza tempo⁴⁹. Dobbiamo semplicemente stare attenti alla prospettiva in cui ci poniamo (la nostra o quella di Dio) e distinguere il livello di conoscenza di Dio a cui stiamo facendo riferimento (Dio come Creatore o Dio in se stesso)⁵⁰.

A ben vedere, quindi, nell’EP sembra non vi sia un prima e un dopo tra l’evento e la sua conoscenza da parte di Dio. Essi sono simultanei, così come non può esistere una circonferenza senza che simultaneamente esista il suo centro. Pertanto non vi sarebbe un vero rapporto di causazione⁵¹ e di determinazione tra l’uno e l’altro. Se gli eventi per noi futuri sono conosciuti da Dio nel presente e avvengono contingentemente,

⁴⁶ W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 97.

⁴⁷ Per una rapida presentazione del suo pensiero: *Origene, Dizionario*, a cura di A.M. Castagno, Città Nuova, Roma 2000, in particolare le voci «Libero arbitrio» e «Provvidenza».

⁴⁸ Cf P. TZAMALIKOS, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, supplements to «Vigiliae Christianae» 77, Brill, Leiden 2006.

⁴⁹ *Ib.*, 346.

⁵⁰ *Ivi.*

⁵¹ Accenneremo ad alcune problematiche riguardo alla spinosa nozione di “causazione divina” alla fine del quinto paragrafo.

possiamo considerarli il prodotto della nostra libera decisione⁵² in quanto non direttamente causati da Dio (almeno non nel preciso momento di tempo in cui li compiamo).

La soluzione di Boezio, nell'interpretazione fornita, lascia tuttavia molti problemi irrisolti. Il primo si riscontra già nell'ultima parte del Libro V: ancora una volta Boezio chiede a *Filosofia* se cambiando proposito, cioè optando per diversi corsi d'azione, l'uomo sia in grado di vanificare la provvidenza. *Filosofia* ribadisce che anche il cambio d'intento era previsto dalla provvidenza, la quale «restando immota, previene e abbraccia i tuoi cambiamenti»⁵³. Sembra che *Filosofia* stia in qualche modo, nuovamente, sacrificando l'autonomia umana, ma se così fosse le considerazioni del filosofo sarebbero paradossali⁵⁴. La sensazione è che, giunto al termine della disquisizione, Boezio abbia solo più chiaro il peso del problema, ma la soluzione risulti sempre meno plausibile⁵⁵. Paradossalmente, lo stesso capitolo del *De Consolatione*, in cui l'immagine del cerchio è contenuta, sembra essere un circolo: Boezio continua a tornare sulle questioni, approfondendole ma senza uscirne. Sembra che, alla fine, rimanga l'immagine del cerchio e il profondo mistero. Vedremo in seguito se sarà questo il destino anche della discussione analitica contemporanea.

Una seconda perplessità riguarda la distinzione tra i diversi modi di conoscere che sono propri delle diverse creature e di Dio. Essendo presentati in una scala gerarchica, Boezio giunge alla conclusione che:

È cosa giustissima che la ragione umana si sottometta alla mente divina. Innalziamoci dunque, se siamo da tanto, sino alla vetta di quella suprema intelligenza; quivi la ragione vedrà quel che in se stessa non può contemplare: cioè in che modo la prescienza divina veda come certe e determinate anche quelle cose di cui non è certa l'attuazione, e come questa non sia opinione, ma piuttosto semplicità della scienza più sublime, che non è costretta da alcun limite⁵⁶.

Qui Boezio sembra affermare che la scienza di Dio è un mistero che l'uomo può cogliere solo in senso negativo, lo può contemplare ma non

⁵² W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 98.

⁵³ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 313.

⁵⁴ R. SHARPLES, «Fate, prescience and free will», 221.

⁵⁵ Per Davies la strada intrapresa da Boezio rimane incompiuta (cf M. DAVIES, «Boethius and others on Divine Foreknowledge», in *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 [1983] 313-329).

⁵⁶ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 306.

risolvere. Rinuncia, in qualche modo, a descrivere come operi la conoscenza di Dio e le attribuisce due caratteristiche piuttosto vaghe come l'intuitività e la semplicità.

Un ultimo ma non meno importante problema riguarda più nello specifico l'EP. Rimanendo sempre all'interno della classificazione proposta da Sharples, sembra che Boezio dapprima descriva in modo minuzioso la differenza essenziale tra l'eternità che è di Dio e il tempo finito che è dell'uomo e del mondo, e poi compia, tuttavia, un salto all'indietro paragonando proprio il «presente umano» con il «presente divino». Scrive infatti:

Perché dunque pretendi che divengano necessarie le cose che sono investite dalla luce divina quando nemmeno gli uomini rendono necessarie quelle che vedono? Forse che il tuo sguardo aggiunge una qualche necessità alle cose che vedi a te presenti? Per nulla! Ebbene, se è lecito un confronto tra il presente divino e quello umano, come voi vedete certe cose in questo vostro presente temporale, così Egli le penetra tutte nel suo presente eterno. Quindi la prescienza divina non cambia la natura e le proprietà delle cose, e le vede dinanzi a sé presenti, come avverranno un giorno nel tempo⁵⁷.

Stando alle definizioni proposte di IP ed EP, sembra corretto affermare, però, che il paragone non è lecito, dato che i due "presenti" sono radicalmente diversi. Il divino è "eterno", esiste prima dell'inizio del tempo ed esisterà anche dopo la sua fine. In tale prospettiva, se un evento è conosciuto da Dio in eterno, sarà conosciuto prima che si realizzi nel tempo finito, il quale, viene necessariamente "dopo" l'esistenza di Dio. Quest'obiezione sarà oggetto di critica, e dovremo vagliarne la fondatezza. Per ora, sottolineiamo ancora che il modo di "guardare gli eventi" di Dio risulta molto diverso da quello dell'uomo, poiché il suo vedere implica la necessità dell'avverarsi dell'evento pre-visto, anche se in Dio il "pre" perde di significato. Così, però, siamo tornati al punto di partenza.

4. L'interpretazione di Stump e Kretzmann: l'ET-simultaneità

La soluzione di Boezio è stata ripresa e reinterpretata continuamente fino ai nostri giorni. Negli ultimi anni, in particolare, ha segnato il passo

⁵⁷ *Ib.*, 310-311.

nella storia di questa evoluzione l'articolo «Eternity»⁵⁸, nel quale ora ci addentreremo, per la sua importanza nel dibattito filosofico che stiamo affrontando e perché le tematiche affrontate sono ancora attuali (e irrisolte)⁵⁹. Gli autori cominciano il loro percorso analizzando la definizione di eternità: secondo Boezio quest'ultima è «il possesso simultaneo e perfetto di una vita illimitabile»⁶⁰. La proposta di Stump e Kretzmann (S-K d'ora in poi) è d'interpretare il termine «simultaneo» come indicante un'esistenza caratterizzata dall'«atemporalità». Pike già indicava questo concetto con l'espressione «compattezza temporale»⁶¹, rimarcando il fatto che il termine «esistenza» riferito a Dio ha un significato incompatibile con il concetto di estensione temporale. L'eternità, tuttavia, secondo S-K, sarebbe un modo di esistenza né riducibile al tempo né incompatibile con la realtà del tempo⁶² e che comprende l'idea di durata infinita e di perennità (o atemporalità). Quest'affermazione crea però alcuni problemi: la durata è, secondo l'indicazione di Pike, «occupare un numero di posizioni temporali consecutive»⁶³, dove per «posizioni temporali» s'intendono degli «istanti» paragonabili ai punti geometrici, cosicché se Dio esiste in t_1 e in t_2 , esiste anche in qualsiasi istante t_3 tra i due. La durata è però infinita, e si accompagna alla perennità, la quale, sempre seguendo l'indicazione di Pike, può essere definita come:

(d₂) Un essere x è perenne = se e solo se a x mancano l'estensione temporale e la collocazione temporale.

Se accettiamo questa definizione, difficilmente possiamo mantenere insieme la durata infinita e la perennità, come voluto dai due auto-

⁵⁸ E. STUMP – N. KRETZMANN, «Eternity», in *The Journal of Philosophy* 78 (1981) 429-458.

⁵⁹ Rimandiamo anche a una bibliografia più ampia, sempre attinente alla filosofia analitica della religione: W.L. CRAIG, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time*, Crossway Books, Wheaton 2001; G.E. GANSSLE – D.M. WOODRUFF, *God and Time*, Oxford University Press, Oxford 2002; P. HELM, «Eternity», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 ed.), E.N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/eternity/>>; P. HELM, *Eternal God. A study of God without time*, Clarendon Press, Oxford 1988; B. LEFTOW, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Ithaca 1991; E. STUMP, «Eternity, simplicity and presence», in G.T. DOOLAN (ed.), *The science of Being as Being*, Washington 2011; C. TRAPP – E. RUNG-GALDIER, *God, Eternity and Time*, Ashgate 2011; N. WOLTERSTORFF, «God everlasting», in J. ORLEBEKE – L.B. SMEDES (edd.), *God and the good*, Eerdmans 1975, 181-203.

⁶⁰ S. BOEZIO, *La Consolazione della filosofia*, 307.

⁶¹ N. PIKE, *God and Timelessness*, 14.

⁶² E. STUMP – N. KRETZMANN, «Eternity», 434.

⁶³ N. PIKE, *God and Timelessness*, 8.

ri. Ci sembra corretto, quindi, che il termine “eternità” significhi essere “senza-tempo”, come ipotizzato da Pike, senza introdurre altre questioni come l’illimitatezza, la durata e la vita⁶⁴. Non è tuttavia del tutto essenziale decidere se per eternità dobbiamo intendere un’atemporalità pura o un’atemporalità che comprenda una durata infinita (ci torneremo a breve). La parte più innovativa dell’articolo, infatti, è quella che si propone di risolvere il problema fondamentale della proposta boeziana, cioè come sia possibile che un essere eterno conosca degli eventi temporalizzati nella modalità dell’eterno presente. Se ogni conoscenza di Dio è simultanea a tutti gli eventi temporali, infatti, verrebbe meno la conoscenza della successione temporale degli eventi. Per risolvere la questione, perciò, gli autori propongono di definire:

(T) T-simultaneità (simultaneità temporale) = esistenza o avvenimento nello stesso unico tempo;

(E) E-simultaneità (simultaneità eterna) = esistenza o avvenimento nello stesso e unico eterno presente⁶⁵.

Ciò che avviene in (T) accade insieme nello stesso tempo, ciò che accade in (E) accade insieme nello stesso eterno presente. Con questi strumenti, seguendo lo sviluppo dell’articolo, è quindi possibile definire:

(ET) ET-simultaneità = combinazione di ciò che è eterno e ciò che è temporale.

Immaginando che x e y siano due avvenimenti, allora:

(ET) Per ogni x e per ogni y , x e y sono ET-simultanei se e solo se:

(i) x è eterno e y è temporale o viceversa;

e

(ii) per un osservatore, A, nella stessa cornice eterna, x e y sono entrambi presenti – i.e. x è eternamente presente e y è visto come temporalmente presente o viceversa;

e

(iii) per un osservatore B, in una delle infinite cornici temporali, x e y

⁶⁴ Craig, per esempio, sottolinea che il termine “vita”, nel contesto in cui è inserito, non significa nulla più che “esistenza” o “essere”, e rifiuta l’idea di durata, in quanto è difficile che possa avere un senso escludendo il tempo (W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 92-93). Per Pike, se qualcosa è eterno, non possiamo dire che era o che sarà, ma soltanto che “è”, in un senso di “è” che non significa “è adesso” (N. PIKE, *God and Timelessness*, 15).

⁶⁵ E. STUMP - N. KRETZMANN, «Eternity», 435.

sono entrambi presenti - i.e. x è eternamente presente e y è visto come temporalmente presente o viceversa.

Da questa impostazione segue che:

1. se x e y sono temporali, sono simultanei solo se si svolgono nello stesso tempo, cioè solo se c'è un tempo durante il quale entrambi esistono;

2. se x e y sono ET-simultanei, x e y non sono temporalmente simultanei;

3. se x e y sono eterni, non può verificarsi il caso che x e y esistano entrambi nello stesso e unico tempo in riferimento ad un dato osservatore temporale⁶⁶. Essi cioè non si realizzano nello stesso istante temporale, perché nell'eternità il tempo non c'è;

4. un evento nell'eterno presente è simultaneo a tutti gli eventi temporali; l'intera vita di un'entità eterna è co-esistente con ogni entità temporale in ogni momento nel quale tale entità temporale esiste.

Vediamo ora come questa soluzione è applicabile, secondo gli autori, al problema dei futuri contingenti. Supponiamo che Nixon morirà a mezzogiorno del 9 agosto 1990 (l'articolo è scritto nel 1981), cioè sedici anni dopo la sua elezione a presidente. Un'entità eterna che è pienamente ET-simultanea con il 9 agosto 1974 (oggi) è pienamente ET-simultanea con il 9 agosto 1990. Se noi consideriamo un'entità eterna onnisciente si può dire che questa entità è consapevole dell'elezione di Nixon alla presidenza e, insieme, della presenza di Nixon sul suo letto di morte (sebbene ovviamente un'entità onnisciente capisce che i due eventi avvengono in modo sequenziale e conosce la sequenza delle loro date); ed è corretto dire anche che per tale entità entrambi gli eventi sono presenti "insieme". Risulterebbe, così, una situazione d'incoerenza, poiché noi sappiamo che Nixon è vivo ora, mentre un'onnisciente entità eterna saprebbe che Nixon è ora morto. Ancora peggio, un'onnisciente entità eterna saprebbe che Nixon è vivo ora, e così Nixon sarebbe apparentemente sia vivo che morto allo stesso tempo nell'eterno presente. Ciò che noi sappiamo quindi è:

(6) Nixon è vivo nel presente temporale;

mentre ciò che un'entità eterna sa è:

(7) Nixon è morto nel presente eterno;

⁶⁶ *Ib.*, 439.

(6) non è incompatibile con (7). Ma questa semplice osservazione non aiuta a dissipare l'apparente incompatibilità tra (7) e

(8) Nixon è vivo nel presente eterno;

Sia (7) che (8), infatti, sono vere. Abbiamo quindi quattro elementi (vivo, morto, presente temporale, presente eterno) che possono formare le seguenti combinazioni:

- (1) Nixon è vivo nel presente temporale;
Nixon è morto nel presente temporale;
- (2) Nixon è vivo nel presente temporale;
Nixon è morto nel presente eterno;
- (3) Nixon è vivo nel presente eterno;
Nixon è morto nel presente eterno.

Evidentemente, seguendo l'impostazione dell'articolo, (1) è contraddittoria, poiché prevede la simultaneità temporale di due eventi opposti. Possiamo dire, invece, che (2) non è contraddittoria, perché non implica una simultaneità tra due eventi temporali, bensì quella particolare forma di simultaneità che è l'ET-simultaneità; la coppia che può, quindi, generare dei problemi è (3). Ma a ben vedere qui siamo completamente in una prospettiva di eternità, dove gli istanti di tempo non esistono, e quindi non può esserci contraddizione tra le due proposizioni.

Questo ragionamento ci conferma l'impressione che nella prospettiva di Dio non si possa parlare realmente di "durata". Ciò che il concetto di eternità implica, concludono gli autori, è l'esistenza di una realtà oggettiva che contiene due modi di esistenza reale, nella quale due tipi di durata sono misurati da due irriducibili tipi di misura: il tempo e l'eternità⁶⁷. La durata infinita, quindi, sembra essere una "durata" solo per astrazione, poiché la successione temporale infinita è in realtà coincidente con un unico presente eterno. Noi "umani" ipotizziamo una durata infinita (distinzione logica) per poterla mettere in relazione alla durata temporale, cioè per rendere intelligibile la combinazione (2), ma in se stessa tale durata non esiste (non vi è distinzione reale), poiché in Dio vi è solo perennità, cioè assenza di riferimenti temporali.

⁶⁷ *Ib.*, 443.

Sempre seguendo l'articolo, risolta la questione della legittimità di pensare a una «mente atemporale»⁶⁸, resta da affrontare come un'entità eterna possa agire nel tempo. Secondo i nostri autori, dal momento che un'entità eterna non può esistere nel tempo, noi potremmo supporre che:

- (I) un'entità eterna non può agire nel tempo;
- (II) la natura di un'azione temporale è tale che l'agente in se stesso deve essere temporale;
- (III) un'entità atemporale non può preservare nell'esistenza qualcosa di temporale perché per fare questo è richiesta una durata temporale⁶⁹.

Riguardo a (I), tuttavia, bisogna distinguere tra:

- (a) agire in modo che l'azione in se stessa sia localizzata in un tempo;
- (b) agire in modo che l'effetto di un'azione sia localizzato in un tempo.

Per un'entità atemporale (a) è impossibile, ma nulla impedisce che le sia possibile (b). Non si vedono ragioni, ad esempio, per negare che l'atemporale atto di volontà di un'eterna e onnipotente entità possa far sì che una montagna cominci a esistere da ieri⁷⁰, o che Dio esaudisca una preghiera fatta in un tempo particolare. Per gli autori, dunque, sembra che «il concetto di eternità sia coerente e non ci sono impossibilità logiche nella nozione di un essere eterno che agisce nel tempo»⁷¹, se si intende «agire nel tempo» nel modo (b).

Riguardo all'onniscienza, quindi, «la prima breve risposta alla questione se Dio può pre-conoscere gli eventi contingenti è no. Ogni evento temporale è ET-simultaneo con quello stato, e così un'entità eterna non può *pre-conoscere nulla*»⁷². Tale entità, infatti, in quanto onnisciente conosce tutti gli eventi temporali, inclusi quelli che sono futuri rispetto al nostro punto di vista temporale, ma da un punto di vista estraneo alla temporalità.

⁶⁸ *Ib.*, 443-447.

⁶⁹ *Ib.*, 448.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ *Ib.*, 453.

⁷² *Ivi.*

Tuttavia, c'è un ultimo tentativo – discusso nell'articolo – di provare che onniscienza e immutabilità sono incompatibili, chiamato *Argument from Immutability*⁷³:

- [1] Un essere perfetto non è soggetto a cambiamento (è immutabile);
- [2] Un essere perfetto conosce ogni cosa (è onnisciente);
- [3] Un essere che conosce ogni cosa conosce sempre che ora è;
- [4] Un essere che sempre conosce che ora è, è soggetto a cambiamento;
- └ [5] Un essere perfetto è soggetto a cambiamento;
- └ [6] Un essere perfetto non è un essere perfetto;
- └ [7] Non c'è un essere perfetto.

Nell'argomento un essere che sempre conosce che ora è, conosce “prima” che ora è in t_1 (e non in t_2), “poi” che ora è in t_2 (e non in t_1) e così via; in questo modo la conoscenza di tale essere è in costante cambiamento⁷⁴. L'anello debole della prova, secondo S-K, è la premessa [3] che contiene due impliciti riferimenti al presente: (I) un essere onnisciente conosce che ora è adesso; (II) la conoscenza dell'ora presente deve essere una conoscenza presente.

Se la premessa [3] è interpretata come:

[3b'] Per ogni tempo esperito come presente da un'entità temporale, un'entità eterna e onnisciente conosce tutti gli eventi che si stanno realizzando in quel tempo (così come la data di quel tempo e il suo essere esperito come presente dall'entità temporale)

allora [3] è vera, ma [4] è falsa e con essa anche le conclusioni. In chiusura, quindi, «la prova che abbiamo criticato sembra aver successo nel mostrare l'incoerenza del concetto di un'entità onnisciente, immutabile e temporale; ma questo non è il concetto di quell'essere perfetto identificato come Dio nella teologia cristiana ortodossa, che assume Dio come eterno»⁷⁵.

⁷³ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 49. L'elenco degli “argomenti” a favore o contro l'eternità o la temporalità di Dio (in questo contributo sono riportati quelli a mio avviso più stringenti) sono reperibili in W.L. CRAIG, «Divine Eternity», in AA.VV., *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. by T.P. Flint – M.C. Rea, Oxford University Press, Oxford 2009, 145-166; egli elenca: *argument from simplicity or immutability*, –. *from divine knowledge of future contingents*, –. *from special relativity*, –. *from incompleteness of temporal life*, –. *from the impossibility of atemporal personhood*, –. *from divine action in the world*, –. *from divine knowledge of tensed facts*. I nomi dati a questi argomenti oscillano nella forma, ma non nella sostanza.

⁷⁴ E. STUMP - N. KREZMANN, «Eternity», 455.

⁷⁵ *Ib.*, 457-458.

5. Le obiezioni alla soluzione di Boezio

Se volessimo riassumere la tesi fondamentale della soluzione di Boezio ripresa da S-K, potremmo dire che il problema dell'onniscienza si risolve affermando che Dio non ha credenze nel tempo⁷⁶. Questa è stata giustamente definita, quindi, la *timelessness solution*, o soluzione dell'atemporalità, che trova nel concetto di EP la sua chiave di volta: «Dio esiste e ha delle credenze eternamente, non temporalmente»⁷⁷. Cominciamo ora a vedere le principali critiche che le sono state mosse.

La prima, sostenuta da Kenny e da Prior, verte sulla conclusione tratta dagli autori: «È impossibile che un evento accada dopo lo stato di consapevolezza di un'entità eternamente presente, dal momento che ogni evento temporale è ET-simultaneo con quello stato, e così ogni entità eterna non può pre-conoscere nulla»⁷⁸. È straordinario, ci dice Kenny a questo proposito, «il modo per affermare l'onniscienza divina, se una persona, quando gli viene chiesto cosa Dio conosce adesso, deve rispondere “nulla”, e quando gli si chiede cosa conosceva ieri, deve rispondere nuovamente “nulla”, e debba dire ancora “nulla”, quando gli si chiede cosa Dio conoscerà domani»⁷⁹. La soluzione di S-K, quindi, risolve il problema di come la conoscenza nell'EP si relazioni con gli eventi temporalizzati, ma non risolve la problematica interna all'EP, cioè la mancanza, in tale conoscenza, della coscienza della successione degli eventi.

Secondo Zagzebski la proposta di S-K sembra presupporre, inoltre, un passaggio dall'*A-series* alla *B-series*. Solo in questo modo, infatti, vi può essere ET-simultaneità, poiché ogni evento conosciuto da Dio nell'EP risulta slegato da ciò che lo precede e da ciò che lo segue. È isolato in un tempo *t* che coincide con il *t* dell'EP di Dio. Se così fosse, però, «Dio non potrebbe osservare che un evento ne supera un altro [...]. Ma se Egli non vede che gli eventi si superano tra loro, Egli non vede del tutto il superamento. Se Egli è atemporale, non c'è un “adesso”»⁸⁰. Questo non significa sostenere che nel nostro mondo temporale gli eventi non

⁷⁶ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma*, 36.

⁷⁷ *Ib.*, 37. Lo stesso sostiene Pike: «La soluzione boeziana al problema della prescienza divina implica la negazione dell'affermazione che Dio ha pre-conoscenza degli eventi» (N. PIKE, *God and Timelessness*, 72-76).

⁷⁸ E. STUMP - N. KRETZMANN, «Eternity», 453.

⁷⁹ A. KENNY, «Divine Foreknowledge and Human Freedom», in B.A. BRODLY, *Reading in Philosophy of Religion*, New Jersey 1974, 409.

⁸⁰ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma*, 49.

si susseguano uno dopo l'altro (l'ET-simultaneità non è transitiva⁸¹), ma semplicemente affermare che “in Dio” gli eventi non hanno più una successione⁸².

Per Plantinga⁸³, invece, se anche fosse vero che “Dio conosce p atemporalmente”, in ogni caso la verità di p è per noi vera in ogni tempo, e dunque è vera molto tempo prima dell'evento descritto dalla proposizione p . Secondo Zagzebski, ciò significa attribuire illecitamente la necessità del passato alla proposizione “Dio conosce p atemporalmente”, dal momento che il termine “atemporalmente”, proprio perché elimina le coordinate temporali, elimina il concetto di necessità del passato. Questo tentativo di bloccare l'argomentazione di Plantinga, però, non ci sembra del tutto convincente; se è pur vero che la conoscenza da parte di Dio di p è atemporale, in ogni caso p resta un “fatto” del nostro mondo temporale, il quale viene per necessità logica “dopo” l'entità eterna. Quindi, se anche la verità di p non è legata a una precedenza temporale, essa è comunque vincolata a una precedenza logica: il Creatore viene prima del mondo creato, così come la sua conoscenza viene prima di p . In questo caso specifico, pertanto, una precedenza logica si traduce anche in una precedenza temporale, il che rende l'obiezione di Plantinga perfettamente plausibile. Questo ci riporta direttamente al TKD, che Zagzebski sintetizza efficacemente così:

- (A) Dio è essenzialmente onnisciente;
- (B) Dio crede atemporalmente che farà S in t_3 ;
- ┆ (C) Non sono libero di rifiutare di fare S in t_3 .

La differenza tra quest'argomento e quello di Pike è che nel primo la mancanza di libertà è ascrivibile alla necessità del passato, mentre il secondo si basa sulla *necessity of eternity*⁸⁴. Così come «l'inalterabilità delle credenze infallibili passate di Dio riguardo al futuro sembra condurre alla necessità del futuro, per la stessa ragione l'inalterabilità delle credenze infallibili atemporalmente di Dio sembra condurre alla necessità del futuro»⁸⁵.

⁸¹ *Ib.*, 51.

⁸² In questa direzione va la conclusione di Craig: «L' adesso dell' eternità è come un punto matematico nel quale passato, presente e futuro esistono in un' unità senza cambiamento» (W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge*, 94).

⁸³ Cf A. PLANTINGA, «On Ockham's way out», in *Faith and Philosophy* 3 (1986) 176-177.

⁸⁴ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma*, 60.

⁸⁵ *Ib.*, 61.

Quella che per Zagzebski è la terza obiezione, l'abbiamo già affrontata e consiste nell'affermare che esistono proposizioni non esprimibili *tenselessly*. Essa, però, solleva un problema più generale, cioè «in che modo Dio possa conoscere ciò che noi conosciamo»⁸⁶, e sembra trovare soluzione solo ammettendo che in Dio la conoscenza proposizionale non sia l'unica forma di conoscenza.

La quarta obiezione è inerente al concetto di provvidenza: «Nel caso di certe azioni di Dio [nel mondo], la temporalità dell'evento sul quale Dio agisce rende affetta da temporalità la sua stessa azione»⁸⁷. Ne consegue il seguente *Argument from Creation*:

(29') C'è qualche cosa x tale che Dio ha creato x ;

(32) Qualunque cosa che è stata creata ha cominciato ad esistere in qualche tempo;

┆ C'è qualche cosa x e un tempo t tali che Dio ha creato x , ed x ha cominciato ad esistere in t ;

┆ C'è qualche cosa x ed un tempo t tali che Dio ha creato x in t ⁸⁸.

Per uscire da questo vicolo cieco, Wierenga sostiene che la conclusione dell'argomento non dimostra che Dio è senza-tempo, ma semplicemente che noi non sappiamo descrivere il funzionamento di una causalità divina di tipo atemporale⁸⁹. La proposta è in linea con il pensiero dei grandi autori (teologi) classici – come abbiamo visto, anche di Boezio – e forse è il destino di ogni speculazione sull'onniscienza, ma rimanda a una dimensione di mistero che difficilmente può essere ritenuta soddisfacente in un contesto di filosofia analitica.

Altra soluzione è quella tomistica, di cui sono interpreti S-K, secondo cui ogni azione di Dio è esistita da tutta l'eternità, anche se il suo effetto esiste solo nel tempo in cui Egli ha deciso che esisterà. Tuttavia, una soluzione di questo tipo, che richiama in campo l'atemporalità di Dio (questa volta delle sue azioni), cade nelle stesse problematiche che

⁸⁶ *Ib.*, 56.

⁸⁷ N. WOLTERSTORFF, «God Everlasting», in S. CAHN – D. SHATZ, *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1982, 92-93.

⁸⁸ E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 180. Ho mantenuto la sua numerazione.

⁸⁹ La possibilità di definire il modo in cui Dio “causa” gli eventi del mondo, e le aporie concernenti la “causazione divina” sono oggetto di studio nel saggio già richiamato: D. MIGLIORINI, «La “soluzione tomistica” nel dibattito analitico contemporaneo sull'onniscienza divina e la libertà umana», in *Divus Thomas* (2016 – in pubblicazione).

abbiamo evidenziato. Ciò che emerge, allora, è che la *timeless solution* entra in conflitto con la nozione teologica di provvidenza, che sembra implicare per natura una certa temporalità nelle azioni di Dio. Tale soluzione, quindi, precisa Widerker, non sembra adeguata per risolvere il determinismo teologico, perché risulta teologicamente inaccettabile su molti versanti⁹⁰.

Della stessa natura, ma ancor più significativa, è l'obiezione secondo cui, se alcune azioni di Dio sono la risposta alle preghiere umane, esse possono avvenire solo temporalmente "più tardi" rispetto alle preghiere di cui sono la risposta («Qualcosa viene fatto a causa di una preghiera solo se è stato fatto a causa della preghiera»⁹¹). Ancora una volta, l'idea che la risposta di Dio sia fissa dall'eternità appare inadeguata, poiché l'azione di Dio non potrebbe più essere considerata propriamente una "risposta"⁹².

6. Attributi in conflitto e modelli di temporalità

Facendo un bilancio, possiamo dire che l'inserimento di un altro attributo di Dio – l'eternità – nel discorso sull'onniscienza, blocca sicuramente l'Argomento di Pike in una sua premessa essenziale: non è pensabile che Dio creda X in T1, poiché in Dio non c'è tempo. Tuttavia, non lo invalida completamente, se si sostituisce alla necessità del passato la *necessity of eternity*. Inoltre, chiamando in causa l'eternità, la soluzione di Boezio trascina con sé altre problematiche di estrema difficoltà.

La prima è senza dubbio quella legata al concetto di "immutabilità": Pike argomenta che, se per esserci un cambiamento vi devono essere istanti successivi di tempo, allora un oggetto senza-tempo non può cambiare⁹³. Possiamo intendere il termine immutabile in due differenti sensi, uno forte e uno debole⁹⁴, ma la sostanza di una definizione dell'immutabilità non cambia in modo significativo:

⁹⁰ D. WIDERKER, «A problem for the eternity solution», in *International Journal for the Philosophy of Religion*, 29 (1991) 87-95.

⁹¹ *Ib.*, 183.

⁹² *Ib.*, 184.

⁹³ N. PIKE, *God and Timelessness*, 39-40.

⁹⁴ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 45-46. Cf R. CREEL, «Immutability and Impassibility», in C. TALIAFERRO – P. DRAPER – P. QUINN, *A companion to Philosophy of Religion*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, 322-328.

(d₃) Un essere x è immutabile = x è immutabile se e solo se non ci sono tempi t_1 e t_2 e una proprietà relativa al mutamento P tali che x ha P in t_1 e x è privo di P in t_2 ⁹⁵.

Se “eternità” significa “senza-tempo”, e se la mancanza di tempo è una proprietà essenziale di un individuo che la possiede, allora “Dio è immutabile” è una verità necessaria⁹⁶. L’immutabilità però, a causa dell’*Argument from indexicals* e dell’*Arguments from Immutability*, implica che Dio non può avere una conoscenza completa, poiché gli sfuggiranno sempre le *tensed propositions*. A ciò si aggiunge l’*Argument from Creation*, nonché il problema delle preghiere e più in generale quello della provvidenza; questi ultimi mostrano come l’eternità e l’immutabilità mettano in crisi la stessa possibilità, per Dio, di agire nel mondo in un determinato momento⁹⁷. Questi argomenti, come giustamente sottolinea Wierenga, «pongono con forza l’esigenza che un essere onnisciente non sia del tutto immutabile, né essenzialmente né accidentalmente»⁹⁸. Sembra che, perché vi sia onniscienza, vi debba essere in Dio una forma di temporalità che metta in discussione l’immutabilità di Dio.

Ora, non è possibile ripercorrere tutto il dibattito intorno ai tentativi di introdurre una forma di temporalità in Dio, poiché sono numerosi e perché non è l’argomento proprio del nostro lavoro. Risulta però indispensabile almeno un accenno alle tesi principali, poiché sono tematiche che si ritrovano nell’*Open Theism*. Ci affidiamo, quindi, all’esposizione sintetica di Cripps, della quale riportiamo i passaggi essenziali.

Il tentativo di pensare un Dio “temporale” viene indicato come “Modello Semplice dell’Eternità Temporale”, il quale si basa sull’idea che Dio esista nel tempo in un modo analogo al nostro, ma non ci sia un momento nel tempo in cui Dio non è esistito o non esisterà⁹⁹. Questa posizione ipotizza un’estensione infinita all’indietro e in avanti della successione degli istanti. Ad essa si oppone il cosiddetto *Argument from the impossibility of an actually infinite number of things*: se Dio esiste eternamente

⁹⁵ E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 161.

⁹⁶ N. PIKE, *God and Timelessness*, 40.

⁹⁷ Cf E. STUMP – N. KRETZMANN, «Omniscience and Immutability», in *Journal of Philosophy*, 63 (1966) 409-421; R. GALE, «Omniscience-Immutability Arguments», in *American Philosophical Quarterly*, 23 (1986) 319-335.

⁹⁸ E. WIERENGA, *La natura di Dio*, 164.

⁹⁹ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 13.

nel tempo, il numero di eventi nella vita di Dio è attualmente infinito. Dal momento che è impossibile l'esistenza di un attuale infinito numero di cose, segue che Dio non esiste nel tempo¹⁰⁰. Gli fa eco il più classico *Cosmological Argument*, secondo il quale se l'universo non è mai cominciato, allora la sua storia è una serie di eventi senza inizio. Dato che una serie di questo tipo non può esistere, l'universo deve avere un inizio¹⁰¹. Secondo Cripps entrambi gli argomenti si basano sull'idea che non vi possa essere un infinito in atto, ma questa impossibilità è tutt'altro che dimostrata. Così, prosegue, non è affatto scontato scegliere tra l'eternità di Dio e l'infinito in atto, se non si trova una buona ragione per rifiutare quest'ultimo. Un altro argomento contro l'infinito in atto sostiene che in esso non vi è una reale successione di eventi¹⁰². Tale obiezione è la più grave, ma a ben vedere è la stessa critica che si può muovere anche al modello dell'eternità atemporale e quindi non ci aiuta a dirimere la questione.

Di fronte alle obiezioni nei confronti dell'infinito in atto, Cripps si chiede se si può ipotizzare che il numero di eventi in Dio abbia un inizio. Per rispondere a questa domanda introduce un "Modello Complesso dell'Eternità Temporale", nel quale, pur essendo Dio esistente da un infinito tempo, Egli compie un primo evento in un certo tempo. Al primo evento nella mente di Dio segue il momento della creazione, mentre prima di questi due eventi c'è un infinito tempo senza eventi. Cripps ci fornisce alcune immagini che ci fanno capire la differenza tra i vari modelli:

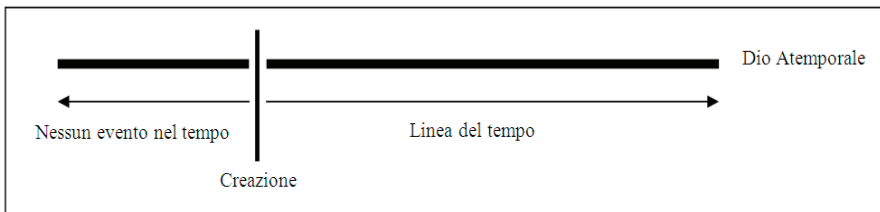


Fig. 1 – Modello dell'Eternità Atemporale¹⁰³.

¹⁰⁰ *Ib.*, 16. L'obiezione che solitamente si pone all'infinito in atto è che, dal momento che l'infinito non può contenere elementi potenziali (dal momento che essi si "aggiungerebbero" all'infinito quando pervengono all'esistenza, facendo sì che l'infinito non sia più tale), allora tutti gli eventi sono in atto, cioè eternamente presenti.

¹⁰¹ *Ib.*, 17.

¹⁰² *Ib.*, 20.

¹⁰³ *Ib.*, 10. Riporto qui gli schemi illustrativi dello stesso Cripps, perché ottimali.

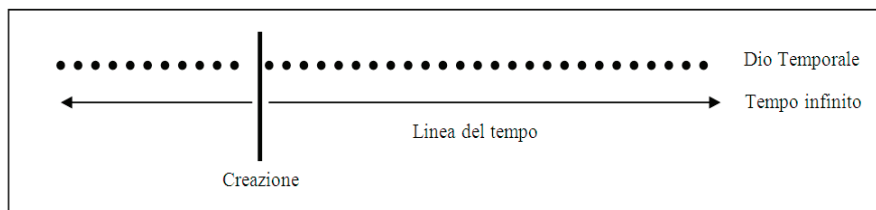


Fig. 2 – Modello Semplice dell'Eternità Temporale.

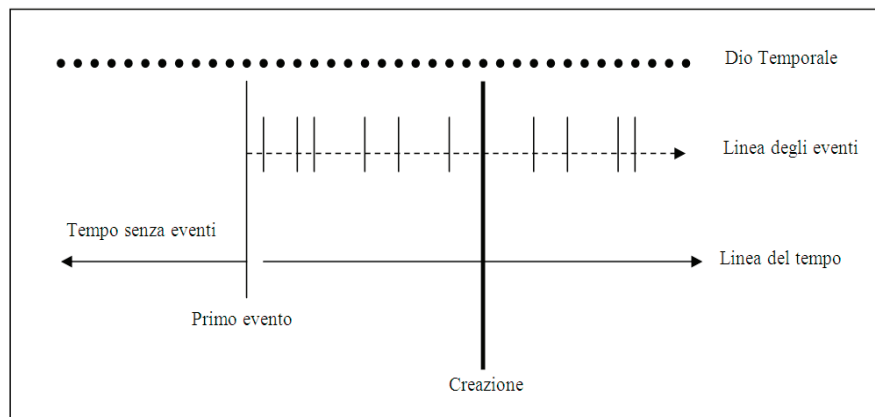


Fig. 3 – Modello Complesso dell'Eternità Temporale¹⁰⁴.

È evidente che per accettare il Modello Complesso (fig. 3) bisogna adottare una visione assoluta del tempo che non lo leghi all'esistenza di eventi concreti. Sembra però problematico pensare a un "tempo" che non sia creatura di Dio, bensì sia un contenitore all'interno del quale sta lo stesso Dio. Al nuovo modello, inoltre, si può obiettare che non riesce più a spiegare cosa stesse facendo Dio prima del "primo evento"¹⁰⁵. Approfondiremo tale questione tra poco, ma ora vorremmo chiarire meglio perché Cripps senta la necessità di introdurre il nuovo modello. Un avversario del Modello Semplice potrebbe argomentare che, se Dio esiste nel tempo e Dio non ha mai avuto un inizio, allora la sua esistenza implica una serie senza inizio di eventi nel tempo¹⁰⁶. Se una serie di questo tipo non è pensabile (perché gli eventi sarebbero tutti presenti, lo vedremo nella parte finale del paragrafo), allora è necessario negare che le sue

¹⁰⁴ *Ib.*, 23.

¹⁰⁵ *Ib.*, 24.

¹⁰⁶ Questa è la premessa (3) dell'Argomento B. Cf A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 17.

azioni non abbiano inizio (non che Dio non abbia avuto un inizio). Ecco allora l'idea del “primo evento” o “prima azione” di Dio, che dà vita a una serie di azioni all'interno della quale s'iscrive anche l'azione creatrice.

Visto che il modello del Dio senza-tempo crea numerosi problemi, ma non si può rinunciare all'eternità di Dio come sua caratteristica essenziale – almeno prima della creazione – Craig introduce invece il *Combination Model*¹⁰⁷, quale sintesi del modello dell'Eternità Temporale e dell'Eternità Atemporale: mentre il modello temporale sostiene che Dio esiste da sempre nel tempo, il modello combinato sostiene che Dio esisteva atemporalmente prima della creazione dell'universo per poi farsi temporale nel momento della creazione¹⁰⁸.

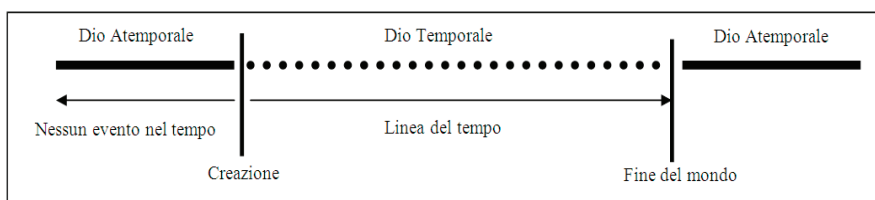


Fig. 4 – Modello Combinato¹⁰⁹

Questo modello afferma che Dio crea il tempo e non c'è un tempo senza eventi¹¹⁰; dopo aver creato, Dio diventa temporale per interagire con la creazione, e alla fine della creazione torna al suo stato originario¹¹¹. Le obiezioni a tale modello potremmo riassumerle nel modo seguente:

Problema_1: cosa faceva Dio prima della creazione? Secondo il modello Atemporale e il modello Combinato, Dio non stava “facendo” nulla, ma così, si obietta, risulta difficile spiegare come a un certo punto abbia cominciato a fare qualcosa¹¹². Zagzebski però fa notare che quando parliamo dell'esistenza di Dio “prima” della creazione in realtà stiamo utilizzando impropriamente i termini poiché, per parlare di un istante della creazione, dovremmo immaginare un tempo antecedente a quel tempo, il che è assurdo¹¹³.

¹⁰⁷ W.L. CRAIG, «God, Time and infinity», in *Religious Studies* 14 (1978) 497-503.

¹⁰⁸ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 59-60.

¹⁰⁹ *Ib.*, 61.

¹¹⁰ *Ib.*, 60.

¹¹¹ *Ib.*, 66.

¹¹² *Ib.*, 65.

¹¹³ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma*, 64.

Problema_2: se da atemporale Dio diventa temporale e poi torna atemporale (fig.4) significa che Dio cambia la sua natura, cosa che negli altri modelli non era implicata¹¹⁴. L'idea che un essere atemporale diventi temporale, come ipotizzato da Craig, è espressamente rifiutata da Zagzebski sulla base di una difesa a oltranza dell'immutabilità divina. Se un essere atemporale diventa temporale, infatti, quell'essere è senza dubbio cambiato¹¹⁵.

Problema_3: Dio prima entra nel tempo e poi crea l'universo o viceversa? Nel modello combinato si ipotizzano tre azioni differenti:

- a. Dio crea l'universo;
- b. Dio entra nel tempo;
- c. Dio crea il tempo.

In che ordine avvengono questi eventi? Possiamo ipotizzare che avvengano simultaneamente, ma allora resta da spiegare a quale nozione di simultaneità stiamo facendo riferimento, dal momento che prima di *c* non c'è un tempo¹¹⁶. Di conseguenza, la risposta migliore per un sostenitore del Modello Combinato è dire che la prima azione è *c*. Posto *c* come prima azione, però, viene prima *a* o *b*? Se viene prima *a*, allora è possibile una causazione atemporale. Anche fornendone una descrizione (non facile!), resta comunque il fatto che Dio diventa temporale dopo la creazione. Quindi, per un momento, esiste un mondo temporale con un Dio atemporale e si genera lo stesso problema del modello atemporale. Sembra dunque che la sequenza migliore sia:

- a. Dio crea il tempo;
- b. Dio entra nel tempo;
- c. Dio crea l'universo.

Ora, pur fornendo una spiegazione plausibile di come avvenga la creazione del mondo e del tempo, Cripps sostiene che abbiamo comunque bisogno di una buona ragione per preferire questo modello a quello temporale¹¹⁷. Dato che il modello temporale si presenta molto più semplice

¹¹⁴ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 67.

¹¹⁵ L. ZAGZEBSKI, *The dilemma*, 64.

¹¹⁶ A. CRIPPS, *God, Time and Eternity*, 68.

¹¹⁷ *Ib.*, 69.

degli altri¹¹⁸, la sfida per gli altri modelli è di mostrare che il modello temporale è incorretto e inadeguato¹¹⁹. La conclusione di Cripps, al termine della sua esposizione dei vari punti di vista, è che l'eternità temporale rimane il miglior modello per capire la natura dell'eternità divina¹²⁰.

Sembra, tuttavia, che il limite più serio del Modello Temporale sia la mancanza, una volta accettata l'esistenza dell'infinito in atto, di una reale successione di eventi: se tutti gli istanti di tempo sono sempre presenti – poiché l'infinita estensione temporale implica l'assenza della loro creazione, e quindi di un inizio o di una fine degli istanti – allora tutti gli eventi che sono collegati a determinati istanti saranno inevitabilmente presenti e necessari. In questo modo, però, l'infinito in atto risulterebbe immobile (dal punto di vista della totalità del tempo), anche se apparentemente vi può essere successione di istanti (dal punto di vista del singolo evento). Questo è il motivo per cui – volendo colmare l'argomentazione prima lasciata in sospeso – una serie senza inizio di eventi non è pensabile. Conscio del problema, Cripps introduce una correzione al Modello Semplice, ipotizzando che nella catena infinita di istanti vi sia un primo evento, a cui segue quello della creazione, da cui poi si sviluppano tutti gli eventi del mondo (Modello Complesso). Così egli slega il tempo dall'esistenza degli eventi e fa sì che la catena di eventi abbia un inizio e quindi una successione lineare. Con quest'ultima variante, però, ci si avvicina molto al Modello Combinato di Craig, e si cade in aporie simili a quelle evidenziate in “problema_1”. Se, infatti, si vuole sganciare il tempo dagli eventi, bisogna sostenere che l'attività di Dio prima dell'inizio degli eventi non era un “evento” come noi solitamente lo intendiamo. Se gli eventi presenti in Dio fossero eventi simili a quelli umani, infatti, essendo infinito il tempo ed essendo infinti essi stessi, risulterebbero tutti presenti e Dio sarebbe, di nuovo, un'entità immobile.

Se dunque chiedessimo a Cripps cosa stesse facendo Dio prima del primo evento, egli ci potrebbe dire che stava facendo un'infinità di cose in un'infinità di tempo, era così densamente attivo da essere praticamente fermo. Nel Modello Complesso, cioè, Dio rimane temporale prima e dopo il “primo evento” e dopo la creazione (quindi non muta nella sua essenza), eppure cambia radicalmente nella sua attività: antecedentemente il “primo

¹¹⁸ *Ib.*, 71.

¹¹⁹ *Ib.*, 72.

¹²⁰ *Ib.*, 74.

evento” Dio sembra inattivo, mentre successivamente comincia ad agire. Se da qui volessimo tornare al Modello Semplice, bisognerebbe sostenere che una serie senza inizio di eventi può esistere¹²¹ riuscendo al contempo ad affermare che in tale serie una successione reale d’istanti si verifica e non è, invece, completamente immobile; ma non sembra chiaro come sia possibile.

La conclusione che possiamo trarre, perciò, è diversa da quella di Cripps: sembra che tutti i modelli abbiano dei seri problemi da risolvere. Non rientra negli obiettivi di questo lavoro fornire una soluzione, e nemmeno sbilanciarsi nell’adottare un modello. Certamente, però, possiamo evidenziare che il Modello Combinato di Craig sembra il più “cristiano”, o meglio, il più “biblico” – perché non sacrifica né l’eternità di Dio, né la possibilità di Dio di relazionarsi in modo temporale con il mondo – e sembra essere il modello implicitamente accettato degli autori che hanno preso parte al dibattito. L’aporia principale di questo modello, ad ogni modo, è quella di pensare una mutabilità dell’essenza di Dio (da eterno a temporale e viceversa): mentre il “problema_1” e il “problema_3” possono trovare una qualche soluzione, sembra essere il “problema_2” il più spinoso, tuttora inevaso anche nell’*Open Theism*.

7. Conclusioni

Il percorso proposto all’interno della rilettura contemporanea del pensiero di Boezio sull’onniscienza e l’eternità, mostra che permangono ancora alcune lacune in questa “soluzione”, nonostante le sofisticazioni proposte. Nemmeno il tentativo di uscire dalle angustie linguistiche attraverso un’immagine sembra dare esiti migliori. L’immagine della circonferenza riflette i limiti di ogni analogia: la si può “forzare” fino a un certo punto, pena la perdita della distanza tra le realtà umane e la realtà divina. Non appena ci si addentri nelle relazioni concettuali che instaura, ci si accorge della sua insufficienza. In particolare, è un’analogia problematica per la nozione di tempo inevitabilmente implicata, che sembra comportare un passaggio alla *B-series*.

Tale passaggio, inevitabile secondo alcuni autori per dare ragione della proposta di Boezio, implica infatti l’altrettanto problematico passaggio a una forma di tempo circolare, nella quale ogni evento è già collocato e “visto” simultaneamente in un unico atto eterno dal Dio posto al centro

¹²¹ *Ib.*, 23.

della circonferenza. Parlare di Dio per immagini si rivela qui un metodo didattico sicuramente efficace, ma teoreticamente molto debole. L'immagine analogia rinvia a sensi ulteriori rispetto al concetto, consente l'intuizione di una realtà, ma non regge all'analisi analitica dei suoi componenti.

Nell'analisi della soluzione di Boezio proposta dagli autori analitici contemporanei affrontati non viene risolto il problema più cogente: ogni atto eterno di Dio precede logicamente e temporalmente ogni evento del mondo. Questo problema, che implica come abbiamo visto la *necessity of eternity*, è il vero nodo teoretico inevaso della soluzione boeziana. Anche introducendo una forma di conoscenza non-proposizionale o non-temporalizzata, del resto, l'obiezione resta: l'ipotetica conoscenza immediata-intuitiva di Dio si collocherebbe sempre e comunque in una posizione antecedente (logicamente e temporalmente) a ogni evento del mondo creato, costringendoci a introdurre forme di causazione problematiche, per evitare di trasferire la necessità dalla conoscenza di Dio all'evento del mondo.

La soluzione di Boezio in chiave analitica, dunque, è affascinante ma non priva di ambiguità e di possibili obiezioni. E questo conferma una consapevolezza antica, oggi riscoperta: il problema dell'eternità e dell'onniscienza era e resta un problema fondamentale del teismo cristiano. Nel dibattito contemporaneo si ripropone il dilemma classico sul modello di temporalità che un sistema teistico – soprattutto se cristiano – dovrebbe assumere, sia per il mondo (un modello lineare, circolare, la A-series, la B-series?), sia per la divinità (eternità atemporale, durata infinita?).

L'insistenza dei sostenitori dell'*Open Theism* sulla necessità di un ritorno a un modello biblico della divinità, fa presumere che essi assumano come modello temporale di riferimento per quest'ultima il Modello Combinato di Craig, che sicuramente è il più "biblico". Tuttavia, non mi risulta che i sostenitori dell'*Open Theism* affrontino in modo chiaro questa questione. Eppure, non si può rigettare la *timelessness solution* senza fornire un altrettanto solido modello di temporalità per la divinità. Non farlo costituisce una mancanza piuttosto grave per una dottrina che pretende di sostituirsi al modello classico.

Ad ogni modo, stando alla connessione inevitabile tra onniscienza e immutabilità che abbiamo esplorato, risulta abbastanza fondata la tesi dell'*Open Theism* secondo cui è l'intero sistema degli attributi divini che viene messo in discussione nel momento in cui si vogliono conciliare

l'onniscienza divina e la libertà umana. Pur con tante lacune, l'*Open Theism* va al cuore della questione, come già aveva fatto Boezio nel suo tentativo di risolverla.

L'antinomia tra libertà umana e onniscienza divina, allora, resta ancor oggi una ferita aperta per il teismo cristiano, e sembra richiedere un superamento – o compimento – sia delle soluzioni classiche sia della prospettiva piuttosto angusta dell'*Open Theism*.