

PRESCIENZA, LIBERTÁ E PROVVIDENZA

CIRO DE FLORIO*

ALDO FRIGERIO**

Abstract: In this paper, we deal with the relationships among libertarian human freedom, divine omniscience and providence. Several models try to reconcile human freedom and divine prescience. However, we show that most of these models are defective in accounting for the providential aspect of the divine action. Moreover, the models that hypothesize a meticulous providence tend to restrict human freedom. We show that the Molinist solution can account for both divine prescience and providence without harming human freedom. However, Molinists can do so only on the basis of very expensive metaphysical assumptions.

Keywords: Divine prescience, Divine providence, Libertarian human freedom, Molinism, Ockhamism

* Professore di Logica e Filosofia della scienza, Università Cattolica di Milano.

** Professore di Filosofia del linguaggio, Università Cattolica di Milano.

1. Introduzione

Il teismo classico, solitamente, ascrive a Dio gli attributi di onniscienza e di provvidenza. Non è semplice una caratterizzazione precisa di queste perfezioni. In prima battuta si può dire che un Dio onnisciente conosce tutte le verità: sia quelle presenti, sia quelle riferite al passato sia, crucialmente, quelle riferite al futuro. Sempre in maniera preliminare possiamo definire un Dio provvidente come un Dio che governa e regola l'andamento della storia del mondo in modo che questa si confaccia ai Suoi piani. Dio, in altri termini, ha il controllo della Sua creazione e farà in modo che il suo piano alla fine dei tempi si realizzi.

Già da queste battute iniziali è abbastanza chiaro che gli attributi dell'onniscienza e della provvidenza sono in tensione con una caratteristica condivisa da alcune visioni religiose del mondo e cioè l'esistenza di agenti liberi. Il concetto di libertà che assumeremo qui è quello libertario: l'agente è libero quando ha più di una possibilità davanti a sé ed è quindi non determinato a fare un certo tipo di scelta¹. La tensione² può essere evidenziata se prendiamo in considerazione il ben noto dilemma tra prescienza divina e libertà umana. Immaginiamo che Emma, il 14 marzo del 2034, decida liberamente di bersi una birra. Dio, essendo onnisciente, sa già ora, martedì 15 febbraio 2022, che Emma nel futuro deciderà di bersi una birra. Siccome abbiamo assunto che Emma sia libera, ammettiamo che in un qualche istante compreso tra ora e il 14 marzo del 2034 Emma possa decidere di fare altrimenti. Magari, pochi minuti prima di ordinare una birra, cambia idea, pensa alla gara dell'indomani, e vira su una bibita senza zucchero. Dovrebbe perlomeno essere possibile che Emma decida altrimenti e che non beva la birra. Ma questo in realtà non si dà, perché in tal caso, Emma renderebbe falsa una credenza di Dio nel passato. Se ne conclude che Emma è in un certo senso determinata a bere una birra in quel giorno non perché qualcun altro glielo imponga ma perché non è in grado di fare altrimenti.

Ma non solo l'attributo dell'onniscienza è in tensione con la libertà umana; immaginiamo che Emma decida liberamente di compiere un'azione che è in netto contrasto con il piano che Dio ha sul mondo. In che modo Dio

¹ Per una disamina più approfondita di questo concetto di libertà e dei concetti alternativi rimandiamo al prossimo paragrafo.

² Per una disamina dei rapporti tra la prescienza divina e la libertà umana e delle diverse soluzioni a questo problema, rimandiamo a C. De Florio, A. Frigerio, *Divine Omniscience and Human Free Will. A Logical and Metaphysical Analysis*, Palgrave MacMillan, London 2019.

può far sì che quell'azione non venga effettuata mantenendo al contempo intatto il libero arbitrio di Emma? Come può, cioè, un Dio provvidente avere il governo del mondo dato che esistono entità libere di agire in modi che si oppongono (probabilmente) al Suo volere?

La teologia filosofica e la filosofia della religione hanno proposto numerose soluzioni a queste tensioni concettuali. Del resto, i due problemi sono *relativamente indipendenti*; tuttavia, come vedremo nel seguito, i migliori modelli che riescono a conciliare la prescienza divina e la libertà umana sono piuttosto deficitari nel rendere conto dell'aspetto provvidenziale dell'azione divina. D'altro canto, e piuttosto prevedibilmente, modelli che ipotizzano una provvidenza minuziosa tendono a comprimere la libertà umana. Sembrerebbe quindi che siamo di fronte a uno stallo. In realtà, mostreremo che la soluzione molinista riesce a rendere conto sia della prescienza che della provvidenza non ledendo la libertà degli esseri umani. Il modello molinista riesce a fare questo a patto di ammettere ipotesi metafisiche estremamente dispendiose. La struttura del paper è quindi la seguente. Nella prossima sezione indagheremo la famiglia dei modelli di determinismo teologico e introdurremo anche le definizioni libertarie e compatibiliste di libero arbitrio; nella terza sezione, esamineremo una posizione di segno opposto, e cioè l'*open theism*. Nella quarta sezione mostreremo le caratteristiche dei migliori modelli conciliatori di onniscienza e libertà umana e constateremo che sono deficitari dal punto di vista della provvidenza. Nella quinta sezione presenteremo il modello molinista enucleandone virtù e costi teorici. Infine, le conclusioni costituiranno la sesta sezione.³

2. Determinismo e modelli di libertà

Emma è libera di bersi una birra. Che cosa si intende, solitamente, con ciò? L'analisi filosofica ha proposto nel corso della storia almeno due macro-modelli per caratterizzare il libero arbitrio: la concezione *classica*, o *libertaria* e la concezione *compatibilista*. Secondo l'intuizione classica un agente è libero di compiere un'azione quando sono soddisfatte due condizioni:

- (i) l'agente è la causa dell'azione, ovvero l'azione è sotto il suo controllo;
- (ii) l'agente deve poter fare altrimenti.

³ Vorremmo ringraziare Andrea Aguti, Damiano Migliorini e Salvatore Rindone per averci invitato a scrivere questo saggio e per le discussioni su queste tematiche.

La seconda condizione è quella che qui ci interessa maggiormente. Il fatto che l'agente debba poter fare altrimenti per essere considerata libera coglie l'intuizione – di senso comune – per cui le nostre azioni libere non sono necessitate. Emma è libera di bersi una birra perché esiste un possibile sviluppo del mondo in cui Emma *non* beve la birra. Del resto, se in ogni sviluppo del mondo Emma bevessa una birra non diremmo – almeno *prima facie* – che ella è libera di bere una birra; al contrario, saremmo disposti ad ammettere che è inevitabile (e quindi in un certo senso necessario) che Emma beva una birra.

La condizione (ii) sembra richiedere una qualche forma di indeterminismo metafisico. Lo stato presente dell'universo, insieme alle sue leggi di evoluzione, non determina univocamente gli istanti futuri. Infatti, tornando a Emma e alla sua birra, non è metafisicamente determinato che Emma berrà la birra negli istanti futuri della storia del mondo, pena l'annullamento della libertà.

L'implicazione tra la concezione libertaria e l'indeterminismo ha posto notevoli problemi all'inizio del XVII secolo, con la profonda rivoluzione concettuale determinata dall'avvento della scienza moderna. Secondo l'immagine scientifica del mondo affermatasi in quel periodo, l'universo è retto da leggi deterministiche: dati lo stato presente del mondo e le leggi di evoluzione, un “demone di infinita intelligenza” potrebbe predire con assoluta certezza ogni evento nel futuro e ogni evento nel passato. Ed è evidente che questo mal si concilia con la concezione libertaria, indeterministica di libertà. Per questa ragione, in età moderna è stato concepito un altro modello di libertà, chiamato *compatibilista* proprio perché in grado di rendere compatibile l'intuizione che gli esseri umani siano liberi con il fatto che il futuro sia determinato⁴.

Secondo il compatibilismo, a saltare è proprio la condizione (ii): Emma è libera di bersi una birra anche se è metafisicamente determinato che ella berrà una birra. Qual è la strategia giustificativa del compatibilismo? In estrema sintesi, per un compatibilista, a garantire che l'azione sia libera è il fatto che essa sia direttamente determinata dal volere di Emma e non da cause esterne. Il volere di Emma, così come le sue credenze e le sue preferenze, sono a loro volta determinati dalle leggi dell'universo e dalle condizioni iniziali.

⁴ Alcuni *loci classici* del compatibilismo moderno sono: Baruch Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, soprattutto parti 3 e 4, John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, Capitolo xxi, David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro II, Parte 3, Sezioni 1-3.

Come si può immaginare, il dibattito tra compatibilisti e incompatibilisti ha assunto dimensioni ragguardevoli e una disamina anche superficiale è largamente oltre gli scopi di questo lavoro. Qui ci interessa la concezione della libertà che viene assunta in una visione teistica del mondo. In ciò che segue, assumeremo un modello libertario: il credente è libero di aderire al progetto di Dio perché esistono dei futuri possibili in cui egli non si adegua alla volontà divina. Non c'è predeterminazione. Tuttavia, storicamente, vi sono state autorevoli voci che hanno invece difeso una certa forma di determinismo all'interno della visione religiosa del mondo. Alcuni autori parlano esplicitamente di determinismo teologico. Vediamo quindi se questa visione riesce a conciliare prescienza, libertà e provvidenza.

Per un determinista teologico⁵ Dio è onnisciente perché determina tutte le verità. O meglio, Dio determina metafisicamente tutti i fatti che sono descritti dalle proposizioni che Egli conosce. In un certo senso, Dio conosce perché fa essere. Questa concezione fattiva della conoscenza è estesa anche a particolari categorie di stati di cose, ovvero a quelli dipendenti dalla volontà umana. Dio sa che Emma berrà una birra in un certo istante del futuro perché Dio determina questo evento. *Come* lo determini non ci interessa qui; per esempio, potrebbe determinare le condizioni iniziali dell'universo e le leggi di evoluzione in modo che Emma formi una certa preferenza e un certo insieme di credenze a un determinato istante del tempo. Oppure potrebbe causare direttamente il volere di Emma. Comunque sia, il determinista teologico deve adottare una concezione compatibilista della libertà. Ora, in questo modello prescienza e libertà (in senso compatibilista) sono garantite. E, a ben vedere, anche l'aspetto provvidenziale è ampiamente soddisfatto. Essendo Dio il principio che determina ogni evento, anche le scelte degli agenti, Egli indirizza perfettamente la creazione secondo i Suoi scopi. Non ci saranno, per definizione, eventi spiacevoli che Dio in qualche modo deve

⁵ Per il determinismo teologico contemporaneo, cfr. ad esempio, L.T. Zagzebski, *The dilemma of freedom and foreknowledge*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 154-162; H.J. McCann, "Divine sovereignty and the freedom of the will", in "Faith and Philosophy", 1995, 12, n. 4, pp. 582-598; H.J. McCann, "The author of sin?", in "Faith and Philosophy", 2005, 22, n. 2, pp. 144-159; D. Pereboom, "Theological determinism and divine providence", in K. Perszyk (ed.), *Molinism: The contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 262-280; D. Pereboom, "Libertarianism and theological determinism", in K. Timpe, D. Speak (eds), *Free will and theism: Connections, contingencies, and concerns*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 112-131; J. Turner, "Compatibilism and the free will defense", in "Faith and Philosophy", 2013, 30, n. 2, pp. 125-137.

accettare. Tutto dipende dalla Sua volontà e, data la Sua onnipotenza, non ci sono stati di cose voluti da Dio che non si realizzano.

Sembrerebbe che il determinismo teologico riesca nel difficile compito di risolvere le tensioni concettuali tra libertà, onniscienza e provvidenza. Vediamo a quali costi. Il costo, a parere di chi scrive troppo alto, è l'abbandono della concezione libertaria del libero arbitrio. Le conseguenze, in una concezione religiosa del mondo che valorizzi la nozione incompatibilista di libertà, sono difficilmente accettabili. Vediamo perché. È una credenza comune all'interno di molte correnti del teismo cristiano che Dio preveda forme di ricompensa o punizione dopo la morte a seconda della condotta di vita; ma per il determinismo teologico la condotta di vita degli agenti è determinata da Dio. Poniamo che Giacomo sia una persona che in vita si sia comportata in maniera malvagia, compiendo atti terribili. Questi sono stati determinati da Dio anche se, magari, in maniera indiretta. Ora, dopo la morte, Dio condanna Giacomo a qualche forma di punizione. Ma questo sembra assurdo: un Dio che condanna qualcuno per degli atti che Egli stesso ha determinato collide con l'idea di un Dio moralmente perfetto che è tipica del teismo. Ci sono stati dei tentativi, a volte anche ingegnosi, da parte dei deterministi teologici di difendere la concezione determinista senza stravolgere le assunzioni di base della concezione religiosa del mondo. Tuttavia, questi tentativi mostrano notevoli punti deboli⁶ e per questa ragione, nel resto del paper, considereremo quei modelli che assumono una concezione libertaria del libero arbitrio.

3. *Open Theism*

Una posizione teorica che è quasi agli antipodi, per così dire, del determinismo teologico è quella dell'*open theism*⁷. Gli *open theists* difendono

⁶ Per una disamina dei punti deboli del determinismo teologico rimandiamo all'ottimo J. Walls, "Why No Classical Theist, Let Alone Orthodox Christian, Should Ever Be a Compatibilist", in "Philosophia Christi", 2011, 13, n. 1, pp. 75-104. Ci permettiamo di rimandare anche a C. De Florio, A. Frigerio, *Divine Omniscience and Human Free Will*, cit., cap. 3.

⁷ Alcuni testi classici dell'*open theism* sono: W. Hasker, *God, time, and knowledge*, Cornell University Press, Ithaca 1998; W. Hasker, *Providence, evil and the openness of God*, Routledge, London-New York 2004; C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker (eds), *The openness of God: a biblical challenge to the traditional understanding of God*, InterVarsity, Downers Grove 2004; R. Rice, *God's foreknowledge and man's free will*, Wipf and Stock, Eugene 2004; A.R. Rhoda, "The fivefold openness of the future", in W. Hasker and D. Zimmerman (eds), *God in an open universe: Science, metaphysics, and open theism*, Wipf and Stock, Eugene 2011, pp. 69-93.

una radicale indeterminazione del mondo. Il futuro è in parte da scrivere e autori importanti sono gli esseri umani con le loro scelte libere. Per questa ragione, molte verità future letteralmente non esistono: è oggi attualmente indeterminato se Emma, domani, berrà o meno una birra. Quindi sia la proposizione “Emma domani berrà (liberamente) una birra” sia la proposizione “Emma domani non berrà (liberamente) una birra” sono prive di valore di verità. Ovviamente, domani, una delle due proposizioni diventerà vera (e l’altra, conseguentemente, falsa) ma oggi il futuro è parzialmente indeterminato. Siccome le proposizioni che riguardano le future scelte degli agenti liberi non sono né vere né false, non possono – logicamente – essere conosciute, nemmeno da Dio. Qui è importante sottolineare che, per gli *open theists*, questa non è in nessun modo una limitazione della perfezione divina. Essere onniscienti significa conoscere tutte e sole le verità. Se una proposizione non è né vera né falsa, non può essere conosciuta, pena un assurdo concettuale. Quindi l’onniscienza è garantita, nell’*open theism*, restringendo, in un certo senso, il dominio delle proposizioni conoscibili: i futuri contingenti non sono conoscibili perché mancano di valore di verità.

L’*open theism* fornisce così un resoconto piuttosto soddisfacente circa la libertà umana e la prescienza divina; certo, Dio non conosce nell’interezza il futuro proprio perché il futuro deve essere scritto: alla fine dei tempi, ogni proposizione avrà un valore di verità determinato e non ci sarà, infatti, più futuro. I problemi per l’*open theism* sorgono con la provvidenza. In che senso, infatti, Dio è provvidente nei riguardi del mondo? Certo, molti eventi sono sotto il Suo controllo, per esempio gli eventi naturali, e che dipendono da regolarità nomiche, che è plausibile dipendano dal Suo volere. Ma, per definizione, non sono sotto il governo di Dio le libere scelte degli esseri umani e, crucialmente, quelle che hanno rilevanza morale. Dio non sa se Emma deciderà di aiutare un’amica in difficoltà in futuro. Lo saprà solo quando Emma effettivamente compirà la sua scelta, determinando così il valore di verità della proposizione in questione. Ma a quel punto è, per così dire, *troppo tardi* perché Dio possa intervenire eventualmente nel corso della storia. In altri termini, creando esseri liberi, Dio accetta che una parte consistente della storia del mondo non sia sotto il Suo governo. C’è di più. Esiste la possibilità reale che il piano di salvezza del mondo fallisca; la ricapitolazione di tutte le cose potrebbe non avvenire, per la cattiva volontà degli uomini. E questo esito infausto si imporrebbe in qualche modo a Dio come una cattiva notizia. È difficile, in questo contesto, continuare a considerare Dio come il governatore della Storia. Al contrario, Dio prende atto delle scelte degli agenti liberi, nel

momento in cui queste si compiono e può rammaricarsi, ovviamente, ma senza poterle modificare.

Gli *open theists* sono abbastanza pronti a rivedere il loro concetto di Dio alla luce di queste riflessioni. Secondo questi pensatori Dio si prende dei rischi nei confronti degli esseri umani e lo fa per amore, esattamente come padri e madri si prendono dei rischi nei confronti dei loro figli. In altri termini, la rinuncia al governo minuzioso della Storia è il prezzo che Dio paga per amare i Suoi figli, lasciandoli liberi di commettere atti crudeli e di allontanarsi da Lui. Rimane però il problema di rendere conto della sovranità di Dio, che, in questo modello, è sicuramente compressa. Peter Geach ha, a questo proposito, elaborato una celebre metafora che dovrebbe chiarire i rapporti tra Dio e la storia del mondo alla luce della provvidenza⁸. Chiunque abbia anche una minima familiarità con il gioco degli scacchi sa che un Grande Maestro (GM) vincerà sempre contro un principiante. Certo, è logicamente possibile che il GM perda, ma si tratta per l'appunto di una possibilità meramente teorica. Nella realtà dei fatti, il principiante semplicemente non ha alcuna possibilità concreta di vittoria. Naturalmente, però, il principiante è libero di muovere i pezzi come vuole e il GM non può prevedere le sue mosse in senso proprio (anzi, tanto più il principiante è alle prime armi, tanto più si discosterà dalle aperture codificate). Tuttavia, a seconda delle mosse del principiante, il GM organizzerà il suo gioco in modo da vincere sempre. Ora la metafora sta proprio qui: esattamente come il GM governa la partita pur lasciando l'altro giocatore libero, così Dio governa l'universo pur lasciando liberi gli esseri umani. Per quanto bizzarre siano le mosse del principiante, egli non può vincere. E in maniera analoga, per quanto malvagie siano le azioni degli agenti, il piano salvifico di Dio non può fallire.

Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio questa metafora a cui riconosciamo comunque un notevole potere euristico. Sottolineiamo però un punto che potrebbe rompere la connessione analogica, indebolendo la posizione degli *open theists*. Le mosse del principiante sono, nella metafora, irrilevanti dal punto di vista morale. Lo sono ovviamente dal punto di vista strategico. Se il principiante decide improvvidamente di muovere una torre e di permettere così al GM di catturarla senza problemi, questo ha rilevanza solo sulla struttura strategica del gioco. Al contrario, un'azione malvagia degli esseri umani non ha solo una rilevanza per l'andamento complessivo della storia ma ha anche un valore in sé. In che senso Dio governa il mondo

⁸ Per esempio, cfr. P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, p. 58.

se permette enormi quantità di orrendo male gratuito? Certo, alla fine il bene vincerà, esattamente come il GM darà scacco matto, ma a quale prezzo? Questa obiezione ha a che fare con la componente di teodicea che è presente nelle riflessioni sulla provvidenza e che sembra non essere presa in considerazione dalla metafora scacchistica.

4. *Modelli ockhamisti*

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'*open theism* si caratterizza per la concezione fortemente indeterministica del futuro. In uno slogan si potrebbe dire che il futuro non esiste ancora ma che si costruisce man mano, grazie (anche) alle libere scelte degli esseri umani. Alcuni commentatori ritengono questa caratteristica troppo radicale e non sono pronti a negoziare in maniera così profonda l'attributo dell'onniscienza divina. In fondo – proseguono – dire che Dio è onnisciente vuol dire che Dio conosce *anche* il futuro, in particolare conosce le future scelte libere che saranno compiute dagli agenti. Questa intuizione può essere variamente articolata e iscritta in una visione teistica più generale. Di certo, alla base vi è l'ascrizione di perfezione e sovranità di Dio sul mondo e sulla Storia. Il Dio dell'*open theism*, agli occhi dei critici, è troppo vincolato a restrizioni di natura 'terrena'.

Tuttavia, se Dio conosce il futuro, ciò implica che esiste⁹ un futuro vero. Si noti che dobbiamo affermare che esiste, già ora, un futuro vero e non semplicemente che esisterà. In altri termini, la posizione che presentiamo in questo paragrafo si caratterizza per due assunzioni cruciali circa la natura del futuro e, conseguentemente, circa la conoscenza di Dio:

- (i) Esiste un futuro vero, che è conosciuto da Dio;
- (ii) Questo futuro non è unico; ovvero non è necessario.

Vediamo con qualche dettaglio in più questi due principi. In base ad (i), come si diceva, le proposizioni che descrivono gli eventi futuri hanno un valore di verità determinato. Tornando al nostro esempio, è vero, per esempio, che Emma berrà una birra in un lontano futuro. Essendo una proposizione vera,

⁹ Quando parliamo di esistenza di un futuro, o di una storia futura o di un istante futuro non prendiamo necessariamente posizione a favore di metafisiche eternaliste secondo cui esiste già il futuro in senso metafisicamente forte. Quello che diciamo vuole essere compatibile anche con il presentismo. Se si assume quest'ultima metafisica del tempo, allora le storie future diventano rappresentazioni di quello che il futuro potrebbe essere senza la pretesa di rappresentare qualcosa di già esistente.

essa è conosciuta da Dio. Quindi Dio conosce, con infinito dettaglio, tutto il dipanarsi della storia futura del mondo. In base a (ii), però, il mondo non è deterministico, ovvero il futuro in cui Emma beve la birra non è l'unico futuro possibile. Per esempio, potrebbero esserci molti futuri alternativi in cui Emma non beve la birra ma un succo di frutta o una bevanda ipocalorica. La situazione è quindi la seguente: in ogni istante, si irradiano molti possibili corsi del mondo, che normalmente vengono chiamati *storie*. Una di esse è la storia privilegiata, ovvero la storia che di fatto si realizzerà: il futuro vero. Le altre sono storie future solo possibili.

Sembra che il primo a parlare di futuro vero e della conoscenza di Dio di quest'ultimo sia stato Guglielmo di Ockham. In realtà, ricostruire quanto del pensiero originale di Ockham sia presente effettivamente tra le posizioni ockhamiste contemporanee è un tema complesso e che non fa parte degli scopi di questo lavoro. Assumeremo quindi la posizione secondo cui questi modelli sono chiamati ockhamisti senza preoccuparci della fedeltà storica all'opera di Ockham¹⁰.

La presenza di molti futuri differenzia l'ockhamismo dal determinismo; il futuro per il primo non è necessario ma contingente. Tuttavia, tra i futuri contingenti alcuni sono veri, ovvero sono quei futuri che effettivamente accadranno. Torniamo brevemente a Emma e alla sua scelta di bere o meno una birra. In base a come abbiamo definito la libertà, secondo la visione libertaria, Emma è libera se è la causa della sua azione e se può fare altrimenti. Ovvero se esiste un futuro in cui Emma non beve la birra. Tuttavia, Emma decide di fare uno strappo alla regola e si concede una bella pinta di Guinness. Questo era già vero *prima* che Emma facesse la sua scelta ma che sia proprio quel futuro e non un altro a essere vero *dipende* dalla scelta che Emma compie. Se l'ultima frase suona un po' paradossale, è perché l'ockhamismo implica una sorta di retro-determinazione del passato. Vediamo come.

Prendiamo tre istanti di tempo: t_0 , t_1 e t_2 . Qui t_0 è un istante nel lontano passato; t_1 è l'istante in cui Emma decide se effettivamente bere o meno la birra e t_2 è l'istante in cui Emma sorseggia la sua birra. Ora, vediamo che cosa comporta il modello ockhamista. A t_1 , sono aperte molte possibilità: Emma non è necessitata a bere la birra ma, al contrario, è libera. Ciò significa che

¹⁰ Per l'ockhamismo contemporaneo, si vedano: J.T. Saunders, "Of God and freedom", in "The Philosophical Review", 1966, 75, pp. 219–225; M.M. Adams, "Is the existence of God a "hard" fact?", in "The Philosophical Review", 1967, 76, n. 4, pp. 492–503; A. Plantinga, "On Ockham's way out", in "Faith and Philosophy", 1986, 3, n. 3, pp. 235–269; A. Finch & M. Rea, "Presentism and Ockham's way out", in J. Kvanvig (ed.), *Oxford studies in philosophy of religion*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 1–17.

esiste almeno un'altra storia possibile in cui Emma non beve la birra. Ma, come abbiamo detto, Emma decide di bere una birra e quindi la decisione di Emma (compiuta a t_1) fa sì che il futuro vero sia quello in cui Emma beve una birra (a t_2). Fin qui, tutto bene. Ma già a t_0 era vero che il futuro sarebbe stato proprio quello! Ecco l'aspetto strano: una decisione che un'agente libera compie nel futuro, rispetto a t_0 , determina ciò che è vero a t_0 : il futuro determina il passato. Questo ci sembra strano perché siamo abituati a pensare che sia il passato a determinare il futuro; la causa precede l'effetto. Questa stranezza è però il prezzo che gli ockhamisti sono disposti a pagare per garantire l'esistenza di un futuro vero, e quindi la piena onniscienza divina, e la concezione libertaria degli esseri umani.

I modelli ockhamisti offrono una buona risposta al dilemma della prescienza divina; riescono infatti a mantenere una concezione standard della libertà senza sacrificare la potenza conoscitiva di Dio. Sapeva Cristo che cosa avrebbe fatto Pietro? Certamente. Pietro è libero di rinnegare o meno il Signore. Egli decide di farlo e quindi il futuro vero è quello in cui Pietro nega di conoscere Gesù. Ma la scelta di Pietro determina non solo il futuro, ma anche il passato: era *già* vero che egli avrebbe liberamente rinnegato Cristo. E, infatti, questo è il contenuto della profezia del Vangelo. Ci si potrebbe chiedere: che cosa sarebbe successo se Pietro *non* avesse rinnegato Cristo? Allora, in quel caso, il futuro vero sarebbe stato un altro e fin dall'inizio dei tempi Dio avrebbe saputo che Pietro gli sarebbe stato fedele.

Gli studiosi hanno coniato un termine per questi fatti del passato che sono dipendenti dalle libere scelte degli agenti nel futuro: *soft-facts*. Sono cioè fatti "mollì" perché sono modificabili da ciò che avverrà – a differenza degli *hard-facts* che non sono modificabili. Nei modelli ockhamisti in cui la conoscenza di Dio è collocata nel tempo, le credenze divine sono *soft-facts*, ovvero dipendono da ciò che gli agenti liberi decideranno di fare nel futuro. Il costo teorico dell'ammissione dei *soft-facts* è stato a lungo esplorato in letteratura. Si tratta, di sicuro, di una stranezza metafisica ma non sembrano esserci contraddizioni logiche nell'ammettere forme di retro-causazione¹¹.

Per evitare la retro-determinazione dei futuri contingenti sullo stato di conoscenza di Dio, alcuni hanno proposto una versione atemporale o eter-

¹¹ Sui *soft-facts*, si veda ad esempio, J. Hoffman, G. Rosenkrantz, "Hard and soft facts", in "The Philosophical Review", 1984, 93, pp. 419–434; P. Todd, "Soft facts and ontological dependence", in "Philosophical Studies", 2013, 164, pp. 829–844; C. De Florio, A. Frigerio, "Two Kinds of Soft Facts", in "Grazer Philosophische Studien", 2018, 95, n.1, pp. 34-53.

nalista dell'ockhamismo¹². Si tratta, anche in questo caso, di un modello presentato e discusso nella letteratura attuale ma che affonda radici nella storia del pensiero. Come funziona l'ockhamismo eternalista? Nella sua versione standard, l'intera storia del mondo si dipana di fronte a Dio come una serie di fotogrammi impressi su una pellicola. Gli istanti si susseguono in questa sequenza ordinata; ovviamente, noi, essendo attori del film, siamo immersi in questa realtà temporale e il film sembra scorrere, esattamente come i cartoni animati sembrano muoversi. In realtà la struttura metafisica del tempo è statica ed è costituita solo da sezioni di mondo ordinate da relazioni di precedenza, per cui, ad esempio, l'istante t_i precede l'istante t_j . Dio non è un'entità temporale, e si colloca fuori dal tempo, ma coglie l'interezza della storia simultaneamente. Come è garantita la libertà degli agenti? È semplice: delle miriadi di diramazioni delle storie possibili, una è quella segnata, è quella vera. Ma quale sia dipende dalle scelte di noi protagonisti del film, per restare alla metafora. Quindi Dio vede, eternamente, che Emma decide a t_1 di bere la birra. E ovviamente Emma è libera di farlo. Infatti se Emma a t_1 decidesse diversamente, Dio vedrebbe, eternamente, una cosa diversa. In questo caso, come si può notare, non c'è retro-determinazione del futuro sul passato dal momento che lo stato conoscitivo di Dio è fuori dal tempo. Ovviamente i problemi non si esauriscono: l'ockhamismo eternalista deve presupporre una forma di determinazione tra ciò che avviene nel tempo e ciò che è eterno. Ricordiamo infatti che, per salvaguardare la libertà e l'autonomia degli agenti, è *perché* Emma sceglie di bersi una birra che Dio sa che Emma si berrà una birra. Detto altrimenti, la ragione (o il *ground*) della conoscenza divina sta nella libera scelta dell'agente.

I modelli ockhamisti, sia nella forma temporale che nella versione eternalista, sono quindi in grado di rendere conto in maniera convincente della conoscenza del futuro da parte di Dio e della libertà degli agenti. Certo, abbiamo visto che hanno dei costi teorici (come ogni posizione filosofica) ma la loro capacità esplicativa è di tutto rispetto. Le cose peggiorano, decisamente, quando inseriamo il terzo elemento della nostra indagine, e cioè la provvidenza. Anche in questo caso, infatti, Dio non può fare altro che prendere atto delle scelte umane, non importa quanto scellerate esse siano. Rispetto alla dimensione provvidenziale e di governo della storia del mondo,

¹² Per una concezione del genere si veda K. Rogers, "Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God", in "Faith and Philosophy", 2007, 24, n. 1, pp. 3-27; K. Rogers, "The Necessity of the Present and Anselm's Eternalist Response to the Problem of Theological Fatalism", in "Religious studies", 2007, 43, n. 1, pp. 25-47.

le differenze con l'*open theism* non sono così profonde. In quel caso Dio si prendeva dei rischi sul futuro. Qui, Dio sa già che cosa succederà ma non è chiaro in che modo possa governare il mondo. Infatti, come abbiamo visto, la ragione per cui Egli conosce lo sviluppo della storia è che gli agenti agiscono nel futuro in un certo modo. Ma allora è, per così dire, troppo tardi per intervenire e condurre l'universo secondo i piani provvidenziali. Se Dio sa già che Emma deciderà in futuro di bere una birra *perché* Emma berrà una birra in futuro, Dio non può usare questa Sua conoscenza per intervenire sulla scelta di Emma, pena la caduta in un circolo vizioso.

In effetti alcuni hanno provato a difendere l'idea che anche nei modelli ockhamisti ci possa essere l'intervento provvidenziale divino. Secondo David Hunt¹³, se è vero che Dio non può intervenire per modificare una decisione umana futura, tuttavia Egli può sfruttare la Sua conoscenza che un essere umano deciderà in un certo modo per intervenire in altre regioni del mondo. Si supponga, per esempio, che Dio sappia che al tempo t_0 Hitler deciderà di invadere l'Inghilterra e darà l'ordine di invasione alla flotta tedesca. Si supponga anche che Dio ritenga che il Suo piano salvifico abbia maggiori probabilità di realizzarsi se l'invasione tedesca non avrà successo. Dio non può fare in modo che Hitler decida diversamente perché la Sua conoscenza che Hitler deciderà in un certo modo deriva proprio dal fatto che Hitler deciderà in quel modo. Tuttavia, Dio può sfruttare la Sua conoscenza che Hitler darà l'ordine di invasione al tempo t_0 per intervenire in altre parti del mondo, per esempio scatenando il giorno dell'invasione una terribile tempesta sulla Manica che causi l'affondamento di una parte consistente della flotta tedesca sventando in tal modo il piano di invasione. Hunt conclude che quindi il Dio ockhamista ha maggiori risorse provvidenziali del Dio dell'*open theism*. Infatti, il Dio dell'*open theism* non può prevedere se Hitler darà l'ordine di invasione al tempo t_0 e quindi non può, sulla base di questa conoscenza, scatenare la tempesta il giorno dell'invasione.

Il tentativo di Hunt è ingegnoso, ma ci sono ragioni per credere che fallisca¹⁴. Hunt per esempio non chiarisce se l'intervento di Dio che scatena

¹³ Cfr. D.P. Hunt, "Divine providence and simple foreknowledge", in "Faith and Philosophy", 1993, 10, n. 3, pp. 394-414; Id., "The compatibility of omniscience and intentional action: a reply to Tomis Kapitan", in "Religious Studies", 1996, 32, n. 1, pp. 49-60.

¹⁴ Per un'analisi più approfondita di quella possibile qui dei problemi della soluzione di Hunt, rimandiamo a C. De Florio, A. Frigerio, "Divine Foreknowledge and Providence", in "TheoLogica", 2021, 5, n.1, pp. 126-146; C. De Florio, A. Frigerio, "Simple foreknowledge e provvidenza", in "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione", 2021, nuova serie, 1, n. 1, pp. 58-76.

la tempesta sia miracoloso o meno. Se è miracoloso, esso è a disposizione anche del Dio dell'*open theism*. Se non lo è, se cioè Dio fa in modo che fin dall'origine della creazione esistano delle condizioni naturali che scatenino una tempesta il giorno dell'invasione, bisogna chiedersi se Dio può prevedere le conseguenze di ciò sulle decisioni di *tutti* gli esseri umani. Infatti, per apparecchiare condizioni atte a scatenare la tempesta al tempo t_1 (il giorno dell'invasione), Dio deve creare uno stato del mondo remotamente antecedente al tempo t_1 che porti alla tempesta a t_1 . Ma tale stato del mondo avrà molte conseguenze a t_1 . In altri termini, le sue conseguenze non saranno solo localizzate a quello che succede sulla Manica al tempo t_1 ma potrebbero essere a largo spettro. Quanto maggiore sarà la distanza temporale tra lo stato del mondo apparecchiato da Dio e il giorno della tempesta, tanto maggiori saranno le conseguenze sul mondo al momento t_1 perché gli effetti causali tendono a propagarsi. Ora, Dio deve essere sicuro che tali effetti non portino a un mondo complessivamente peggiore rispetto a quello in cui l'invasione tedesca riesce. Infatti, una diversa situazione del mondo a t_1 può portare gli esseri umani a scegliere diversamente da quello che avrebbero scelto. Per esempio, se in una certa situazione una scelta può apparire vantaggiosa, in un'altra può non apparire tale. Ma il Dio ockhamista non può prevedere quello che gli esseri umani sceglierebbero in situazioni *controfattuali*. Come vedremo, ciò è riservato solo al Dio molinista. Dio può prevedere quello che gli esseri umani sceglieranno nel mondo reale, non in un mondo diverso da quello reale. Dio quindi non può prevedere se le condizioni che apparecchia in un tempo remoto, pur portando all'affondamento della flotta tedesca, hanno conseguenze importanti sulle decisioni di altri esseri umani. Se tali conseguenze peggiorano in modo significativo le scelte di un alto numero di persone, allora potremmo trovarci di fronte a un mondo peggiore di quello in cui l'invasione tedesca riesce. Di conseguenza, gli interventi provvidenziali divini sono, per così dire, ciechi e non hanno alcuna garanzia di successo. Anche il Dio ockhamista deve prendersi dei rischi. Ciò lo rende comparabile al modello dell'*open thesim*.

C'è un altro problema più generale che milita contro l'argomento di Hunt. Bisogna infatti chiedersi se la prescienza divina è completa o meno. Di solito, la prescienza viene intesa come completa. Per ogni proposizione p futura, Dio sa già se p è vera o falsa. Se è così, però, Dio dovrebbe già sapere, prima del Suo intervento, se si scatenerà o meno una tempesta sulla Manica a

t_1 . I casi sono allora due: prima di ogni Suo intervento, o Dio sa già che la tempesta si scatenerà e allora il fallimento dell'invasione non è dovuto al Suo intervento provvidenziale, oppure Dio sa già che la tempesta non si scatenerà. In questo secondo caso però Dio non può intervenire per scatenare la tempesta. Infatti, la conoscenza è fattiva: se Dio sa già che la tempesta si scatenerà, allora è già vero che la tempesta si scatenerà. E se Dio cambiasse questo fatto (ammesso che si possa cambiare e non solo determinare il futuro), allora la Sua conoscenza che la tempesta si scatenerà non sarebbe in realtà conoscenza, con la conseguenza che Dio non sarebbe veramente onnisciente. Ne concludiamo che, per quanto ingegnoso, il tentativo di Hunt di dimostrare che il Dio ockhamista è provvidenzialmente avvantaggiato rispetto al Dio dell'*open theism* fallisce.

5. La soluzione molinista

Riassumiamo brevemente il percorso fino ad ora compiuto. Abbiamo visto che i modelli che tendono a conciliare la prescienza divina e la libertà umana sono in difficoltà nel rendere conto dell'aspetto provvidenziale. Questo perché il fondamento della conoscenza divina dei liberi atti futuri degli agenti è proprio la loro libera scelta; in altri termini, è perché Emma liberamente sceglierà di bersi una birra che Dio sa che Emma si berrà una birra. Come abbiamo visto, ci sono differenze tra i vari modelli e questo anche a causa delle differenti metafisiche del tempo che vengono impiegate. Per i nostri scopi, però, possiamo in un certo senso sorvolare su questa complicazione teorica: i modelli conciliatori sono, al di là delle loro differenze, quei modelli in cui Dio prende atto delle scelte umane. Questo garantisce la conoscenza ma ci sono guai per la provvidenza. Infatti, è molto difficile capire – se non impossibile – come Dio possa regolare e governare il corso della storia. Gli agenti liberi potrebbero attuare una serie incredibile di azioni malvagie che allontanerebbero, magari in maniera definitiva, la storia del mondo dal piano salvifico previsto da Dio. Uno sguardo disincantato sulla storia umana forse suggerisce proprio questa pessimistica conclusione.

La domanda a questo punto diventa: è possibile un account teorico che tenga conto dei tre aspetti che abbiamo esplicitato all'inizio – e cioè la libertà in senso libertario, l'onniscienza e la provvidenza? In ciò che segue mostreremo che la posizione *molinista* sembra soddisfare questi requisiti. Come nel caso dell'ockhamismo, valgono delle precauzioni di carattere storiografico. Per molinismo si intende, nel dibattito contemporaneo, una famiglia di visioni che possono essere ricondotte idealmente ad alcune intui-

zioni sviluppate dal gesuita spagnolo nel XVI secolo¹⁵. Anche in questo caso non prendiamo posizione circa la fedeltà delle posizioni moliniste contemporanee rispetto a quanto sostenuto da de Molina nel suo trattato¹⁶. Come sarà chiaro alla fine della nostra presentazione, anche per i molinisti non esistono pranzi gratis: analizzeremo brevemente i costi teorici, per lo più di carattere metafisico, che questa posizione richiede.

La nozione fondamentale su cui si impernano i modelli molinisti è quella di *condizionale di libertà*. Un condizionale di libertà è un enunciato la cui forma logica è la seguente:

(CL) Se posto nelle condizioni C, l'agente *a* farebbe liberamente l'azione F

Soffermiamoci sulle varie componenti di (CL). Innanzitutto, per “condizioni” si intendono, solitamente, lo stato dell’universo a un certo tempo, insieme alle leggi fondamentali di evoluzione. Le condizioni comprendono quindi sia principi molto generali riguardanti la struttura profonda della realtà, come le leggi fisiche, sia aspetti molto più contingenti e mondani. Per tornare al nostro esempio, le condizioni saranno costituite dalla situazione in cui Emma è al pub, è nel possesso delle sue facoltà, c’è della birra a disposizione e così via.

L’agente è assunto dotato di libero arbitrio in senso libertario. E questo è un punto importante perché ci assicura che il molinismo rispetta la nostra intuizione di base circa la libertà. Davanti a Emma ci sono almeno *due* storie possibili, due possibili corsi d’azione. In uno, Emma beve la birra, nell’altro no. Ora, benché Emma sia libera, comunque sceglierà in un modo o nell’altro. Quindi, per il molinismo, questo fonda il condizionale di libertà, e cioè il fatto che posta in determinate condizioni, Emma liberamente sceglierà di bersi una birra.

Notiamo un punto importante; abbiamo assunto che Emma deciderà liberamente di bersi una birra. Per cui il condizionale di libertà

(CL*) Se posta nelle condizioni C*, Emma decide liberamente di bere la birra

¹⁵ Per il molinismo contemporaneo, si vedano, per esempio, A. Freddoso, “Introduction”, in *On divine foreknowledge. (Part IV of the Concordia)*, Cornell University Press, Ithaca 1988, pp. 1–83; W.L.Craig, *Divine foreknowledge and human freedom: the coherence of theism I: omniscience*, Brill, New York 1988; T.P. Flint, *Divine providence: The Molinist account*, Cornell University Press, Ithaca 1988; K. Perszyk (ed), *Molinism: The contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁶ Cfr. Luis de Molina, *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 4 voll., Lisbona, 1588; 2ª ed. Anversa, 1595.

risulta vero. Ma, per quanto abbiamo detto prima, Emma è libera di bere o meno la birra. Esiste quindi una storia alternativa del mondo, in cui Emma *non* beve la birra. Questa storia possibile ha uno strano *status* metafisico: si tratta di un insieme di eventi che sono chiaramente metafisicamente possibili. Anzi, anche fisicamente possibili: niente avrebbe impedito a Emma di rinunciare alla birra. Tuttavia, nemmeno Dio avrebbe potuto far sì che quella storia diventasse quella reale. E questo perché la storia scelta dipende dalla libertà di Emma. Dio, in altri termini, non può far sì che un agente libero scelga *liberamente* ciò che non sceglierebbe liberamente. Ovviamente, Dio, in virtù della Sua onnipotenza, potrebbe costringere Emma a rifiutare la birra e potrebbe anche farlo dando ad Emma l'illusione di essere lei a scegliere in un certo modo. Ma se la libertà di Emma è preservata, allora è impossibile che Egli realizzi uno stato di cose che è invece assolutamente possibile.

Questa particolare limitazione dell'onnipotenza divina è stata analizzata a fondo da Alvin Plantinga che l'ha chiamata icasticamente *Leibniz' Lapse*¹⁷. Secondo Leibniz, un Dio onnipotente può attualizzare qualsiasi stato di cose logicamente possibile. Plantinga è invece convinto, e l'argomentazione che abbiamo appena presentato è un forte punto a suo favore, che esistono degli stati di cose logicamente e anche fisicamente possibili che nemmeno Dio può realizzare: sono quegli stati di cose che dipendono dalla libera scelta di un agente.

Secondo i molinisti, i condizionali di libertà sono enunciati che hanno un valore di verità determinato. Ciò è cruciale, perché essendo veri o falsi essi possono essere conosciuti da Dio. Si noti che nella prospettiva dell'*open theism* i condizionali di libertà hanno un valore di verità indeterminato, ed è proprio per questo che Dio non conosce le libere scelte degli agenti. Da questo punto di vista, i molinisti ammettono l'esistenza di un futuro vero, esattamente come gli ockhamisti, e questa è una preconditione essenziale per garantire la piena onniscienza divina. Il punto che qualifica però la posizione molinista è che i condizionali di libertà non riguardano solo gli agenti effettivamente esistenti ma anche tutti gli agenti *possibili*. C'è un agente possibile, supponiamo Anna, che nella condizione C*, avrebbe rifiutato la birra. Anche questi condizionali di libertà hanno un valore determinato e, come tali, sono conosciuti da Dio. Questa estensione dagli agenti attuali agli agenti possibili è molto rilevante per l'azione provvidenziale di Dio, come vedremo a breve.

¹⁷ Cfr. A. Plantinga, *The nature of necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, pp. 180-184.

In base al quadro molinista, Dio vede, prima della creazione, tutte le possibili combinazioni di tutti i possibili agenti liberi in tutte le circostanze possibili. Si tratta di un insieme di scenari di infinita complessità, in cui però gli agenti liberi agiscono in un certo modo, rendendo veri determinati condizionali di libertà e non altri. L'onniscienza divina non si limita cioè alle verità attuali ma comprende anche le verità possibili: Dio, in altri termini, sa che cosa sceglierebbe liberamente Emma se fosse messa nelle condizioni C. Come si può notare, l'uso del modo congiuntivo suggerisce che questi condizionali siano, in effetti, controfattuali, ovvero condizionali che si riferiscono ad altri mondi possibili. Del resto, prima della creazione, tutti i mondi sono ancora semplicemente possibili; dopo, uno verrà effettivamente realizzato.

Ora, quale sarà la scelta di Dio? Egli ha di fronte tutti gli scenari possibili, ognuno "abitato" da differenti classi di agenti liberi possibili che effettueranno delle libere scelte. Per esempio, in uno scenario Emma posta nelle condizioni C_1 sceglierà liberamente di bere una birra. Al contrario, ci sarà uno scenario in cui un agente diverso da Emma posta in quelle stesse condizioni sceglierà liberamente di *non* bere una birra. E così via. È ovvio che molte scelte non hanno un intrinseco valore morale ma molte altre sì; ci saranno quindi agenti possibili che si comporterebbero in maniera virtuosa e altri che sarebbero invece malvagi. Il molinismo dichiara che Dio decide di attualizzare il mondo che contiene la minore quantità di male possibile, ovvero il mondo che contiene quegli agenti che liberamente faranno le scelte migliori, se comparate con quelle delle loro controparti possibili.

Non è difficile notare qui il vantaggio provvidenziale che il molinismo possiede rispetto alle altre cornici teoriche viste in precedenza. Qui Dio non prende atto ma governa attivamente il corso della storia, decidendo di creare un universo piuttosto che un altro. Facciamo un esempio quotidiano. Immaginiamo che Emma sia libera di consolare la sua amica Aurora oppure di lasciar perdere e dedicarsi alle sue occupazioni. E immaginiamo che un mondo in cui Emma decide di stare vicino alla sua amica sia un mondo migliore, che si confà di più ai piani di Dio. Secondo la prospettiva molinista, Dio vede, *prima* della creazione, il comportamento di Emma che liberamente sceglie di aiutare la sua amica, lo approva e quindi decide di creare quelle condizioni iniziali e quegli agenti possibili tali per cui il futuro vero sarà costituito (anche) dal fatto che Emma consolerà la sua amica. Quindi Dio può indirizzare la storia del mondo verso i Suoi fini, orientandola al bene. Lo fa grazie alla conoscenza dei controfattuali di libertà e alla Sua onnipotenza. Si noti che, nella prospettiva molinista, non c'è un vero e proprio *intervento* provvidenziale, come discusso in precedenza analizzando la proposta di Hunt. Il governo del mondo avviene,

per così dire, all'inizio, quando Dio vaglia le varie opzioni di creazione e decide di attualizzare quella che più si confà ai Suoi scopi.

Un'obiezione piuttosto ovvia che può essere mossa al molinismo è quella della teodicea, ovvero di spiegare l'attuale presenza di male nel mondo. Sebbene questo tema intersechi le tematiche discusse in questo articolo, meriterebbe un lavoro a parte. Diamo tuttavia un abbozzo di risposta molinista. Come abbiamo detto in precedenza, il potere creativo è "vincolato" dalla verità dei condizionali di libertà: nemmeno Dio può far sì che Emma liberamente decida di aiutare la sua amica se Emma decide liberamente di non farlo. Certo, Dio avrebbe potuto non creare l'agente libera Emma ma nel momento in cui l'ha creata deve accettarne le libere scelte. Ora, l'obiezione della teodicea fa leva sull'evidenza di una presenza massiccia di male gratuito nel mondo. Tuttavia, il molinista si può difendere argomentando che non conosciamo i vincoli metafisici intrinseci che riguardano le possibili creazioni. Ammettiamo – continua la risposta – che Emma in quella data circostanza C, deciderà di comportarsi male, allontanando (magari in maniera impercettibile) la creazione dai piani provvidenziali di Dio. Dio può però considerare comunque vantaggioso per l'universo la presenza di Emma – che Egli sa già peccare – piuttosto che la sua assenza; infatti, in ulteriori circostanze, successive a C, Emma può favorire il piano di Dio, direttamente o indirettamente. Per questa ragione Egli tollera il male compiuto dagli esseri umani, come una conseguenza "necessaria", o meglio inevitabile, dati i condizionali di libertà. Il mondo che Dio sceglie di realizzare non è un mondo ideale in cui gli esseri umani scelgono sempre liberamente il bene, ma è il mondo, tra quelli disponibili, che si avvicina di più al piano salvifico divino.

6. Conclusioni e bilancio

Giunti a questo punto, possiamo tracciare un bilancio delle varie posizioni in gioco, soppesandone pro e contro. Come abbiamo avuto modo di vedere, il determinismo teologico assicura onniscienza e provvidenza ma a scapito di una concezione libertaria del libero arbitrio. Non è affatto chiaro se una concezione compatibilista sia davvero ammissibile nel quadro generale della visione religiosa del mondo. Le opzioni che invece assumono il libertarismo (e che quindi potremmo chiamare *indeterministe*) hanno il problema del futuro vero. Se non ammettono un futuro vero, allora ricadono nella galassia degli *open theists*. L'*open theism* ha notevoli vantaggi di tipo teologico perché rende bene conto della relazione personale tra Dio e le Sue creature. Ha però due limiti, il primo forse superabile, il secondo decisamente

più ostico. Per garantire l'apertura autentica della storia dell'universo, gli *open theists* negano che esista un futuro vero e quindi ridefiniscono il concetto di onniscienza alla luce di questa restrizione. Nemmeno Dio sa che cosa liberamente sceglierà Emma perché questo stato di cose non è (ancora) metafisicamente determinato; questo, come abbiamo visto, non inficia la Sua onniscienza dal momento che è logicamente impossibile conoscere qualcosa che non ha valore di verità. Tuttavia, non sapere come andrà il mondo (o almeno, non conoscerne alcuni aspetti essenziali) è una fortissima limitazione per l'azione provvidenziale di Dio sul mondo. Questo secondo limite è forse la critica maggiore che l'*open theism* deve affrontare.

Questa seconda limitazione è, in qualche modo, ereditata anche dai modelli indeterministi con futuro vero (che abbiamo chiamato ockhamisti). Sebbene in questo caso venga garantita l'onniscienza di Dio, rimane il problema che il fondamento della conoscenza divina risiede nelle libere scelte degli agenti: è perché Emma sceglie (o sceglierà) di fare una certa cosa, che Dio sa (eternamente o nel tempo, a seconda del *framework* che scegliamo) che Emma fa (o farà) quella determinata azione. Ma, come si vede subito, sembra essere troppo tardi per porre rimedio a una eventuale scellerata decisione di Emma. Il vantaggio dei modelli ockhamisti rispetto ai modelli dell'*open theism* sta dunque sul fronte della conoscenza (e non su quello della provvidenza). In realtà, come abbiamo avuto modo di accennare, questo vantaggio si paga e infatti gli ockhamisti sono costretti a postulare una piuttosto problematica retro-determinazione del passato rispetto al futuro.

Infine, i modelli molinisti riescono a tenere insieme le tre componenti che abbiamo presentato: concezione libertaria, onniscienza divina e provvidenza. Questo perché la conoscenza divina si estende ai cosiddetti controfattuali di libertà che sono veri anche prima dell'esistenza degli agenti in essi coinvolti. È eternamente vero, in altri termini, che se Emma fosse messa in determinate condizioni, deciderebbe liberamente in un certo modo. La scansione sistematica di tutte le possibili combinazioni di creazione fornisce a Dio la migliore scelta possibile, manifestando così il Suo controllo sul mondo. Tutto va secondo i piani di Dio perché Egli ha creato questo mondo già sapendo come gli esseri umani liberamente sceglieranno. Il molinismo è una teoria ricca e dall'alto potere esplicativo; non è difficile immaginare quindi che abbia dei costi teorici piuttosto impegnativi. Il punto cruciale è costituito proprio dai condizionali di libertà. Non è infatti chiaro quale sia il loro *truth-maker*, ovvero in base a che cosa essi possano essere considerati veri. Perché, in altri termini, è vero *prima che Emma esista* che posta nelle condizioni C, ella farà liberamente l'azione F? Quale 'pezzo di realtà' rende

vera questa proposizione? In letteratura sono state esplorate varie opzioni ma nessuna pare del tutto convincente. Si noti che il molinismo deve affermare che i condizionali di libertà non riguardano entità attuali ma agenti meramente possibili. Ha bisogno quindi di una robusta teoria dei *possibilia* e non è scontato che questa non dia poi dei problemi quando viene associata alla dottrina teista secondo cui Dio è l'entità fondamentale dell'universo, il creatore di ogni cosa.

Se siamo però disposti a pagare questi costi teorici, formulando magari una teoria allargata del *truthmaker*, il molinismo sembra una strada molto promettente per risolvere il dilemma della prescienza e quello della provvidenza. È una sorta di corollario della posizione molinista che noi viviamo nel migliore dei mondi possibili: tra le infinite possibilità aperte all'atto della creazione, Dio ha scelto quella più vicina alla perfezione morale e, in virtù della Sua onnipotenza, l'ha attualizzata. Il male, orrendo e gratuito, che la Storia vede spesso come protagonista, è allora la più piccola quantità possibile, data la salvaguardia del valore fondamentale della libertà. Se non si accetta questo, allora si deve andare a negoziare alcuni dei principi dai quali abbiamo preso le mosse. In ogni caso, non è un lavoro semplice né rapido, nonostante la graffiante ironia di Voltaire nei confronti del povero Pangloss.